

На пороге
ГРЯДУЩЕГО

Российская государственная библиотека
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской Академии наук
Музей-библиотека Н. Ф. Федорова

К 175-летию Российской государственной библиотеки

На пороге ГРЯДУЩЕГО

Памяти
Николая Федоровича Федорова
(1829–1903)

Москва
«Пашков дом»
2004

УДК 1(091)(470)(082)
ББК 87,3(2)1я43
Н12

Сборник подготовлен в рамках проекта НИО книговедения РГБ
«Книжная культура России: история и современность»

Редакторы-составители:

А. Г. Гачева, М. М. Панфилов, С. Г. Семенова

Ответственный секретарь:

Е. И. Коренная

Художник:

В. В. Покатов

Н12 **На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903).** – М.: Пашков дом, 2004. – 456 с.

ISBN 5-7510-0317-9

Сборник научных статей и публикаций подготовлен Российской государственной библиотекой к 100-летию со дня смерти выдающегося отечественного мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея Николая Федоровича Федорова (1829–1903). В сборнике представлен спектр современных подходов к наследию Н. Ф. Федорова, к философской и научной традиции русского космизма, родоначальником которой явился мыслитель. Углубленно исследуются его религиозно-философские, культурологические, эстетические, педагогические взгляды. В рубрике «Материалы к биографии» печатаются статьи и заметки, освещающие ранее неизвестные факты жизни и деятельности Федорова. Раздел «Публикации» знакомит читателя с главой из неизданной книги о Федорове философа и богослова В. Н. Ильина, а также с материалами по истории архивного собрания *Fedoroviana Pragensia*, основанного в 1933 г. в Праге писателем и философом К. А. Чхеидзе.

УДК 1(091)(470)(082)

ББК 87,3(2)1я43

ISBN 5-7510-0317-9

© Коллектив авторов, 2004
© Покатов В.В., оформление, 2004
© Российская государственная библиотека, издательство «Пашков дом», 2004

От составителей

В Москве последней четверти XIX века Николай Федорович Федоров (1829–1903), философ, деятель библиотековедения, педагог-новатор был фигурой поистине легендарной. Современники восхищались его синтетическим умом, уникальными, энциклопедическими познаниями, подвижническим образом жизни, самоотверженностью служения людям. По своеобразной системе идей называли «Московским Сократом».

Более тридцати лет отдал Федоров библиотечному делу. В 1869–1973 гг. служил в Чертковской библиотеке, «всеобщей библиотеке России», в 1874–1898 гг. – в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев, являясь духовным и нравственным средоточием всей ее деятельности. «Герой и подвижник в области книговедения», он был инициатором целого ряда новаций в области библиотековедения и библиографии. Создатель целостной философии библиотечного и музейного дела, стремился утвердить значение библиотек и музеев как очагов всечеловеческой памяти, центров собиранья, исследования, просвещения, духовного и нравственного воспитания.

В каталожную библиотеки, где служил Федоров, собирались писатели и поэты (Л. Толстой, А. Фет), философы (В. Соловьев и Н. Страхов), ученые (Ф. Буслаев, М. Никольский, В. Шенрок, Г. Джаншиев), художники (В. Верещагин, Л. Пастернак). Как вспоминал друг и помощник Федорова философ В. А. Кожевников, здесь велись философские споры, обсуждались животрепещущие вопросы общественной жизни России и звучало «среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово “учителя”, способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью...».

Выдающийся философ и богослов Сергей Булгаков говорил о Федорове как о пророке, который «опередил свое время». И действительно, сегодня многие называют то активно-творческое мировоззрение, которое предложил философ всеобщего дела, мировоззрением III тысячелетия. Выдвинутые им идеи регуляции природы, борьбы со смертью, обретения человеком и человечеством более высокого

бытийного статуса лежат у истоков космической, ноосферной мысли XX века. Среди ее представителей – К. Циолковский и Н. Умов, В. Вернадский и А. Чижевский, А. Бергсон и П. Тейяр де Шарден.

Влияние «Философии общего дела» на культуру XX века было многогранным и разнонаправленным. Построениями Федорова интересовались В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак, В. Чеккрыгин и П. Филонов. Воскресительные, космические проекты мыслителя оплодотворили эстетические поиски Серебряного века, в которых кристаллизовалась концепция искусства как творчества жизни. Идеи «активного христианства», истории как «работы спасения», синтеза веры и знания нашли свое продолжение и развитие в трудах представителей русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой половины XX в.: у В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского, А. Горского, Н. Сетницкого, Г. Федотова, В. Ильина...

Памяти глубокого и самобытного мыслителя, выдающегося деятеля отечественной культуры и посвящен данный сборник. Он подготовлен Российской государственной библиотекой в сотрудничестве с Музеем-библиотекой Н. Ф. Федорова и Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН и издается в год 100-летия со дня смерти философа.

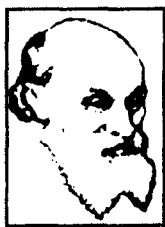
Вошедшие в сборник статьи раскрывают спектр современных подходов к наследию Федорова, к философской и научной традиции русского космизма, родоначальником которой явился мыслитель. Впервые заявлены такие направления исследования, как «Н. Ф. Федоров и старообрядчество», «Н. Ф. Федоров и проблемы книжной культуры в наследии славянофилов», «Н. Ф. Федоров и польский мессианиззм» и др., углубленно исследуется вопрос о религиозно-философских, культурологических, эстетических, педагогических взглядах философа. Отдельный раздел посвящен значению идей Федорова в наши дни, в эпоху обострения общепланетарных кризисов, глобальных проблем, поиска новых, созидательных ориентиров развития.

В рубрике «Материалы к биографии» печатаются статьи и заметки, освещающие ранее неизвестные факты жизни Федорова. Раздел «Публикации» представляет читателю главу из неопубликованной книги о Федорове философа и богослова В. Н. Ильина, а также подборку материалов к 70-летию архивного собрания *Fedoroviana Pragensia*, основанного в 1933 г. в Праге представителем первой волны эмиграции, писателем К. А. Чхеидзе и содержащего ряд интерес-

ных данных к изучению темы «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья».

Все цитаты из сочинений Н. Ф. Федорова в сборнике приводятся по изданию:

Н. Ф. Федоров. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1–4. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000. Ссылки даются в скобках после цитаты: римская цифра указывает том, арабская – страницу. Дополнительный том обозначен как «Д.».



ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ МЫСЛИТЕЛЯ

С. Г. Семенова О ФИЛОСОФСКИХ
КАТЕГОРИЯХ
ФЕДОРОВА

Чтобы войти в мир идей и проектов Федорова, необходимо отдать себе отчет в особом качестве философского видения русского мыслителя, его необычной, часто ошарашивающей *оптике*. Каждый по-настоящему оригинальный мыслитель со своей философской интуицией, новым подходом к сущему, волей развить их в достаточно целостное видение, как правило, работает в своей системе категорий, ключевых понятий, обозначающих те ответственные нервные узлы его мысли, которые одушевляют и движут ее. Философ «будущего века», в христианском смысле этого слова, как новая зона бытия, в который можно войти лишь осознав главные, собственно религиозные, *онтологические* задачи рода людского и встав на путь их осуществления, Федоров был одновременно мыслителем родового долга, сопрягшим неотменимые родовые корни человеческого бытия (цепь от предков, родителей к детям и внукам...) с вершинами религиозно-преобразовательных дерзаний, чаяний обретения высшего естества.

Начнем с того, что Федоров напряженно, страстно, с болью, с ощущением живого долга думал о тех, о ком фактически никто не думает уже через одно-два поколения, — об умерших, об ушедших от нас, казалось бы, навсегда, наконец о нас самих как о *morituri, готовящихся* неизбежно (пока!) умереть. Для мыслителей-моралистов естественно думать о благе настоящих и будущих поколений — дико сюда добавлять еще и довольство, и счастье прошедших поколений, ведь они *прошли*, рассыпались в прах, их нет, их забыли, кроме немногих выдающихся, *спасенных* в культурной и исторической рамке. А вот Федоров естественно и логично выдвигает «великую цель, великое благо

не только будущих, но и всех без исключения прошедших поколений» (I, 371). И для него другое отношение — показатель нашей глубокой безрелигиозности, нашего умственного и нравственного падения, забвения Высшего Божественного образца, *содержащего* всех когда-либо пришедших в мир рождением в Своей памяти с обетованием их воскресения и бессмертия.

Сквозь многообразные слои общественного и индивидуального бытия человека, всегда бывшие предметом и научного, и философского, и художественного исследования, Федоров пытается выйти к человеку в его природно-родовом аспекте, призывает сосредоточиться мыслью и чувством на том фундаментальном зле, что лежит «в самой природе, в ее бессознательности <...> в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти» (I, 283). Чтобы глубоко убедить людей в своей истине, подвигнуть их волю и действие на свой путь, необходимо разрушить старые стереотипы восприятия, мышления, чувствования; нужен некоторый стресс самой психики воспринимающего. Отсюда известная маниакальность федоровских акцентов, стремление резкими формулировками, проникновенно апеллирующими и к сознанию, и к чувству читателя, впечатать свое учение, решительно отбросив те решения, что предлагались до него.

Федоров выдвигает новый, *космический* взгляд на человека. Человек для него — землянин, то есть далеко еще не совершенным, но великим и уникальным образом организованное природное, космическое существо. Иначе говоря, человек у него предстает не столько в его социальном, сколько в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. Основная родовая характеристика землянина в «Философии общего дела»: *смертный и сын (дочь)*. Осознать свой долг человек может лишь почувствовав, что есть он *сын человеческий* (как и называл себя Сам Христос), т. е. *сын (дочь) умерших отцов и матерей*, вереницы предков, погребенных в землю, вплоть до первоотца, первочеловека, которые ему дали все: жизнь, средства к ней, цивилизацию и культуру, а он, вольно-невольно повинувшись царящему *надшему* природному порядку вещей, вытеснил их из бытия; чтобы быть в свою очередь вытесненным своими детьми, а те — своими, новыми валами поколений... Для детей, что удаляются и наконец полностью отдаляются от родителей, те обращаются, заостренно пишет Федоров, «в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод» (I, 100), — столь жесток природный

закон, достанет он и самих птенчиков и они пойдут на скорлупу! И тем не менее родовая солидарность поколений – самая естественно-глубокая и неотменимая связь между людьми, как бы она ни оскорблялась «блудными сынами и дочерьми, пирующими на могилах отцов»; родовая логика лежит в основе языка и мышления; родовая спайка помогла в первобытные времена выжить роду людскому перед лицом дикой, грозной природы, и только родовое единство в новом всечеловеческом качестве поможет обуздать смертоносные эффекты истощенной, извращенной, отравленной неразумными человеческими руками природы, ставшей еще опаснее, чем некогда дикая и непроходимая, и более того – даст возможность нынешним смертным выйти в бессмертный космический статус своего бытия.

Свою родовую оптику Федоров применяет, казалось бы, к самым отвлеченным философским представлениям. Возьмем, к примеру, понятия причины и следствия. Что первая и буквальная причина для живущего человека? Конечно, его родители, отец и мать, а он – их природное следствие, и в свою очередь становится причиной для следующих поколений, следующих одновременно и «следствий» и «причин». Вот такая конкретная и живая, уходящая вглубь к началу начал – к первоотцу и первоматери, – тянется естественно-родственная причинно-следственная связь. И если первоначальное знание было буквально родословием, то затем оно «сделалось искусственной классификацией не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге» (I, 121). Ученые забывают о родовой первоматрице понятий, а Федоров предлагает к ней вернуться, занявшись подробнейшей генетической классификацией, если хотите, индивидуализированной описью человечества, далеко разошедшейся единой семьей, забывшей о своем родстве. И тогда истинное познание мира – познание причин – станет восстановлением умерших отцов и предков.

Пытаясь внедрить свое особое видение, Федоров осуществляет глобальное остранение сложных проблем человека, общества, культуры, учено зашифровавших и исказивших ясный взгляд на жизнь и смерть, зло и благо в мире. Такой ясный взгляд принадлежит *неученым*, народу, не утратившему чувство и потребность в действии, но лишенному знания. Значительная часть «Философии общего дела» написана в форме «Записки от неученых к ученым» с призывом к единению в общем деле регуляции и воскрешения. Сам жанр такого *наивного* обращения с самыми главными, большими вопросами, мучающими всех – и ученых, и неученых, определяет особый тон и слог автора.

Линия развития мировой философии идет через медитацию над бытием, сознанием, материей, идеей, трансценденцией и т. д. В XX веке экзистенциалисты ввели субъективно-эмоциональную терминологию, в которой отразились их константы метафизического удела человека: *забота, тоска, порыв, тошнота* и т. д. Федоров создает свою, *неученую* систему ключевых слов-категорий на основе нового, идеального, родового сознания: *родственность, неродственность, сын человеческий, блудные сыны, братотворение, отцетворение, несовершеннолетие, совершеннолетие...* Как видим, федоровские категории часто идут парами, отражая, с одной стороны, *налично-отрицательное* положение вещей, с другой — *положительно-должное*. Важное место занимают проективные реалии федоровского учения: *музей, школа-музей, школа-храм, коперниканское искусство...* Наконец, особое регулятивно-символическое значение получают образы христианской догматики и культа: *внехрамовая литургия, пасхальный ход, Троица...* «*Всякое событие, всякое новое явление требует себе знака, обозначения своего смысла и содержания образом, так же как и словом*» (II, 216) — Федоров и создал свое *слово, свой знак и образ*.

Для Федорова основной фокус его оптики — вопрос *натуральный, о смерти и жизни*. Он пишет о «замене вопроса о бедности и богатстве (искусственном, социальном пауперизме) вопросом о смерти и жизни (естественном пауперизме)» (I, 391). Люди, увлеченные различными формами борьбы друг с другом, забывают о главном враге всех людей без исключения. «*Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присутствующий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?* Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума.<...> Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную» (II, 239). Для Федорова главное бедствие — *природный пауперизм*, радикальная необеспеченность человека жизнью, а в пределах данного ему короткого существования — питанием и здоровьем. Обозначая трагический ущерб сознательного, чувствующего существа, заключающийся в его абсолютном рабстве перед смертью, силами разрушения и распада, Федоров выражал христианское понятие *смирennemудрия*, т. е. сознание фундаментальной онтологической бедности смертного человека, не владеющего своим *заимствованным* бытием, которое может прерваться в любой момент. И в основу деонтологии мыслитель по-христиански полагал

не «сознание своего достоинства», а, напротив, «сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной» (как первой заповедью блаженства является похвала «нищим духом», смиренномудрым, *не богатящимся* гордостью временных тленных заслуг и благ), из чего у Федорова и вытекает такая бытийственная задача: «Содержанием деонтологии, или долга, будет приобретение независимости, но не в политическом смысле, и собственности, не в социальном, а в онтологическом смысле, т. е. это будет приобретение того и другого в смысле физическом или даже в физико-астрономическом» (I, 107).

Это не значит, что социальная несправедливость, ее контрасты безразличны для русского мыслителя: он прямо указывает на необходимость включения первого вопроса (*о бедности и богатстве*) во второй (*о жизни и смерти*) как более широкий. Ибо второй вопрос касается той всеобщей, всечеловеческой нищеты, той неистребимой нужды, от которой не спасают ни деньги банкира, ни платье короля, того уравнивающего всех рабства перед стихийным ходом природных сил, которое может быть побеждено лишь всеобщей регуляцией, сознательным управлением этими силами. Борьба за онтологическую свободу и мощь человека, за его бытийственную независимость от сил разрушения и смерти представлялась Федорову неизмеримо существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, ибо первая никак не ополчает друг против друга и индивиды, и целые группы, большие и малые, а, напротив, объединяет их против одного общего всем врага, ведет к гармонизации мира и человеческой природы на уровне самом фундаментальном.

Особым образом Федоров ставит вопрос и о самом главном разделении, царящем в мире: это отрыв мысли от дела, разделение на *ученых* и *неученых*. Этот раскол первичной синкретической, родственной общности на две сферы: одну — рефлексивно-теоретическую, условно-проективную и другую — механически-трудовую, бездуховно-практическую, несмотря на его историческую неизбежность (разделение труда), предстает как самое бедственное из разделений и нуждается в будущем плодотворном синтезе.

В чистом, предельном вычленении основной порок ученых определяется Федоровым как пассивное, созерцательное, теоретически-познавательное отношение к миру. Крайним следствием такого отношения недаром становится превращение мира в представление, в фикцию. Иначе относится к миру большинство неученых, которые своим практическим трудом непосредственно вторгаются в безуслов-

ную материальную реальность мира. «Человек по существу есть *деятель*; дикарь воображает себя и мир именно такими, каковы они и должны быть, т. е. себя — активным, а мир — живым» (I, 57). Но действие неученых в мире ограничено узкими, прагматическими мотивами. Надо дать ему безбрежно широкий творческий выход, осветив знанием, одушевив высшей целью. Важное место в этой задаче принадлежит самим ученым. Хотя они «самое крайнее выражение неродственности», но вместе с тем «сословие, носящее в себе долг, способность и возможность восстановить родство <...> сословие, в руках коего все разумение, а следовательно, и разрешение этого вопроса...» (I, 40). «В истории, нравственно понимаемой, выделение городского сословия из сельского, ученого из городского не может иметь другого значения, кроме временной командировки...» (I, 41). Если в своих кабинетных размышлениях и в лабораторных, *игрушечных* опытах ученые составляли то или иное *представление* о мире, то в качестве особой откомандированной народом *комиссии* на них должна быть возложена задача выработать «проект лучшего мира», иначе говоря, проект *всеобщего дела*, преобразующего человека и природу. И только в ходе этого дела, когда все станут участвовать в познании мира, его регуляции, окончательно преодолевается антагонизм ученых и неученых, знания и дела, теоретического и практического разума.

Надо особо подчеркнуть, что федоровская философия Дела предлагает последовательно *синтетический* способ мышления и достижения высших целей; это воистину философия синтеза, «*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)*», и, наконец, «*синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой*» (I, 388).

Тому пути разделения, расчленения, анализа, которым шла современная наука и философия, автор «Философии общего дела» противопоставляет путь *воскрешения* как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного — от знания до человеческого организма. Аналитический тип мышления связан, по Федорову, с промышленной цивилизацией: она убивает, расчленяет живые натуральные продукты природы и сельского хозяйства, чтобы приготовить из них мертвые, искусственные вещи. Преобладание анализа связано и с подсознательным и сознательным согласием на смерть. Сама смерть — главный и радикальный анализатор, разложитель сложного на все более простые элементы. Воскрешение — воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение

вещи, особи в ее цветущей сложности, — к тому же предполагается и приобретение нового, преображенного качества. Философия воскрешения потому есть философия синтеза, «всеобщего синтеза». Пафос ее — в преодолении расколов, роковых и нероковых двоиц, антагонизмов (ученых и неученых, города и села, знания и дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разумов, веры и науки, эгоизма и альтруизма). Федоров пытается превзойти въевшуюся во все поры человеческого разума привычную логику возникновения и становления нового: любовь через очищающую ненависть, бессмертие через борьбу и смерть. Но нельзя же идти против смерти, за восстановление жизни, принуждая, насилуя и убивая. Ставя задачу превозмочь природную реальность, надо отказаться и от присущих ей средств достижения своих целей. Новые средства должны соответствовать по качеству цели. Задача в том, чтобы вырваться из диалектического проклятия враждующей двоицы, которая если и сулит синтез, то временный, для последующего распада и борьбы, нового синтеза, нового распада и так далее. Расколы, рознь, дуальность Федоров предлагает разрешить в творческом, любовном типе связи всего со всем, в гармонии «по типу Троицы». Какая в Троице «диалектика», где там тезис, антитезис, синтез, где борьба противоположностей и прочие диалектические законы, по которым мы привыкли мыслить бытие? К этому проективному совершенному синтезу, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние взаимодополненности и равноценности, можно идти только путем все большего примирения, синтезирования, интеграции усилий, сердец, умов, воли. Троица для Федорова — и идеал, и путь, как тип нераспадающегося синтеза. Может быть, поэтому точнее всех философский метод Федорова обозначил один из его первых критиков, религиозный философ С. А. Голованенко, назвав его «проективной синтетикой».

Неродственность — родство

Первая попытка последовательного изложения Федоровым своих взглядов, предназначенная для посылки Ф. М. Достоевскому, позднее в расширенном виде получила название: «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». (Кстати, Николай Федорович вспоминает, что Лев Толстой в одной из своих бесед с ним признавался, что это название у него «выворочено из души» — как нечто для него самое заветное.) Вызвала появление этой записки, по словам Федорова, «ненавистная раздельность мира и все проистекающие из нее бедствия» (I, 41), глобальные антагонизмы, разрывающие жизнь человечества: теория и практика, мысль и дело, ученые и неученые, город и деревня, богатство и бедность. Современное состояние мира характеризуется русским мыслителем как глубоко небратское, неродственное, отмеченное взаимным вытеснением и враждой. «Под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь» (I, 43). Казалось бы, Федоров повторяет старые упования социальных утопистов на осуществление братства, любви как прямого пути к земному раю. Но это не так. *Неродственность* у Федорова не только отрицательное определение мира межличностных или социальных отношений (Гоббсово «человек человеку волк»), но и этико-космическая категория. «Неродственность в ее причинах обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом» (I, 45). Неродственность — внутреннее качество самого природного порядка существования, стоящего на принципе взаимной непроницаемости, раздельности и последовательности, который и нас делает орудием «вытеснения старшего поколения младшим, взаимного стеснения, которое ведет к тому же вытеснению» (I, 45).

Неродственность — первое следствие основного зла, смерти. В отличие от многочисленных прекраснодушных проповедников всеобщей любви и братства, Федоров понимает, что «небратство коренится не в капризах, что словами искоренить его нельзя, что одно желание бессильно устранить причины небратства; для этого нужен совокупный труд знания и действия, ибо такая упорная болезнь, имеющая корни вне и внутри человека, не излечивается в мгновение ока...» (I, 42).

Оригинальность мыслителя в том, что он не ограничивает законы нравственности миром человеческих взаимоотношений, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им. Представим, что на земле трудом, страданиями и лишениями нескончаемых людских поколений создано идеальное общество, устроенное на началах справедливости, братства и любви,

вырастившее совершенных, гармоничных людей. Но эти люди, краса и гордость коллективного усилия тысячелетий, воплотившие в себе высший нравственный закон, остаются естественной жертвой непросветленной природы. Чем великолепнее человек, чем сложнее и прекраснее его духовный сосуд, тем мучительно-нестерпимее станет зависимость от сил болезни и смерти, могущих в любой момент начать свою мерзкую работу его разрушения и разложения. Да и само общество, со всеми его достижениями и культурно-трудовыми накоплениями бесконечного прошедшего, может нелепо сгинуть от какой-нибудь земной, космической катастрофы или от собственных кризисов...

Также и толстовская идея «царствия Божия внутри нас» неосуществима, по мнению Федорова, именно потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло, разъединяющая людей: слепой природный закон, предполагающий взаимное вытеснение и смерть. Федоров и призывает направить этическое действие человечества и на темную непроницаемость, *небратство* вещества, *неродственность* материи и ее сил.

Прежде всего русский мыслитель призывает ко всеобщему, объединяющему всех исследованию причин *неродственности* и затем к ее устранению. Задача изучения причин *небратства* в человеческом мире, *неродственного* отношения к нам природных сил должна на первых порах стать одним из главных дел ученых, но не как отдельного сословия, а как временной, отделившейся от народа *комиссии*.

Поскольку *неродственность* уходит в корень бытия, формирует его недолжную структуру, то изучение причин *неродственности* равнозначно изучению самой этой структуры и попытке ее выправить. Братство — не великодушный моральный императив, оно обретается делом, сначала делом знания себя и других, знания и физической, и психической природы человека, знания мира и, наконец, делом дела, выполнением задачи регуляции и воскрешения.

Это, воистину, всеобщее дело движется новым этическим принципом, преодолевшим антиномии *эгоизма* (знание только себя, служение себе, когда остальные полагаются лишь орудием твоего самоосуществления и услаждения) и *альтруизма* (жертвенность, добровольное самоумаление ради другого), притом что альтруизм обычно считается высочайшей моральной позицией. Для Федорова же это категории одного несовершенного, тоже *неродственного*, если хотите, типа нравственного сознания, тесно связанные между собой как

лицо и изнанка: альтруизм буквально порождает, пестует эгоизм в объекте приложения своего благодеяния — самоотречение одних предполагает вечный эгоизм других. К тому же отдавать себя целиком другим — может стать преступлением перед собой, «отречением от себя», утратой собственной личности... Не эгоизм и не альтруизм, относящиеся, по Федорову, к людям, взятым в отдельности (обе позиции взаимно погашаются в таком плодотворном синтезе, из которого рождается родственное «мы» и «все»), а жизнь, работа и творчество по высшему принципу «со всеми и для всех» в едином, кровно родном для всех деле. Кстати, только в таком деле спасения всех от болезней, страдания, смерти, деле действительного преобразования естества существующее личностное неравенство в смысле физического или умственного превосходства одного над другим не будет вызывать, как сейчас, злобы или зависти, а только радость, ведь эти преобладающие качества, выдающиеся таланты будут работать на всех и прежде всего на отставших в развитии, на их подтягивание и совершенствование, на возвращение к жизни дорогих умерших.

«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*» (II, 199). Выражением такой родственной полноты, в которой нет чужих, становится для Федорова слово *многоединство*: «Когда все будут чувствовать и сознавать *себя во всех* и таким образом даже дальние станут близкими, получится *многоединство*» (II, 199). Очевидно, такое возможно при переориентации системы воспитания и образования, когда с раннего детства культивируется память об отцах и предках, о едином Небесном и земном Праотце, ощущение рода людского как на время далеко разошедшейся, но на деле единой семьи. Когда и язык — мечтает проектант всеобщего дела — должен стать единым, но не искусственным, не придуманным, типа воляпяка или эсперанто, преимущественно взявшего за образец один какой-то язык, как тут — романской группы (это есть ограниченное, на этот раз лингвистическое родство, как то же товарищество по классу или гражданство по нации), а язык, основанный на корнях общего всем народам праязыка с обогащением его тем, что как самое нужное и оригинально-глубокое выработал затем в истории тот или иной язык или семья языков.

Философско-идеологическая система взглядов, которая посягает на практическое, реальное изменение человека и мира, не может не основываться на том или ином учении о человеке. Степень его глубины оказывается чрезвычайно ответственной как для судеб самой этой системы, так часто и для истории живущего в ней конкретного человека.

В своей статье «Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь» Федоров ищет сущность природы человека в самом его начале, в точке его генезиса как человека. Первый акт самодеятельности человека есть принятие им вертикального положения. Человек возникает, по Федорову, актом внутреннего самопревосхождения, выхода в за- и сверхживотное, сверхприродное состояние. Он рожден дважды: природой и самим собой. «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей» (II, 254). Вертикальное положение «есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления»; это первый акт «восстания человека против природы, обращения взора от земли к небу» (II, 252).

«Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь», несмотря на свои небольшие размеры, – важнейшая работа в наследии Федорова. Ее можно рассматривать как отправной момент его философской антропологии. Это позволило автору первой западной монографии о Федорове Стивену Лукашевичу положить эту статью в основу последовательного структурно-логического усвоения системы мышления русского философа. Федоровская статья интересна и как пример единой дедукции основных человеческих качеств, представлений и понятий: верха и низа, части и целого, умственных ассоциаций, памяти, начал нравственности, совести, вплоть до рождения слова и искусства из акта вертикального *восстания*¹ человека и тесно с ним связанного сознания смертности.

Если «употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать», то в процессе дальнейшего самосозидания человека труд у Федорова играет решающую роль. Мыслитель подчеркивает громадное значение открытия огня первобытным человеком, с которого «пробуждается человеческая жизнь на земле, явля-

ется в природе существо, жизнь которого, раз она явилась, зависит уже не исключительно от капризного сочетания сил природы» (I, 133). Возникает и все более растет та область искусственного, творческого, созданного трудом человека, которая становится самым условием его существования и все большим расширением самого человека.

Кстати, сама исключительная среди других животных существ физическая незащищенность человека (где у него шерсть, клыки или яд?) явилась мощным побуждением к творческой самодеятельности. От природной обездоленности, недостатков, натуральной *бедности* человека — импульс к превозможению себя и достижению силы через изобретение, труд, творчество. Более того, из этого биологического факта Федоров выводит некоторые фундаментальные начала нравственной природы человека: «Как существо, лишенное защиты, слабое, человек не мог не признать сострадание величайшей добродетелью и не поставить умиротворение своей целью. <...> В беззащитности человека выражалось, сказывалось его миротворческое назначение, так же точно как в его лишениях и наготе предзнаменовалась созидательная сила» (II, 253, 254). И хотя Федоров понимает, что это, к сожалению, так и осталось пока лишь идеальным предзнаменованием «и человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве» (II, 254), он верит в возможность полной реализации этой первоначальной идеи человека.

Определение природы человека как двусоставной: животнo-природной, с одной стороны, и самодеятельно-трудовой, творческой, с другой, — первейшая посылка федоровской антропологии, из которой вытекают самые крайние выводы его учения. То, что человек произвел себя *сам*, через *труд* и *сознание*, и есть его собственно *человеческая сущность*, которая непрерывно расширяется и в итоге должна совершенно преобразить его природно-биологическую основу (превращение дарового в трудовое, рожденного в сотворенное).

«Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел» (II, 251). Смерть царит во всей природе, но только человек определяет себя как *смертного*, тем самым чувствуя смертность как основную свою родовую характеристику. Но, осознав свою смертность, человек возвышается над ней и

может, в отличие от животных, вовсе ее не сознающих, признать ее для себя жестоким, недостойным явлением. Но до самой возможности такого прямого вызова природе путь далек.

Первая же, неудержимая внутренняя реакция человека на смерть, на потерю близких — скорбь² и попытки вернуть умерших к жизни. В этом, по Федорову, смысл причитаний над покойным, его отпевания (чтобы *встал, проснулся* от смертного сна), захоронения (на хранение), а также «перенесения или вознесения образов отцов на небо», «олицетворения, <...> отцветворения, патрофикации, дидотворения или оживотворения небесных тел душами отцов» (II, 255). «Существо смертное, возносящееся очами, голосом, руками к небу (в своей скорби по умершим. — С. С.), — что это такое, как не существо молящееся, *animal religiosum*, как должны бы сказать натуралисты. Эта поза, как результат переворота, с коим и появился человек, или смертный, была первым и в то же время художественным произведением человека, предметом которого был он сам и которое было уже некоторою победою над падением, вообще — над земным тяготением или давлением» (II, 256).

С первобытной стадии развития человеком, считает Федоров, движет нравственное побуждение, неизвестное живой природе, за вычетом самого человека — скорбь по другим, по умершим, стремление воскресить их, пусть в мнимой, обрядово-мифической форме: «Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. “*Человек есть существо, которое погребает*” — вот самое глубокое определение человека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя *смертным*» (I, 141–142). Таким образом, первичным актом сознания, совпадающим с самим его возникновением как сознания, становится сознание смертности, сознание утрат. У Федорова нет сознания как формы саморефлексии, первичного нарциссического отражения «я». У него *сознание* и первое его *содержание*, содержание натуралистически-родовое, но пронизанное нравственным — *сознаю смерть, сознаю утраты*, — тождественны. *Сознаю, следовательно, существую*, по Федорову, может приниматься лишь существом, не желающим знать ничего и никого, кроме самого себя. *Сознаю, следовательно, чувствую утраты; сознаю, следовательно, воскрешаю* — вот две формулы Федо-

рова, из которых одна выражает первосознание, равное первочувству, а другая — уже высший, проективный уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие.

Федоров вообще предпочитал для обозначения каждого члена рода людского не слово «человек» («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» — II, 197), а «сын человеческий» («дочь человеческая»), являющийся синтезом двух понятий: и сына, и человека. «Сын человеческий» вмещает в себя и фундаментальную идею *сыновства* (Федоров часто уточняет: «сын умерших отцов»), уже прямо намекающую на долг по отношению к родителям, и идею всеземного отечества (узкородовое определение древности: «сыны Израиля», «сыны Геллена» — обретает «истинный, всечеловеческий смысл»). «Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к высшему благу, к миру. Взятые же в совокупности, они раскрывают смысл и цель жизни, т. е. указывают на объединение и на то, для чего оно нужно» (II, 196).

Важнейшим принципом федоровской антропологии является идея о самообучающемся, *растущем*, преодолевающем свою природу существе. Вдумываясь в своей статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» в самое начало человека, Федоров обнаруживает две основные составляющие его природы: ее незавершенность, требующую творческого самосозидания, и активный, деятельный характер человеческой натуры. Самодовольство, покой не могли быть изначала свойственны человеку (чем быть довольным, когда гол, слаб, подвержен тысяче опасностей?) — они «ненавистны ему». «Дикарь воображает себя активным, а мир живым», стремясь воздействовать своей волей на мир *духов* природы, подчинить себе течение ее процессов. Итак, человек в своей изначальной целостности, до расщепления в нем *неученого* и *ученого* (действующего и мыслящего), пытался прежде всего воздействовать на мир в желательном направлении; «человек — существо по преимуществу деятельное» (II, 354), он — практик, преобразователь по своей природе. Многообразные магические ритуалы, которыми была заполнена жизнь древнего человечества, подтверждают, пусть наивно, но впечатляюще, такой взгляд: человек вставал против мира как власть имеющий, заклинатель и повелитель его стихий и сил.

Полемизируя с толстовским не-деланием, Федоров обращался и к высочайшему примеру: опровержению и отвержению Христом субботы в ее иудейском понимании как дня бездействия, прообраза будущего блаженного созерцания и покоя в Царствии Божиим. Иисус, напротив, все Свои основные дела, дела исцеления, призванные удостоверить Его божественную природу, совершал обычно по субботам, вызывая этим особенную ярость иудеев и желание Его убить (как и произошло после воскрешения Лазаря, опять же в субботу): «...субботство, как нирвана, противны его (человека. — С. С.) натуре, противны и христианству; недаром Христос был таким противником субботы!» (II, 354).

Свою глубокую убежденность в деятельной природе человека, свое отрицание покоя, *субботства* Федоров высказывает постоянно, доводя свою мысль до афоризма: «Покой ненавистен человеку; и пока не существует великого, действительно общего дела, а не одинакового лишь или общественного, социального, вносящего раздор, пока нет дела, всех объединяющего в общем труде, в котором нашли бы удовлетворение все способности человека, и пока человек лишен возможности созидать, воссоздавать, он будет разрушать» (II, 354). Требования активности человека вытекают из основоположений христианской антропологии, как ее понимал мыслитель: первое и главное в том, что Бог создает и совершенствует человека через него самого, начиная с первого акта его самодеятельности — принятия вертикального положения — и дальнейшего его трудового устройства. («Творец создавал человека через него самого».) Господь, однако, учит человека, как выражается Федоров, *гевристически* (эвристически): Он только наводит свое разумно-чувствующее создание на мысль о его предназначении и деле, оставляя выбор его свободе.

Утверждение творческой активности как высшей ценности, закупаемой людям, Федоров усматривал в ряде евангельских положений, в частности в известном обращении Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в меня, Дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). Объем же этих Христовых дел, как мы помним, никак не ограничивался нравственной проповедью, а обнимал полный круг власти духа над материей: исцеление больной плоти и души, утишение бурь, покорение стихий, воскрешение умерших. Таким образом, от человека требуется активность, творческий труд в стяжании новой природы («Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» — Мф. 11:12).

Уподобиться божественной сущности для человека («Итак, будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5:48) означает овладеть творческой природой Духа, принять на себя радость и муки созидающего труда, того «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17), что было для Федорова высшим выражением активного идеала. При этом надо учесть главное: это высказывание Иисуса о непрекращающемся *делании* Бога было для Него своего рода метафизическим аргументом Своего *субботнего* чудотворения, который приоткрывал важнейшую космогоническую истину: творение еще не окончено, Господь продолжает в нем созидать, приглашая к этому и свое вершинное сознательно-чувствующее творение.

Никто, как Федоров, так не воспел высочайшее достоинство труда в формировании и восхождении природы человека: «Труд есть высшая добродетель, уподобляющая нас Богу, создавшему все из ничего» (III, 40). Все даровое, во что человек не вложил своего труда, не имеет для него особой ценности, в том числе и нравственной – может быть, и поэтому родители любят больше детей, в которых они вложили столько своих сил, дети же обычно меньше любят и привязаны к родителям, поскольку меньше для них делают.

Русский мыслитель не устает повторять, что все *даровое* и природой данное в слепом рождении (*рожденное*) человек должен *выкупить* трудом, заменив на *трудовое* и *сотворенное*. Искупленное трудом, даровое поднимается на более совершенную ступень сознательно обретенного. И Царствие Небесное, выход в новый тип любовного, бессмертного, блаженного бытия, обретается через нравственно направленный общий труд и творчество, а не чудесным магическим путем или единократным сверхъестественным актом, пассивно претерпеваемым.

Тут попутно встает вопрос метафизического порядка. Как *рожденное* существо, человек смертен, как *сотворенное* когда-то Богом, еще в первой своей, райской, до-грехопадной природе – нет. Сотворенное не столь фатально смертно вообще. Недаром то творение в миниатюре, которое человек осуществляет в своем художественном творчестве, также менее смертно, чем сам творец, относительно бессмертно. Причем различные временные рамки этой относительности – более узкие или широкие – зависят от красоты и совершенства самого творения. Человек, по Федорову, должен уже для самого себя это определение «относительно» снять, имея образец в Божественном бытии. Работа над достижением бессмертия будет проходить различные этапы, в том

числе и этап более-менее относительного бессмертия — продление жизни до 100—200—500 и более лет — до возвращения человечества к Эдему богоподобия. Итак, в глубинах библейского мифа человек вначале мыслит себя как чистое творение, т. е. бессмертным. И только с грехопадения он вступает в порядок рождения, страдания, вытеснения, смерти. (Или можно перевернуть: существующий природный порядок рождения, вытеснения, смерти и представляется высшему человеческому прозрению как падение, грех, недолжное состояние.) Так раскрывается метафизический смысл федоровского требования заменить *рожденное сотворенным*, что значит: смертное — бессмертным, зависимое, не имеющее причины существования в самом себе — истинно свободным, несущим в себе божественную прерогативу быть *causa sui*, *причиной самого себя*, обрести истинное бытийственное *совершенноелетие*.

Полагая такое высокое достоинство сынов и дочерей человеческих, возлагая на их плечи огромную задачу, вселенскую миссию, Федоров вовсе не был прекраснодушным утопистом, он видел разительные противоречия природы человека, его глубинное несовершенство как существа еще промежуточного, подвластного слепым стихийным силам и вне, но главное, живущим в нем самом, как существа пожирающего, вытесняющего и смертного. Вместе с тем он категорически не принимал представления о радикальном зле в человеческом естестве, о некоей его фатальной безнадежности. Для него нет таких страшных грешников и преступников, которые при условии искупления их злодейств (ведь по идеалу всеобщего дела все жертвы вытеснения вольного и невольного возвращаются к жизни вечной и блаженной), при их собственном мучительном раскаянии на новом уровне сознания, даруемом преобразующим их природу воскрешением, не могли бы быть прощены. «Все наши пороки — только извращения добродетелей. Пока нет у человека надлежащего исхода его жажде деятельности, до тех пор она будет растрачиваться на превозношение друг перед другом, на зависть, ненависть и гнев, на собиранье богатства и расточение его. <...> только открытие поприща для спасения жизни может освободить человечество от пороков» (II, 48—49).

Но ничто не казалось Федорову столь губительным, как гордость наличной природой человека, те гуманистические иллюзии, в которых забываются противоречия и зло этой природы, ее замешенность на животнo-природной нужде и страсти. Эту опасность он видел в гуманизме ренессансного типа. Возрожденческий идеал всесторонне

развитого человека, то есть пробующего и утверждающего себя во все измерения своей нынешней природы, включал в себя веру в возможность обретения солнечной полноты, цветущей гармонии, в которой счастливо сопрягаются полярности тела и духа, света и тьмы, добра и зла. Сопрягаются, не уничтожая оборотной, темной стороны, а как-то сумев превратить ее в энергийный котел, несущий на всех парах эту личность. Но куда? Можно ли сразу во все концы (и зверские, и скотские, и *ангельские*, и духовные)? И разорвалась, распялилась, расплылась предполагаемая гармония. Упадок, декаданс, декадентский человек — один из, может быть, конечных продуктов взрыва солнечной галактики ренессансной индивидуалистической личности. Упование на природу самого человека, якобы неудержимо стремящегося к прогрессу и свету, которое так часто выражало себя, оказалось совсем безусловным. Кризис гуманизма, явно развернувшийся уже в XX веке, но теоретически точно предсказанный тем же Федоровым, это обнаружение в историческом опыте доселе небывалого размаха той страшной противоречивости, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал. Выяснилось, что на человеке в его несовершенной, противоречивой природе, которого может заносить в крошечный ад, вымощенный — для иронии — самыми благими намерениями, нельзя основать абсолют. За абсолют может быть принят только идеал, стоящий выше человека, пусть даже только идеально, только в проекте. Для Федорова это мог быть только Бог или Высший обоженный человек в составе богочеловеческого единства. Люди, точнее *сыны и дочери человеческие*, по самому своему определению укорененные в родовую цепь человечества, в родовое *единство*, в своем высшем задании стать орудием осуществления воли Бога на земле и в космосе нуждаются во всечеловеческом, *соборном* объединении — оттого столь неприемлемо-порочным для мыслителя был идеал индивидуалистического титанизма, прометеизма, сверхчеловечества, охватывающего далеко не всех, а лишь исключительные личности или отдельные кастовые слои.

Путь же к истинно Высшему человеку должен идти через преобразование самой физической природы человека, через обретение им более высокого онтологического статуса в составе всего рода людского. Федоров считает, что прочное нравственное усовершенствование человека возможно только вслед и вместе с физическим его усовершенствованием, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют человека пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Одним словом, необходима реальная, активная работа над преодоле-

нием своей нынешней *промежуточности* и несовершенства. И тут не просто замечательное утопическое пожелание, вырвавшееся из благородно настроенной души.

Эта вера была подкреплена восчувствием внутреннего импульса самой эволюции. Уже к середине прошлого века на огромном палеонтологическом материале была обнаружена особая направленность эволюционного процесса: оказалось, что в нем, от появления зачатков нервной системы вплоть до человека, идет последовательное, пусть медленное, с остановками, но без откатов назад усложнение и усовершенствование этой системы, головного мозга (так называемая «цефализация»)³. Эта объективно существующая восходящая направленность развития живого не может прекратиться на человеке. Для большей убедительности дадим слово ученому: «Мы могли бы это предвидеть из эмпирического обобщения, из эволюционного процесса. Homo sapiens не есть завершение создания <...> Он служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и, несомненно, будут иметь будущее»⁴. «Человек не есть “венец творения”, — убежден Вернадский; за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь», — утверждает Тейяр де Шарден.

Несовершеннолетие — совершеннолетие

Среди федоровских философских категорий, призванных опознать современное состояние человека и человечества, особое, пожалуй центральное, место занимает понятие *несовершеннолетия*. Это, может быть, самый точный, убедительный, всем, ученым и неученым, внятный *натуральный* диагноз возрастного статуса рода людского: как подросток, он так и не ответил на главный вопрос: «для чего он существует и на что способен?» (III, 306). (А вот факт, что этот вопрос уже радикально поставлен в активном христианстве — к которому Федоров относил свое учение о воскрешении, — хотя, увы, не доведен еще до массового сознания, указывает, что совершеннолетие уже вызревает в духовном авангарде землян.) Незнание же высшего смысла своего явления в мир, непонимание своего предназначения быть орудием осуществления Божьей воли на земле выражается в разительных приметах несовершеннолетия — их проникательно анализирует мыс-

литель. Это буйно-подростковая растрата сил, «вечное ребячество», не находящее настоящего дела, «бесцельное существование, рознь, взаимное истребление» (III, 319), разрушение (вместо созидания), нескончаемая борьба друг с другом наций, регионов, религий, классов, групп, отдельных людей с сопутствующими хитроумными, увлекательными интригами («дипломатические дрязги, военные шалости» – I, 402), борьба за превозношение и власть, «страсть к мануфактурным игрушкам» (I, 402), «собираение богатства и расточение его» (II, 49), «вечный брачный пир на забытых могилах отцов» (III, 36), злые забавы, игра...

Именно игровые основы и игровой характер современной цивилизации (с философским экзальтированием игры как высшего, эстетически-свободного, практически бесполезного проявления человеческих фантазий и сил – *человек играющий*) особенно очевидно для русского мыслителя указывают на ее несовершеннолетие. Кстати, Федоров не раз выступал как критик и кантовского положения о «незаинтересованной», эстетически-игровой целесообразности искусства, и шиллеровского представления об искусстве как игре, столь расширительно развитых в мысли уже XX века (Йохан Хейзинга « *Homo ludens*»).

«Переход от *Игры* к *Делу* есть переход от несовершеннолетия к возрасту совершеннолетнему, от обязательного к добровольному. Отсутствие общего дела, участия в нем всех и производит общество несовершеннолетних, которые опеки, власти или дядек не желают, а жить без них не могут» (III, 306–307) – как видим, к приметам несовершеннолетия Федоров присовокупляет и общий юридико-экономический, сдерживающе-карательный уклад общества, в котором нуждаются его члены, вечные недоросли. Как он же блистательно-остраненно рисует нам существующее «общество полового подбора, брачного пира, ассамблеи», с его гедонистическим идеалом вечной юности и ее наслаждений, «в коем нет стариков, потому что они молодятся, нет и детей, потому что они подражают взрослым на детских балах», добавляя к этой картине еще такой остро-иронический шип: «Это общество вечно юных было бы в полном противоречии с самим собой, т. е. не было бы еще полным обманом, если бы не обращало и кладбищ в гульбища, если бы не белило и не румянило даже мертвецов» (I, 118–119).

За всем этим стоит преклонение перед слепой силой природы, служение ей, неоязыческое обожествление наличной природы вещей и самого человека, согласие на заданные ему природным роком пре-

дела, идеал комфорта и наслаждения на краткое время живота, особенно его пика и цветения. «Объединение во имя комфорта, ради своего удовольствия, и есть самое наихудшее употребление жизни и в умственном, и в эстетическом, и особенно в нравственном отношении» (I, 59). При этом всячески камуфлируется, ребячески игнорируется обратная сторона такого идеала – дурная бесконечность вытеснения поколений, торжество смерти и угроза конечного самоуничтожения человечества, погрязшего в противоречиях своей страстно-самостной, вытесняющей и глубинно трагической смертной природы, так и не сумевшего *совершеннолетне* осознать свою эволюционную задачу: активно способствовать восхождению сознания, духа в лоне материи. «Несовершеннолетие рода человеческого ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами (естественная нравственность); в таком состоянии несовершеннолетия, или детства, находятся не дикари, не молодые народы, а устаревшие, давно не замечающие своего суеверия и даже гордящиеся своею свободою от суеверий» (I, 105).

Сам пресловутый прогресс, которым крепится современное человечество, с его сознанием двойного превосходства младших над старшими и живущих над умершими, первых – как якобы более передовых, развитых и умелых – над вторыми – отсталыми, устаревшими, вышедшими в тираж, – для Федорова тоже знак «вечного несовершенноголетия» (I, 59). «Биологически прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов; психологически он – замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним, это нравственное, или, вернее, самое безнравственное вытеснение сынами отцов. Социологически прогресс выражается в достижении наибольшей меры свободы, доступной человеку (а не в наибольшем участии каждого в общем отеческом деле), ибо само общество, как небратство, конечно, требует ограничения свободы каждого; таким образом, требование социологии будет требованием наибольшей свободы и наименьшего единства, общения...» (I, 51) – с такой глубинной точки зрения рассматривает Федоров основы нынешнего фундаментального выбора. «Вырождение и вымирание» (I, 402), все углубляющийся глобальный кризис, вплоть до возможного рукотворного апокалипсиса, – вот к чему, по убеждению Федорова, приведет хозяйничанье на планете потребительски-гедонистического несовершенноголетнего человечества.

Оно любит хвалиться своим идеалом все большей личной свободы, но «освобождение, эмансипация, мнимая самостоятельность сынов и дочерей есть лишь отрицательное, обманчивое совершеннолетие» (I, 136) – пронизательно замечает Федоров. Главного – свободы «в онтологическом смысле», свободы от рабствования низшей природе, от разрушительных стихий вне и внутри себя, от смерти такая эмансипация не понимает и не дает. «А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершеннолетия, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества, но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем» (I, 106), достигаемом через «труд самоустроения, самосозидания», что и ведет к совершеннолетию.

Идеал такого совершеннолетия дает Христос, «мера возраста Христова», когда Он, вочеловечившись и кенотически пройдя этапы постепенного взросления, в свои тридцать три года, наконец, выходит к служению, Своим делам, которые заключались как раз в обуздании смертоносных сил: исцелении больных, утишении стихий, воскрешении мертвых. При этом чаемое совершеннолетие имеет в основе своей детское чувство (Христово «Будьте как дети»): «В детском чувстве, в чувстве всеобщего родства, заключается критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования (т. е. достижения совершеннолетия), уклонение от коего составляет падение, создает блудных сынов, делает невозможным достижение совершеннолетия, обращает к ребячеству, которое нужно различать от детства» (I, 80). Дитя, наивно сохраняющее первоначальную чистоту любовного отношения к людям и миру как родным (все – дяди и тети), не принимающее ужаса исчезновения дорогого лица, генетически содержит в себе критерий родственности. Если детская любовь есть «отрицание неродственности, <...> всего юридического и экономического и утверждение родственности» (I, 81), то на совершеннолетнем уровне из этого и рождается требование воскрешения. «Детская же вера, не знающая раздвоения, при совершеннолетию становится действительным осуществлением чаемого» (III, 307).

Интересно, что даже венчающий все Дело вопрос о всеобщем прощении и искуплении грешников и злодеев, о «всемирной амнистии как принадлежности праздника Пасхи (вместо конца мира и страшного суда, вместо воскресения гнева)» (III, 325) у Федорова вытекает из опознания бытийственного возраста людей как несовершен-

нолетних. Да, само такое признание уже содержит в себе зерно естественного снисхождения — что взять с еще недорослей, в определенном смысле недочеловеков, таких кризисно-противоречивых, дисгармонично растущих, с уязвленной смертной самостью и изошренно направленной эгоистической активностью! «В одном уже признании всего прошлого и настоящего несовершеннолетним выражается глубина любви Христианской — это амнистия, а вместе открывается безграничная надежда после полного отчаяния (пессимизма)» (III, 307), распаивается безграничное поприще для высоко осмысленного, деятельного, творческого существования: сыны и дочери человеческие вступают «в меру возраста Христова», в совершеннолетие Богочеловеческого дела.

Примечания

¹*Восстание* — в смысле принятия человеком вертикального положения — Федоров всегда пишет с одним «с».

²«Итак, в чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека» (I, 93).

Интересно, что З. Фрейд также связывает мировую скорбь со смертью праотца. Однако у него эта смерть выглядит как убийство отца, старейшины клана, его сыновьями, стремящимися к первенству. За самим этим звериным актом следует раскаяние и скорбь, что, в свою очередь, разворачивает весь последующий, социально-культурный, собственно человеческий ряд развития: возникновение религии, в которой убитый отец возрождается в виде обожествленного тотема, общественной организации, основанной на сублимации темных инстинктов и скрепленной общей виной (см.: *Фрейд З. Тотем и табу*. М., 1923).

³См. подробнее: *Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 4—12.

⁴*Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление*. М., 1977. С. 55.

Е. А. Плеханов **ФИЛОСОФСКО-
ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ
«ОБЩЕГО ДЕЛА»**

Антропологический характер «философии общего дела» Н. Ф. Федорова не вызывает сомнений. Характерный для русской религиозной философии антропологизм облекается Федоровым в идею вселенского воскрешающего и преображающего дела «сынов человеческих». Но для воссоздания того идеального, божественного миропорядка, который был утрачен вследствие первоначальной антропокосмической катастрофы, сам человеческий род должен преобразиться. Таким образом «философия общего дела» — это не столько проект будущего, которое ждет человека, сколько проект самого человека, ответ на вопрос, кто он есть и каким должен стать, осуществляя свое назначение в соборном деле возрождения.

Философия человека Федорова — это особого рода религиозная антропология, в которой родовая и индивидуальная природа человека раскрывается в символично-метафорических терминах «родственность», «братство», «сыновность», «детство», «совершеннолетие». Столь же обобщенный смысл Федоров придает «воспитанию», «образованию» и «просвещению», рассматривая их в свете целей и задач «общего дела». В итоге все федоровское учение оказывается проектом религиозно-нравственного самосовершенствования человеческого рода, осуществляемого в процессе осознания и осуществления вселенской воскресительной задачи. Воскрешение в «философии всеобщего дела» становится делом «философии всеобщего воспитания», что позволяет нам с полным основанием рассматривать учение Федорова под углом зрения философско-педагогической антропологии.

Вместе с этим характерное для русского мыслителя стремление к всеобщему синтезу побуждает его подходить к решению собственно педагогических вопросов исключительно в контексте ведущей мировоззренческой идеи: «школьное дело» для Федорова — это неразрывная составная часть «общего дела».

Интегральной антропологической характеристикой у Федорова является понятие «сыновность». Сущностные качества человек приобретает не благодаря собственной индивидуальности, а посредством включения в систему родственных отношений с окружающим миром. Узы родства необходимым образом погружают человека в универсум

естественного, исторического и трансцендентного бытия. Тем самым соборная причастность к человеческому роду, дополненная родственными связями с природой и сыновностью с Богом, обнаруживает сущностное триединство человека.

Троичность человеческой природы отличает федоровское учение не только от монистических или дуалистических, но и от тех тринитаристских антропологий, в которых начала человека (дух-душа-тело, разум-чувство-воля) мыслятся преимущественно индивидуально-психологически. Поэтому он уже не может представляться абстрактным, изолированным индивидом. Все три сыновние ипостаси, соединенные в соответствии с принципом Божественной Троицы — «единство без слияния, различие без розни», образуют целостную природу человека. Однако сама эта целостность динамична и внутренне противоречива.

Дитя природы

Природа входит в жизнь человека *извне*, он включен в общий порядок физических, метеорических процессов, испытывает на себе действие как благотворных, так и разрушительных, стихийных сил природы. В самом человеке природа предстает в виде его телесной организации. В качестве живого, витального существа человек — лишь одно из порождений природы и далеко не самая совершенная из всех возможных ступеней общего эволюционного процесса. У Федорова отчетливо обнаруживается спинозовское разделение природы на *natura naturata* и *natura naturans*, позволяющее ему открыть драматическую двойственность человека и в то же время возвысить его над природой. Как часть *natura naturata* человек частичен, неполон, не субстанциален. В силу этого в нашу жизнь входят страдания, болезни и смерть. Смертность — общий удел конечных модусов природы (вещей, живых существ и человека), выражающий абсолютную власть *natura naturans* над своими творениями. Однако в «младенческом» возрасте смерть еще не заключает в себе драматического смысла именно потому, что сознание конечности существования исключается «пренатальной» верой человека в неотделимость от мировой космической жизни.

Следующую ступень в становлении сыновней связи с природой знаменует отрочество человека со свойственным этому историческому возрасту притязанием на самостоятельность, независимость и

господство. «Ребячливость» преисполнена эгоцентризмом и безответственностью, она порождает греховное чувство гордыни, волю к власти и желание покорения природы в угоду сомнительным материальным благам. Голос Федорова своеобразно присоединяется к критике новоевропейского гуманизма, культивирующего пагубную иллюзию в отношении цивилизационного предназначения человека. Природа жестоко развенчивает это заблуждение незрелого сознания, наказывая его владельца стихийными бедствиями, засухами, голодом. Она обращается к нам своим смертоносным ликом и воспринимается теперь как «общий враг, единый, везде и всегда присущий в нас и вне нас живущий...» (II, 239). Однако чем больше люди развивают технические средства покорения природы, чем большие силы они противопоставляют ей, тем более уязвимыми становятся, поскольку эти силы оборачиваются против них. И без того хрупкие основания нашей жизни подтачиваются истощением земли, ростом населения и нерешенностью «санитарного вопроса» (загрязнением окружающей среды — *Е. П.*). Проницательно указав на проблемы, которые перед человечеством встали во весь рост лишь через столетие, Федоров вводит тему конечности в новый, уже не индивидуально-личностный, а общечеловеческий, эсхатологический контекст.

Несовершеннолетие — период блужданий, тяжелых ошибок и ценных прозрений на пути к осознанию человеком подлинного места и назначения в мире объективного бытия. Лишь восстановив узы родства с природой, свою единосущность с ней как *natura naturans*, человек может принять на себя миссию творческой, активной и жизнеутверждающей силы, действующей не стихийно и бессознательно, а разумно и целенаправленно. Субстанциальность открывает горизонты свободы в формах регулирующей планетарно-метеорологические процессы деятельности и благотворного созидательного труда. Познающий разум и моральная воля, убежден Федоров, позволяют нам обрести положительную свободу, но не вне, а внутри общего мирового порядка вещей. В лице человека как свободного, универсального и космического существа природа «уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. <...> *Задача сынов человеческих, — подчеркивает мыслитель, — восстановление жизни, а не одно устранение смерти*» (II, 239). Бесспорно, поскольку человек продолжает оставаться частью природы сотворенной, на нас по-прежнему лежит печать несовершенства и конечности. Однако природа теперь для нас «враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды

вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом» (II, 239).

Сын человеческий

В понимании социальной стороны человеческой природы Федоров принципиально расходится с теми антропологическими концепциями, которые исходят из принципов натурализма и индивидуализма. Это относится и к фейербаховскому учению. Принципиальное различие между двумя мыслителями состоит и в том, что они по-разному видят моральную природу уз межчеловеческого родства. Для Фейербаха нравственное чувство братской близости непосредственно содержится в любви как естественном, биологическом начале. Отсюда гуманизация человека предстает процессом духовно-нравственной «сублимации» витальной сферы межиндивидуальных связей. У Федорова род как биологическое сообщество не сливается, а напротив, противопоставляется человеческому роду как духовно-нравственной общности. В первом случае родовое целое остается сферой господства бессознательных природных сил, проявляющих себя в вытеснении одними поколениями других, в принесении родителями себя в жертву детям. Как бесконечная череда рождений и смертей, биологическая эволюция оказывается одной из форм рабства человека у природы. Над смертью торжествует не индивид, а род. Но поскольку в мерцании отдельных человеческих жизней не заключено никакого разумного и нравственного смысла, то нет его и в жизни всего биологического целого.

Отношения духовно-нравственной общности диаметрально противоположны репродуктивным связям. Их смысл состоит в том, чтобы все живущие сыны человеческие из силы, несущей смерть своим отцам, стали силой живительной, воскрешающей. Воссоздание ранее живших поколений означает обращение вспять естественно-природного закона эволюции. Поэтому нравственный долг возвращения жизни тем, кто ее отдал нам, создает духовно совершенно новую общность людей, возникновение которой совершенно невозможно, если следовать ходу мысли Фейербаха. Родовая сущность человека имеет, следовательно, не биологическую, а морально-этическую природу. Объединяющее людей чувство неоплаченного долга перед умершими рождается не как согласие, а как протест против объективной логики

мирового эволюционного процесса, как нежелание примириться со слепой и жестокой природной необходимостью. Таким образом, человеческий род – это не эмпирическая, а трансцендентальная общность, границы которой значительно шире совокупности реально живущих людей. Благодаря памяти эта общность включает в себя все бесчисленные прежде жившие поколения. Соборное единство является способом достижения бессмертия человеческого рода, но уже не в виде живого сверхорганизма, а в качестве сообщества сознающих свой нравственный долг перед отцами сынов человеческих.

С особенной ясностью и чистотой чувство всеобщего родства и сыновней любви обнаруживает себя в исторически первоначальном состоянии, «когда разъединяющие причины не оказали еще на людей своего действия» (I, 79). Как в культурно-историческом (филогенетическом), так и индивидуально-личностном (онтогенетическом) смысле пора детства – это свойственное человеку состояние непосредственного пребывания в «истине и благе». Из всех возможных отношений и различий между людьми для ребенка имеют значение лишь подлинные – отношения и различия родства. «А если для дитяти (отрока) все люди братья и сестры его отца и матери, то что же такое он сам, этот ребенок, как не сын человеческий» (I, 80). Поскольку в детской сущности предстает незамутненная сущность человека вообще, ребенок у Федорова является олицетворением нравственной нормы и образца «сына человеческого». Присущие такой норме цельность жизни (свойство «не отделять знания от действия») и родственное отношение к миру и к другим людям (свойство «не ограничивать знания») составляют важную черту ранних, доцивилизованных обществ. Период исторического детства повсеместно отмечен бессознательной потребностью людей в патрофикации, которую они реализовывали в форме ритуалов и обрядов, посвященных предкам. Именно отцетворение заключает в себе действительный смысл любой религии. *«Истинная религия, – полагает Федоров, – одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного лица...»* (I, 71). И тем не менее чувство воскресительного долга у языческих народов находится на интуитивной, бессознательной ступени, оно еще религиозно не пробудилось и не осознало себя.

Столь высокая оценка детства побуждает поставить вопрос об отношении Федорова к неоруссоизму, наиболее известным представителем которого в России был Л. Н. Толстой. Здесь, как и по многим другим важным нравственно-мировоззренческим вопросам (воп-

росы смысла жизни, духовного самосовершенствования, личного бессмертия, оценки науки и культуры, истории и общества и др.), позиции русских мыслителей заметно разнятся. Руссоистский радикализм, ярко выраженный в словах Толстого о том, что, «родившись, человек представляет собой первообраз гармонии, правды и красоты»¹, заставляет его безоговорочно идеализировать детскую природу, а вместе с ней и чисто естественное, индивидуальное начало в человеке. Ребенок у Руссо и Толстого — существо одинокое, асоциальное, а детство человечества — синоним доцивилизованного общественного состояния. Поэтому воспитание и история расцениваются ими как непоправимое искажение естественной природы человека, его безвозвратное удаление от совершенного и гармоничного первообраза. Принципиальное отличие позиции Федорова заключается в том, что ребенок предстает у него существом одновременно и природным (дитя природы), и нравственным (сын человеческий). Идеализировать детскую природу неправомерно уже потому, что это означало бы признание и идеализацию в ней той части, которая заключает стихийное и слепое начало. Руссоизм, предлагая следовать естественной природе, основывается на ложной, языческой мудрости. Если детство и производит впечатление гармоничного возраста, то это объясняется лишь временным бездействием разъединяющих причин. Действительная истина, сообщенная христианством, требует следовать беспорочной природе детства, в которой выражается «отрицательно — отсутствие порока, а положительно — исключительное господство родства» (I, 82). Следовательно, высшей ценностью обладает внутреннее, духовное существо ребенка, которое проглядывает в его внешнем телесном образе и состоит в непосредственном нравственном чувстве причастности к другим людям. В детском состоянии заключен не идеал, а «критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования».

Наступление несовершеннолетия или времени *ребячества* объясняется Федоровым пробуждением в человеке прежде дремавших стихийных, природных сил. Эволюция, принявшая форму общественного развития, здесь выступает как прогресс. Его суть Федоров видит в «сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими, т.е. в таком сознании, которое исключает необходимость, а потому и возможность объединения живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)...» (I, 52). Прогресс — ложное направление в движении человеческого рода, осуществляющееся на началах всеобщего разъединения и борьбы, порожд-

дающее «небратское», «неродственное» состояние. Основные пороки прогресса в равной мере присущи и его закономерному результату – современному «цивилизованному» обществу. Главный среди них – обособление мысли от дела, научного знания («ученых») от практических потребностей («неученых»), города от деревни – не позволяет людям обуздать вредоносные и разрушительные силы природы. В забвении братства, в индивидуализме и эгоизме несовершеннолетнего человека лежит причина создания им механистичного гражданско-правового уклада жизни, торгово-промышленной цивилизации, общества материального комфорта и развлечений. Но еще более важно, с точки зрения Федорова, господство разлада и вражды в духовной жизни человека, где отсутствуют солидарность и миролюбие, справедливость и братская любовь, существует глухое обособление разума от веры, морали от искусства, прошлого от настоящего. Здесь – царство частных, отвлеченных истин, не позволяющих людям найти общий язык взаимного понимания. Понятно, что развитие цивилизации не выводит человеческий род из возраста несовершеннолетия. Напротив, «прогресс как отрицание отечества и братства есть полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности» (I, 82) и, следовательно, является искажением исконного образа человека, отчуждением от него его родовой сущности.

И все же неприятие Федоровым современного общественного состояния не выливается в отторжение толстовского типа. В нигилистической оценке Толстым всех достижений истории и цивилизации, в объявлении им ненужными занятий трудом, наукой, искусством, Федоров видит проявление все того же прогрессизма. Призывая к отказу от благ цивилизации, равно как и к неучастию в общественных делах, Толстой становится глашатаем только одной из сторон прогресса. Но в нем наряду с отрицательной стороной заключается и положительный элемент, состоящий в стремлении к совершенствованию. Особенно резко Федоров выступает против толстовской дискредитации научного знания. «*Науку*, – пишет он, – *Толстой знает только как она есть*, и видя приложение ее к мануфактурно-фабричным игрушкам и ко всяким безделушкам, а также нынешнюю неприменимость ее к вопросу о жизни и смерти <...>, дающему смысл и цель жизни, как наукоборец отвергает ее, вовсе не подозревая, чем она могла и должна бы быть, и потому с легким сердцем совершает великое преступление <...>, подстрекая погасить этот светоч, который может и должен сделаться орудием победы над смертью, орудием возвращения к жизни» (I, 416).

Поэтому учение о «непротивлении злу», в котором заключены как неприятие общества и культуры, так и проповедь пассивности, не-делания, есть «всеобщее жизнеразрушение», выражение все того же духа небратства, неродственности, который свойственен незрелому «ребяческому» сознанию.

Вступление в совершеннолетие знаменует начало присвоения человеком своей родовой сущности, осознание себя «сыном человеческим» и добровольное принятие долга воскрешения отцов. Хотя воспитание историей и оставляет человечество вечным школьником, однако его результатом является сознание пагубности избранного «блудными сынами» пути. Поэтому в культурно-историческом плане совершеннолетие означает разрыв с прогрессом, который «есть прямая противоположность воскрешению» (I, 52) при одновременном сохранении его достижений, которые в виде силы научного знания и технических средств должны быть обращены на регуляцию природы и возвращении к жизни умерших предков. Общее дело как нравственно преображенный коллективный труд имеет целью достижение не потустороннего, а реального физического бессмертия всех когда-либо живших людей. Обращение всеобщих усилий на возвращение к жизни ушедших от нас создает внутренне обновленное человеческое общество, в котором находит свое завершение родовая, соборная сущность человека, раскрываемая Федоровым в понятии «сын человеческий».

Вместе с природной и социально-исторической зрелостью родовой человек достигает совершеннолетия и в духовном смысле, определяемом Федоровым как возраст Христа. «Прийти в меру возраста Христова — значить сделаться именно сыном человеческим, ибо и сам Христос называет себя сыном человеческим» (I, 44). Христос как Сын человеческий и одновременно Сын Божий есть истинный человек. В возрасте зрелости божественная ипостась становится составной частью родовой сущности, в силу чего человечество в целом предстает Богочеловечеством.

Богосыновство

Принимая основные положения христианства, касающиеся трансцендентной природы человека, Федоров истолковывает их в духе основной идеи своего учения. Это относится уже к догмату творения

человека, который, по мысли русского философа, может быть правильно понят только в свете Богосыновства. Создание человека неверно представлять актом стихийным, бессознательно-творческим, ибо творцом здесь выступает не природа, а Бог. Вместе с тем божественное творение нельзя мыслить по аналогии с внешним, техническим действием, и, следовательно, человек не является конструкцией, продуктом Бога-ремесленника. Творение — это рождение, ибо в нем Бог отделяет частицу собственной сущности, передавая ее человеку. Поэтому связь между Богом и человеком имеет внутренний, интимный, таинственный характер, Созданный Отцом по его образу и подобию, человек неизбежно наследует сыновство у Бога. Узы родства — единственно всеобщие и истинные отношения, связывающие людей как друг с другом, так и с Отцом Небесным.

Духовное детство — это состояние незамутненной беспорочной веры, находимой человеком в себе в виде непосредственного чувства родственной близости и любви к Богу-Отцу и всем его сынам без различия званий и рангов, установившихся во внешнем, общественном мире. В духовное, а не историческое детство человечество вступает в первые века христианства, которое сознание родства и чувство смертности очистительно преобразует благодаря слову и делу Сына Человеческого. В учении и подвиге Христа духовно, а не только телесно, воссиял детски чистый и непорочный образ человека, на века сохранивший для людей значение абсолютного идеала. Детская чистота духовно вводит человека в Царствие Божие, которое индивидуально открывается в молитве, а коллективно, соборно — в храмовой литургии. Религиозный смысл богослужения — в уповании на Бога в спасении и воскрешении всех. Однако в молитвенном деле есть только чаяние возрождения, но нет еще дела. Поэтому в духовном смысле детство — это возраст Богочеловека, когда вера остается внутренней, не принявшей деятельного практического выражения.

Становление богосыновства сопровождается преобладанием собственно человеческого, природного в духовном составе человека и, как следствие, искажением нравственно чистого детского образа. «Чтобы судить о глубине нашего нравственного упадка, достаточно сказать, что уже не различают естественного для слепой силы от того, что естественно для человека; это значит, что остаются в детском состоянии, но лишенном детской чистоты» (I, 106). Этот период, символически называемый Федоровым возрастом «блудных сынов», знаменует забвение богосыновства и упоение отрицательно понимаемой свобо-

дой. На место подлинной религиозности духовно несовершеннолетний человек ставит веру в разум, в силу научного знания, язычески преклоняется перед относительными материальными благами, создает себе вселенский храм из мануфактурно-промышленной цивилизации. Активное преобразующее начало в человеке реализуется в общем деле, не одухотворенном истинной верой и поэтому получающем ложное направление. Вне веры дело безблагодатно и не согласуется с волей Бога, приготовившего род человеческий к бессмертному богосыновству.

Возраст духовной зрелости открывает эру воплощения в человечестве Сына Божьего Иисуса Христа. Содержание этого периода раскрывается в федоровской христологии, которая на первый план выдвигает не трансцендентную, а человеческую сторону Богочеловека. Подчеркивая, что в Новом Завете Христос именуется Сыном человеческим, Федоров трактует отношения родственной близости между Богом-Отцом и Богом-Сыном с позиций нравственного богословия. Если следовать догмату боговоплощения, согласно которому Христос соединяет в личностном единстве всю полноту как божественной, так и человеческой природы, то окажется, что метафизический статус Богосыновства и человекосыновства различен. Хорошо понимая это, Федоров восстанавливает распадающееся двуединство богочеловеческой природы, придавая понятиям Сын Божий и Сын Человеческий равный нравственный смысл — любовь Христа к людям как сына и брата человеческого столь же полна, как и его любовь к Отцу Небесному. Поэтому, разделив с людьми страдания и муки земные и сохранив верность Богу, Христос явил собой живой образец Сына Человеческого.

Подлинный смысл Нового Завета Федоров усматривает в чуде воскрешения Лазаря и в воскрешении самого Спасителя. Спасение, истолкованное как воскресение, открывает перед человеческим родом эсхатологическую перспективу, подкрепленную религиозно-нравственным долгом, вытекающим из того, что в бессмертии Бога-Отца прочитывается обязанность сыновей воплотить любовь к своим отцам в деле всеобщего воскрешения. «...Если мы назовем, — пишет Федоров, — человека созданием Божиим и вместе подобием и образом Создателя, то этим самым укажем на его назначение и цель» (III, 264).

Богосыновство, безусловно, дар человеку Свыше, однако в нем заключена не только благодать, но и призвание, долг *стать* Сыном

Божьим. «Человек не природы порождение, а Бога через нас самих творение и к жизни всех умерших на земле, чрез нас же, возвращение для разумного всеми мирами управления» (I, 398). Отсюда следует, что Бог творит человека через него самого. Сущностного Богоподобия человечество добывается собственными активными усилиями. Путь к нему открывается во вселенском воскресительном деле, как деле не только практическом, но и духовном, искупительном, внутренне возрождающем и преображающем человека. А это означает, что в качестве особой формы историчности проективизм распространяется Федоровым и на богосыновство человека, которое предстает процессом духовного взросления человеческого рода.

Богочеловечество — это религиозное преображение единого человеческого рода во имя завещанного Отцом вселенского дела всеобщей патрофикации. Воссоединение ранее разделенных веры и дела дает человеку *надежду* на бессмертие и приобретает форму внехрамовой литургии как совместного, общего служения Богу отцов делом воскресения.

Таким образом, все три составляющие человеческой природы оказываются историчными, становящимися. Однако иерархически более высокой является трансцендентная ипостась; ею определяется единство всех сторон антропологического проекта.

Философия воспитания

В возрасте зрелости подлинное воспитание не заканчивается, а только начинается. «Воскрешение, — пишет Федоров, — будучи противоположно прогрессу, как сознанию превосходства младшего над старшим, как вытеснению младшими старших, требует такого воспитания, которое не вооружало бы сынов против отцов, а напротив, ставило бы главным делом сынов воскресение отцов, требует <...> такого воспитания, которое было бы взаимным возвращением сердец отцов и сынов друг другу. Истинное воспитание состоит не в сознании превосходства над отцами, а в сознании отцов в себе и себя в них. Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскресения отцов. С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов — воскресителей» (I, 56–57). Таким образом, совершенно новый нравственный смысл приобрета-

ют взаимоотношения между людьми в обществе, а вместе с ними и отношения между поколениями. Теперь дело родителей по отношению к детям — воспитание, долг же детей по отношению к родителям — восхождение.

В обществе разделенном, небратском воспитание и образование в целом не выполняют своих действительных функций. В первую очередь это относится к школе, главный недостаток которой — ложная ориентация в отношении целей и задач образования. Существующая система образования подготавливает своих питомцев к частным видам деятельности, а не к общему для всех делу. Она является совокупностью профессиональных, специализированных учебных учреждений, внутренне не взаимосвязанных между собой единой целью и общим назначением. В сложившихся обстоятельствах, — указывает Федоров, — «*общее*» не имеет не только высшего учреждения, оно не имеет и низшего и среднего, даже и совсем нет этого общего» (II, 426). Поэтому беда школьного дела состоит не в многообразии форм и уровней, а в отсутствии такой направленности образования, при котором оно стало бы делом всех и каждого.

Поскольку духовный смысл образования усматривается Федоровым в подготовке человека к осуществлению долга жителю предков, то задача учиться и учить, воспитываться и воспитывать составляет религиозную обязанность каждого. С этих позиций обосновывается необходимость создания системы массового, действительно народного просвещения, дело которого было бы продолжением образовательного дела христианства, ведь именно христианское учение, которое в человеке видит не эллина или варвара, а сына человеческого, заключает в себе истинный воспитательный смысл. «На наше принятие христианства, — отмечает русский философ, — на наше крещение, и нужно смотреть как на крещение детей, для которых оглашение, или воспитание, начинается после крещения, а не прежде его» (I, 83). Долг же организации религиозного образования народа возлагается Федоровым на православную церковь в союзе с самодержавным государством. Этим объясняется, с одной стороны, огромное значение, которое он придавал церковно-приходской школе, и резко отрицательная оценка системы светского образования, с другой.

Крайним выражением пагубного разделения воспитания и обучения, веры и знания Федоров видит в земской школе и университете, олицетворяющих для него все изъяны светского обра-

зования. К их числу относится возведение знаний в самоцель, их отвлеченный, лишенный наглядности характер, господство заучивания в противоположность исследованию. Большой личный опыт педагогической работы позволил Федорову ясно увидеть бесцельность и «материального», и «формального» образования. Первое ориентировано на «знание ради знания», второе – на «развитие ради развития». Но особенно нетерпим, по убеждению Федорова, сам дух светского образования, служащего целям прогресса, а не воскрешения. Отсюда в форме противопоставления учителя ученику, воспитателя воспитаннику берет исток разделение на ученых и неученых, составляющее главную общественную несправедливость. Авторитаризм и чиновничий произвол, царящие в школе, несовместимы с христианским пониманием учительства, с атмосферой родственной близости и семейной общности в педагогическом сообществе. Наиболее болезненное выражение светской системы образования Федоров усматривает в университете, который в форме атеизма и позитивизма культивирует у молодежи преклонение перед силами слепой природы. Созданный «недорослями», сынами, забывшими о своем долге перед отцами, университет становится храмом ложной науки, носителем формально-юридически понятых прав и свобод, рассадником «фарисейской», основанной на мнимом достоинстве человека, нравственности. Именно поэтому недостатки светского образования не могут быть исправлены частными мерами. Школе должна быть придана новая направленность, отвечающая целям совершенного человека.

Пробуждение от бесчувственности и забвения воскресительного призвания сопровождается, по Федорову, кардинальной трансформацией духовной конституции родового человека. «Как только ум приходит в чувство, то начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа)» (I, 45). Музей, Храм (Собор) и Школа становятся важнейшими взаимосвязанными и взаимообратимыми символами, выражающими внутреннюю перестройку общей жизни людей. Соответственно этому их соединение в единый образовательно-воспитательный комплекс составляет основу философско-педагогической программы русского мыслителя.

Понятия «школа», «музей» и «храм» наполняются Федоровым как конкретным, так и обобщенным содержанием.

В широком смысле идея Школы выражает универсально образовательный, воспитательный аспект общего дела. Человечество не только осуществляет космическое животворящее предназначение, но и проходит практическую школу общего дела, образующего «всех сынов, как одного сына, сына единокровного, носящего в себе *“образ Отца”*. Таков, — подчеркивает Федоров, — первоначальный смысл *“образования”*, ныне произвольно понимаемого и применяемого в деле *“просвещения”*; и, согласно этому смыслу, школы сынов и дочерей нельзя отделять от музея, как памятника отцов» (I, 95). Образовательное-воспитательное значение музея, также понимаемого символически-обобщенно, состоит в том, что в проективной философии Федорова отводит ему роль всеобъемлющего хранилища преображенной родственным чувством исторической памяти. Задача воспитания через сострадательное, нравственно разумное вхождение в соборно актуализированный мир умерших отцов дополняется образовательным назначением музея, призванного осуществлять детальное и конкретное познание всех сторон жизни. Цельное исследование, предметом которого является как прошлое, так и настоящее, как история, так и природа, достигается, на языке Федорова, соединением музея с обсерваторией. Такое соединение необходимо для того, чтобы *«все стали познающими и все стало предметом знания, и чтобы наука была выводом из наблюдений, не кое-где, кое-кем и кое-когда производимых, а из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда»* (I, 95). Приобщение к универсальной науке, а точнее, активное, деятельное участие во всеобщем познании является формой истинного обучения, дающего человеку реальные, всесторонние и практически действенные знания².

Если учесть духовно-нравственное, религиозно-воспитательное назначение музея, то он естественно и органично обращается в Храм — не только поминальное, но и воскресительное учреждение. Храмовое образование значительно более широкое, нежели церковное, уже потому, что соединяет в себе разум, чувство и веру, знание природы, истории и Священного Писания, научное, художественное и духовно-религиозное познание. В максимально широком смысле проективная мысль Федорова движется к тому, что Храмом становится вся преображенная делом природа, вся Вселенная как место внецерковной литургической службы соборно объединенного человечества. Лишь такой Храм, выстроенный всеобщим трудом сынов человеческим, может быть Школой воспитания всего человеческого рода.

Примечания

¹ Толстой Л.Н. Кому у кого учиться: крестьянским детям у нас или нам у крестьянских детей // Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М., 1989. С. 287.

² Федоровский проект Музея-школы по содержанию весьма близок к замыслу «Пампедии» Я. А. Коменского, у которого принцип «все должны учиться всему и притом всесторонне» также выражает идею универсально энциклопедического и духовно-преображающего (пансофийного) образования.

А. А. Регельсон **ОБРАЗ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ В ПРОЕКТЕ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА**

Каждый, кто помнит свои детские размышления о рождении и смерти, помнит и основной, как бы самоочевидный, вывод: не может быть, что меня когда-нибудь не будет, так же как не может быть, что меня когда-то не было. Идея о бессмертии, как и мысль о предсуществовании, и у взрослого вызывает живейший отклик в самых глубинах души.

Восприятие учения Н. Ф. Федорова, как правило, замыкается в рамках этого простейшего переживания и потому вызывает законные вопросы. Зачем еще одно учение о воскрешении, если все религии в той или иной форме уже обещают вечное существование? С другой стороны, если речь идет о продолжении или восстановлении нашей телесной жизни, то это вызывает еще большее недоумение, а порой даже отвращение и ужас; ведь в этой земной телесной жизни все мы глубоко несчастны, как бы ни убеждали себя в противоположном. Помимо телесной немощи, причина несчастья — естественный человеческий эгоизм: радость одного постоянно оборачивается горем для кого-то другого. Устранение же эгоизма представляется невозможным без устранения самого человека. Если в человеке исчезнет всякое «я», то воскрешать будет уже некого, и некому быть счастливым или несчастным.

Однако лишь немногие дают себе труд убедиться в том, что мысль Федорова, иногда подчеркнуто наивная по форме, далеко не наивна по существу; в частности, он вовсе не мечтал о царстве бессмертных эгоистов. Практика обсуждений показывает, как часто его читают невнимательно, упуская главное, неординарное, нравственно

и религиозно ценное. Вместо этого критический, а порой и недоброжелательно иронический взгляд фиксируется на очевидных, хотя и второстепенных слабостях и ошибках, зачастую обусловленных спецификой мышления его эпохи. Поэтому мы считаем необходимым собрать воедино наиболее яркие цитаты, выражающие тринитарную концепцию Федорова.

Основные идеи проекта

Федоровская мысль постоянно сосредоточена на фундаментальном противоречии между единичным и всеобщим; вопрос о смерти он никогда не рассматривает вне этого контекста. Чаще всего он говорит о ложной альтернативе в духовных поисках человечества: индивидуалистическая рознь Запада либо деспотическое единство Востока. Выход из этого тупика, по его убеждению, возможен только путем перехода к иному способу существования человека, при котором целью и содержанием его индивидуального бытия становится бытие всех других. Не уничтожение личности ради безличного единства и не отречение от собственного эгоизма ради эгоизма другого, но «жизнь со всеми и для всех». Рассмотрев с этих позиций основные религиозные учения, он приходит к выводу: единственный найденный человечеством идеал истинного существования – это образ христианского Троиственного Бога.

Заметим, что Федоров ни разу, никогда не говорит об эгоистическом мотиве преодоления смерти; всегда и везде он говорит не о стремлении человека воскресить самого себя, а только о воскрешении других, в первую очередь – отцов и матерей, а затем и всей цепи предков, вплоть до праотца Адама. В невозможности смириться с их смертью, в глубочайшей нравственной потребности вернуть их к жизни он видит самую суть нового человеческого самосознания, прежде всего сыновнего и дочернего. Эта новая суть противоречит и противодействует естественному порядку природы, согласно которому главное предназначение человека – продолжить свою жизнь в потомках. Федоров считает необходимым и возможным обратить вспять мощную энергию продолжения рода, свойственную всему живому. Допуская различные решения вопроса о том, откуда вообще взялось в человечестве столь противоположное устремление к восстановлению жизни предков, он принимает это стремление как наличный факт всей человеческой истории. Он утверждает, что чувство сыновнего долга –

основной признак, отличающий человека от любого животного, даже умного и умелого. Не желая отгаликовать от «общего дела» воскрешения предков тех, кто не имеет сознательной веры в личного Бога, он не настаивает на библейском учении о сотворении человека, но считает логически допустимым представление о человеке как о результате саморазвития природы.

Предоставим слово самому Николаю Федоровичу. Как бы в противовес будущей фрейдовской концепции о начале человеческого рода с акта отцеубийства, он видит это начало в первичном акте почитания отца:

«В чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека. И без этой сыновней добродетели, без родового быта мы никогда не могли бы понять учения о Троице Боге, учения изумительного и по своему величию едва досягаемого для самых высоких умов, по чувствующейся же в нем сердечной теплоте доступного даже детскому пониманию» (I, 93)¹.

Следующий важный аспект учения Федорова: он категорически отвергал всякое «природопоклонство». Именно в обожествлении природы он обвинял как новейший эволюционный материализм, так и модный уже в его время индуизм, резко противопоставляя им христианскую позицию:

«Природное, естественное совершенно противоположно христианскому или даже человеческому; природное — пожирание, христианское же <...> творческий процесс, *воссоздание* своего организма, заменяющее питание; природному размножению в христианстве соответствует <...> *всеобщее воскрешение*, т. е. воспроизведение *прежде живших поколений*. Можно сказать, что между природным и христианским такое же отношение, т. е. такая же противоположность, как между Троицею христианской и Тримурти индийской, открытию которой так обрадовались противники христианства, находя в ней изумительное сходство с христианской Троицею, и действительно, сходство поразительное — там *три* и здесь *три*...» (I, 281).

Отметим, что в наше время подобному внешнему сходству радуются не столько атеисты, сколько сторонники холизма и суперэкуменизма, которые решают мучительную проблему отношений между раз-

ными религиями столь же просто, сколь и безответственно: все религии кажутся им всего лишь гранями одной и той же истины. Как будто прямо по их адресу направлена ирония Федорова насчет «паразитического сходства», если «там три и здесь три». При таком подходе обесмысливается, обесценивается не только содержательное ядро каждой из религий, но и само понятие *истины*.

В частности, великая промыслительная ценность ислама для современного «теплохладного» христианства в том, что он своей пламенной ревностью о Боге и в нас пробуждает настоятельную необходимость заново углубиться в первичные основы нашей веры. Именно эта ревность об истине проявляется в страстной полемике Федорова с исламом:

«Мнимое единство ислама состоит в безусловном подчинении себя слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха (фатализм), <...> положительно — в священной войне, в обязанности быть орудиями истребления для водворения единства; а отрицательно — в том, чтобы быть жертвами истребления, не противодействовать, а страдательно принять болезнь и смерть, не противодействовать и той естественной, столь же животной, как и истребление, страсти, которая проявляется в многоженстве. И чем на самом деле отличается эта монотеистическая религия от тех религий, которые поклоняются и производительной, и истребительной силе?!... Надо сознаться, что язычество и иудео-магометанство различны только в мысли, в представлении, в догмате, и тождественны в заповедях» (I, 86–87).

В целом, соглашаясь с Федоровым в его оценках, столь актуальных на сегодняшний день, мы все же считаем необходимым несколько смягчить категоричность его суждений относительно простого монотеизма. Хотя одинокий, «бессыновный» (по выражению Н. Ф.) Бог формально-логически действительно должен был бы пониматься как всепожирающий Абсолют, однако в религиозном опыте иудаизма и ислама Он представляется, как правило, совсем иным: Яхве — прощающий грехи, «внимающий воплю человеческому»; Аллах — милостивый и милосердный. Однако эти именованья Всевышнего, открытые через пророков, не подкрепляются образом самого Бога как Троидного; Бог есть любящий, но Бог не есть Любовь. Строго последовательный монотеизм вообще запрещает что-либо утверждать (и даже задаваться вопросом) относительно сущности и образа Всевышнего. В этом есть внутреннее противоречие: раз о Боге ничего нельзя сказать, значит нельзя настаивать и на Его простой единственности. Сле-

довательно, монотеист не может отвергать возможность того, что Яхве (Аллах) сочтет необходимым в нужное время открыть Себя в качестве того самого Троиственного Бога, в которого веруют христиане.

Федоров с горечью признает, что и для самих христиан Троица есть «мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения». Федоров прав и не прав: именно разрыв между идеалом и реальностью имеет огромное значение для жизни. Из глубокого переживания этого разрыва рождается неприятие существующего строя бытия и стремление этот строй коренным образом изменить. В этом христианском максимализме — залог и перспектива новой жизни (в которую сейчас мало кто верит, но в глубине души жаждут все). Творческий порыв самого Федорова как раз и возникает из несогласия смириться с этим разрывом:

«Пока в жизни, в действительности самостоятельность лиц будет выражаться в розни, а единство — в порабощении, до тех пор многоединство, как подобие Троиственности, будет лишь мысленным, идеальным. Если же мы не допускаем отделения действия от мысли, то Троиственность будет для нас не идеалом лишь, а проектом, т. е. не надеждою только, а заповедью. Только *делая, осуществляя на деле, можно понимать*» (I, 90).

Самым глубоким разрывом между идеалом и реальностью является факт смерти. Поэтому именно преодоление смерти Федоров считает главной заповедью Троиственного Бога, основной задачей и целью *общего дела* всего человечества:

«Божественное Существо, которое в Самом Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертию, 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 воскресенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» (I, 90).

Трудно остановиться, прервать этот живой, пульсирующий поток мысли Федорова, с неутомимым поиском слов и образов, способных хотя бы намекнуть на почти непередаваемое содержание его глубинного духовного опыта. Дерзнем спросить себя: что это за опыт, откуда черпает он волю и вдохновение для своего пожизненного, столь

тяжкого служения — быть «гласом вопиющего в пустыне»? Имел ли он опыт прямого Богообщения? Николай Федорович предпочел оставить это в тайне, чтобы нечаянно не внушить мысль о том, что участие в *общем деле* — удел немногих (лишь тех, кому такой опыт дарован). Поэтому в своей аргументации он ограничивался тем, что доступно каждому — родовыми традициями, религиозными заповедями и нравственными переживаниями; ведь и они имплицитно несут в себе образ Троица Божия, Его замысел о человеке. Пройдя сквозь толщу веков, родовая память постепенно теряет свою отчетливость, но зато обогащается всей полнотой живого исторического опыта человечества.

Именно богатство исторических, бытовых, психологических аргументов придает проповеди Федорова свойство общедоступности, но одновременно делает ее уязвимой для критики. Обнаженная искренность, незащищенность, отсутствие претензий на безупречность и систематичность — все это выгодно отличает его от многих деятелей русского религиозного возрождения. По мере того как время выявляет истинные масштабы и роли каждого из участников этого великого духовного движения, становится все более очевидным, что именно Николай Федоров стоит у его истоков, можно даже сказать, сам является его истоком. Влияние его огромно, хотя зачастую оно остается скрытым или косвенным; самое главное — оно продолжает возрастать, хотя время полного понимания его дел еще не пришло: что-то важное и значительное еще не свершилось в самой жизни.

Богословский аспект проекта

В отличие от ряда богословов, прежде всего стремящихся выявить нецерковные черты федоровского учения, мы попытаемся доказать глубокую укорененность этого учения в православной традиции. Одна из главных трудностей для Федорова состояла в крайне ущербном состоянии церковного учения о Святой Троице в его время. Только та огромная работа, которая была проделана русскими богословами за последние 100 лет, дает нам возможность попытаться внести в интерпретацию Тринитарного догмата некоторые уточнения, которые представляются необходимыми и для развития федоровского проекта.

Прежде всего присмотримся более внимательно к тому первому и пока единственному эпизоду в истории мирового христианства, когда догмат о Троице действительно был провозглашен как заповедь для практического исполнения. Речь идет, конечно, о заповеди преподобного Сергия Радонежского: «Взиранием на Святую Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Как отмечает Федоров, это был один из самых критических моментов русской истории (добавим от себя – в чем-то аналогичный нынешнему), когда народ был как бы заново поставлен перед ситуаций выбора веры. Это было время, когда самодержавный царь московской (золотоордынской) Руси – хан Узбек, после долгих колебаний между православием и мусульманством, окончательно избрал ислам. Это было впечатляющее торжество унитарного монотеизма. И в это же самое время с Запада, в основном через Новгород и Псков, на Русь начинают проникать антиринитарные ереси. Перед лицом таких масштабных угроз сохранение верности православию требовало убедительного и действенного свидетельства о Боге как о Троице. Между тем в церковном арсенале того времени такого свидетельства не нашлось. Поскольку речь шла о главном предмете веры, необходимо было новое откровение, сопоставимое по глубине и масштабам с великими богословскими прозрениями святоотеческой эпохи. Исихастская духовность паламитской Византии, представленная на Руси школой преподобного Сергия, создавала благоприятные условия для восприятия нового, углубленного откровения о Троице. И такое откровение Бога о Себе Самом было дано: через преподобного Сергия – русскому народу, а в перспективе – всему человечеству.

Столетие после Сергия было веком усвоения этого откровения, «золотым веком русской святости», в течение которого сформировались самые глубинные чаяния и устремления народной души. Однако тогда подобные чаяния еще не могли быть воплощены в реальной жизни; этому препятствовала общая интеллектуальная и психологическая незрелость. Современный человек качественно отличается от человека той эпохи: он не лучше и не хуже, он – качественно иной (как взрослый – иной по отношению к ребенку). Благодатная детская святость достаточна для спасения души, но недостаточна для преодоления телесной смерти. Причина смерти – разрыв и противоборство между верхними пластами души, способными воспринять образ Святой Троицы, и ее нижним пластом – животным эгоизмом (оба пласта столь же присущи народной душе, как и душе индивидуальной). Животное

в человеке, относительно мирное в благополучных условиях, оказывает яростное сопротивление тринитарным энергиям, потому что воспринимает их как смертельную угрозу самому своему существованию. Только мощные и зрелые верхние пласты души могут осуществить грандиозную работу по тринитарной перестройке животного начала в человеке. Пока человек не созрел для этой работы, на всем протяжении истории господствовало эгоистическое самоутверждение во всех его формах; оно было лишь частично ограничено рамками морали и культуры. Даже самые мощные прорывы христианской святости до сих пор были обречены на трагическую неудачу. В частности, традиция Сергия была оборвана разгромом движения «нестяжателей» и, казалось бы, окончательно похоронена в эпоху Грозного. Постепенное, с перерывами и отступлениями, возвращение к этой традиции начинается с духовной школы св. Паисия Величковского и продолжается до наших дней.

Федоров ясно сознавал свои корни, хотя в его время исторические знания об эпохе преп. Сергия были очень ограничены (да и сейчас эти знания весьма неполны). Достаточно сказать, что он даже не видел рублевскую Троицу, которая впервые была расчищена лишь через два года после его кончины. Между тем «богословский текст» этой иконы хранит в себе основные тайны Сергиева откровения. Но имеющий глаза — не видит, имеющий уши — не слышит, ибо время еще не пришло. Однако рано или поздно это время придет, и как все важное в русской истории — оно придет внезапно. И тогда «дикивинные» призывы Федорова вдруг покажутся глубоко традиционными и даже самоочевидными. Впрочем, эта кажущаяся внезапность всегда подготавливается самоотверженными трудами опередивших свое время одиночек. И вот что ими движет:

«Нужно глубоко, твердо усвоить себе идею долга, чтобы при тех невообразимых трудностях, кои предстоит преодолеть человеку и кои могут напугать самые смелые воображения, не впасть в отчаяние, не потерять всякой надежды, чтобы остаться верным Богу и отцам. Только через великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Триединым, оставаясь подобно Ему самостоятельными, бессмертными личностями, во всей полноте чувствующими и сознающими свое единство. И только тогда мы будем иметь окончательное доказательство бытия Божия, будем видеть Его лицом к лицу...» (I, 125).

Тринитарный проект Федорова предполагает взаимодействие двух активных начал: Троидного Бога, с одной стороны, и реального

человека со всеми его нераскрытыми потенциями, с другой. Развитие проекта требует углубления понимания каждой из этих сторон: как природы человека, так и образа Святой Троицы.

В сознании большинства христиан всех конфессий этот образ весьма расплывчат, а богословские суждения крайне противоречивы. Как правило, никто не покушается на формулировки тринитарного догмата, принятые Вселенскими соборами. Споры идут по поводу жизненно важных аспектов интерпретации этого догмата, причем все авторы высказываний на эту тему, разделенные временем и пространством, становятся как бы участниками единого соборного обсуждения, которое далеко еще не завершено.

В частности, мы хотим критически обсудить федоровскую трактовку образа Святой Троицы: «Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (1, 95).

Резко полемизируя с авторитетной богословской традицией, не признающей существования божественного первообраза женского начала, Федоров пишет: «Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую, или платоническую» (там же).

По нашему убеждению, ошибка Федорова, как и многих других толкователей, заключается в неразличении Духа Святого как Божественной Энергии и Духа Святого как Третьего Лица Св. Троицы. Аналогичную ошибку делают и те, кто прямо отождествляет Божественный Логос со Вторым Лицом Св. Троицы. Что же касается Первого Лица, то Его непосредственно отождествляют с Божественным Началом как таковым. Совокупность этих ошибок порождает в умах верующих недоумения и путаницу и нередко приводит к выводу, что по поводу Святой Троицы вообще ничего вразумительного сказать нельзя. Получается, что мы толком даже не знаем, в какого Бога мы верим. И уж совсем нереальным начинает казаться образ Святой Троицы как заповедь и проект, в духе Федорова.

Включаясь в соборное обсуждение этого главного вопроса нашей веры, позволим себе предложить следующий теологумен (богословскую гипотезу).

В реальном мистическом опыте богообщения под именем Отца переживается Сам Бог во всей Его полноте, т. е. в Его Троиединстве. И лишь согласно святоотеческому принципу «перенесения имен», имя Отца переносится на Первое Лицо Св. Троицы, непостижимой и невыразимой в Своей сущности.

Аналогично Иисус Христос в Своей божественной природе познается как образ Троиного Бога, как Сын Божий, предвечно рожденный и воплощенный в полноте Энергий Троицы. Христологический догмат утверждает единство Его Личности в двух природах — божественной и человеческой. Поэтому о Нем и как о человеке сказано: «В Нем пребывает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). И лишь по тому же закону перенесения имен Его имя как Сына усваивается Второму Лицу Св. Троицы.

Несомненно также, что под именем Святого Духа всегда переживается Божественная Энергия как изливание, как исхождение самой из себя неизреченной Божественной сущности — в том смысле, как об этом учил св. Григорий Палама. Каждая из многообразных Божественных Энергий есть Энергия всей Троицы, одно из проявлений Ее бесконечно богатой внутренней жизни. И по тому же принципу перенесения имен, Святым Духом именуется Третье Лицо Св. Троицы, такое же недоступное созерцанию, как и любое из трех Лиц.

После того как мы, вслед за Григорием Паламой, осознали четкое различие понятий Троиного Бога и Его Энергий, далее необходимо уточнить само понятие Божественной Энергии. В нашем привычном словоупотреблении «энергия» лишается своего структурного, логосного аспекта. Многие можно прояснить путем перевода греческого термина «энергия», который на русском языке означает «действие». О Божественном Действии вполне можно сказать, что оно имеет три аспекта: субстанциальный, логосный и динамический (энергетический в узком смысле слова).

Возвращаясь к поставленной Федоровым проблеме божественного первообраза женского начала, попытаемся сформулировать эту проблему более корректно. Святоотеческое богословие соотносит Логос (логосный аспект Божественного Действия) с образом предвечного Сына Божия. В связи с этим можно рассматривать динамический аспект Божественного Действия как первообраз женского начала (в частности, женщины как дочери), хотя богословски недопустимо вводить какую бы то ни было персонификацию женского начала в Боге (ни в Его сущности, ни в Его энергиях). Однако проблема, требующая решения, здесь есть, и склонность Федорова к такой персонификации не случайна; она выражает какие-то глубинные стремления и чаяния русского религиозного сознания, начиная с древнерусского культа св. Софии, уникального по своей интенсивности.

В связи с этим приобретает особое значение федоровская оценка образа Богородицы в русской православной традиции. Подчеркивая влияние постоянной военной опасности на религиозное сознание народа, он пишет: «Архистратиг Михаил и Пресвятая Дева — Богоматерь, на время как бы затмили поклонение Св. Троице, ибо от Архистратига чаяли победы, а от Матери Божией — утешения в утратах, неизбежных и при самых победах» (1, 118).

С такой оценкой мы согласиться никак не можем: культ Богородицы и Архангела Михаила не только не затмил, но органически вошел в созданную преп. Сергием традицию почитания Св. Троицы.

Роль Богоматери в служении Святой Троице наиболее ярко высечена Григорием Паламой, духовным последователем которого был преп. Сергий. Согласно паламитскому учению, после Своего воскресения Богородица становится как бы сосудом, вмещающим в Себя всю полноту тринитарных божественных энергий. Столь высокий уровень почитания Богородицы как Царицы Небесной иногда приводит к такой богословской крайности, как отождествление Ее с Духом Святым как Третьим Лицом Святой Троицы. Прежде всего, недопустима мысль о введении внутрь Святой Троицы никакого сотворенного (даже полностью обоженного) существа. Кроме того, нельзя говорить о женской природе какого-либо из Божественных Лиц, так же как нельзя говорить об их мужской или «андрогинной» (смешанной) природе. Категория пола ни в каком, даже самом утонченном смысле, к Божественным Лицам не применима.

Что же касается Архистратига Михаила (который, по мнению Федорова, также «затмевал» почитание Св. Троицы), то в Сергиевой традиции Его связь с Троицей совершенно особая — и до времени остающаяся прикровенной. На первой посмертной иконе Сергий изображен в молитвенной позе перед Богородицей и Михаилом. Епифаньевское житие преп. Сергия, называя его «тайнозрителем Св. Троицы», сообщает о том, что Архангел Михаил в образе «огненного мужа» регулярно сослужил ему во время литургии. Дерзнем предположить, что именно при этих посещениях Михаил сообщил важнейшие тайны Святой Троицы и своего предназначения в будущем служении Ей. Тайны эти, переданные Сергием своим ученикам, были сохранены для потомков в двух знаменитых иконах. Первая из них — «Архангел Михаил с деяниями», написанная безымянным иконописцем, который руководствовался божественным откровением, полученным духовной дочерью преп. Сергия (вдовой князя Дмитрия Дон-

ского). Вторая икона — «Троица» Андрея Рублева, который написал ее «в честь и похвалу преп. Сергия», пребывая в это время среди его учеников.

Столь же пламенный, как и Федоров, почитатель Святой Троицы о. Павел Флоренский сформулировал заповедь преп. Сергия заново и еще более энергично: «Троица — или гибель!».

Ум и сердце, проникнутые образом Св. Троицы, способны не только ограничить и облагородить проявления нашего животного эгоизма, но и по-новому выстроить всю структуру нашего подсознания, не оставляя места индивидуализму ни в какой его форме (даже самой утонченной). Такой задачи ни одна из религий, кроме христианства, не ставила и не могла поставить, поскольку до Иисуса Христа образ Бога как Троицы еще не был явлен человечеству. Никакой тени индивидуализма в Троице нет. Глубоко ошибочным является широко распространенное богословское представление о том, что каждое из Лиц существует самостоятельно и лишь затем вступает в отношения с другими Лицами. (Столь же недопустимо противоположное представление о Лицах Троицы лишь как о модусах или качествах единого Божества, которое при этом оказывается абсолютно одиноким.) Каждое из Лиц Троицы ни в каком смысле не существует вне отношений с Другими; более того, совокупность отношений с Другими является сущностью каждого Лица и полностью исчерпывает Его содержание. В своем инобытии в качестве Божественных Действий (Энергий) эти отношения становятся первообразами и проектами всего существующего.

Такого рода рассуждения могут показаться абстрактным умствованием, попыткой приспособить образ Божий к требованиям нашего естественного, хотя бы и философского разума. Между тем дело обстоит прямо противоположным образом. Мыслить о Боге — это значит изменять свой ум под воздействием божественного Откровения, которое не обязательно предполагает переживания каких-то чрезвычайных экстатических состояний. Даже легкое дуновение Божественной Энергии может стать стимулом для неустанной и кропотливой работы по коренному самоизменению личности. Целью этой работы является перестройка ума и сердца — в соответствии с тем образом Троицы, который несет в себе каждая из божественных Энергий. Опыт такого рода переживает едва ли не каждый искренне верующий, но лишь очень немногие воспринимают эти бесценные дары благодати не только как духовное наслаждение, но и как призыв к активному,

прежде всего внутреннему, а затем и внешнему действию. Если со стороны верующего такого отклика нет, то прикосновения благодати постепенно прекращаются, и наш православный современник погружается в глубокомысленные пессимистические рассуждения о глобальном наступлении мирового зла, из-за которого Дух Святой якобы совсем покинул нашу грешную землю.

Антропологический аспект проекта

Вторая сторона тринитарного проекта — наша человеческая природа, как в ее наличном состоянии, так и в потенциальных возможностях. Божественный замысел о человеке парадоксален и непостижим для обыденного сознания. Природный индивидуализм, подлежащий безусловному преодолению, в то же время является фундаментом свободной личности. Поэтому нельзя ханжески презирать человека за его животный эгоизм, абсолютно необходимый на определенном (близком к завершению) этапе его становления. Только на этой основе человек смог обрести самостояние перед Богом, возможность верить и не верить в Него, способность соглашаться и возражать, принимать решения и брать на себя ответственность. Сама наша жажда жизни, желание никогда не умирать имеет вполне природный характер — индивидуальный или родовой. И только через мучительный опыт всей человеческой истории мы начинаем сознавать, что единственно возможный и достойный человека путь к вечной жизни лежит через перестройку природно-животной основы нашей психики. Направление этих кардинальных изменений задается сначала через категорические требования Ветхого Завета, а затем и через прямое евангельское Откровение образа Троица Божия. Наше подсознание не способно вместить призыв Иисуса: «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный». Понять и, тем более, приступить к реализации этого призыва мы сможем лишь по мере того, как наш основной инстинкт — воля к выживанию — будет становиться тринитарным.

Учение Федорова кажется совершенно чуждым самому духу современного христианства. В частности, не приемлет это учение такой глубокий мыслитель и богослов, как Георгий Флоровский, обвинявший его автора в «гуманистическом активизме», а также в «магическом и техническом натурализме». Такая степень непонимания свиде-

тельствует о том, насколько далеко академическое богословие ушло от самого духа раннехристианской традиции. В трагически одиноком пророке — московском библиотекаре — после многих веков забвения как будто оживает пламенный дух св. Иринея Лионского, первого из великих Отцов Церкви. Этот ученик св. Поликарпа, который в свою очередь был учеником самого апостола Иоанна Богослова, в противовес спиритуалистическим ересям того времени проповедовал телесное воскресение в Царстве Божием на этой земле. Однако так называемое «русское религиозное возрождение», получившее первый импульс от Федорова, потерпело неудачу из-за того, что захлебнулось в волнах спиритуализма. Тем самым Ориген, внедривший это направление мысли в церковную традицию, одержал еще одну победу над Иринеем: человек снова признал вторичность и ущербность земного мира по сравнению с миром бестелесных духов, вторичность тела по отношению к душе.

Не напрасно Федоров так опасался «мистицизма» и старался избегать всякого упоминания о посмертном существовании души (хотя прямо никогда его не отрицал). «При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли <...> долг воскрешения является пустым звуком, потому что ни к чему не обязывает, никакого дела не указывает, все делается само собою, без участия человека» (I, 420—421). Такая установка вызывала возмущение Федорова, который клеймил ее как противление воле Божией, требующей от человека инициативного, творческого подхода к делу воскрешения. По его мнению, плохи те христиане, которые надеются, что «все делается само собой, без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и он сам оказываются ни на что не нужными, все преподносится человеку даром» (I, 421). Федоровская горькая ирония вовсе не означает, что, с его точки зрения, Бог не может обойтись без помощи живущих на земле людей в деле воскрешения умерших, — речь о том, что Бог без этой помощи обходиться не хочет.

Концентрируя внимание на материи и ее потенциях, мы, так же как и Федоров, не отрицаем существования тонкого мира и населяющих его многочисленных духов. Главное здесь — вопрос об иерархии ценностей. Вопреки широко распространенному мнению мы глубоко убеждены, что для Творца «тонкий мир», как и населяющее его ангельское воинство, — нечто предварительное, промежуточное и служебное, тогда как высшая ценность и цель творения — именно человек как телесное существо. Однако человек, вопреки этому замыслу

Творца, охотнее отождествляет себя с душой (если верит в ее существование), тогда как тело склонен считать чем-то вторичным, всего лишь временным этапом в истории бессмертной души. Более того, нередко возникает образ тела как «темницы», из которой душа освобождается с помощью смерти, — образ земного человека как своего рода «пленного ангела».

Отчасти такое отношение к телу объяснимо: ведь потрясающая сложность и богатство структур человеческого тела начинает постепенно осознаваться только благодаря современным достижениям цитологии, генетики, молекулярной биологии. До этого тело и не могло восприниматься иначе, чем внешняя форма, наполненная жизненными энергиями. Само понятие «тело» в религиозном контексте, как правило, означает не что иное, как нижние, сугобо витальные пласты психики. Представители элитарной культуры «серебряного века» Дм. Мережковский и Вяч. Иванов мечтали найти путь к будущей «святой плоти» через рискованные эротические эксперименты. Такими путями «святой плоти» не достичь, потому что все подобные проекты основаны на подмене задуманной Богом иерархии в отношениях между душой и телом. Вместо того чтобы служить телу, которое предназначено стать храмом Святой Троицы, наша жаждущая удовольствий душа злоупотребляет своей властью над телом, заставляя его служить собственным эгоистическим целям.

Некоторые критики доказывают, что современные научные знания делают проект Федорова еще более нереальным, чем казалось в его время. Первая трудность, кажущаяся непреодолимой — вопрос о том, где и как сохраняется информация о теле умершего человека, чем обеспечивается самоидентичность воскрешаемой личности? Федоровское представление о «собирании всех рассеянных частиц, которые входили в состав данного тела», поражает своей наивностью и служит постоянной мишенью для недоброжелательной критики. Можно согласиться с его гипотезой о том, что каждая молекула каким-то образом сохраняет память (несет на себе метку) о теле. Однако это не решает проблему, потому что тело — это не сумма отдельных молекул, но совокупность сложно структурированных молекулярных потоков. Через человеческое тело в течение его жизни протекает огромное количество молекул, причем каждая из них успевает побывать во множестве различных тел.

В связи с достижениями в области клонирования может возникнуть мысль, что для воспроизведения любого тела достаточно устано-

вить его полный генетический набор (геном). Однако, хотя геном клона — тот же самый, что у прототипа, но при этом тело клона не тождественно телу прототипа. Клонирование — это не воскрешение. Самоидентичность тела определяется не только генетически, но и всей историей его эмбрионального и последующего развития. Стоит напомнить еще и о том, что геном каждого человека сохраняет лишь половину генетического материала родителей, тогда как другая его половина при зачатии нового организма бесследно теряется (а ведь есть еще и множество тех, кто вообще не оставил потомства, как и сам Федоров). Поэтому оказывается несостоятельной также и федоровская идея о том, что память о телах предков, достаточная для их воскрешения, хранится в телах потомков.

Некоторые религиозные течения (в частности, иеговисты) выдвигают такое представление: после смерти человека вся полнота информации о его теле, необходимая для воскресения, сохраняется только в памяти Божией. Но это означало бы что-то вроде «божественного клонирования»: в акте воскресения из рук Творца выйдет не сам мой отец, а лишь его точная или даже улучшенная копия. Наше сыновнее чувство со всей силой протестует против такой подмены отца — его двойником. Проблема не решается также и заменой «памяти Божией» чем-нибудь вроде «космического банка данных» или «акаша-хроники» тонкого мира: ведь все равно восстанавливается другая личность, хотя бы даже и в похожем теле.

Мы видим единственный способ сохранения самоидентичности тварной личности — в непрерывности ее существования; пока не преодолена смерть, эту непрерывность может обеспечить только человеческая душа. Позволим себе предложить парадоксальную, но логически необходимую концепцию происхождения и предназначения души.

Прежде всего, для нас не приемлем ни один из обычно предлагаемых вариантов: душа существует предвечно; душа сотворена Богом раньше, чем тело; душа сотворена одновременно с телом, но независимо от него. В этом вопросе мы следуем за Иринеем Лионским, который утверждал: «Душа не прежде, чем тело в его сущности, ни тело в своем образовании не прежде, чем душа, но оба происходят зараз»². Отрицание неразрывной связи между телом и душой обесценивает, обесмысливает саму идею человеческой личности. Именно внутренний опыт взаимодействия материального и психического начал определяет достоинство человека как единственного Божьего творения,

наделенного творческой силой. При всех своих различиях материя и психика, тело и душа не так чужды друг другу, как на этом настаивают и научный материализм, и спиритуалистический оккультизм.

Наиболее перспективной нам представляется следующая концепция, связывающая между собой эти две реальности. Все виды материи — это различные классы возможных состояний так называемого «вакуума». Одним из таких классов является «тонкая материя», не наблюдаемая в обычных физических экспериментах. По этому вопросу прошедший век обрушил на нас буквально лавину весьма сумбурной информации, которую пока не удастся включить в научную парадигму. По нашему мнению, серьезное изучение тонкой материи возможно только при концентрации всей мощи экспериментальных и теоретических методов современной науки. Редкие фрагментарные попытки такого рода сколько-нибудь убедительных результатов дать не могут. Здесь необходима целостная программа исследований, которая невозможна без теоретической концепции или хотя бы предварительной модели.

Нам представляется приблизительно такая картина. Атомное ядро производит возбуждение вакуума, порождая вокруг себя облако «психической материи». Это «пси-облако» локализовано приблизительно в том же объеме, что и электронная оболочка атома. При всей своей «размытости» оно обладает динамической целостностью и устойчивостью. «Пси-атом» можно интерпретировать как своего рода «душу» материального атома. Такие «атомные облака» психической материи, взаимодействуя между собой, образуют относительно устойчивые конфигурации. На нижних уровнях пси-материя точно воспроизводит молекулярную структуру тела, а на более высоких — начинает выстраиваться на основе своих собственных принципов организации.

По мере возникновения все более высоких уровней сложности пси-материя обретает ряд специфических качеств, обеспечивающих все большую ее автономность и возможность обратного влияния на тело. Предельная автономия «пси-структуры» человека — существование в разрыве с породившим ее телом (это, по определению, и называется смертью). Только «душа», сформированная таким путем, может выполнить функцию сохранения всей полноты информации о человеческом теле в целом — как о его генетических структурах, так и о всех тончайших деталях его истории. В трагическом и опасном промежутке между смертью и воскрешением именно она служит носителем и хранителем всего нашего индивидуального опыта — как осоз-

нанного, так и бессознательного, как телесного, так и духовного. Информация, или память о своем теле, сохраненная такой душой, дает принципиальную возможность воссоздать его в абсолютно самотождественной форме. Остается «всего лишь» решить проблему реализации этой возможности... Тожественность воскресенного тела не нарушается тем, что в нем могут проявиться новые свойства. Этими свойствами наше тело потенциально обладает уже сейчас, но нынешнее состояние нашей души не позволяет им проявиться. Главная из этих скрытых возможностей — способность не умирать и даже не болеть. Именно такими свойствами, согласно христианскому преданию, обладало тело Христа, как до воскресения, так и после него.

Предлагаемая концепция, на наш взгляд, может придать федоровскому проекту большую реалистичность. Главное, что каждый из нас может приступить к этому «общему делу» уже здесь и сейчас: если, работая над своей душой, мы научимся раскрывать скрытые потенциалы нашего живого тела, то незачем будет и умирать. Достаточно ли для этого современные психологические технологии? Анализ многих поразительных результатов, достигаемых с их помощью, обнадеживает. Перестройка глубинного подсознания по тринитарному образу и подобию может привести к тонкому, но решающему изменению механизмов клеточного деления, обмена веществ и производства энергии на молекулярном уровне — тех ключевых процессов жизнедеятельности, которые и приводят к старению организма. Лишь длительной и многосторонней практикой можно будет подтвердить или опровергнуть, что такая возможность существует.

Кто кому при этом содействует — человек Богу или Бог человеку — спорить не будем; важно, что это совместная работа, «синергия» Бога и человека. В связи с этим становятся неуместными обвинения в адрес Федорова, который якобы похищает у Бога Его прерогативы в деле «воскрешения из мертвых». Действительно, в чем больше проявляется величие Бога: в том, что Он Сам делает, или в том, что Он сотворяет тех, кто может делать?

Наконец, иногда приводится такое соображение: Иисус Христос, для того чтобы воскреснуть, в человеческой помощи не нуждался. На это можно ответить, что Иисус как человек содействовал Самому Себе как Богу в деле собственного воскресения. Нельзя забывать и о роли жен-мироносиц, выполнивших весь предусмотренный Законом ритуал, а также и о той силе скорби всех любивших Его, которая, безусловно, содействовала воскресению их Учителя. Принципиально важ-

но и то, что в момент воскресения тело Иисуса оставалось целым; совсем другая ситуация возникает, когда от тела остались только «сухие кости» или совсем ничего. А ведь нам предстоит воскрешать праотца Адама...

Живое свидетельство того, что человеческая душа (включая глубины подсознания) в принципе может быть тринитарной, впервые в истории явил Иисус Христос. То, что Ему свойственно по природе, для нас является задачей и целью. Церковные таинства необходимы, но сами по себе еще недостаточны для решения этой задачи. Вдохновленные образом Иисуса, святые подвижники и духовные старцы, прошли значительную часть пути к этой цели. Их многотрудную работу творчески и вдохновенно продолжил Федоров. С отдельными его идеями можно не соглашаться, но нельзя отрицать, что от всей его личности исходит свет и дыхание святости. Человек, все помыслы которого были постоянно направлены на образ воскресшего Иисуса и Святой Троицы, чье сердце было исполнено сострадания ко всем смертным, — такой человек поистине «ходил перед Богом».

Мы постарались собрать аргументы в пользу того, что тринитарный проект Федорова осуществим и соответствует воле Божией. Что же касается его реализации на деле, то это целиком зависит от нас.

Примечания

¹ Здесь и далее цитируется основополагающая работа Н. Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим).

² *Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. С. 546.*

Г. П. Аксенов **БИОСФЕРА И БОГ**
Активное христианство
Н. Ф. Федорова и учение
о биосфере В. И. Вернадского

Федоровское учение впервые в православии проповедует активную роль человека в мире. Человек выступает в системе понятий Фе-

дорова как реализатор замысла Бога о мире, как управляющий, который может проникнуть в замысел Творца Вселенной и вместе с тем упорно работать над его осуществлением. Впервые в русском богопонимании человек выступает не как «раб Божий», а как сотворец, идущий рука об руку с Создателем.

Эта центральная и драгоценная для нас мысль учения Федорова преодолевает православный квиетизм и широко распространенную веру в двойственное начало мира — материальное и идеальное, согласно которому первое является источником зла, с которым надо бороться, а второе — добра. Под этим учением просматривается далеко не изжитое на Востоке манихейство, придающее злу онтологический характер и укореняющее человека в вечном противоречии и в вечном плаче о своей греховной натуре. Сосредоточиваясь на падшей природе человека, церковь лишает верующего и себя какой-либо созидательной энергии.

Федоровское учение ориентирует человека совсем в иной плоскости — ставит его под луч божественной любви. Оно мощно и обоснованно ставит перед человеком цель обрести смысл жизни при жизни, спастись сегодня, а не в потустороннем мире. Любовь к Богу, к человеку, к истине, вера в возможность и способность человечества понять, объяснить и перестроить мир на разумных началах снимают дуализм, возвышают человека. Вот почему федоровская мысль, совершенно непривычно для русского традиционного сознания, исполнена такой энергии. Она сосредоточена на моральной практике, требует умного деяния, воодушевления, призвания, пробуждения в себе божественной искры и в конце концов — подвига, на что и была направлена жизнь западного христианства во все века.

3. Федоровское учение сосредоточено на должном состоянии, на ригористском требовании выполнения человеком своего высшего нравственного долга перед предками, долга восстановления всех когда-либо живших. Нравственное чувство является двигателем, изменяющим природу человека. И как ни странно, но это требование, имевшее только этические побудительные импульсы, получило с развитием науки естественные основания. Оказалось, что они не противоречат законам природы, и более того, преодолевают их частичность, ограниченность. Эти обоснования появились в учении о биосфере Вернадского, органической частью которого стало эмпирическое обобщение о разуме человека как о природном, то есть неслучайном, явлении планетного масштаба.

Через двадцать лет после смерти Федорова Вернадский в яркой речи «Мысли о современном значении истории знаний» поставил вопрос: каким образом возможно изменение человеком среды своего обитания, если мысль не является формой энергии. И ответил себе так: творческая личность является тем двигателем, который в соответствие со своей научной мыслью и своим призванием меняет биосферу, двигая ее к более развитому состоянию. Человек как целостное существо способен к действию и пересозданию действительности, к переделке ее в соответствии с требованием Федорова «все даровое сделать трудовым».

Научным фундаментом такого положения служит идея вечности, неприсходимости жизни, ее космического характера. Эта идея впервые за 300 лет меняет, переворачивает привычные школьные гелиоцентрические представления и является основой совершенно нового, геоцентрического мировоззрения, в котором оживленная Земля становится главной планетой солнечной системы. Биосферы являются строительницами планет, что вполне можно возвести к Федорову, который в статье «Астрономия и архитектура» сближал биологию и мироздание. Соответственно, для Вернадского разум человека в полном согласии с федоровским учением — не постороннее явление в мире и не развившееся в случайном порядке из животного, а вполне закономерное. Его природа не следует из темного биологического происхождения, а имеет разумное начало, идущее не из прошлого, а из будущего, из должного состояния мира, которое человек приближает, осуществляет. Таким образом, не дарвиновская эволюция правит живым миром, а восхождение личности, восхождение разума к своему источнику, к наивысшему проявлению. Человек изобретает будущее, догадывается о нем или, по-федоровски, — разгадывает замысел Бога и в этом смысле изобретает не всякое бесконечно фантазийное состояние, а соответствующее научным основаниям.

Идея вечности жизни существенно меняет традиционные представления о творении мира из ничего, перешедшие из религиозной метафизики в общую схему научной картины мироздания, и приводит к новой картине мира. И жизнь и разум в ней являются такими же вечными составляющими космоса, как материя и энергия. Эта идея не является чисто умственным продуктом или пожеланием, а эмпирическим обобщением, совершенно строго следующим из фактов, открываемых науками о Земле. При глубоком рассмотрении это обобщение гораздо ближе религиозному сознанию человека, чем тра-

диционная официальная антропология. Оно открывает правильное соотношение между вечностью и временем.

Вернадский всегда много размышлял о религии, считая ее необходимым и неуничтожимым элементом сознания человека. По его мнению, борьба науки и религии осталась в европейском прошлом, была историческим пережитком и из нее следует извлекать уроки. Наука относится к рациональному постижению и познанию мира и самопознанию, а религиозное чувство является именно чувством, долгом. Наука дает бесстрастные альтернативы, а религиозное чувство как чувство любви к Богу, как вера в человека, в лучшее в нем, предопределяет и жизненный, и ежедневный выбор из этих альтернатив, оно сообщает человеку импульс для деяния, который не содержится в его рассудке. Поэтому Вернадский не был атеистом, он считал религию необходимой, однако наличные ее формы – недостаточными, еще не найденными. Построения религии не удовлетворяют разум, они слишком антропоморфны, или пока не теоморфны, если так можно сказать.

В учении Федорова содержится существенно новая форма религиозного сознания, не противоречащего науке. Оба мыслителя олицетворяют союз науки и религии, их правильное сочетание и даже гармонию, но не конфронтацию. Для глубоко религиозного Федорова наука есть главный и по сути дела единственный эффективный инструмент человеческой деятельности, она есть основная ценность его цивилизации. Он не мыслит человека без науки, без ее общеобязательности и логичности. Точно так же и для Вернадского – энциклопедиста и создателя новой научной картины мира – наука тем не менее не является достаточной. Он твердо был уверен, что личность человека без одушевляющей его любви и веры в человечество не может пробудиться. Как Вернадский доказал своей жизнью, он не имел в виду абстрактную любовь к абстрактному человечеству, но действенное милосердие и личное участие во всем доступном ему круге людей, нуждающихся в помощи.

Поэтому учения их дополняют друг друга совершенно естественным образом. Для них обоих:

а) мировая гармония восходит не к временной, природной, естественной, но к вечной, разумной. Поэтому экологические современные нам настроения «природного равновесия» не являются научными, они ведут опять же к вражде и вытеснению, к «небратскому» состоянию мира,

б) человек является сотворцом мира, нарушителем его косности, он обязан опережать энтропию, то есть скорость царящего в природе распада,

в) личность человека не имеет границ, она составляет существо человека, а разумное начало ставит его в управляющий центр действительности вокруг него,

г) научная картина мира не противоречит религиозному чувству человека, но усиливает его, дополняет духовный импульс личности логической силой всего прошедшего, объединенного наукой человечества.

Сегодня в стране идет, без всякого сомнения, церковное возрождение. Однако это возрождение имеет такой же поверхностный, эстетический и не затрагивающий основ личности верующего характер, какой он был накануне ее крушения в революцию. Религия как институт восстанавливается на тех же идейных основах, какие и поставили ее на грань гибели, для нее как бы не существовало всего XX века с его небывалым научным развитием и гигантскими социальными катаклизмами. Православие не извлекло уроков из своей истории. Поэтому оно пытается, но не может ответить на вызовы жизни, на проблемы ее смысла, стоящие перед каждым человеком, ей нечего сказать образованным людям. В результате в школах преподают безудержный и бездушный материализм, а в храмах – отвлеченную «духовность». И вместе им не сойтись.

Церковь сделала вид, что такого учения, как федоровское – не существует, не видит в нем никакой ценности для своих идейных основ. Точно так же она не сможет ответить на вопрос о вечности жизни, как он выявляется в учении о биосфере Вернадского. Но нельзя бесконечно их игнорировать, иначе возрождение будет бесполезным для страны, станет очередной идейной и социальной смутой.

В. Меденица **ИСТИНА ЕСТЬ ИСТИНА,
АЛЕТЕЙЯ, ВЕЧНАЯ
ПАМЯТЬ**

В статье «Музей, его смысл и назначение» Николай Федоров пишет, что тот, кто «не видит за книгою автора, чья мысль не переходит от произведения к тому, кто произвел его, тот не действует нормально ни в умственном, ни в нравственном смысле, тот поступает

не по-сыновнему» (II, 379). Этим Николай Федоров указывает на присутствие личности в тексте, на огромную ответственность читателя по отношению к тексту, являющемуся произведением личности, а вместе с тем и на самую сущность чтения как «воскрешающего» акта, акта, который «вселяет жизнь», освобождает того, кто заключен внутри переплета своего собственного самосвидетельства. Каждая книга есть самосвидетельство, она, даже и несознательно, даже и если она чисто теоретическая, является свидетельством себя перед Истиной. Читатель несет ответственность перед Истиной, перед личностью и будет поступать по-сыновьи только в том случае, если в духе общего дела участвует в воскресении автора текста, т. е. личности, которая логосно самосвидетельствуется. Федоров, следовательно, наводит нас на совсем особую и незаурядную манеру чтения, не ту критическую, формировавшуюся столетиями и внушившую *всем нам* идею, что *мы все*, и авторы и читатели, только своего рода служители истины, которые ради нее должны пожертвовать даже своей жизнью. Но в таком понимании люди являются не чем иным, как средством, средством, чье достоинство несколько не увеличивается фактом, что они служили и служат такому возвышенному предмету, каким является истина. Ибо каждое отношение, в котором человек является не целью, а средством — и не только сегодняшней, а всегдашний человек, человек во всех временах, в том числе и какой-нибудь давно умерший писатель, — не есть нормальное отношение ни в интеллектуальном, ни в моральном смысле, не есть отношение сыновнее. Когда человек, всегдашний человек — цель, тогда и истина не может быть Молохом, в жертву которому приносятся *живые* люди, а как раз наоборот: она должна быть то, что человеку даруется, что кормит и поддерживает его, что дает ему жизнь. И если авторов и читателей до Федорова еще и можно освободить от этой ответственности, то после Федорова это уже принципиально невозможно. Поэтому слова: «Платон мне друг, но истина дороже», приписываемые Аристотелю, суть гордые слова философа, губительные в своей гордости для самой философии и ее поисков Истины. Платоновское определение познания как памяти, вполне вытеснено этой гордостью, а вместо него выдвинуто отвлеченное понятийное догадывание, как служение своего рода истине, которая якобы существует по себе и для себя. Эта мнимая истина по себе и для себя стала в дальнейшем Великим инквизитором философии, владельцем ключей, могилой духа и ума, могилой самой Истины.

Русская религиозная философия — соборная, органическая мысль *sui generis*. Это общее место, которое не надо доказывать, но надо иметь в уме. Ее носители — сторонники одного соборного сознания, чья сущность не определена только общими содержаниями, т. е. тождественностью или хотя бы родством его основных идей, вопросов, которые оно ставит, и решений, которые оно предлагает, а глубинным познанием, что человек может добраться до Истины только как Богочеловечество, как соборная общность многих *я* и многих *ты* с Богом, и что лишь соборность, церковность является тем, что обеспечит истинное познание и истинное действие. Это соборное сознание определено, следовательно, его основной интенцией, интенцией к свободно-единому единству в любви, к живому знанию, к преобразению существа в целом, к «новому небу и новой земле» или, в федоровском ключе, интенцией к воскресению и воскрешению.

В последующем тексте мы попытаемся на примере Федорова, Флоренского и Флоровского продемонстрировать именно соборное единство этой мысли, разговор между *я* и *ты*, «спасающее», «воскресающее», «личностное» чтение, завещанное нам Федоровым, и вместе — действие критического ума, т. е., выражаясь терминами Хайдеггера, вторжение безличного «оно», «кого-то» или «-ся» в живое общение, вторжение, которое не спасает, не воскрешает, а разрушает и убивает всякую личность, всякую истинную соборность. Ибо «будьте как дети» является требованием, которое приходит от слишком высокой инстанции, чтобы его не заметить, и касается такой серьезной вещи, какой является чтение. Чтение — сыновье отношение, верующее, воскресающее отношение, которое требует детской открытости сердца к книгам, в которых сохранены наши предки, наши «духовные родители». Ибо «не живет человек хлебом единым», он живет и логосной (словесной) едой, человек «ест книгу», ест в ней то, что кормит и поддерживает, ест Истину-Естину, ест, чтобы съеденное сохранить в себе и вернуть его как еду тем, кто придет после него.

* * *

Мало кто среди философов и богословов оставил на всех философских и богословских вопросах, которыми занимался, такой сильный отпечаток своей личности, как Павел Флоренский. У него на все вопросы были свои ответы, для всех проблем были свои решения. Но и «свои» решения, подаренные каким-то странным образом.

Человек, хотя и невольно, должен согласиться с Николаем Федоровым: «У нас нет ничего своего, все даровое». С этим, наверняка, согласился бы и отец Павел, он признавался, что Федоров вдохновил его на некоторые соображения и идеи, притом, разумеется, гораздо больше, чем это можно заключить на основании его буквальных ссылок на Федорова.

Во втором письме своего знаменитого *Стола*, письме под заглавием *Сомнение*, Флоренский говорит о четырех аспектах истины, пользуясь при этом и этимологией слова *истина*. Мы лишь в незначительной мере затронем эту этимологию в попытках нахождения того психологическо-онтологического, общего всем основания федоровского проекта воскресения предков и регуляции универсума.

Итак, каково русское понимание истины? Какова русская жизнь во истине?

Истина есть *естина*, то, что есть, то, что существует. Истина есть присут(ь)ствие, и только то, что присут(ь)ствует, может быть истинным. Одновременно она, в плане этимологии, в большей степени сербской, чем русской, есть и то, что кормит и поддерживает в существовании. Мы едим и пьем хлеб и вино, на Святом причастии кормимся (серб. *хранимо се*) плотью и кровью Христовой, все мы, присут(ь)ствующие, соборно, вся церковь. Мы участвуем в Истине благодаря Священной тайне причастия. Для православных верующих это несомненно.

Но Федоров обращается и к верующим и к неверующим, и к образованным и к необразованным, обращается к ним с призывом к Общему делу.

Итак, существо, каждое существо, *есть* благодаря Истине. И не только. В некотором смысле оно само является истиной. Как истинное существо оно кормится и живет благодаря Истине. Истина, следовательно, далека от того, чтобы быть только гносеологической категорией, ее нельзя сводить к *adequatio rei et intellectuallis*, этим она является в самой меньшей степени, она не представляет собой какую-либо формальную или теоретическую ценность. Истина — это онтологическая действительность, глубочайшая сущность существа, она — само существо, то, что есть, что остается тем же, «истый во отца» (серб. «исти-на-оца»), она — «хлеб наш насущный», то что, как было сказано, кормит и сохраняет в существе, в существовании, жизни, в смысле, в Сущем. Истина — то, что живет и поддерживает жизнь и в потоке преходящего остается неизменным. В дальнейшем развертывании этимологии Флоренского: истина — то, что дышит, то, что живое.

А для Федорова живое и является истинным. Но как, каким образом живое?

«Я Бог отцов, Бог не мертвых, а живых». *Жизнь — добро, смерть — зло.* Зло — не истинное, его жизнь только мнима, смерть — не истина, не живет, не дышит, не существует. Смерть — вранье, небытие; не кормит, не поддерживает, не существует; таким образом смерть показывает себя, в самом сильном смысле этого слова, как ничтожное ничтожество. Но *жизнь — добро, а смерть — зло.* Зло и добро не могут коэзистировать, не могут сосуществовать в одном существе. Чтобы настоящему существовало добро, существовала жизнь, в ней не должно быть зла, не должно быть смерти, жизнь должна быть бессмертной. Только бессмертная жизнь есть добро, бессмертная жизнь для всех. Это есть Истина. Рядом с такой Истиной или в самой Истине не может существовать ложь, не может быть *неистины* в Истине, Истина не бывает относительной, а только абсолютной; относительная истина, или истина, которую пропитывает ложь, уже не истина в абсолютном смысле, а ложь (в таком же абсолютном смысле). Поэтому смерть должна трансцендироваться как нечто, что держит этот мир в кандалах вранья, смерть должна трансцендироваться Жизнью в Вечности, то есть в Истине. Но Федоров обращается и к тому сознанию, которое колеблется между сомнением и верой, для которого не все ясно, которое впадает в малодушие, обращается он и к неверующему сознанию. Этому сознанию иногда кажется, что никакая истина, никакая жизнь не может победить смерть. Смерть представляется ему непроходимой запрудой для всякой жизни, оно принимает смерть как нечто имманентное самой жизни и ему кажется, что жизнь, всякая жизнь, навеки должна быть опрокинута перед смертью — вопреки всякой *еде*, всякой истине. Означает ли это, что возможна только какая-то ограниченная истина, только истина о такой же ограниченной жизни? Или же это, наоборот, означает, что невозможна любая Истина о мертвом, об истории, скажем, о прошлом, об ушедшем времени, умерших поколениях, что умершее, следовательно, навсегда выпало из истины, что временность — последняя участь каждого существа, что конечность, наша непереходимая, единственная, неизменяемая и незаменимая, с самого рождения в нас присутствующая смерть, выражаясь словами Хайдеггера, — то, что именно есть, последний онтологический слой нашего существа, небытие, на котором зиждется бытие, само небытие, которое парадоксально является бытием? Согласно этому, не является ли сама смерть, то есть небытие, — истиной, а то, что мы про-

возглашаем Истиной, действительным бытием и действительной жизнью, не есть ли оно всего лишь мнимая и ложная жизнь, не есть ли, если быть бесстрашными и последовательными, и само Святое Причастие ложь, хотя и благородная, не есть ли оно лишь утешение, которое в своей доброте преподносит нам Великий инквизитор-спаситель, и сам подверженный смерти и разложению, утешение, с помощью которого несовершеннолетним детям мира сего подается надежда на то, что на самом деле не осуществится никогда? Не есть ли, следовательно, истина и то, что умершее пропало безвозвратно и навсегда и что единственным достоверным *настроением истины* может быть безропотность Проповедника, своего рода глубокое отчаяние, которое пронизывает все наше существование? На этом, впрочем, и заканчивается путь европейского нигилизма, как и уничтожается само понимание этой участи и возможная героическая в ней позиция. Но этот героизм, абонированный иначе только для Великого инквизитора-спасителя, оказывается в свете учения Федорова и русского софианства вообще только следствием суженного сознания. Изнанкой этого суженного сознания является понимание невозможности для идеальных структур осуществиться в этом мире, является манифестация радикального монотеизма, вернее, разочарованности в нем, чрезмерной веры в силу Божию, вернее, разочарованности в ней. В своем истоке это сознание представляло себе силу Божью всегда чем-то независимым и превосходяще высшим по отношению к силе, точнее, к бессилию человека, а сущностное равноправие и в количественном и в качественном смысле несоизмеримых, совершенно неодинаковых величин, Бога и человека, было ему абсолютно чуждо и неизвестно. Оно никогда не знало, равно как и сейчас не знает, про Богочеловечество.

Между тем каждое действие, каждое нахождение и приобретение смысла, спасение вообще, должно быть исключительно синергическим актом, совместным актом Бога и всего человечества. Синергическое равноправие далеко не подразумевает равенство сил. Оно подразумевает божественный кенозис и человеческий подъем.

Я Путь, Истина и Жизнь. В Священной тайне причастия человек ест и пьет тело и кровь Христову. Он ест Жизнь и ест Истину, она же в качестве Незабвения, в качестве того, что незабыто существует, остается в нем. Истина — *алетейя, незабвение, сила памяти*, сопротивляющаяся скорости Леты, реки забвения, сила, спасающая умершее, спасающая его из реки забвения. Но, согласно греческому пониманию

истины как алетейи (этого аспекта истины, который, как выразился Владимир Соловьев, в «подготовительной теофании» был раскрыт мощному эллинскому духу), задается первоначальный удар той якобы неизменной участи нашего существа, всеприсутствующей и в нас всегда, в каждый момент нашей жизни роющей смерти. *Я память, воспоминание*, которое, будучи объединено с Церковью, с Богом, соборно, становится *Вечной памятью*.

Церковь отпевает на *могиле*, препоручает умершего милости Божией и спасению. Могила является центральным местом федоровской братской и отцовской, психократической общности. Могила — место, на котором живые остаются возле своих мертвых, в котором живые берегут своих мертвых. В могиле мы хороним, сохраняем, следовательно, тот жизнетворящий крест, крест любви, Истины-естины и Истины-алетейи, Незабвения, Вечной памяти, поддерживаем его *до времени*, пока не сделаемся способными «и больше сих сотворить», а хороним навсегда, предаем забвению тот римский крест болезни, мучений и смерти... (которому мы все еще подвержены в своем фактическом существовании).

Поэтому и присутствующие на похоронах говорят об умершем все самое лучшее. Это обычай, но для того чтобы ему быть хорошим обычаем, он не должен превращаться в своего рода лицемерие, в своего рода «культурное поведение», в ритуальный «бонтон», который определяет поведение на могиле и разговор об умершем, не должен терять своего исходного назначения: он призван быть подтверждением Истины-естины, Истины-алетейи. Но для того чтобы ему быть чем-то больше хорошего обычая, в памяти необходимо всегда хранить то глубинное послание Алетейи и Истины-естины, что *умершее в истине и что оно живо*, что оно может быть восстановлено вновь как навсегда живое благодаря Вечной памяти церкви, в которой и мы участвуем. Тот факт, что в *умершем* мы видим *все лучшее*, станет тогда выражением самого проникновенного человеческого чувства, а в сознании оно кристаллизуется уже как императив единственного, теопозитического ума, сердечного ума, как императив воскрешения, императив, который требует, чтобы умершее зажило вновь, и при этом зажило в своем лучшем виде, как самый светлый образ собственной истины-естины. Ибо в памяти-поминках, которая вырастает в Вечную память, совершается, даже на уровне психологии, торжество Истины (разумеется, поскольку присутствующие на похоронах, сознавая свое лицемерие, не пребывают в мертвой окоченелости, не заморожены своей неоткро-

венностью, не присутствуют только потому, что «так полагается»). В настоящих поминках раскрывается умерший, его жизнь, умерший воскресает перед нами в своем, так сказать, «лучшем издании», перед нами, *как живой*, встает его идеальный образ, его идея, т. е. образ и подобие Божие, его *наилучшая возможность*. А о том, что в воспоминании, участвующем в Вечной памяти Церкви, нет никакой идеализации, об этом имеется свидетельство в каждом из нас, свидетельство, в котором мы должны признаться, если только припомним похороны наших самых близких — друзей, знакомых, если припомним их образ, который возник в нашей памяти в момент опускания их гроба в могилу, если припомним, что и в нашем видении умершего, явившемся нам в данный момент, хоть на одно мгновение просиял Фаворский свет Истины, Истины воскресения. Тут психология соединяется с онтологией, тут затерянная, заблудшая душа возвращается к своему первоисточнику, тут подтверждается истина души. Образ умершего, очищенный мощной рукой Незабвения, очищенный ото всего грешного, безобразного, ложного, такой его образ очищает и нас самих, и мы сами в этом созерцании, в этом видении, в этот момент неизъяснимой тоски-смирения проявляемся перед собой и перед покойником в своем самом прекрасном издании, в своем как бы на вечность приуготовленном образе. Возвращенная душа становится душой мира, одиночество становится соборностью, смерть рассеивается, подобно мгле, исчезает перед светом воспоминания о вечном образе умершего, сквозь который сверкает Образ Незабвения.

Итак, в этом воспоминании, в этом запоминании-вечной памяти содержится православное чистилище, умерший очищается в нас и одновременно очищает и нас самих. Могучая рука Незабвения, Истины-алетей раскрывает и умершего и нас такими, какими мы будем, если вместе с Богом, синергически, выступим в деле осуществления телеологии спасения, т. е. Общего дела Николая Федорова.

Поэтому похороны являются своего рода чистилищем: все ложное, гиблое, смертное, низкое и лицемерное, то есть грешное и преступное, что было в умершем и что есть и в нас, в этом последнем воспоминании гибнет, Лета его уносит. Все это исчезает в момент последних проводов, похорон, этой мистерии полного вручения Богу умершего и нас самих. Умерший действует в нас, он *питает* нас духом благодетельного воспоминания, но и в своем наличном состоянии, уже входя в слепой круговорот материи, подверженной закону падения, начинает *питать* нас и телесно, как перегной, которым пи-

тается земля. Дети *пожирают* своих родителей, новые поколения *пожирают* старших, и это закон наличного, падшего естества. Умерший кормит нас именно так, как это является в натуралистической проекции всеобщего круговорота и обмена веществ в природе. Это бесспорно, и сам Федоров никогда это не оспаривал, а напротив, напоминал об этом, не опасаясь быть обвиненным в натурализме и материализме. Даже в буквальном смысле, мы живем благодаря умершим, — наша жизнь, правда, весьма относительна, так как мы живем в кандалах грешного мира, слепых сил природы и одной воли к жизни во что бы то ни стало, воли, увы, обреченной на неудовлетворение, на смерть. *Мы буквально питаемся своими предками.* Природа пожирает саму себя, преходящие существа пожирают преходящие существа, младшие пожирают старших, будущие — прошлых, а современность не может быть понята иначе, как кишка этого пожирания, как мгновение, которое собой и своим непрерывным повторением служит органом данного пожирания. И мы, содрогаясь, исполненные отвращения, задаем себе вопрос о том, что в этом вообще может быть доброго, возможно ли, чтобы *и в сознании*, отвращающемся от такого удела, появилось что-либо кроме абсолютного отчаяния, кроме желания вместо всякого воспоминания, памяти, получить вечное забвение? Возможно ли, чтобы *в этом сознании* появилась какая-то благодарность, благодарность родителям, предкам, всецелому веществу за то, что прахом своим кормит нас и поддерживает, какое-то чувство вины по отношению к ним? Возможно ли, чтобы в детях «дурной бесконечности» явилось какое-то чувство долга, той соборной тоски по всему веществу, которое *стенает* и *мучится* и поныне? Может ли в таком их состоянии появиться хоть луч света иной бесконечности, той искупающей и спасающей вечности? Может ли та *объединенность* всех существ в цепи питания, в кандалах земного греха, в тисках материального мира и обмена веществ, может ли она перейти в *особорение* всех живых и умерших, может ли перейти в возвращение всего умершего, в возврат-рвоту всего сожранного, может ли человек уйти от закрытых циклов языческой религии кругового движения, или же от непрерывной смены пожирателей и пожранных *ad infinitum*? Существует ли, может ли существовать тот «единый, сознательный и добровольный возврат» (II, 129), о котором говорил нам Федоров, есть ли возможность преодоления описанного состояния пожирания, возможность трансцендирования смерти и конечности? Если существует отвращение, принуждающее на рвоту, должно ли отчаяние быть единственным ответом на

эту физиологическую проекцию на плоскость судьбы, или возможно и существование надежды, основанной хотя бы на чувстве некоей благодарности? Обнадеживает ли нас само это, едва заметное присутствие долга и чувства вины в еще четко не артикулированной благодарности, намекая, что в нас существует нечто, что может трансцендировать нашу обреченность на дурную бесконечность космических круговоротов? Мы уже отмечали, что какой-то выход существует в самом воспоминании, которое рождается и укрепляется на могиле, в самой памяти, уже самой своей чистой формой являющейся отрицанием преходящести и расколотости времени.

Итак, после того как утверждена память, все же можно и нужно поставить неизбежный для раздвоенного, подозревающего и малодушного сознания вопрос: правда ли, что умершее, истинное только благодаря памяти, живет лишь в памяти, длится, пока длится память: год, два, может быть, и больше, чтобы потом, как выцветшее воспоминание, бледнея все больше и больше, исчезнуть в другой, вечной могиле, неотвратимой смертью тех, кто помнит? Но воспоминание — «воскресающая память» (Бердяев). Покойник каким-то образом воскресает в памяти, вернее, в воспоминании, которое раскрывает его таким, каким он будет в вечности, воспоминании, которое надвременно укрепляется в запоминании-вечной памяти и которая, пусть даже принадлежала неверующему, вырастает в Вечную память церкви. Может ли это воспоминание действительно вернуть то, что сохранено в нем? Может ли возобновиться то, что было уже раз, может ли оно человеческим действием воскресения быть подготовлено к последнему Божьему действию всеобщего воскресения? Ответ Федорова утвердительный. Утвердительный в той мере, в какой данное воспоминание действительно, реально, практически соединится с Вечной памятью Церкви, утвердится в ней, насколько оно вырастет в богочеловеческий процесс, насколько мы сами, сыны человеческие, этим действием воскресения, оживотворения, к которому направляет нас Федоров, подготовим Божье действие воскресения, насколько наше действие, так сказать, «спровоцирует» возвращение Божье и Его вступление в общее дело, насколько наступит синергия, свободное содействие Бога и человека. Тогда, конечно, в пользу жизни бессмертной и чистой будет решено столкновение единственного, соборного, теопозитического ума и истории, костей истории. Истина действительно будет жизнью, вечной жизнью для всех, даже для тех, чьи кости рассыпаны на поприще длительной истории падения. Тогда умершие не будут жер-

твами смерти и лжи, не будут служить только пищей потомкам в наличной, падшей и оттого только мнимой жизни, этой комедии жизни. И если уж питаемся умершими, если совокупное вещество кормит нас и поддерживает, если уж являемся их могилой, тогда мы должны быть могилой в том проективном смысле, как месте с-хоронения и со-хранения. Съеденных, мы их храним, хороним и со-храняем, переносим их будущим поколениям через наше тело, наш перегной, но сейчас, после Федорова, с завещанием сыновьего долга, чтобы как их, так и нас самих сохранили, схоронили в себе до времени, пока человечество не станет братством сынов ради воскрешения отцов, до времени, пока оно, как мы уже говорили, сможет и «больше сих сотворить». Истина — путь, освобождение из цепей мира сего, богочеловеческий путь, который, как таковой, заканчивается в лоне святой Троицы, поставленной у Федорова целью и смыслом действия всего человечества.

Если сознание соборно, если оно всеедино, тогда и память не может быть чем-то изолированным, некоей способностью среди остальных потенций души, а вместе со всеми душевными качествами является частью целостного живого существа, в котором одновременно действуют все способности. Чтобы соборность осуществилась во всем человечестве, она должна осуществиться и в отдельном существе. Это *особорение* человека и есть его осуществление как целостной личности, как образа и подобия Божия. Ни один орган в человеке не выше, не ниже других органов. Человек — целостное существо и ни одна его часть не должна служить средством для какой-то другой его части. Необходимо превзойти господство части над целым, господство одного органа над целостным человеческим существом. Органы человека, разумеется, не одинаковы, спекулятивный ум философа и здорый разум крестьянина так же разнятся, как любовь сердца и смутный позыв желудка, и все же, несмотря на качественную неодинаковость человеческих органов, они, точно так же, как Бог и последний человек, должны быть полностью равноправны, чтобы в одном синергическом, теургическом действии преобразилось существо мира в целом. Так и память не является чем-то, что выступает самостоятельно, она пропитана печалью, стремлением, ностальгией, волей, «мировой скорбью».

«Мировая скорбь есть также печалование за всех страдающих и умирающих, и эта скорбь не остается только чувством, не может им оставаться, а переходит, должна переходить в дело. Выражение этого

действенного начала мировой скорби есть всеобщее воскрешение...» (I, 103).

Все это вместе, и печаль, и скорбь, и стремление, и ностальгию, и волю, все это объединяет русское слово *тоска*. Но речь идет не о тоске, ведущей к отчаянию, к безнадежному горю и плачу, а о тоске, что в своей имманентности является воспоминанием-воскрешением, надеждой и жаждой, чтобы то, что было раз, — было снова. Нет воспоминания без стремления к тому, чтобы то, что живет лишь в воспоминании, т. е. лишь мнимой жизнью, было снова, вернее, жило действительной, истинной, вечной жизнью в Истине-естине...

А для того, чтобы нечто действительно стало двигаться в направлении «Общего дела» воскрешения и регуляции природы, нужно прежде всего оцерковить всю культуру, историю, прошлое и будущее, нужно создать Музей, в центре которого будет находиться храм Вечной памяти, та величественная могила, где будет храниться сущность памяти об умерших, и она уже не будет «собранием вещей», но «собором лиц». Нужно вернуться к тому бессмертному началу философии, который сама она вычеркнула в своей гордости, и укрепить в сознании определение Платона о том, что познание — воспоминание, но не воспоминание об абстрактных идеях, а о конкретных, живых образах умерших отцов, о вечном бессмертном образе Пресвятой Троицы, благодаря которому мы можем и видеть личность-лицо умершего в один единственный миг проективного воспоминания. Проективное воспоминание должно актуализироваться: Музей не может быть только библиотекой, служащей современникам для приобретения знаний, для самого знания, или каким-то этнографическим учреждением, предназначенным для экскурсий, организованных туристическими агентствами. Музей исполняет функцию проективного воспоминания, воскрешающей памяти, он призван вразумить человечество на высшее действие, которое отменит основы его нынешнего существования, так как все, что сейчас в нем только хранится, со-храняется, станет снова конкретным, живым в истинном, полнейшем смысле *жизни, жизни без смерти*, без боли, без страдания и страха, «без круговорота и обмена веществ в природе», а не бренного и относительного, кратковременного существования, держащегося благодаря *съеданию* остатков отцов и матерей, всех предков, *съеданию*, способному, как мы уже сказали, ужаснуть наивное сознание до отчаяния.

Я есмь Путь, Истина и Жизнь. Основное задание сынов человеческих подтверждено и самой историей евангельского воскрешения

и воскресения. Почему после воскресения Христова не последовало всеобщее воскрешение? Что препятствовало всеобщему воскресению, что ожидалось или, лучше, кто ожидался? Это вопрос, который Федоров ставит в начале третьей части «Вопроса о братстве...». Почему земля, могилы, кости умерших не превращены в Истину-естину, в вечную жизнь? Почему проблема реального преображения, оживления и воскресения теряется в эсхатологических туманах, а те мертвые, ожидающие, ждут воскресения мертвых и жизни будущего века: кого, чье действие они ждут? Они ждут нас и ждут в нас, они ждут Бога и ждут в Боге, они ждут в Вечной памяти церкви, ждут христианского дела, общего дела богочеловечества. «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» значит «жду Сына человеческого». Каким-то образом Бог оказывается, если позволительно так выразиться, заблокированным в каком-то тупике, в какой-то безвыходной позиции. Для акта воскресения Он может из этой позиции освободиться, только если его освободит человек, сын-воскреситель, актом воскрешения. В каком-то смысле здесь наличествует новое самоограничение Божие. Это новое самоограничение Божие является, на наш взгляд, завершением и вершиной кенозиса Христова, его венцом. Лишь когда явится Сын человеческий, когда человек по образу Сына Человеческого станет Сыном человеческим, когда человечество станет истинным братством («психократией»), *свободным соборным обществом свободных личностей по образу Пресвятой Троицы*, объединенным во внехрамовой литургии, в святом общем деле воскрешения предков и регуляции универсума, т. е. *обезгрешения* и восстановления Творения в целом, лишь тогда наступит синергия, лишь тогда наступит истинное Богочеловеческое действие воскресения-воскрешения, и существо перейдет из своего наличного состояния в истинную бессмертную жизнь, согласно Пресвятой Троице. *Жизнь — добро, а смерть — зло*. Только бессмертная жизнь добро, бессмертная жизнь для всех. Смерть должна быть уничтожена, побеждена, чтобы зажило существо в целом, чтобы действительно торжествовала Истина-Алетейя, Истина-Естина в Истине-Жизни, Жизни вечной со всеми и для всех.

* * *

«Будьте как дети» выразилось у истинных носителей русского духовного ренессанса в их искупляющем *чтении*, в своеобразной «герменевтике спасения» (и тут настоящим образцом является то, как Бер-

дьяев читал работы своих предшественников, Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Федорова, Соловьева и других), основанной на сознании неуничтожимости личности. Каждое, прежде всего богословское и философское прочтение должно быть руководимо «герменевтикой спасения», своеобразным пониманием чистоты идеи, чистоты образа, лица, автора, пониманием произведения как «личностного существа», как существа, в котором хранится личность. При таком чтении не будет возможной дисквалификация данных произведений из-за их несогласованности с той или иной философской, теологической или идеологической парадигмой, из-за логических противоречий и других «теоретическо-познавательных» недостатков (слабостей в демонстрации, методе, способе изложения и т. п.), из-за той философской гордости сыновей диалектики, якобы высоко поднявшихся по мнимой лестнице познания, но будет открытым полем для вдохновения тем, что данные произведения, как личностные творения, несут в своей истине.

Необходимо вернуть философию из ее опасной близости к науке, в близость к искусству, в близость к религии (Бердяев). Если когда-то в академию Платона, как говорят, невозможно было войти без знания геометрии, то сегодня в храм философии и теологии надо было бы запретить вход тому, у кого нет ни веры, ни сердца, ни любви, у кого нет ни вкуса к прекрасному, ни воли к добру. Ведь и философия, и теология стараются и хотят вернуться к своей самобытности, к своей музе — Софии, Премудрости Божией. Впрочем, не только в сотворении, но и в рецепции сотворенного необходимо соблюдать основной запрос русского софианства — участие в данных актах целостного человека, интегрального духа, целостного ума.

С русским софианством окончательно проваливается гегелевская идея диалектики, дохождения до полного самосознания и самопознания через понятие и его движение. Поэтому система Гегеля является великой школой мышления, но не человечности. Сведя искусство к чувственности и восприятию, а религию к представлению, предоставив в конце становления царственное место философии, т. е. понятию, Гегель не столько искалечил религию и искусство, сколько саму философию, удалив ее еще более от родного источника, чем это сделал Кант. Гегель использовал форму Троичности для того, чтобы в своих диалектических триадах, по сути, скрыть систему прогрессивного движения и безумной веры в ум, ум философа. Вопреки своей методологической и гносеологической предпосылке, что истина — целое,

Гегель своим типом философствования принадлежит далекому прошлому, не видящему целостность человечности, соборность личности... Насколько грандиозна система Гегеля, настолько грандиозна и его неудача, неудача не только теоретическая, но и практическая. Это уже понимал и Владимир Соловьев. А то насилие над историей, проведенное во имя диалектического, критического ума, является нам лишь известным доказательством этой неудачи. Возвращение философии в близость к искусству и религии станет возвращением к божественному самосвидетельству Иисуса: «Я есмь путь, истина и жизнь». Это будет возвращением к целостному человеку, в котором в неразрушимом единстве сопряжены его эссенция и экзистенция (существование), это будет возвращением к тому, на чем настаивали русские мыслители во главе с «шутком Божьим», Николаем Федоровым, будет возвращением к Сущему, возвращением к живому, Троичному Богу. Истинная троичность подразумевает равноправное, неслиянное и нераздельное сосуществование трех элементов. Так же неслиянно и нераздельно должны существовать искусство, философия и религия. Похоже думал и Гегель: их неслиянность должна состоять в *способах* раскрытия истины, а нераздельность — в *содержании* истины, *существовании* и *сущности* истины. Между тем, даже и здесь, где вера Гегеля, похоже, не отступает от истины христианства, она не в духе истинной Троичности. Участь рационального, понятийного сознания состоит в различении, разделении, дифференциации; участь же исторического движения — в диалектике истории, реализующейся через борьбу и единство, преодоление противоположностей; в то время как догмат о неслиянности и нераздельности не может быть предметом различия и дифференциации, историзма и диалектики; он а-теоретичен, он по ту сторону любого развития, хотя бы оно было и диалектическим. Парадоксально для разума, неслиянность и нераздельность всегда идут вместе. Поэтому давать преимущество разуму, который в себе не имеет представления и восприятия, или представлению, которое не сознательно и не прекрасно, или же чувственности, не имеющей в себе разумности и способности представления, веры и изобразительности, есть бессмыслица, ведущая к ереси худшего сорта, ереси разорения цельности человеческого существа и гипертрофии одной его части за счет целого. Поэтому Истина должна явиться как калокагатия или не явиться вообще. А воскресающая память является глубочайшим выражением единственного теопозитического ума, единства теории и практики, мышления, благой цели и сотворчества (хоть оно будет

и воссозданием, возобновлением бывшего), является тем исполнением всеобщего долга, который сын человеческий имеет по отношению к отцам-предкам, к совокупному веществу, к природе, которая ему служила и служит и поныне, отдаваясь ему в виде еды, в виде того, что кормит и поддерживает и что только в исполнении единственного долга станет Истиной-Естиной, пока лишь символически засвидетельствованной в Священном Таинстве причастия... А диалектическому проектированию истории, насилию над историей в значительной мере покровительствовала всякая мысль, философская или теологическая, покровительствовала тем, что вопреки Святому Предмету усваивала диалектику превосходения, критический ум, вместо того чтобы усваивать и в сознании рядового читателя формировать прежде всего феноменологию открытости, детского сердца, т. е. «воскрешающего чтения», «спасающего понимания» или «герменевтики спасения».

* * *

Нам остается сказать несколько слов о том, что губительно для соборности, о победоносном наступлении *критически* читающего разума. Самую радикальную, но в своих основных предпосылках неоправданную критику учения Федорова высказал в книге *Пути русского богословия* Г. В. Флоровский, один из влиятельных православных богословов XX века. Преданный святоотеческому преданию, христианскому традиционализму, выступая как апологет традиционного христианства и защитник Церкви, и одновременно как разгонитель тумана и ядовитых испарений «серебрянного века» — и не только философских, а и поэтических (Белый) и музыкальных (Скрябин) (чем действительно «основательно» подорвал престиж одного из самых значительных периодов в истории человеческой культуры), Флоровский считал федоровские идеи ненужными, соблазнительными новациями, не имеющими связи с истинным христианством. Мы здесь не будем в деталях излагать критику Флоровского, она хорошо знакома, так же как не будем пытаться ее оспаривать в деталях, а скажем лишь то, что принципиально не существует рациональной методологии, не существует ни богословской, ни философской методологии, способной к прочтению софианских текстов, включая принадлежащие Федорову. Флоровский был учеником старой логики, старой модели мышления и старой модели общения, которые в данном случае попросту не работают. Главным образом Флоровский был пленником того «крити-

ческого разума», достигшего своего окончательного триумфа в нигилизме и секуляризме нововековой западной философии, в смертоносной отвлеченности нелогосной рациональной цивилизации, которой даже и Страшного суда, если бы он для нее вообще мог существовать, хотелось бы дожидаться комфортно, «в креслах»...

Ибо кого ненавидят больше всего? Ницше однажды дал ответ: того, кто «ломает старые таблицы ценностей и ставит новые», кто «духовных буржуев» выбрасывает из уютной колеи их повседневности, кто ищет преобразования, целостного сознания, являясь как прерыв их не-проблематичного мышления и их дрящейся истории — создателя ненавидят больше всего.

А Федоров был истинным, единственным создателем, открывателем новых перспектив, новых горизонтов, тех горизонтов, на которых сходятся все наши разбитые, отчужденные жизни, — как параллельные прямые в геометрии Лобачевского сходятся в Бесконечности...

Е. М. Титаренко РЕЛИГИОЗНАЯ
ЭСТЕТИКА
Н. Ф. ФЕДОРОВА

Созданный Н. Ф. Федоровым проект всеобщего воскрешения, пронизанный верой в «град Божий» и надеждой на обретение «града человеческого», представляет собой одно из наиболее значительных явлений русского христианского универсализма. Появление «Проекта» воскрешения С. Н. Булгаков назвал «симптомом величайшей духовной важности», требующим осмысления. «Проект, — писал он, — есть первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим “проектом”»¹.

В фундаментальной работе С. Г. Семеновой, посвященной исследованию учения Федорова, мы находим принципиально важные подходы к анализу эстетических и культурологических идей, выраженных в «Философии общего дела», в частности, мысль об использовании Федоровым арсенала христианских архетипов, их активного переосмысления в духе учения эстетического супраморализма².

Определение особенностей эстетики Федорова представляется необходимым для понимания концепции преодоления кризиса куль-

туры, сформулированной в «Философии общего дела», для определения оснований, сближающих «эстетический супраморализм» Федорова с художественными поисками русского искусства.

В конце XIX века резко обозначилась проблема идентичности русской культуры. Вопрос о ее своеобразии рассматривается уже не в рамках парадигмы западничества и славянофильства, а на основании универалистских представлений, которые обосновывают идею особого предназначения России и православия в мире. «Философия общего дела», выстраивающая и изображающая «конечный идеал», ориентирована прежде всего на преодоление размывания и маргинализации смыслового пространства православного универсума. Сохранение этого пространства связывается Федоровым с устранением расширяющейся пропасти между светской и духовной культурой. Проект всеобщего воскрешения появился в результате поиска путей преодоления антиномичности русской культуры, в которой, по выражению А. М. Панченко, уже в XVIII веке сталкиваются две культуры – «мужичья» (но своя) культура «светлой Руси» и ученая (но чужая) культура барокко³. Идея супраморализма представляла собой попытку конструирования универсального механизма кумуляции культуры, придания смыслового единства русской и всей мировой культуре, разрешения противоречия между культурой и верой, между «учеными и неучеными». Возвращение к культу, к религиозным основам жизни представляется Федорову условием преодоления кризиса культуры, в том числе и эстетического кризиса. Фактически Федоров предпринимает радикальную переоценку ценностей с позиции «социального христианства» или «христианского универсализма».

Как и для многих представителей русской религиозной философии, для Федорова было характерно стремление к осмыслению православия как универсального мировоззрения, ценности которого способны стать основой всеобщего синтеза – супраморализма или проекта всеобщего объединения в духе христианской свободы. Федоров так определяет этот тип отношений: «Жить для себя – это язычество. Жить для других – это буддизм. Жить друг для друга, друг в друге – это взаимность, на взаимном знании основанная, это лицемерие, ставшее душезрением. Это братотворение через усыновление для исполнения долга к отцам, душеприказчества, для совершения Евхаристии отцам или Богу и отцам, т. е. это христианство действительное» (III, 318).

Нельзя не согласиться с В. В. Зеньковским и С. Н. Булгаковым в признании религиозного характера учения о всеобщем воскрешении.

Вместе с тем важно отметить, что в религии, точнее в христианстве, Федоров акцентирует деятельное, активное состояние веры, связанной не только с совершенствованием личности, но и с преображением мира. Какие бы темы ни затрагивал Федоров, о чем бы он ни писал, на все он смотрел сквозь призму постулата воскресения. «Укажите мне из моих заметок хотя бы одну, где не говорилось бы о воскресении прямо или косвенно, явно или скрытно...» (II, 73).

Интенции «Философии общего дела» отмечены, на наш взгляд, чертами, сближающими проект супраморализма с ключевыми принципами модернистской культуры. Поиск новой парадигмы художественности, стремление к предельному синтетизму, разрушающему грань между пространством мира и пространством художественного произведения, опыты конструирования нового языка культуры – все это оказалось созвучным умонастроениям эпохи начала XX века и вызывало интерес к федоровскому проекту со стороны выдающихся представителей русской культуры, среди которых были В. Брюсов, А. Белый, М. Горький, В. Хлебников, А. Платонов, В. Чекрыгин, К. Малевич. Обращение к наследию Федорова представителей различных художественных течений и направлений русского искусства вызывает интерес не только как факт истории искусства, но и как факт, указывающий на самобытность и многозначность самого феномена «эстетического супраморализма», его связи с традицией русской и мировой эстетической мысли.

Основанием мировоззрения Федорова является идея всеединства, в контексте которой вырабатывались его эстетические взгляды, осуществлялась рецепция эстетических теорий, интерпретировался опыт мировой художественной культуры. Все многообразие идей мировой эстетической мысли Федоров воспринимает под углом зрения проекта воскресения, что определило характер отношения автора «Философии общего дела» к культурному наследию. Любая эстетическая идея, каждое произведение искусства рассматриваются Федоровым как моменты восхождения к проекту эстетического супраморализма и к делу его реального воплощения. Литература, живопись, архитектура, наука, техника, школа – все объединяется в единое, гигантское произведение, созданное человечеством и воплощенное у Федорова в образе храма-музея – хранилища памяти «о всех живших на земле».

В своих существенных чертах универсалистская конструкция супраморализма близка синтезирующей тенденции в культуре модернизма, для которого характерен интерес к предшествующим формам куль-

туры, стремление к их переосмыслению и использованию в рамках новой ценностной парадигмы. Автор проекта супраморализма фактически следует этой программе. Он ценит прошлое и придает большое значение каждому свидетельству человеческого духа, его истории. Вместе с тем прошлое оказывается радикально переосмысленным. События, факты истории человечества видятся сквозь призму проекта всеобщего воскрешения, утрачивая свое самостоятельное место и значение в потоке истории. В действительности Федоров идет по пути «преодоления истории». Весь пафос его откровения направлен в будущее, на реализацию проекта всеобщего воскрешения. Проективизм, являющийся существенным признаком модернистского мировоззрения, принимает в философии общего дела черты религиозного учения, основывающегося на догмате воскресения. Вера в воскресение мертвых — главная и абсолютно характерная черта православия. Отношение христианства к воскресению выражено у Апостола Павла: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:13–14). Догмат о воскресении находит обоснование у Отцов Церкви. Иоанн Дамаскин говорит о воскресении как о «вторичном воздвижении упавшего»⁴. В основном постулате христианства, утверждающем необходимость победы над смертью, поскольку жизнь совершеннее смерти, нашло выражение христианское понимание бессмертия и совершенства. Федоров следует этому пониманию. В христианской традиции ему особенно близко учение о воскресении, об апокатастасисе, или о восстановлении всего мира без всяких исключений в «обоженное состояние». Свое понимание сущности истории и смысла культуры Федоров формулирует с позиций идеи имманентного воскрешения.

Г. В. Флоровский находил в этом основание для того, чтобы говорить о «зачарованности смертью» как о главной черте мировоззрения автора «Философии общего дела», о присущей ему «некромантии, в которой душно взыскующему истины человеку»⁵. Однако федоровская идея воскрешения, имеющая религиозный характер, находится в русле всей европейской культурной традиции, для которой органично осмысление жизни через смерть. Осмысление себя как живущего в сопряжении со смертью превращает человека в субъекта значимых поступков, порождает особую логику смыслополагания и формирования ценностей. Именно в этой логике разворачивается антропология Федорова, основывающаяся на определении человека как «суще-

ства погребаящего» или как «осознающего долг отцетворения», «патрофикации», как деятельности «сынов — воскресителей», перед которыми стоит задача воскрешения всех живших на Земле и воссоздания полноты бытия. Любовь к родителям Федоров ставит выше плотской любви, а чувство сыновства, родства называет единственной силой, противостоящей розни и смерти. Этика воскресительного долга и есть безусловная нравственность или супраморализм. Императив этой этики, преодолевающей односторонность эгоизма и альтруизма, Федоров выразил в формуле: «Жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех».

Панморализм мировоззрения Федорова определяет его взгляды на феноменальное бытие и сущность культуры. Суть федоровского отношения к культуре можно определить как требование спасения от культуры. В этом заключено его отношение ко всем формам, в которых пребывает культура, лишенная сакрального содержания и выросшая на ценностях секуляризованного сознания. В реализации такого рода ценностей Федоров не видит полноты осуществления свободы личности. Человек не преодолевает смерти, а значит остается в тесных рамках несвободы «падшего мира»; культура в этом случае становится манифестацией личного, индивидуального опыта, но не выражением подлинного предназначения человека в этом мире.

Проект Федорова направлен на преодоление относительных ценностей. Перед величием «царства абсолютного добра», о котором говорит Федоров, меркнут все преходящие ценности, в том числе и ценность добродетельной жизни, ведущей к индивидуальному спасению. Только действительное воскресение, утверждает он, имеет ценность вечную, которая упасть не может и есть истинное добро, а все прочие лишь мнимое. На основании такого понимания и постулирования ценностей, Федоров приходит к мысли о необходимости преодоления культуры, замены ее рекреатурой, воссозданием, воскрешением. Вот что он пишет по этому поводу в примечаниях к статье «Внутренняя роспись храма»: «Не признавать верным определение культуры как вымирания и вырождения можно только по недоразумению и недомыслию. Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом. Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его. Кто хочет утонченной, интенсивной жизни, тот не должен жаловаться на скоротечность; даже вообще, кто не ставит целью жизни труд, и даже именно труд воссо-

зидания, тот не имеет права жаловаться на смерть. Только аристократическая привычка жить даровым может требовать бессмертия прирожденного, по праву рождения, а не как результат труда. Если признать культуру вымиранием, то нет основания удивляться, что целью жизни будет спасение от культуры, губительной для жизни человека и для природы внешней, насколько человек имеет на нее влияние. Культурность выражается в самоистреблении, во взаимоистреблении, в истощении сил природы, и прогрессом будет в этом случае такое улучшение, которое вынуждает сперва признать смерть не злом, а потом даже добром, спасением от культуры и прогресса» (III, 480—481). За призывами к спасению от культуры и за критикой ее исторических форм, пронизывающей весь текст «Философии общего дела», стоит стремление сконструировать универсальный образ мира, в полноте и абсолютной значимости которого преодолевается ограниченность исторических форм бытия человечества и относительность всех прежде существовавших ценностей. Заметим, что этот идеал вдохновлял теоретиков и практиков многих течений модернизма в культуре двадцатого века.

Условием реализации проекта воскресения является, согласно представлениям Федорова, преодоление секуляризации. Секуляризация понимается им как профанация, («стояние вне храма, вне священного места»). Секуляризованная культура пронизана, по мнению Федорова, духом ложных ценностей. Культура как факт, или сложившаяся исторически культура, согласно Федорову, есть путь, ведущий к вырождению и вымиранию. Смысл этой культуры — усовершенствование, улучшение существующего, достижение комфорта, развитие в логике естественного порядка вещей, в котором за рождением неизменно следует смерть. Следствием реализации ценностей этой культуры является, по мнению Федорова, индустриализм, милитаризм, углубление разобщения, секуляризация, а значит и профанация всех форм жизни. В соответствии с этим взглядом, Федоров оценивает всю европеизированную, светскую культуру России как профанированную, утратившую связь с православием. В монистической картине мира, основание которой составляет идея религиозизации жизни, творчество понимается как процесс, всецело связанный с православным христианским культом. Культура, как утверждает Федоров, должна обратиться к своему истоку — к культу и посредством этого стать «рекреатурой», воссозданием, эстетикой жизнотворчества. Развитие мировой и русской истории предстает в «Философии общего дела» как

движение от культа, который в догматах, в храмовом действии, в «эстетическом богословии» выражает идею воскресения, — к культуре, представляющей собой обмирщенный, профанированный, лишенный подлинно духовного содержания образ истории, и от культуры — к «рекреатуре», преображению и всеобщему воскресению. Культура в федоровском проекте «преодолевается» делом, вернее, единством веры, молитвы и дела. Рекреатура становится воплощением эстетического супраморализма.

Эстетика Федорова литургична по своей природе. Литургия представляется смысловым ядром, основанием и единственно возможной формой воплощения «общего дела». Литургия храмовая и Пасха храмовая, согласно Федорову, есть образ внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, объединяющей всех живущих «в познании и обращении слепой силы природы в живоносную» (III, 367). «Внехрамовая Литургия и внехрамовая Пасха не есть только внемирная так называемая Ангельская Литургия или Пасха, которую поют ангелы на небесах, а всемирная, т. е. обращение самой мировой силы из слепой, бесчувственной, вне и в нас действующей, в управляемую разумом и чувством» (III, 367). В этих рассуждениях, наряду с христианской идеей преображения и воскресения, проявилась традиция, утверждающая идею космического предназначения человечества как силы, способной через содействие с Богом преодолеть грехопадение, преображая мир своей деятельностью, простирающейся до горизонтов победы над смертью, регуляции природы и расселения воскресших поколений во Вселенной. Литургичность в понимании эстетического идеала, выраженная в супраморализме, определяет смысл и форму, в которой должна разворачиваться история человечества. «Объединение живущих, — пишет он, — или сынов и дочерей, для воскрешения отцов и матерей заключает в себе и Литургию оглашенных, или объединение, и Литургию верных, воскрешение умерших. Санитарно-продовольственный вопрос во внехрамовой Литургии есть истинная Евхаристия или исцеление души и тела, но не отдельных лиц, а всего рода человеческого от болезни, или порчи, происходящей от цивилизации, или вырождения душевного, и от культуры, или вырождения телесного и истощения самой внешней природы» (III, 368).

Принцип всеединства, понимаемый как объединение всех живущих в общем деле воскрешения, оказывается вписанным в литургический контекст. В «Философии общего дела» не только обосновывается этот принцип, но и раскрывается его эстетическое содержание.

Не случайно Федоров говорит об «эстетическом богословии», определяя выразительные стороны учения о воскрешении, а само это учение называет «эстетическим супраморализмом». Символическое, сакральное содержание храмового действия, православный дневной и годовой богослужебный круг, службы страстной и пасхальной недель Федоров рассматривает дидактически, как наставление деятельного отношения к жизни, превращения молитвы в дело, внутреннего во внешнее, литургии храмовой в литургию внехрамовую.

Центральное место в рассуждениях Федорова о литургии занимает толкование Евхаристии и Пасхи. Не случайно Федоров излагает свое учение в форме «пасхальных вопросов». Глубоко понимая символическое и духовное содержание храмовой службы, особенно службы пасхальных дней, он интерпретирует все аспекты культа (в том числе и литургические) с позиций эстетического супраморализма. В христианстве Федоров видит путь к достижению полноты бытия и смысл христианства связывает с Пасхой, которая выделяется в православии как праздник праздников. О себе Федоров говорил, что он воспитан службою Страстных дней и Пасхальной утрени. Слово «Пасха» означает «переведение» от небытия к бытию, от смерти и тления — к бессмертию, к вечной жизни как первоначальному и естественному состоянию человека. Радикальное устранение зла, как полагал Федоров, есть всеобщее воскрешение — Новая Пасха. Формулируемые им «пасхальные вопросы» обосновывают эту цель. Федоров видел в литургии священный обряд и символический образ, указывающий на необходимость совместного действия, направленного на воскрешение. Он придавал огромное значение выразительной, эстетической стороне храмового действия.

Из текстов «Философии общего дела» следует, что понятие эстетического является стержнем всей конструкции супраморализма. Само определение дела и проекта воскрешения как эстетического супраморализма означает, что под эстетическим подразумевается не суждение вкуса, а сама преображенная и одухотворенная христианскими ценностями действительность. Полемизируя с И. Кантом, отвергая принципы позитивистской эстетики Г. Спенсера, отталкиваясь от эстетизма Ф. Ницше, Федоров утверждает, что христианская эстетика «выражается в осуществлении чаемого и в жизни будущего века» (II, 154). Это суждение указывает на онтологическое понимание эстетического. В сущности можно говорить о понимании эстетического в супраморализме как о Новой Пасхе и Новой Земле. Эстетическое для

него — это всеобщее воскрешение и преображение, — это мир без ущерба, без разрушения и смерти, — это внехрамовая литургия. Иными словами, эстетическое — это воплощенный деятельностью объединенного человечества христианский идеал.

Для религиозной эстетики Федорова характерно стремление к достижению целостности культуры в абсолютном и актуальном выражении. Интуиция целого определяет весь строй мировоззрения и эстетики Федорова. Это в свое время отмечал С. А. Голованенко, который в статье «Имманентизм и христианская философия» писал: «Целое воспринимается как пространственное целое, это сплошное непрерывное единство, замкнутое, хотя и бесконечное, оно в сущности однородно. В нем лад, красота, оно осязательно, видимо все. Явления жизни, смерти, воскрешения заволакиваются этой интуицией, выражают ее»⁶. Итак, эстетическое у Федорова онтологизируется и понимается как целостность бытия, преображенного деятельностью победившего смерть человечества. Эстетический супраморализм есть воскресение умерших и преображение мира, это искусство или художество, ставшее самой жизнью.

Вместе с тем мы находим в «Философии общего дела» многочисленные свидетельства исключительного внимания к выразительным сторонам бытия. Эстетическое понимается как выражение. Воспользуемся определением А. Ф. Лосева, отмечавшего, что «...эстетическое предполагает прежде всего такую внутреннюю жизнь предмета, которая обязательно дана и внешне, и такое внешнее оформление предмета, которое давало бы нам возможность непосредственно видеть его внутреннюю жизнь»⁷. Интуиция целостности придает взгляду Федорова на соотношение внутреннего и внешнего особое значение. Единство внутреннего и внешнего представляется неизменным условием эстетического. Федорова отличала чуткость к символической стороне бытия. За внешним он всегда стремится различить внутреннее (лик бытия). Кроме того, с точки зрения Федорова, внешнее может быть подвергнуто «обработке», шлифовке для того, чтобы внутреннее представало рельефно, в наглядном, отчетливом выражении. Кажется, во всем он стремится усмотреть проявление внутреннего содержания бытия, понимаемого как воплощение долга воскрешения.

Конечно, для того чтобы показать единство внутреннего и внешнего, Федоров чаще всего обращается к символическому и выразительному богатству храмового искусства, к литургии, особенно к службе пасхальных дней, в которой, по его мнению, внутреннее достигает пре-

дельного выражения во внешнем. В текстах Федорова содержатся многочисленные описания храмов, икон, храмового действия, картин, архитектурных сооружений, музеев, выставок. Этим описаниям присуща своеобразная поэтика, возрождающая традиции описательного анализа произведений искусства, традиции экфрасиса, получившего широкое распространение в Византии, как и вообще в культуре христианского мира. Обратимся к одному из характерных примеров подобного рода описаний, которыми изобилует текст «Философии общего дела».

Характерно само название статьи, отрывок из которой будет приведен для иллюстрации приемов описания эстетических, выразительных свойств реальности – «Схема – чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскрешения, или полнота родства и жизни, т. е. любви». В самом названии статьи выражен образ главной идеи «Философии общего дела». Для наглядного изображения всеединства как естественного, нравственного, прекрасного состояния человечества Федоров обращается к описанию пасхальной службы. «В празднике Пасхи, – пишет он, – мы на земле имеем подобие Троиинства, а в запрещении земных поклонов на Пасху отрицание господства и рабства» (III, 347–348). Пасхальная служба представляется Федорову предельным выражением единства внутреннего и внешнего. Догмат воскресения, «показуемый» в пасхальном богослужении, обретает наглядность, внешнюю выразительность. Федоров стремится не упустить ни малейшей детали в своих описаниях храмового действия, особо подчеркивая символическую сторону обряда, слова молитвы, иконостаса, росписи стен храма, символики архитектурных форм. Литургия видится выражением Символа Веры. Эстетическая сторона богослужения приобретает исключительное значение, являясь, согласно взглядам Федорова, условием понимания смысла догмата воскресения и условием превращения храмовой литургии во внехрамовую. Эстетическое в этом контексте предстает формой выражения трансцендентного в имманентном, Вечного и Абсолютного в земном. Художественное творчество и искусство, понимаемые как инструмент «переведения» Абсолютного в земное, становятся смысловым ядром описаний «произведений» искусства в «Философии общего дела».

Поэтика экфрасиса органична строю мировоззрения и стилю мышления Федорова. Его сознанию и манере излагать мысли свойственно образное, «живое», доступное пониманию «ученых и неуче-

ных» выражение идеи. «Картичность» – характерный топос поэтики «Философии общего дела». Вышеупомянутое описание пасхальной заутрени отмечено чертами такой картичности. Наряду с возвышенным символизмом динамики внутреннего и внешнего перед нашим взором предстает храмоцентричная, евхаристическая модель мироздания, пространство которой «расширяется» от чаши причастия, от пространства храмового действия к пространству погоста и пространству Вселенной. Экфрасис, описывающий картину всеобщего воскрешения и преобразования мира, имеет существенную особенность: он изображает не реально существующее конкретное произведение искусства, хотя перу автора «Философии общего дела» принадлежат и такого рода описания, возьмем, к примеру, описание храма Воскресения в Александрове, описание Нового Иерусалима, или изображение архитектуры и убранства храма Христа Спасителя в Москве, а идеальное, некое сверхпроизведение, в котором проект супраморализма приобретает «картинный», наглядный образ. Федоров определяет свой проект как «схему-чертеж, рисунок (картину)», как «наглядное изображение “Супраморализма”, или долга возвращения жизни».

Судя по описанию «картины» супраморализма, Федоров следует древней и богатой традиции экфрасиса. Он обращается к монологическому типу описаний, но этот монологизм имеет имперсональный характер. Федоров повествует не от своего лица, а от лица «неученых», от лица ушедших поколений. Описания произведений искусства, проекты картин-икон, изображающих супраморализм, анонимны. Автор «стусеивается», поскольку он не смеет претендовать на авторство в отношении того, что является сакральным, ведь проект воскрешения Федоров понимает как саму сущность христианства, выраженную в Символе Веры.

Генетическая конструкция экфрасиса у Федорова определяется литургической природой его мировоззрения и эсхатологизмом историко-философских представлений, характерных для философии «общего дела». «Наглядные» изображения супраморализма насыщены коннотациями, указывающими на неразрывную связь храмового действия с внехрамовой литургией, понимаемой как смысл истории человечества, которая является в эсхатологической перспективе. Описание Небесной Литургии или Литургии ангелов соседствует с картинами регуляции природы, вдохновленными безграничным науковерием Федорова. Иконическая образность, эстетика света, приверженность к византийскому канону в понимании живописности сочетаются с готов-

ностью принять формы новоевропейского искусства, правда, при условии их переосмысления на основе православных ценностей. Так, образ иконы «Первосвященнической молитвы» как изображение супраморализма дополняется грандиозной программой росписи стен Кремля, который, являясь «алтарем России», должен наглядно показывать, по мнению Федорова, всю историю человечества «как факт» и указывать на всеобщее воскрешение как на «проект» истории.

Анализ текстов «Философии общего дела» позволяет говорить о том, что Федоров «воскрешает» традицию экфрасиса, опираясь прежде всего на опыт византийских авторов. Мы не найдем в «Философии общего дела» прямых указаний на этот счет или ссылок на византийские источники, и тем не менее связь эстетики «наглядного изображения супраморализма» с византийской традицией описания произведений искусства очевидна. Конечно, факт обращения к архаичной художественной форме, из которой выросли наука об искусстве и художественная критика, в эпоху, когда последние прочно утвердились в культурном пространстве, выполняя роль инструмента формирования эстетических ценностей, представляет интерес. Объяснение этому факту, по всей видимости, следует искать в том, что Федоров, осуществляя переоценку ценностей и выдвигая задачу религиозизации жизни, стремится актуализировать духовный опыт православия, и в том числе опыт художественный. Обращение к архаичному выглядит как один из приемов модернизации. В этом смысле шаг за пределы сложившихся стереотипов культуры, даже если этот шаг направлен в сторону прошлого, становится фактом, расширяющим пространство культуры, диалогизирующим, а значит придающим ей новые импульсы развития. Федоров предпринимает попытку раздвинуть ставшие привычными и стереотипными рамки светской культуры, найти более органичные и символически более емкие, многомерные формы воплощения художественного опыта, которые были бы способны к предельно наглядному выражению смысла его идей и отвечали бы задачам эстетики жизнотворчества. Рецитация экфрасиса, как и рецитация литургичности, становятся приемом, придающим проективизму «общего дела» эстетическую выразительность.

Заметим, что у Федорова экфрасис получает своеобразную интерпретацию. Он направлен прежде всего на описание должного, идеального бытия как совершенного произведения искусства и как акта эстетического творчества. Предметом художественного описания становится Проект всеобщего воскрешения, как это сделано, например,

в статье «Изображение Всеобщего Дела воскрешения картиною-иконою в византийском стиле — подобно (изображению) Небесной Литургии или Литургии ангелов, — как исполнение молитвы: “Воскресение Твое, Христе-Спасе, ангели поют на небеси и нас... сподоби”» (III, 348—349). Воображаемая картина содержит проекцию композиционных, световых и цветовых характеристик. Федоров стремится к тому, чтобы показать, что и как должно быть изображено. Казалось бы, императив наглядности располагает к описательности и детальному воспроизведению образа супраморализма. В некоторых случаях мы действительно видим у Федорова достаточно скрупулезное изображение проектов художественных произведений. Так, в статье «Внутренняя роспись храма», посвященной вопросу о создании храма-памятника царю-мироотворцу Александру III, Федоров, отмечая, что «нужно общему представлению, составившемуся об отшедшем, дать внешнее, наглядное выражение, художественный образ» (III, 474), разворачивает описание росписи и архитектурного облика храма, символизирующего всеобщее объединение, в том числе объединение религий. Главный алтарь этого храма должен быть создан, по замыслу Федорова, в виде храма Софии, а «приделы, посвященные Кириллу и Мефодию, этим последним святым, общим Западной и Восточной церквям, в виде храмов в старо-римском и греческом стилях» (III, 475).

В описании проекта храма-памятника говорится о росписи сводов, о композиции изображения святых на стенах галереи, опоясывающей храм, об иконах старинных, вывезенных с Востока, и иконах, принадлежащих царю, которые должны быть водворены в храм-памятник. Федоров, казалось бы, всецело поглощен задачей создания максимально конкретного, видимого образа, не забыв даже отметить, что на своде галереи должны быть приготовлены незанятые клейма, рамки, ореолы, «для святых будущей воссоединенной церкви» (III, 475). И все же и вышеприведенный пример описания супраморализма, и словесное изображение внутренней и внешней росписи храма-памятника, как и многочисленные повествования о проекте росписи стен Кремля, дают лишь весьма смутное, очень общее представление о самом изображении. Вся энергия Федорова в процессе создания словесного описания воображаемых произведений концентрируется на раскрытии знаково-символического содержания тех или иных элементов изображения. Образно-символическое объяснение выдвигается на первый план, что соответствует знаково-символической природе его восприятия мира.

Обращение к экфрасису связано со стремлением Федорова к изобразительному выражению супраморализма. Его описания пронизаны духом символизма, сочетающегося с несколько тяжеловесной дидактикой приобщения к Проекту всеобщего воскрешения. Попытки сконструировать зримый образ супраморализма или дать знаково-символическую интерпретацию воображаемым, как, впрочем, и реальным произведениям искусства, отражает представление Федорова о том, что эстетическое относится к сфере видения, к созерцательным ценностям. Критерием же ценности изображения рассматривается не подобие образа действительности, а отражение в нем литургических оснований бытия. В русле этих представлений складывается понимание сущности прекрасного.

Назвав свое учение эстетическим супраморализмом, Федоров не мог не обратиться к вопросу о сущности красоты. Его рассуждения о прекрасном влетены в контекст обоснования и изображения Проекта всеобщего воскрешения. В «Философии общего дела» красота трактуется онтологически. Она предстает как объективное качество реальности, вернее, как сама эта реальность, потенцированная к Вечности, к Абсолюту, как «осуществление внемирного идеала в самом мире». Федоров формулирует свои взгляды на прекрасное, основываясь на принципах теoантропoдицеи, составляющих содержание концепции супраморализма. И здесь мы вновь видим в качестве главного исходного принципа — антропоцентризм. Творение, по мнению Федорова, не завершено, оно ущербно, поскольку в нем есть смерть и разрушение, но это не соответствует замыслу Создателя. Грехопадение привело мир к отпадению от должного бытия, к господству стихии природных сил. Однако Бог, наделив человека разумом и нравственным чувством, возложил на человечество долг преодоления зла, указал воскресением Христа путь победы над смертью. «Страждущий и воскресший Христос, — говорит Федоров, — есть тип всех людей, сынов человеческих; Ему посвящены две недели в году, но и остальные пятьдесят есть лишь повторение этих двух» (I, 399). Христос для Федорова — Воскреситель.

Паулинистская традиция в христологии оказывается наиболее близкой духу проективизма «общего дела». Антиномичность христианского отношения к смерти выражена у Апостола Павла: «разрешиться и быть со Христом несравненно лучше», «лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа» (Фил. 1:21–23; 2 Кор. 5:8). Смерть здесь понимается как ценность. И с другой стороны, смерть есть последний

враг, который должен быть «истреблен» (1 Кор.15:26). Разрешение этой антиномии в словах Апостола Павла «...не оживет, аще не умрет» (1 Кор. 15:36).

Толкование смысла прекрасного в учении супраморализма связано с вопросом смерти и воскрешения. Красота в понимании Федорова есть «благолепие нетления». Природа, в которой господствует смерть и разрушение, не может быть воплощением красоты. Федоров далек от пантеистических представлений о природе, его не вдохновляет космологическое понимание красоты, обожествляющее естественный порядок природного бытия. Он не может смириться с признанием смерти как необходимого и неустранимого условия миропорядка. Дериватом прекрасного в универсалистской логике философии общего дела выступает, как мы уже отмечали, всеединство. Прекрасна только полнота, абсолютное единство, совершенство универсума, в котором преодолена смерть. Можно говорить о том, что Федоров прибегает к апофатическому утверждению красоты. Ригористический пафос его высказываний об истории «как факте», о современной ему социальной жизни, о политике, о культуре, о религиозной жизни выдает присущую Федорову жажду совершенного. Он отрицает ради утверждения. Он разбивает привычный образ мира, для того чтобы выявить лик абсолютного совершенства мироздания, утвердившегося в Боге.

Красота, согласно взглядам Федорова, принадлежит только Богу как Триединству и человеку как многоединству. Красота в природе может стать лишь результатом деятельности объединенного человечества, направленной на регуляцию природных процессов, на преодоление смерти и воскрешение всех живших поколений. «Чувство прекрасного, — пишет Федоров, — или эстетическое чувство, возможно только у разумно-нравственных существ, и предметом эстетического чувства может быть только одушевленное, т. е. тоже нравственно-разумное существо; ибо если и находят природу прекрасною, то только потому, что приписывают ей душу, чувство. Если и в произведениях искусства находят прекрасное, то и это потому, что видят в них нечто живое. Прекрасным может быть только общество, т. е. союз одушевленных существ. Приписывать прекрасное только обществу не значит ограничивать прекрасное, ибо искусство есть напоминание, а воскрешение, как осуществление хранимого в памяти, есть расширение общества на все поколения, которые и будут душою всего мироздания. Т. е. природа, когда будет управляема разумом, станет выражением человеческой мысли и чувства, сделается, следовательно, истинно прекрасною» (II, 437).

В этих представлениях достаточно отчетливо видны черты антропоцентрического мировоззрения. Несмотря на резкую критику гуманистических идеалов и «гуманитарной культуры», Федоров следует традиции, идущей от ренессансного рационализма с его верой в безграничные возможности человека. Однако следует заметить, что реализацию этих возможностей Федоров связывает только с религиозным отношением к жизни, причем понимаемым в духе активного христианства. Об этом он пишет в работе «Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)». Супраморализм Федоров определяет не только как христианскую нравственность, но как само христианство, «в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения» (I, 388). Религия и эстетика предстают в «Философии общего дела» в нерасторжимом единстве. Движение к совершенству мыслится возможным только на путях религиозного преображения жизни. «Религия, как соединение знания и дела, и есть культ умерших, или Пасха страдания и воскрешения; религия есть совокупная молитва всех живущих, вызванная страданием и смертью, молитва о возвращении жизни всем умершим, исполнение которой есть долг и дело самих молящихся, а в этом исполнении заключается и истина, и благо, и красота, или благолепие нетления» (I, 399).

В универсалистской эстетике Федорова последовательно проведена идея единства истины, добра и красоты. Универсализм не допускает абстрагирования. Истина, добро и красота понимаются как свойства самой жизни. Эти свойства должны составлять существо человека. «Все эти три свойства Бога и человека — благо, истина и прекрасное, неделимы между собою; не отделимы они и от того, кому принадлежат. <...> Истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное принадлежностью художников» (II, 437). Интуиция целостности и необходимости достижения полноты бытия заставляет Федорова смотреть на человечество как на сверхличность, в которой объединены и представлены все способности и творческие качества. Причем надо заметить, что Федоров далек от того, чтобы полагать такой сверхличностью сущее, «эмпирическое» человечество. Истина, добро и красота объединятся в человеке будущего, когда будет достигнуто единство общественного и индивидуального, государственного и личного, когда станет действительностью конфессиональное единство. Сверх-

человечество для Федорова — эстетический проект, который может быть осуществлен в пространстве универсума, скрепленного религиозными ценностями.

В «Философии общего дела» мы можем найти описание движения от молитвы «к делу» пришедшего к сознанию своего предназначения человечества. Здесь присутствуют и рассуждения о всеобщей воинской обязанности, которая станет обязанностью деятельности по регуляции природы, и о всеобщем обязательном обучении, о собирании памятников и свидетельств о прошлом, о создании храмов-музеев-школ, которые формировали бы человека как воскресителя. Федоров облакает, как ему казалось, в конкретные формы программу движения к сверхчеловечеству, в котором истина, добро и красота найдут свое выражение.

В онтологизме эстетического супраморализма теряются проблемы относительности прекрасного, здесь вопросы культурных, исторических, социальных факторов, влияющих на формирование представлений о красоте, не рассматриваются. Вся феноменология прекрасного «растворяется», она оказывается несущественной, мелкой, когда поиск красоты ведется за горизонтами бытия, преодолевшего смерть. Интуиции всеединства принесена в жертву способность различать контрасты и различия культур с их исторически своеобразными подходами к пониманию красоты.

Антиномия прекрасного и безобразного в эстетике Федорова приобретает вид противоречия в самой онтологической природе бытия. Прекрасное — Бог, Троиединство; безобразное — природа и человек, отпавшие от Бога и в силу этого обреченные на разделение, разрушение и смерть. Человечество, обратившееся ко Христу и вставшее на путь, ведущий к многоединству, создает, вернее, воссоздает красоту. Конечный идеал, который виден в проекции ценностных установок супраморализма, — достижение абсолютной красоты. Фактически это образ мира, находящегося вне истории, вне привычных пространственно-временных координат. Здесь нет прошлого, оно, будучи трансформировано в воскресительной деятельности, стало настоящим. Все ранее жившие поколения становятся современниками. Здесь нет изъянов, какой-либо лакуны, несовершенства. Все оказывается преобразованным подвигом сознательной деятельности воскресителей. Здесь нет рождений и нет смерти. Плотская любовь заменена любовью к родителям и долгом воскрешения. Здесь нет различия между идеальным и реальным, между мыслью и делом. Эстетика мысли ста-

новится эстетикой жизнетворчества. Многообразии мира в федоровском проекте заменяется многоединством, которое понимается как красота, или как абсолютная полнота. Эстетическая деятельность ставится Федоровым в абсолютную зависимость от сверхличных, объективных ценностей. Источником эстетической деятельности и критерием красоты видятся христианские ценности, принявшие в концепции супраморализма облик Проекта всеобщего воскрешения.

В эстетических построениях «Философии общего дела», касающихся проблем творчества и понимания задач искусства, также различимы черты, сближающие проект эстетического супраморализма с парадигмой модернистской культуры. Проблема соприкосновения русской культуры эпохи модернистских исканий с эстетикой Федорова рассмотрена С. Г. Семеновой и А. Г. Гачевой⁸. Стоит еще раз заметить, что проблемы художественного творчества, понимания смысла и предназначения искусства не были для Федорова темами периферийными. Обоснование принципов универсальной нравственности сочетается у него с поиском средств, которые могут выразить, воплотить, объективировать эти принципы. Эстетика супраморализма как эстетика жизнетворчества в качестве такого инструмента видит искусство. По мнению Федорова, искусство должно стать орудием преобразования Вселенной, придавая космичность, целокупность мирозданию. В сущности, можно говорить о том, что вся «Философия общего дела» есть теория творческого акта и, пожалуй, наиболее выразительные аспекты этой теории запечатлены в рассуждениях о смысле искусства. Творчество понимается как осуществление всеобъемлющего синергизма. Оно полагается атрибутом Бога. Философия и эстетика христианского универсализма в попытках очертить контуры богочеловеческого пути, обращается к попыткам религиозного оправдания творчества. Характерным является следование паламито-исихастской традиции, где творчество понимается как результат синергии с Творцом. Поскольку истинное творение всегда от Бога, то раскрытие творческих потенций личности видится не на путях создания нового как самоцели, а в уподоблении сотворенному, в преображении души и плоти в земной жизни. Федоров определил этот процесс как «рекреатуру», утверждая, что смысл творчества не в создании, а в воссоздании. *«Творить мы не можем, — пишет он, — а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине — мы должны, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть, разрушиться. Но воссоздавать мы*

можем *лишь в совокупности* (в совокупности всех живущих и всех сил и способностей, им присущих). Иначе — для чего же даны разум, чувство и воля?» (II, 77). Подлинный Художник есть Бог. Человечество лишь в совокупности может «творить» подобие Его произведения.

Воскресительный долг детей перед отцами — вот источник искусства. «...Вертикальное положение — вот естественное начало искусства, и это начало указывает на цель и значение искусства. Вместе с последним вздохом отцов поднялся взор сынов к небу, как лону отцов, не мертвых, а живых, потому, что только живое могли они понять» (II, 235). Объяснив таким образом происхождение искусства, Федоров пытается увидеть перспективу, будущее искусства, а также дать оценку современного искусства. Ключевыми понятиями в анализе феномена искусства в «Философии общего дела» становятся понятия *птолемеевского* и *коперниканского* искусства. Первое обозначает то состояние в развитии искусства, когда оно способно создавать лишь подобия, давать изображение видимого. «Искусство подобия есть изображение неба, лишаящего нас жизни, и земли, поглощающей живущих. Поэтому-то это искусство и осуждается божественною заповедью как идолопоклонство или идололatria (т. е. преклонение перед кумирами, изображающими сильные силы, вместо управления ими) и идеолatria (т. е. преклонение перед мыслью, не переходящею в дело, перед знанием безцельным, бездушным, бездельным, перед знанием ученых)» (II, 230).

В этом искусстве, в «искусстве подобия», Федоров выделяет два направления развития. Одно — это светское искусство, утрачивающее связь с религиозными корнями жизни, нарушающее все десять заповедей и, по выражению Федорова, «творящее грех», усиливая подчинение человека слепой силе природы. Наиболее полным воплощением такого искусства Федоров считает всемирную выставку, называя ее «ярмаркой полового подбора». Другое — это священное искусство, воспроизводящее мир в виде храма. Храмовое искусство становится предметом особого внимания Федорова. В храмовом зодчестве, в росписях, в иконах, пении он видит наглядное изображение долга воскрешения. Федоров говорит о храме как об «изображении земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями». Храм предстает как образ космоса. Несмотря на то, что Федоров очень критичен в отношении светского искусства, он способен и в нем увидеть признаки подлинности, или подлинного духовного содержания. Важно то, что и свет-

ское, и храмовое искусство он относил к «птолемеевскому искусству». Подлинное же искусство — «коперниканское» — есть искусство действительности, или действительного воскрешения. Переходом от искусства подобий к искусству действительности должен служить музей всех наук, соединенный с храмом. Объединенные науки, по мысли Федорова, станут инструментом художественного творчества, материал которого — вся Вселенная. Задача такого искусства состоит в спасении вселенной, и спасителем Федоров полагает человечество. Если искусство понимается как дело спасения вселенной, то и эстетика рассматривается не как наука о способности суждения, а как наука о преобразовании мира, о радикальном устранении зла, т. е. смерти и разрушения. «Эстетика есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих. В этом воссоздании и заключается начало блаженства вечного» (II, 231).

Итак, сущность искусства Федоров связывает с эстетическим творчеством, но эстетика жизнетворчества здесь не ограничивается внутренним духовным пространством личности, не растворена, как у Ф. Ницше, в «метафизике субъективности», свободной от сверхчувственного мира, от Бога, от культуры, от религии. Федоров, кстати сказать, был одним из первых и наиболее внимательных читателей произведений Ницше в России. Увидев в Ф. Ницше вершину и своеобразное завершение западной философии и культуры, русские неоидеалисты, в том числе и Федоров, выбирают позицию религиозного взгляда на жизнь и на сущность искусства. Эта позиция объединяла мистицизм, рационализм и утилитаризм в понимании искусства. Федоров предпринял попытку возвести на фундаменте религиозных православных ценностей универсальную конструкцию, в которой присутствуют элементы эстетических доктрин античности, средневековья и возрожденческой, новоевропейской культуры.

Момент перехода от искусства подобий к искусству действительности Федоров связывал с современностью, полагая, что более идти по пути подражания действительности искусство не может. Состояние, в котором осознается необходимость такого перехода, Федоров назвал эстетическим кризисом. Предчувствие и свидетельства наступления эстетического кризиса он находит в творчестве великих мастеров. «Если Микеланджело, — говорит Федоров, — приписывает слабо-

сти своего гения, что он силою своего искусства может вызвать только мертвое, несмотря на то, что горит желанием вызвать живое, то все художники, философы должны согласиться, что не в недостатке гения, а в недостатке искусства или техники вообще нужно искать причину мертвенности искусства, т. е. в самих материалах, в самих средствах, которые употребляет искусство» (II, 434). По мнению Федорова, материалом должна стать природа, космос, а средством — разум и деятельность объединенного человечества, направленная на спасение вселенной.

Основываясь на таком понимании смысла и цели искусства, Федоров излагает идею проективности искусства. Он подчеркивает деятельное начало искусства, то, что всякое искусство направлено на изменение мира, но характер этих изменений будет определяться содержанием художественного произведения. Согласно Федорову, ни одно произведение искусства невозможно понять и оценить без уяснения того следа, которое оно оставляет в действительности. Связь искусства с действительностью видится в «Философии общего дела» слишком прямолинейно. Фактически логика универсализма, доводя свое понимание всеединства до устранения границ между искусством и действительностью, переводит объяснение вопросов взаимодействия искусства и действительности в плоскость утопических построений. Можно сказать, что искусство в этих построениях возвышается над действительностью, становясь генератором всех возможных изменений в реальном мире. Конечно, такой подход к пониманию искусства не является открытием самого Федорова. Он лишь следует традиции, характерной для эстетики Ренессанса и Просвещения. Однако у Федорова идея креативности искусства приобретает свое предельное выражение. Поскольку высшей ценностью признается идеал всеобщего воскрешения, то содержание искусства прямо связывается с выражением этого идеала. На этом основании решается вопрос об иерархии и синтезе искусств, о художественной ценности произведений искусства, о значении тех или иных видов и жанров искусства в истории культуры.

Универсалистский проективизм моделирует моноцентричную картину мира. Этот мир представляется как иерархия смыслов, символов, видов деятельности, в том числе и деятельности художественной. Искусства Федоров представляет иерархически. Если вся литература «венчается» поэмой, изображающей супраморализм, то все искусства «венчаются» архитектурой. От космоса храмовой архитектуры Федоров обращает взор к космосу вселенной, преобразуемой

творчеством объединенного человечества. Эсхатологическая нота «исполнения» жизни, разрешения до конца своих возможностей звучала в эстетике и искусстве модернизма. Она слышна и в «Философии общего дела», но здесь теургический энтузиазм художника-пророка элиминирован эстетикой воскресительного долга.

Примечания

¹ Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 231–251, 281–302.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 367–368.

³ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 48.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 267

⁵ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 326.

⁶ Голованенко С.А. Имманентизм и христианская философия (О реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914. № 7–8. С. 571.

⁷ Лосев А.Ф. Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины. Эстетика и жизнь. Вып. 6. М., 1979. С. 222.

⁸ Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. С. 346–362; Гачева А.Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. М., 1996. С. 5–63.

М. М. Шibaева КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ В УЧЕНИИ Н. Ф. ФЕДОРОВА

Федоров — пророк.

И в этом основной смысл

его явления на вершине

русской культуры.

Владимир Ильин

Содержательно-смысловая неисчерпаемость учения «Московского Сократа», пронесшего через всю свою подвижническую жизнь

«одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть» (Лермонтов), выдержала испытание временем и на сегодняшний день воспринимается как одно из выдающихся достижений культуры. Федоровская «Философия общего дела» не только включена в культурный контекст конца II и начала III тысячелетий от Рождества Христова, но и ошутимо активизирует духовно-творческие устремления тех, кто принимает основные положения и пафос Проекта — осуществление «долга воскрешения» (I, 338).

Примечательно при этом, что сами тексты Федорова обладают способностью вызывать у определенного типа читателей особую реакцию — «гнозис переживания», не сводимый, однако, к безграничному восхищению. Диапазон гностических переживаний сопряжен как с многогранностью и глубиной федоровского наследия, так и с самобытными способами утверждения мыслителем своего «сredo» относительно Проекта. Универсализм учения о перспективах человечества в обретении бессмертия, энциклопедизм его автора, стилистические перепады в федоровской аргументации, смелость и неожиданность аналогий в многовековом опыте «блужданий» в поисках истины, наконец, особое, подчас критическое мнение Федорова по поводу многих признанных имен деятелей культуры всех эпох, вплоть до начала XX столетия, — все это порождает у читателей (особенно начинающих освоение трудов мыслителя) гамму противоречивых чувств. Отсюда и эмоционально-психологическая «синусоида» восприятия тех открытых, вечных вопросов, которые поставлены в «Философии общего дела» и своеобразно разрешены в федоровских ответах.

Одним из источников противоречивости гностических переживаний в начальную пору освоения философского и эпистолярного наследия Московского Сократа является, на мой взгляд, рефлексивно-проективный подход Федорова к культуре. То обстоятельство, что в его текстах понятие «культура» встречается гораздо реже, нежели «религия», «искусство», «философия», «наука», «техника», даже «цивилизация», отнюдь не свидетельствует о том, что мыслителя не интересовали проблемы этого сложного, многогранного, динамичного явления. При внимательном вчитывании, т. е. «вживании — вчувствовании» в контекст федоровского учения, обнаруживается напряженное творческое биение мысли его автора относительно созданной устремлениями, разумом, трудом многих-многих поколений отцов и сынов культуры.

Несмотря на то, что в названиях текстов Федорова почти нет прямого указания на его пристальное внимание к феномену культуры, со-

держательная насыщенность раздумий, прогнозов, наконец, концепции культурно-исторического пути человечества — одно из неоспоримых свидетельств наличия в наследии мыслителя ярко выраженных культурфилософских мотивов. Они касаются генезиса, логики развития и назначения культуры (онтологического аспекта), ее ценностно-смысловых оснований (аксиологии), много- и разнообразия способов познания (гносеологии); культурфилософская рефлексия направлена также в трудах Федорова на проблемы субъекта культурной эволюции, сущности творчества и, конечно же, на нравственные вопросы, решение которых возможно лишь на путях супраморализма.

Все отмеченные аспекты федоровского отношения к проблемному пространству культуры, к ее «диалектике приобретений и утрат» (Гегель) дают основание для того, чтобы попытаться выявить и проакцентировать вклад мыслителя в мировой опыт культурфилософской рефлексии, имея в виду суть и характер его Учения. Ведь методологически значимые для «Философии общего дела» понятия родства и неродственности оказываются внутренне сопряженными с культурно-историческим опытом человечества в разнообразии форм его выражения. Именно потому, что, согласно Федорову, «...в родстве полнота жизни, чувства, разума действия, примирения религии с наукой, искусством, нравственностью; в неродственности — безжизненность, разъединение, раздор» (III, 254), философ так страстно, порой полемично анализировал ключевые проблемы культуры.

Этот анализ задолго до введения в научный оборот понятия «хронотоп» синтезировал ретроспективный, актуальный и футурологический «срез» судьбы культуры во Времени и Пространстве ее бытия. Естественно, что каждая из культурно-исторических эпох (от античности до культурного авангарда конца XIX — начала XX столетий), как и неповторимые ареалы культуры различных «стран света», были предметом изучения и оценки, исходя из учения Московского Сократа. В этом-то обстоятельстве и заключен уникальный вклад Федорова в мировой опыт культурфилософской рефлексии. И действительно: нет, пожалуй, ни одной из граней проблемно-тематического пространства философии культуры, которая бы внимательно, в русле Проекта воскрешения и обретения вселенского бессмертия, не была глубоко и оригинально раскрыта русским религиозным мыслителем и страстным ученым.

Федоровские размышления, оценки, прогнозы в сфере философского постижения культуры на принципах и критериях теoантропо-

ургии несут на себе печать необоримой веры в то, что «...внесение во все гармонии, лада, строя должно быть задачей человека» (II, 367). Отсюда и тот максимализм и критицизм в отношении культуры, который порой обескураживает или, по крайней мере, способен смутить читателя, воспринимающего само понятие культуры и ее достижения как синоним позитивного и плодотворного начал в жизнедеятельности людей. У мыслителя все иначе. Аналитико-оценочный характер воззрений философа на культуру в целом обусловлен установкой на взаимосвязь перспектив общего дела и культурных факторов его успеха. Так, в одном из писем В. А. Кожевникову (1898 г.) он подчеркивал бессмысленность «говорить о религии, науке, знании, искусстве, не касаясь воскрешения» (IV, 338).

Отсюда и эта «строгость» Федорова в отношении сопоставляемых друг с другом культурно-исторических эпох, имен великих деятелей культуры и их текстов (философских, научных, художественных, публицистических и т. д.): все подвержено интерпретации в аспекте задач, стоящих перед сынами человеческими. Для автора Проекта было особенно важно проакцентировать и обосновать собственную позицию в историософском плане, а также в оценке культуры как механизма преемственности сыновьями опыта отцов, в вопросе о возможностях достижения синтеза основных типов культуросозидательной деятельности, а главное — в моделировании той культуры, без которой невозможны ни созидание «всеобщего отечества», ни воскрешение каждого из умерших, ни исчезновение, «конец сиротства».

Какого же рода установки-традиции в отношении к культурным ценностям-целям и ценностям-средствам имел в виду автор «Философии общего дела»? Являя собой, по признанию его почитателей, «живую энциклопедию», Федоров прекрасно знал о сложившихся еще в эпоху античности трех типах понимания и слова, и явления «культура». И хотя эта культурно-историческая эпоха систематически определяется им как неизбывно языческая, каждая из трактовок культуры — на Востоке, в Элладе и древнем Риме — принималась Московским Сократом, ибо, как ни парадоксально, ценностно сопрягалась с сутью и духом его Учения.

Так в восточном мирозерцании многое определяли два слова: «культ» и «ура», синтез которых дал понятие культуры как *почитания* (!) Солнца, ценностей высшего, т. е. трансцендентного характера, творческого начала. Насколько же значимым, смыслообразующим

в учении Федорова был этот принцип почитания как культа — общеизвестно.

Из контекста «Философии общего дела» следует, на мой взгляд, и позитивное отношение к трактовке феномена культуры греками. Сложившееся еще в границах космологического мироотношения и жизневосприятия понятие «пайдейя» наряду со своим первоначальным смыслом (образование, воспитание детей) трактовалось расширительно: как сфера посредничества между Макрокосмом (Вселенной) и микрокосмом (человеком); могла ли родоначальника русского космизма оставить равнодушным идея гармонизации с помощью знаний, искусств, наставничества отношений землян с Небом? (К этой теме придется еще раз обратиться под иным углом зрения, здесь же достаточно подчеркнуть факт приятия Федоровым эллинского подхода к сущности и назначению культуры.)

Еще более соотносимой с федоровским учением представляется древнеримская традиция интерпретации культуры, суть которой связана с *деятельностным* подходом людей к окружающему миру. Являя собой едва ли не первых носителей духа прагматизма (в отличие от мечтателей-романтиков греков и созерцателей-мистиков Востока), римляне первоначально использовали слово «культура» в качестве агрономического термина, означающего выведенный людьми или усовершенствованный злак, овощ, плод и т. д; по мере же изменения взглядов на мир и собственное место в нем и появления концепции Рима как «столицы круга земель» спектр задач культивирования, т. е. совершенствования, значительно расширился; теперь под культурой понимались одновременно и цивилизационный процесс, и гуманизация межличностных отношений (не без помощи Пантеона богов). Вероятно, в связи с переакцентировкой культуры как понятия и результата различных видов духовно-практической деятельности римские храмы стали посвящаться не только Юпитеру или Марсу, или Венере., но и таким ценностным категориям, как «мудрость», «справедливость», «гармония». Вряд ли это обстоятельство не было замечено и адекватно оценено Федоровым, создавшим — в контексте православия и самого Проекта «общего дела» — собственную концепцию храма, основанного на глубоких религиозных чувствах строителей и на предвосхищении начал «коперниканского зодчества». «Храм есть прототип самого дела воскрешения или обращения падающих миров посредством воскрешенных поколений во вселенную, в одушевленные ими миры...» (III, 67).

Разумеется, эта аналогия более чем приблизительна уже в силу того, что языческая и монотеистическая (у Федорова — православная) культуры синтезируют в себе концептуально разные типы мирозерцания и отношения к человеку. Тем не менее он признавал в качестве положительного опыта античности следующее обстоятельство: «По-своему, древние глубоко чувствовали связь, соединяющую все поколения человеческого рода. Догадываясь об этом сердцем, они, таким образом, предупредили результаты, к которым новейшая мысль приходит путем внимательного и вдумчивого изучения истории» (II, 226). Обращая внимание на интуитивно-провидческие возможности сердца (не потому ли тем, что «О, память сердца, ты сильнее рассудка памяти печальной», восторгался и А. С. Пушкин?..), автор самого гуманного Проекта из всех, созданных до него, отмечал этический потенциал античного отношения к ушедшим и живущим поколениям. Здесь Федоров демонстрирует свой дар использования для учения наиболее ценных обретений прошлых культурно-исторических эпох; поднимаясь над своим неприятием не только язычества, но и многих текстов античной культуры, он высоко оценивает верность египтян, греков, римлян, не говоря уже о жителях Древнего Востока, идее «единства всех поколений» (II, 226), благодаря чему она становилась «для первобытных народов могущественным средством к нравственному совершенствованию, крепкой связью для семейства и общества» (II, 226).

Однако следует подчеркнуть, что федоровская оценка отношения древних к культуре, либо как к сфере почитания святынь и культа мертвых, либо как к способу изменения мира к лучшему, не отказываясь от опыта отцов, является и своего рода укором современникам, многих из которых мыслитель называл «варварами промышленной культуры» (II, 208). При этом его не могло не возмущать то, что духовно-нравственное и творческое начала подлинной культуры, восходящие к глубокой древности политеизма, в Новое время трансформировались в утилитарно-праздные формы восприятия, в апологию гедонизма и вандализма в отношении к собственной жизни вопреки христианскому вероучению.

Будучи глубоко уверенным в том, что «христианство, как истинная религия, есть воскрешение» (II, 42) и что «сущность православия заключается в долге воскрешения» (II, 44), Федоров воспринимал современную ему культуру (а ведь речь идет о «золотом веке» культурных обретений и в России, и в Западной Европе, о XIX столетии н. э.) как отступничество от идеала преображения человека и его отноше-

ний с Богом. Именно потому, что в христианстве понятие «культура» адекватно идее преобразования человека через восхождение в течение отпущенного ему земного срока *от тварности к Творцу*, для создателя «Философии общего дела» так важно было отразить фундаментальные проблемы культурной истории и реальности.

Широкий диапазон культурфилософских мотивов в федоровском наследии обнаруживает себя в синтезе онтологического, аксиологического, гносеологического, философско-антропологического, креативного и собственно супраморалистического аспектов постижения культуры. Своеобразие его опыта культурфилософской рефлексии состоит не только в глубине подхода к феномену, определяемому просветителями как «вторая природа», а спустя несколько десятилетий неокантианцами как «символическая вселенная» (Кассирер), не только в разносторонней аргументации, но и еще в одном важном обстоятельстве. Обстоятельство это связано с мощным интеллектуально-пророческим потенциалом личности Федорова и многогранностью его вклада в опыт философского постижения культуры; отечественный мыслитель, стоявший у истоков русского космизма, соединил в себе «пафос организационно-технической коллективной идеи и верующего христианства»¹. Отсюда-то и вытекает продуктивность его размышлений во всем объеме философских направлений.

С онтологической точки зрения культурфилософские размышления Федорова представлены: выделением и характеристикой трех типов культуры как реальности; раскрытием причинно-следственных связей кризиса гуманизма; вопросами повседневного отношения к духовно-творческому наследию в целом.

Вклад Федорова в онтологию культуры, т. е. в опыт философского осмысления ее в качестве многогранного динамического явления, заключается прежде всего в том, что он обратил пристальное внимание на факт подвижного соотношения в реальности сакрального, секуляризованного и «народно-церковного» типов мировосприятия и жизнепонимания. С точки зрения создателя и подвижника Учения о воскрешении и преодолении смертности на началах супраморализма и психократии, распад некогда целостного феномена культуры на религиозную, светскую (мирскую) и, говоря словами И. В. Киреевского, «бытовое исповедничество», породил ряд серьезных проблем у «блудных сынов».

По Федорову, уже с периода Ренессанса культурная повседневность становится все более хаотичной и потенциально враждебной

человечеству из-за профанации отношения самих деятелей культуры к сакральным ценностям, т. е. к святыням. Будучи православным мыслителем, он отдавал предпочтение первому из типов культуры потому, что «для сынов *человеческих*, объединенных внутренне и внешне по образу Божественного Троиинства, – объединение становится многоединством всех миров чрез воскрешенные поколения как проявление внемирного, потустороннего Троиинства в посюстороннем». (II, 164). Более того, огромная роль религиозной культуры, т. е. сакрального опыта в судьбе человечества обусловлена именно тем, что с ее помощью пробуждается и поддерживается «надежда на исполнение общего дела и долга сынов *человеческих* перед их отцами и перед Богом отцов... во всеобщем воскрешении и воскресении» (II, 239).

Однако, раскрывая и высоко оценивая нравственно-психологический потенциал христианства, Федоров не обходил молчанием те моменты, которые ослабляли позитивное воздействие на исполнение сынами *человеческими* их долга перед отцами. В ряде работ он возвращался к трагическим последствиям такого историко-культурного события, как раскол христианства, которое «распалось прежде, чем оно, а с ним и *человеческий* род, успело достичь совершеннолетия, т. е. прежде, чем успело устроиться по образцу нераздельной и неслиянной Троицы, чтобы приступить к общему делу» (I, 372). Отсюда и федоровская страстность, порой полемичность относительно не только существования в лоне христианства трех его ветвей (не говоря уже о других формах раскола вероучения), но перспектив преодоления *ситуации распада* его на православие, католицизм и протестантизм. Подобного рода ситуация находится в резком противоречии с новозаветным учением и с Христом как Мессией-Воскресителем.

Федоровская рефлексия над феноменом религиозной культуры как сакрального опыта обнаруживается и в христианской космологии, духом которой пропитано его учение в целом. Суть и пафос христианской космологии Федорова раскрываются во многих его трудах. Он был глубоко убежден в том, что «пред лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. смертным...» (I, 263). Православие открывает перед людьми возможность положительно решить вопрос об этом интересе через веру, через молитву, которая, соединяя «в себе все силы и способности, сама собой переходит в дело как свое внешнее выражение» (III, 403). Существенную роль в христианской космологии автора Проекта играет идея храма как «подобия вселенной,

неба и земли» (III, 403). И молитва, и созидание храма необходимы, ибо «только чрез воскрешение все миры нам станут осязательно доступны и чрез воскрешение только всех прошедших поколений глубокое чувство родства распространяется до неведомых границ вселенной» (III, 521).

В значительной мере оптимистическая тональность федоровского учения питается верой в неизбежность воскрешения и обретения бессмертия в будущем, потому что «сама вселенная превращается в единый храм знанием и действием, трудом миллионов молящихся денно и ночью о том, чтобы разверзлись могилы и в лице оживших все звезды восхвалили бы Бога отцов» (III, 403), и вот почему необходима вера, с одной стороны, и глубокое осознание сынами человеческими того, что «христианство не есть лишь жизнепонимание, а дело искупления, которое и состоит в расширении и распространении регуляции на весь мир» (II, 244).

Особого внимания заслуживает при осмыслении отношения Федорова к религиозной культуре отсутствие мистических мотивов. Придавая огромное значение вере сынов человеческих, он видел одну из их задач в том, чтобы для успеха общего дела заменить «чудесное, сверхъестественное трудом естественного знания. В этом и будет примирение Веры и Знания, духовного и светского» (III, 401). Нетрудно заметить, что возможности осуществления Проекта воскрешения Федоров связывал с достижением синтеза религиозного типа культуры и противоположного ему секуляризованного опыта мироотношения и жизнепонимания.

И действительно, при всем своем критицизме в отношении светской культуры (или городской, как часто он определял секуляризованный образ мыслей и стиль жизни), мыслитель ставил вопрос о примирении обоих типов культуры. Сложность его воззрений на сущность и статус светской культуры обнаруживает себя в трудах, посвященных состоянию ее основных элементов (науки, философии, искусства, нравов), судьбе гуманизма и особенно – проблеме девальвации ценностно-смысловых основ духовно-практического освоения мира. Федоров знал и признавал те позитивные результаты, которые дало развитие в Новое время науки и искусства, но при этом чутко реагировал на тенденции секуляризации культуры и снижения ее характеристик.

Стоит подчеркнуть при этом, что и историософские, и онтологические, и аксиологические, и гносеологические и, разумеется, философско-антропологические мотивы федоровской рефлексии над

культурой в целом и отечественным культурным хронотопом в частности, обусловлены негативным отношением мыслителя к современности. «Поле проблем» культуры для философа было взаимосвязано с тем, что «наше время зараз — век ренегатства и век ретроспективности» (II, 206), и многое в интеллектуальной, духовно-нравственной и творческой сферах диктует «цивилизация, как культура промышленно-торговая» (II, 207).

Неприятие такого типа культуры носит концептуальный характер: в ряде своих работ, в том числе и в статье «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации...», Федоров писал о тенденциях и явлениях духовно-нравственного упадка, о подмене благих целей потребностями в комфорте и роскоши, о кризисе общества в целом и интеллигенции в частности. Понимая под кризисом культуры «перелом, переворот, колебание совести, умственных и нравственных начал, основ, устоев» (III, 452), философ имел в виду *умирание* животворных начал в основных сферах образа мыслей, чувств и поведения людей, превращающихся в «блудных детей».

За таким, на первый взгляд категоричным и публицистическим, определением современной культуры (а ведь еще не завершился XIX век, который и ныне, на исходе XX столетия, воспринимается как «золотой век» в длительном культурном развитии человечества) стоит не только неприятие Федоровым основных тенденций и проявлений кризиса. Мыслитель подробно и предельно ясно раскрыл в своих работах тот комплекс причинно-следственных связей, который — если сыновья не изменят своего варварского ненасытно-гедонистического отношения к жизни — стремительно приближает человечество к духовной и нравственной катастрофе.

У Федорова тема катастрофизма рассматривается именно в связи со светской культурой, а истоки ее «грехопадения» он относит к ренессансному периоду, а то и ко времени Данте и его «Божественной комедии». Для автора Проекта воскрешения всех умерших на основе супраморализма завершение Средневековья как культурно-исторической эпохи «поминовения» (II, 324) (а именно с феномена Данте и его последователей-гуманистов ведется точка отсчета иного мироотношения и жизневоззрения) — трагедия. По его глубокому убеждению, все последующие столетия несли и несут гибель ценностям высшего порядка из-за смещения представлений людей об их подлинном назначении, о смысловых основаниях бытия.

В этой связи необходимо отметить, что Федоров был одним из очень немногих мыслителей, который интерпретировал и оценивал культуру Нового времени так резко. Но в контексте его «Философии общего дела» подобного рода критицизм в отношении характера и плодов культурной эволюции всесторонне обоснован — при всей полемичности, а порой и парадоксальности размышлений о сущности и судьбе светской культуры.

Прежде всего Федоров демифологизировал культурно-исторические достижения эпохи Возрождения, до сих пор (правда, с рядом оговорок и уточнений) оцениваемой как один из триумфальных периодов в развитии культуры в целом. Согласно мыслителю, именно тогда возникают признаки деформации отношения к подлинным, т. е. сакральным, ценностям. Заданный ранними гуманистами антропоцентризм как концепция приоритета человеческих ценностей-целей и ценностей-средств постепенно был возведен в XV–XVI вв. в статус основного принципа.

Принцип духовно-психологического раскрепощения человека, присущий текстам и атмосфере культуры эпохи Возрождения, с одной стороны, воплотился, согласно Федорову, в бесспорных успехах науки (особенно в «коперниканском перевороте»), а с другой — в начале процесса *секуляризации* основ миропонимания и жизневоззрения. Еще в большей мере процесс стремительного «обмирщения» культуры и смещения ценностно-смысловых акцентов в отношении человека и направленности-реализации его активности Федоров связывает с эпохой Просвещения, а точнее — с *энциклопедистами*. И тут правомерно обратить внимание на то, что, несмотря на признание им важности для осуществления Общего дела научно-технического прогресса в Новое время, он ставит своей целью и призывает своих последователей пересмотреть традиционные воззрения «на четыре последних века, т. е. века Гуманизма» (III, 393).

Согласно Федорову, именно в этот четырехвековой период происходит и постоянно усиливается профанация культуры, творимой сменяющимися друг друга поколениями «блудных сынов». В своей статье «О секуляризации как профанации» он в емкой форме раскрыл сущность и негативные последствия «обмирщения» культуры, т. е. «оскорбление, нарушение или разрушение святыни» (II, 66). При этом Федоров подчеркивает и один важный для всех историков культуры момент: обращение гуманистов к античному наследию и апологизацию ими культурных достижений древних народов Средиземноморья.

Но, как следует из этой же статьи, взрыв интереса к культурному наследию античности в эпоху Ренессанса и в последующие столетия можно объяснить не столько механизмом преемственности и стремлением гуманистов восстановить «связь времен», сколько потребностями обмирщения культуры в XV–XIX вв. Федоров был глубоко убежден в следующей логике воплощения ценностей античного опыта в культурных текстах Нового времени: «Секуляризация для оправдания профанации ищет себе опоры в древнем мире и потому делается псевдоклассицизмом» (II, 67). Понимая под профанацией искажение, а потому и девальвацию подлинных ценностей, автор «Философии общего дела» продемонстрировал поразительный дар синтезирования в своих размышлениях аксиологического, онтологического и историософского типов рефлексии над культурой. Одно из доказательств тому – его классификация основных типов «псевдоклассицизма»: «...1-й псевдоклассицизм – итальянский, гуманистический, времен Возрождения; 2-й – французский, века Людовика XIV; 3-й – немецкий, конца XVIII и начала XIX-го; наш же классицизм есть сугубо – или трегубо – или иже – подражатели всех трех предыдущих...» (II, 67).

Уместно отметить при этом «приставку» к понятию классицизма (как сферы образцового, чему следует подражать): Федоров протестовал не против включения культурных достижений древности в контекст повседневной жизни христианского мира. Наоборот, он говорил об искажении гуманистами Европы подлинного духа античной культуры с точки зрения верности подлинным ценностям и отнюдь не секуляризированным. Упрекая деятелей культуры Нового времени в том, что с их ведома в реальность вернулись «язычество и идолопоклонство по форме и содержанию» (II, 67) и даже превзошли их античные образцы, Федоров, однако, и в этой статье позитивно оценивает духовно-нравственные устои мироощущения древних и их отношения к ушедшим поколениям. Вот откуда и акцентирование этого «псевдо» у носителей нововременного сознания, у «...поклонников секуляризации и профанации» (II, 67): то, что они считали и считают возрожденным для современных поколений классическим наследием, на самом деле далеко от истинного духа культуры древних народов. И в этой связи автор Проекта воскрешения сынами отцов вновь, как и в ряде других своих работ, напоминает: «В античном мире чувство родины, отчизны, любовь к родной земле, хранительнице праха предков, было очень живо. <...> Полноправность гражданства даже

в вольнодумных Афинах зависела не от поземельного владения, а от сохранения могил на этой земле и от возлияний, совершаемых на семейных очагах богам, героям и вообще умершим. По представлению древних умершие ничего так не желали, как возвращения на землю...» (II, 67).

Таким образом, итальянские гуманисты, французские энциклопедисты, немецкие философы и отечественные деятели культуры несут, согласно Федорову, ответственность за искажение истины: в процессе и плодах секуляризации, обмирщения, светского образа мыслей и жизневоззрений повинно не античное наследие, а их мифологическое истолкование.

Не меньшее внимание (и столь же эмоционально выраженное) уделено в федоровской критике светской культуры и самому гуманизму — и как концептуальному принципу, и как одному из факторов духовно-нравственного упадка. На первый взгляд, негативно окрашенная оценка феномена гуманизма не только допустима, но и обосновательна; более того, такая целеустремленность и страстность «обличения» гуманистического типа мировосприятия и отношения к человеку как высшей ценности вызывает сомнение, а порой и недоумение. И тем не менее...

И тем не менее, по мере углубления в контекст аналитико-оценочных размышлений Федорова относительно и антропоцентрических (точнее, эгоцентрических) издержек гуманистической системы воззрений и разного рода «плодов просвещения» сомнение в его правоте ощутимо ослабевает (хотя по поводу ряда моментов и не исчезает полностью). Какие же обвинения предъявлены создателем «Философии общего дела» гуманизму от времени Данте и Петрарки до Толстого и Ибсена?

Прежде всего начало «грехопадения» светской культуры русский религиозный мыслитель связывает с гуманистической трактовкой Спасителя, которая и дала толчок процессам секуляризации и профанации. Согласно Федорову, «...века Гуманизма исказили, сузили Образ Христа» (III, 393). Ему представляется едва ли не кощунством, что, несмотря на отношение евангелистов к Иисусу Христу как Сыну человеческому, «...Гуманизм продолжает, согласно с Пилатом, называть его человеком» (III, 393). Так возникла и получала все чаще свое воплощение в текстах культуры альтернатива «безбородого гуманизма» (Федоров) и христианской концепции возвышения, точнее, восхождения человека «от тварности к Творцу».

Глубина и полнота христианской концепции смысловых оснований человеческого бытия не только восхищали автора Проекта, но и являлись для него критериями оценки ренессансного, просветительского и современного ему гуманизма. В том, что для гуманистов Возрождения, их последователей XVII–XVIII вв., занявших позиции деизма и пантеизма, не говоря уже о поборниках атеистического гуманизма XIX столетия, Христос был низведен до статуса человека, Федоров видел несовершенное и несовершенство данного подхода к вечным проблемам. В сноске его статьи «Человек или сын человеческий?» дана такая характеристика «безбородого, молодящегося» гуманизма: «Гуманизм есть несовершенное. Отвергая детство и отрочество, расширяя юность на детство и отрочество, гуманизм не признает мужества и старости. Гуманизм знает лишь юность (женихов и невест). Табак, вино, женщины – символы гуманизма...» (III, 311).

Процитированное определение Федоровым гуманизма содержит в себе признание не только инфантильности, но и еще одного (для мыслителя огромного) недостатка гуманистического мирозерцания: его гедонистической ориентированности. Потому и не прониклись гуманисты всей серьезностью отношения к Сыну Человеческому, к Спасителю, что их незрелость и установка на наслаждение как основной смысл жизни все дальше и дальше уводила, по убеждению Федорова, от подлинных ценностей. Альтернативный характер светского гуманизма по отношению к христианскому вероучению нашел свое воплощение в «мирской», а по сути и стилю, неоязыческой культуре. Данное обстоятельство рассматривалось Московским Сократом как измена сыновей отцам, которые, исповедуя сакральные ценности, благоговели перед Христом; «отцовская» культура (т. е. религиозная) была исполнена духа святости и ответственного отношения к жизни, особенно к своей бессмертной душе. Дети же, эти «безбородые гуманисты», своим облегченным, с федоровской точки зрения, взглядом на человека и его назначение совершили тяжкий грех: «восстановление язычества, или древности, (которое. – М.Ш.) есть мнимое омолаживание, действительное старение, мнимое возрождение и действительное вырождение» (III, 311).

Такого рода оценка в отношении светской, т. е. на гуманистических принципах основанной и развивающейся культуры, вытекает из супраморализма автора Проекта. В русле ориентаций и оценочных критериев концепции Всеобщего объединения, с одной стороны, и этического пафоса христианской космологии, с другой, ни один из

исторических типов гуманизма, а стало быть и светской культуры, не освобождается от взыскующего взгляда Федорова. И его утверждение относительно того, что «нынешнее время можно считать переходом от классического, антропологического, к зооморфическому» (III, 276), неразрывно связано с обоснованием в ряде работ тезиса о вине гуманистов перед людьми за их эгоизм, а порой и за подчинение животному началу. В уже упоминавшейся статье о выставке 1889 года, которая призвана дать, по Федорову, ясную и правдивую картину пагубности цивилизации и культуры безрелигиозной направленности, он писал: «...гуманизм состоит в снисхождении и поблajках слепой чувственности» (I, 456).

Примечательно, что горькие плоды «искушения» гуманизмом (особенно просветительским), по его убеждению, вызревают в *городе*, где все, что создается на фабриках и заводах, в конечном счете направлено на удовлетворение «культы женщин» и потребностей в роскоши и комфорте. Живя большую часть своей жизни в «Первопрестольной» столице и работая в Румянцевском музее вблизи Кремля (сущность и назначение которого подробно рассмотрены в «Философии общего дела»), Федоров негативно оценивал и городской образ жизни, и стиль повседневного существования, и царящую культурную атмосферу.

Всесторонней критике Федорова подвергается хронотоп культуры Нового времени: т. е., как уже было отмечено ранее, четыре века гуманизма, и территория его распространения – город. Подтверждение тому следующий тезис мыслителя: «В гуманизме, или гомункулизме, – в самой неопределенности уже этого слова заключается отрицание смысла жизни. Сыны, оставившие прах отцов, построили *город* (курсив мой. – М. III.), изменили наименование *сынов* на *человек*, чтобы ничего не напоминало о смерти, об умерших отцах. Город должен быть вечным брачным пиром...» (I, 453).

Можно было бы цитировать еще и еще, демонстрируя различные нюансы федоровской критики и самого уклада города, и его «растлевающего духа», и пагубного воздействия культуры, создаваемой «блудными сынами» – городскими жителями. Казалось бы, резко относясь к урбанистическому образу жизни и причинно-следственным связям в сфере светской, т. е. городской, культуры, Федоров «забывает» или сознательно «обрекает» на забвение высокие, общепризнанные достижения науки, философии, искусства. А между тем именно городские факторы «грехопадения» светской культуры с ее обмирщением и апологией «гомункулизма» обусловили, согласно мыс-

лителю, девальвацию фундаментальных ценностей культуры (истины, блага и красоты).

Эта девальвация обнаруживается как на онтологическом уровне (говоря словами Марины Цветаевой, в превращении Бытия в быт), так и в судьбе самой светской культуры: в ее текстах и в осязаемом перераспределении функций основных сфер. «Затмение» городом ума и сердца людей привело, по глубокому убеждению автора Проекта, к *отрешению* «от прошлого, от общего дела всех поколений, что и лишило нашу жизнь смысла и цели, а в литературе породило фаустов, донжуанов, каинов и вообще мятежные типы, а в философии — субъективизм и солипсизм» (II, 373). Утрата подлинных ценностей — целей и подмена их иллюзорными привели к тому, что в сфере светской культуры «...слово, переставшее быть *делом*, стало орудием увеселения, забавы, как и все другие *искусства*, ставшие служанками полового подбора, искусства не Парнасского, а Альпийского полуострова, подчиняющие художественное промышленному» (I, 453). Не обходит молчанием философ и тенденции популяризации знания, которые вызвал к жизни французский энциклопедизм, постепенно распространивший свой дух облегченности мировосприятия на европейскую, в том числе и русскую, культуру. Вопреки сложившемуся мнению выдающихся деятелей культуры относительно подлинно просветительской, а потому, несомненно, гуманной миссии энциклопедистов (т. е. Вольтера, Гельвеция, Дидро, Монтескье, наконец Руссо и многих других имен), для Федорова созданный ими многотомный труд не более чем «...словарь модных слов, превративший сухое школьное знание в популярное, т. е. в бесплодное в науке и разрушительное в жизни, в обществе...» (I, 443).

Таким образом, подвергнув различные грани городской культуры онтологической, аксиологической, гносеологической и этической рефлексии, создатель «Философии общего дела» раскрыл и объяснил взаимообусловленность процессов трансформации идеала, ценностных ориентаций и критериев, попраiania святых и пропаганды энциклопедистами «...отречения от небесного и замены его земным» (I, 444). Кроме того, вина энциклопедистов состоит, по убеждению Федорова, в том, что, с одной стороны, создавая свои тексты, они «имели целью поднять третье, т. е. промышленное сословие» (I, 443—444), а с другой — множили ряды культуртрегеров. В развенчании культуртрегерства как специфической (и во многих странах весьма результативной) формы посредничества между профессиональными деятелями культуры и

слоями общества, занятыми иными проблемами и делами, еще одна особенность федоровского отношения к хронотопу культуры Нового времени. В брошюре «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года» русский религиозный мыслитель писал: «К поклонникам культуры, эволюции, слепого прогресса, к распространителям этих явлений и на область, где должен действовать разум, к этим так называемым культуртрегерам, т. е. носителям вырождения и смерти, и относится слово Спасителя — лучше бы им было повесить на выю жернов осельный и бросить в пучину морскую» (III, 191–192).

Вероятно, с учетом угрозы «вырождения и смерти» в недалеком будущем Федоров счел необходимой после цитируемых слов Христа следующую сноску: «Конечно, этому осуждению подлежит весь XIX век, но стоит только ему понять к последнему своему дню свою ошибку, и жернов будет снят» (III, 192). Увы... Немногим хватило мудрости и мужества осознать, «...Как мало пройдено дорог, // Как много сделано ошибок» (Есенин). И потому, когда «Век девятнадцатый, железный, // Воистину жестокий век!» (Блок) перешел без покаяния и без «общего дела» — в век двадцатый, окончательно развеялся «гуманистический туман» (Блок) и над «блудными сынами» нависла неизбежность катастрофы. Как сказано в блоковской поэме «Возмездие», «Двадцатый век... еще бездомней, // Еще страшнее жизни мгла // Еще чернее и огромней // Тень Люциферова крыла».

...Да не покажется такое ассоциирование федоровской оценки «торгово-промышленного» духа XIX века с блоковской интерпретацией болезни обоих столетий некорректным, а также не совсем уместным. Ведь при внимательном чтении текстов и Федорова, и Блока обнаруживается как факт культуры поразительное созвучие мотивов философской рефлексии у автора Проекта воскрешения и глубокого переживания поэтом катастрофизма светской культуры. Даже одно только совпадение (название федоровской статьи «Мефистофель, как выразитель светской культуры» и блоковская метафора «Тень Люциферова крыла») позволяет говорить о том, что и прозорливость Московского Сократа и интуиция поэта-символиста совпали в отношении к хронотопу культуры конца Нового времени и в фиксации трагического положения самого человека, отступившего от истинных целей своего Бытия во имя потребностей в сиюминутных удовольствиях.

И если Федоров через все свои работы проводил мысль о том, что измена Богу, идеалу, собственному назначению превращает людей в «блудных сынов», обреченных на гибель, то и Александр Блок пред-

сказывал своим современникам «Неслыханные перемены // Невиданные мятежи». При этом он, так же как создатель «Философии общего дела», связывал неизбежность социально-культурных катастроф с неопределенностью и размытостью ценностей-целей в человеческой жизни. Отсюда и столь же злободневные, сколь и требующие своего ответа во имя спасения блоковские вопросы: «Что ж, человек? — За ревом стали, // В огне, в пороховом дыму, // Какие огненные дали // Открылись взору твоему?»

Более того, созвучными друг другу оказались в творческом наследии Федорова и Блока и мотивы ответственности интеллигенции за то, что «...в сердцах людей последних поколений, — утверждал в своем докладе «Стихия и культура» поэт перед членами Религиозно-философского общества (1908 г.), — залегло неотступное чувство катастрофы»². А повинны в этом чувстве, согласно Блоку, «люди культуры, сторонники прогресса, отборные интеллигенты...»³. Отсюда и сама расплата: «Распалась месья Культура»⁴.

Правомерно заметить, что в одном фрагменте доклада Блок вел речь о культуре с маленькой буквы, а в заключительном — о Культуре с большой буквы. Стало быть, и здесь совпадение в стремлении философа и поэта развести культурную повседневность, которую пронизывает «мелочность и пошлость <...> нашего позитивно-мануфактурного века» (II, 273), и религиозную Культуру, концентрирующую в себе сакральные ценности и традиции почитания святынь. Именно поэтому взаимосвязанными оказываются и проблема пропасти между обоими типами культуры, и вопрос о том, кто в этом повинен, на ком лежит ответственность за культурное грехопадение?

Ответы Федорова на подобного рода вопросы предельно ясны и органично связаны с пафосом «Философии общего дела», с принципами и критериями супраморализма. Четко разводя по ценностно-смысловым основаниям и этическому потенциалу первый (религиозный) и второй (секуляризованный) типы культуры, мыслитель не раз обращался к вопросу о виновности в духовном и нравственном упадке светского человека. Так, в уже упоминавшейся статье «Мефистофель, как выразитель “светской культуры”» мыслитель заостряет внимание на том, что «Если не было ошибкою со стороны народа в обмирщении, в секуляризации видеть отречение от Бога, то нет ошибки и из светского человека сделать Мефистофеля» (II, 204). Согласно Федорову, люди города как продукта секуляризированной культуры, в которой все являет собой профанацию и «неоязыческий гуманизм»

(II, 208), составляют особый и, к сожалению, все более увеличивающийся слой общества. Слой этот – горожане, о которых мыслитель не без сарказма отзывается так: «...это улучшенная порода людей, как плотоядная, хищная порода составляет в животном царстве улучшение травоядной» (IV, 56).

Примечательно, что сия хлесткая характеристика городских разрушителей основ святоотеческой традиции и нравственных устоев дана Федоровым в заметке «По поводу статьи В. С. Соловьева “Народная беда и общественная помощь”». Вынося за скобки всю сложность философского диалога обоих религиозных мыслителей, правомерно проакцентировать в связи с этой работой неприятие Московским Сократом того, что «г. Соловьев видит причину голода в полукультурности общества и бескультурности народа» (IV, 55). С точки зрения Федорова, как раз народ творит ту культуру, тот тип духовно-нравственных «заветов отцов», который обладает положительной силой, отсутствующей в культурной повседневности города и его «блудных сынов». И если горожане осваивают и приумножают свою культуру, которая, как убеждает оппонент Соловьева, «есть улучшение, достигаемое на счет своего и чужого крестьянства и наказываемое вырождением и вымиранием» (IV, 56), то сельские жители творят совсем другую культуру – *народно-церковную*.

В определенной степени повышенное и явно благосклонное внимание Федорова к 3-му типу культуры вытекает прежде всего из его убежденности в том, что «город <...> не имеет отеческого дела» (II, 388), а деревня, несмотря на распространение дурного влияния «праздных» и эгоистических горожан, все еще благодаря своему земледельческому быту «продолжает служить отцам» (II, 388). Мыслитель – как это видно из его текстов – не просто констатирует полярность обоих типов культуры, но и обосновывает причинно-следственные связи в генезисе и историческом движении каждого из них. И в этой рефлексии над светской (секуляризированной) и народно-церковной культурой также проакцентированы онтологические, аксиологические, философско-антропологические и – хочется непременно подчеркнуть – гносеологические моменты в пользу духовно-нравственного уклада села и его обрядово-фольклорного традиционализма.

Существенно для создателя «Философии общего дела» и то, что народное мировоззрение, с одной стороны, фокусирует в себе органические, естественные, здоровые начала сельского образа жизни, а с другой – пронизано духом истинной искренней веры. Следует отме-

титель, что такая оценка достоинств народного мировоззрения в противовес городскому интеллектуальному «самодовольству» распространяется Федоровым и на современное ему «бытовое исповедничество» селян. Благодаря верности культу отцов и Богу, а также близости к земле, народ безошибочно отделяет зерно от плевел, правду от лжи. Именно поэтому «то, в чем светские люди видели только освобождение от суеверий, в том для народа было уже отречение от веры» (II, 204).

Другой, отрадной для философа, стороной народно-церковной культуры является *сельское знание*, которое «не отдаляется от жизни, составляет с ней одно» (I, 231). Восхищаясь тем, что трудолюбивыми пахарями прекрасно изучена «мать сыра-земля», Федоров возмущался тем, что городские жители — от ученых до «светской черни» — не знают «...села, как проявления знания и прежде всего — естествознания» (II, 388). Таким образом, размышляя о феномене народного мировоззрения, он проакцентировал органично присущий ему синтез веры и знания (обоснование ценности и перспективности которого было отличительной чертой многих русских философов — от Ломоносова и Радищева до Соловьева и Федорова...).

В не меньшей степени у автора Проекта воскрешения всех умерших вызывала уважение народная память как стихийное чувство истории. С его точки зрения, культ отцов и есть история. «...Культ мертвых состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех...» (I, 205). Многообразие форм народного культа предков Федоров связывал и с религиозностью, и с устным творчеством этноса, и с безупречным чувством правды, т. е. такой высокой степенью здравого смысла и душевной зрелости, которые и дают надежду на сохранение сельскими сыновьями верности и их отцам и Богу.

В контексте федоровских размышлений о 3-м типе культуры как «народно-церковной» обнаруживается еще один авторский мотив о том, что «Новая история Европы <...> есть распадение <...> на протестантизм и католицизм и распадение ее на интеллигенцию и народ» (III, 495). Известно, что автор Проекта воскрешения и обретения усилиями всего рода человеческого бессмертия использовал словосочетания «мертвая интеллигенция» и «сонм живущих», народ (III, 497) для выражения того, что именно их разделяет. И эту *вечную*, особенно для России, проблему дистанцирования одного социального слоя, профессионально занятого вопросами светской культуры, от народа, пахаря и кормильца, верного носителя «преданий старины», т. е.

опыта отцов и дедов, Федоров раскрыл на сопоставлении двух текстов. Я имею в виду народную легенду о Фаусте, которую с XV века играли в балаганах бродячие труппы артистов-кукловодов, и программное произведение Гете «Фауст», написанное через три века.

Для сопоставления в качестве текстов-антиподов, демонстрирующих полярность смысложизненных установок и нравственных критериев народа и интеллигенции, у Федорова были следующие причины. Он был глубоко убежден в том, что вот уже несколько веков историками «много говорится о возрождении гуманизма, но мало обращается внимания на народную реакцию против возрождения древнего язычества. Эта реакция и выразилась в легенде в Фаусте» (III, 495). В федоровской интерпретации фольклорный текст о Фаусте свидетельствует, во-первых, об отрицательном отношении народа к идеям ренессансного гуманизма, во-вторых, о неприятии им секуляризации, а в-третьих, о стремлении сохранить свое право «молиться за умерших, совершая какие-нибудь обряды, преследуемые бездушным протестантизмом» (III, 496).

Не время и не место в данной статье для более подробного раскрытия федоровской позиции относительно протестантизма, о котором тот же Гете (как и многие деятели культуры других стран и эпох) отзывался противоположным образом. Важнее другое: сопоставляя народную трактовку истории доктора Фауста с философско-поэтической «версией» Гете (потратившего на нее около 60 лет), Федоров самой проблеме взаимоотношения интеллигенции и народа придает статус негативного фактора усиления «неродственных» и «небратских» отношений. В цитируемой статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» философ размышляет так: «История интеллигентного класса еще не кончилась. Соединится ли он, увлеченный величием общего праотеческого дела, <с народом>, или же <...> <будет продолжать> считать себя Сыном земли, а не сыном человеческим?» (III, 496).

Вопрос, которым задается Федоров, столь же концептуален, сколь и открыт для самого создателя учения, пронизанного духом теантропоургии и пафосом супраморализма. В различных вариантах, но всегда чрезвычайно серьезно, данный вопрос обуславливает ход размышлений, ассоциаций и логических умозаключений Московского Сократа. Подобного рода взыскующее вопрошание создателя «философии общего дела» вытекает из всей ее аналитико-проективной глубины и поразительного человеколюбия. Насколько напряженно билась федоровская мысль над вопросом о перспективах человеческого

рода и Проекта воскрешения, свидетельствуют не только его философские тексты, но и переписка.

Вот три извлечения из эпистолярного наследия Федорова. В 1895 году он писал А. А. Кирееву («светскому богослову», как его называли современники): «Если живущее, т. е. еще не умершее, забывающее уже умерших и не замечающее умирающих, несмотря на непрерывность умирания, будет ставить себе целью свое благо (комфорт), то дело, такую цель имеющее, будет не только чудовищно безнравственно, но и в высшей степени бессмысленно» (IV, 292). Спустя два года, в черновом письме В. С. Соловьеву он утверждал, что только в долге воскрешения «...заключено все благо, умствен<ное>, «нравствен<ное> и эстетичес<кое>» (IV, 319). А в 1900 г. в очередном послании своему сподвижнику В. А. Кожевникову он подчеркивал, что лишь на путях возвращения «к делу жизни, как священному (священнодействию) <...> можно покончить с декадентскою нравственностью» (IV, 429).

Относя к числу факторов, противодействующих реализации его Проекта, светскую культуру «вымирания и вырождения» (III, 480), он, с одной стороны, утверждал, что для сынов человеческих «целью жизни будет спасение от культуры...» (III, 481) подобного типа, а с другой — неустанно моделировал оптимальный тип культуротворческих деяний.

Федоровская модель культуры будущего телеологична и отвечает основным критериям теoантропоургии и супраморализма. В соотношении с Целью исполнения «воли Бога отцов <...> наука и искусство человеческие возводятся на самую высокую ступень и примиряются с религиею, исполняя наивысшую ее наибольшую заповедь и чрез все это жизнь получает наивысшую ценность» (III, 310).

Отсюда и поразительно оптимистический дух всего Учения Федорова, тот идущий от его Личности и текстов «Свет далекой звезды», который так нужен всем, кто посвящает себя задаче гармонизации сакральных ценностей и подлинно культурных ценностей во имя Долга Воскрешения и Торжества над смертью.

Примечания

¹ Ильин В. Эссе о русской культуре. СПб, 1997. С. 126.

² Блок А.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 92.

³ Там же. С. 98.

⁴ Там же. С. 101.

Ю. В. Линник МИФОЛОГЕМА
ИЛЬИ-ПРОРОКА
В ФИЛОСОФИИ ФЕДОРОВА

1. Вознесение Ильи-пророка — знаковая мифологема: вертикаль эволюционных устремлений здесь впервые уходит не только в космос, но и в трансцендентные измерения. Читаем в 4-й книге «Царств»: «...и понесся Илия в вихре на небо» (4 Цар. 2:11). Какая мощная духовно-подъемная тяга! Траектория этого взлета задает ось, с которой совпадут столпы византийских аскетов, экстатические башни готики, наши северные шатры.

2. Философия Федорова — это *космический вертикализм*: вектор физического и духовного возрастания, направленный к точке зенита, имеет у него безусловный смысл. Вертикаль Федорова абсолютна — она не подлежит релятивизации. На нее накладывается шкала непререкаемых ценностей. В статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» осмысливаются радикальные последствия прямохождения — оно преобразило человека:

— благодаря вертикальному прямохождению человек получил возможность «*взглянуть на мир как на целое*» (II, 251): вместо мелких и частных фрагментов ему предстала интегральная картина, в контексте которой четко обозначились как основные оппозиции бытия, так и адекватные человеку интересы и цели;

— вертикаль содействовала широте охвата, что вело к развитию ассоциативного мышления и памяти; человеку открылись как перспективы, так и ретроспективы — он научился координировать прошлое, настоящее и будущее; экстраполируя возможности своего роста, человек вплотную подошел к уровню вечности — возвысился до него;

— как пишет Федоров, вертикальное положение помогло человеку «*стать выше области истребления*» (II, 252) — оно споспешествовало развитию этики, категорическим императивом которой стало неприятие смерти: Танатос работает против вертикали — клонит человека долу, вынуждает его занять горизонтальное положение в домовине.

3. Феномен прямохождения — и огненный взлет пророка: это звенья одной цепи, которая нарастает по вертикали. К образу Ильи Федоров обращается в статье «*Падающие миры и противодействующее падению существо*». Падение — и подъем, снижение — и возвышение, обрушение — и вознесение: в свете философии Федорова эти диады

обретают огромный мировоззренческий смысл. Федоров констатирует: Вселенная находится в состоянии падения — «природа есть совокупность падающих звезд» (II, 243). Может показаться, что падение здесь понимается механически. Но мы вправе сказать, что *падение* у Федорова — категория не только космологическая, но и онтологическая. Попробуем осмыслить ее на фоне современного философу естествознания.

4. В 1850 г. Р. Клаузиус вводит функцию, названную им *энтропией*. Суть данного понятия хорошо определяет П. Шамбадаль: «*Энтропия — это мера трудности возвращения системы в начальное состояние*»¹. Что такое воскрешение по Федорову? Можно сказать, что это антиэнтропийная акция — она призвана вернуть человека к исходной норме нетления. Между федоровским *падением* и физической *энтропией* много параллелей. Федоров пишет: «*Падение есть выражение разности между приходом и расходом силы, дефицит*» (II, 243–244). По сути, свою проблематику мыслитель здесь выражает на языке термодинамики. Но *падение* в его толковании все же не редуцируется к *энтропии*. Оно охватывает разнообразные ценностные сферы; с ним вполне может коррелировать мифологема *падения* — отступничества ангелов и людей от Бога, приведшего к деструкции творения. Тем не менее идеи Федорова полезно соотнести с дискуссиями по поводу космологических приложений второго закона термодинамики. Созвучья тут очень значительные.

5. Уже Клаузиус пытается приложить понятие энтропии ко Вселенной в целом. Результат получается эсхатологический — мир деградирует, его ожидает *тепловая смерть*. Как говорят физики, различие между прошлым и настоящим надо измерять не хронометром, а термометром — Вселенная остывает, ее температура *падает*. Не есть ли это *падение* аналог того, о чем говорит Федоров? Замечательная деталь: гипотеза *тепловой смерти* вызвала широчайший нравственный протест — появились и продолжают появляться различные проекты, направленные на спасение мира. По этому поводу М. С. Шагинян, которая, кстати, была знакома с идеями Федорова, собиралась написать роман «Второй закон термодинамики». Задумка осталась неосуществленной.

6. Среди оппонентов Клаузиуса был физик Й. Лошмидт. Он полемизировал и с Л. Больцманом. Лошмидт выдвинул так называемый *парадокс обратимости*: указывая на симметрию механических явлений, он видел в этом контраргумент к утверждению, что термодина-

мические процессы могут протекать только в одном направлении. По мнению Лошмидта, введенная Больцманом функция *H* имеет равные шансы как для возрастания, так и для убывания. Именно критика со стороны Лошмидта подвинула Больцмана к вероятностной интерпретации второго закона термодинамики. Это было великое обретение науки. Клаузиус говорит со всей однозначностью: «Энтропия Вселенной всегда возрастает». Больцман менее категоричен: «Очень вероятно, что энтропия Вселенной всегда возрастает». Это означает, что имеется малый шанс на обращение знака энтропии, которое сделает принципиально возможным как инверсию энергии, так и воскрешение из мертвых. Больцман пишет: «Мир исходил из очень маловероятного начального состояния»². Задачу федоровского «общего дела» можно переформулировать в этом духе: необходимо поднять мир из бездны падения на тот уровень, когда его энтропия равнялась нулю. Апокатастасис созвучен этой установке.

7. В речи памяти Лошмидта Больцман подчеркивает «то рвение, с которым он стремился спасти Вселенную от так называемой “второй смерти” через диссипацию энергии». И далее: «его много занимала идея об обратимости всего происходящего»³. Лошмидт и Федоров были современниками. Между ними есть некоторое внутреннее родство. Оба не приемлют энтропию — оба утверждают возможность инверсии. Но Федоров мыслит обратимость во всеобъемлющем масштабе: он предполагает воскрешение отцов, которое, по словам философа, должно стать не трансцендентным, а имманентным — т. е. посюсторонним, входящим в компетенцию человека — действием (см.: II, 255).

8. Прямохождение для Федорова — «победа над падением» (II, 256): в этом преобразовании человек начинает утверждать свою антиэнтропийную миссию. Вот исключительно важные мысли философа: «В вертикальном положении уже заключается Я и не-Я и то, что выше Я и не-Я» (II, 257). Отсюда мы вправе сделать такие выводы:

— именно прямохождение содействовало субъект-объектной дифференциации: возникло принципиальное различие, которое в информационном плане означало прирост *неэнтропии*;

— преодолевая субъект-объектную оппозицию, человек как бы возвышался над нею — мысленно входил в роль трансцендентного наблюдателя, т. е. Бога; Федоров видит прямую связь между прямохождением и зарождением религиозных чаяний.

9. Человек хоронил предков в земле — и в то же время возносил их на небо: мысленно осваивал запредельные высоты. Это было про-

тивостоянием смерти-падению. Федоров мечтал о том, что оно примет планомерный характер — превратится в регуляцию природы. Опору для своих наитий Федоров нашел в образе Ильи-пророка. Очень яркую, нетривиальную интерпретацию он дает библейскому персонажу, видя в нем прямого союзника по реализации «общего дела» — быть может, его зачинателя.

10. Посмотрим на Илью-пророка глазами Федорова. «*И ниспал огонь Господень*» (3 Цар. 18:38). Ниспал не сам по себе, а благодаря действию Ильи-пророка — по мысли Федорова, он *управляет* стихиями, подчиняет их конструктивным задачам человека. Илья-пророк предстает как пионер в деле регуляции природы. Другой сюжет: Илья воскрешает сына сарептской вдовы: «...и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил» (3 Цар. 17:22). Возвратилась! Здесь четко утверждается обратимость смерти. Наконец, сюжет вознесения: Илья становится небожителем — обретает личное бессмертие в измерениях вечности. Программа «общего дела» осуществляется им последовательно и всесторонне.

11. А. Эддингтон утверждал, что «*стрела времени*» — это свойство энтропии. Значит одоление энтропии коррелирует с одолением времени? Вспомним апофеоз «общего дела»: все поколения существуют синхронно — темпоральные разрывы между ними преодолены навсегда. Это и есть вечность. Рукотворная вечность! Столь удивительное состояние предвещает нам икона «Преображения», где мы одновременно видим Христа, апостолов, Моисея, Илью: Фаворский свет явил нашему взгляду вечность. Мы обретем ее на пике своего вертикального возрастания.

Примечания

¹ Шамбадаль П. Статьи и речи. М., 1967. С. 193.

² Больцман Л. Статьи и речи. М., 1970. С. 178.

³ Там же. С. 67.

С. В. Корнилов ПРОЕКТ «ВСЕОБЩЕГО
ДЕЛА» И ПРЕОДОЛЕНИЕ
«ФИЛОСОФИИ
БЕЗНАДЕЖНОСТИ
И ОТЧАЯНИЯ»

Проект Н. Ф. Федорова, предполагающий «всеобщее воскрешение, заменяющее рождение», когда «через нас, через разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте» (IV, 165) решительно противостоит гносеологическому вектору развития европейской мысли — от античности до современности. Более того, проект «всеобщего дела» становится возможен только при условии преодоления той философии «безнадежности и отчаяния», которая получила свое максимальное выражение в критицизме. «Кант, — утверждал Федоров, — представитель старости, переходящей в младенчество. Хотя он и восхищается небесным сводом, но доступ в него закрывает человеческому роду. Восхищается он и пустым, лишенным всякого содержания долгом, но он истинный враг простора и шири. Ему, философу *безнадежности и отчаяния* (курсив мой. — С. К.), всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность» (II, 83). Может ли проект «Новой Пасхи» выйти за границы, установленные критицизмом? Усвоены ли уроки Федорова и способна ли философия освободиться от «ига “критики”» Канта», стать «мыслью о деле», переходящей в само дело?

Опровержению кантовского учения русский мыслитель придавал важное значение. Федоров обращал внимание прежде всего на то, что философия Канта стала венцом развития европейского мышления, которое началось с принципа «познай самого себя». Последний, по мысли Федорова, значит: не верь отцам своим, не верь преданию, отвергни свидетельство других людей. Провозглашение автономности мысли, классически воплощенное в Декартовом «мыслью, следовательно, существую», направило ученое сообщество по ложному пути. Результатом реализации подобного подхода стало учение Спинозы о всепоглощающем единстве и столь же одностороннее представление Лейбница о непреодолимой розни монад.

Кенигсбергский теоретик устроил «Страшный суд» над философией, отвергая все то, что не могло быть им критически обосновано.

Его приговор признал весь интеллектуальный мир Запада, но на самом деле он является лжесудией, так как заточил человека в «вечную тюрьму», полагал Федоров. Границы, проведенные Кантом, искусственны, они делают опыт игрушечным. «Критика чистого разума» превращает познание в ограниченное, фрагментарное, неспособное к истине. Аналогичная ошибка совершается им в «Критике практического разума», которая знает только действие в одиночку, и поэтому его нравственная философия не может уничтожить зло в мире, как кантовская гносеология — стать мышлением о деле. Однако самый большой вред его учения — в признании раздвоения разума на теоретический и практический как неустранимого и вечного.

Находят ли оценки Федорова подтверждение в ходе дальнейшего развития отечественной мысли? Обращаясь к характеристике гносеологической концепции Канта, Н. А. Бердяев пришел к выводу, что основным пороком кантианства стал разрыв между знанием и бытием, в результате которого критическая философия оказалась бессильна соединиться с реальностью и потеряла свою корневую основу. Кантианство, утверждал он, «есть порождение ложной, болезненной духовности»: «Нужно очень глубокое повреждение здоровья, чтобы придавать познанию такое поистине демоническое значение. Правда, эта демоническая роль познания разыгрывается только в книгах по гносеологии, только в книгах этих бытие упраздняется, подчиняется суждению. Но сами эти книги отражают болезнь, поразившую уже саму жизнь. Ведь для Канта не только наука, знание, но и сам мир, сама природа создаются познавательными категориями, судящим субъектом»¹.

Помимо теории познания в философской системе Канта есть другая, обособленная часть — этическая концепция, которую иногда пытаются представить как выдающееся обоснование нравственности. Каково же ее действительное место в развитии взглядов на мораль? Бердяев, разбирая учение Канта в работе «О назначении человека», относит его к нормативной этике. Согласно кантианству, все человеческие поступки должны быть подчинены универсальному моральному правилу, категорическому императиву. В нем долгое время усматривали «золотое правило нравственности», упуская из вида, что «закон добра» предписывает безусловное подчинение и тем самым провозглашает абсолютную несвободу. Он неизбежно приходит в противоречие с истинной нравственностью, которая основывается на свободе выбора. «Нормативная этика, — справедливо заключает Бердя-

ев, — всегда тиранична»². Действительно, абстрактный закон беспощаден к человеческой личности. Вместе с тем ригоризм кантовской концепции морали имеет и обратную сторону, ибо, будучи не в силах побороть зло, она вынуждена приспособливаться к человеческим слабостям.

Необходимость противостояния кантианству осознается в русской философии в целом, и недаром П. А. Флоренский называл его не иначе, как «Столп Злобы Богопротивныя». «Чтобы увидеть “Столп Истины”, — утверждал о. Павел, — нужно укротить геенну, нужно разрушить “Столп Злобы Богопротивныя”»³.

Но еще до того, как сформировалось отношение к критицизму в отечественной философии Серебряного века, Федоров, не ограничиваясь разбором отдельных положений кантианства, осуществил его сокрушительную критику. Федоров открыл в учении Канта особое, интегральное качество: быть философским выражением национальной ментальности. «Кантизм — пронизательно замечает русский философ, — есть сущность германизма» (II, 87). Действительно, именно в кантианстве субъект превращается в силу, конструирующую объект, навязывающую последнему свои понятия и категории — никогда еще экспансионистские устремления не получали такого рафинированного интеллектуального выражения. Федоров стал первым мыслителем, кто увидел и раскрыл эту особенность кантианства.

Вслед за основоположником учения о «всеобщем деле» к схожей оценке приходят и другие русские философы. Замечательный анализ связи отвлеченных категорий критицизма с земными реалиями осуществил В. Ф. Эрн. В речи «От Канта к Круппу», произнесенной на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 6 октября 1914 г., он предельно точно сформулировал суть вопроса: «Но вот налетает война. Под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружили хищные, кровожадные когти. И лик “народа философов” исказился звериной жестокостью. Малин и Лувен, Калиш и Реймс вызвали бурю негодования, и все разом, дружно решили, что немецкая культура — одно, а зверства — другое, что Кант и Фихте столько же повинны в милитаристических затеях прусского юнкерства, сколько Шекспир и Толстой, и потому: да здравствуют Кант и Гегель, и да погибнут тевтонские звери!

Моя речь — самый страстный протест против этого упрощенного понимания всемирной истории. Я сразу скажу свои тезисы и затем перейду к доказательствам. Я убежден, во-первых, что бурное восста-

ние германизма предрешено *Аналитикой* Канта; я убежден, во-вторых, что орудия Круппа полны глубочайшей философичности; я убежден, в-третьих, что внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же германского духа в орудиях Круппа»⁴. Сегодня кое-кто стремится стыдливо замолчать эту связь. Раньше данной «транскрипции» не стеснялись: в 1914 г. философский факультет Боннского университета присудил и самому Круппу, и директору его заводов Аусенбергу звание доктора *honoris causa*.

Огромной заслугой Федорова стало то, что он развил вполне самостоятельную критику «кантизма», обнаруживая в нем предрассудок, «свойственный сословию, обреченному на одно мышление». Точка зрения кенигсбергского философа представляет собой выражение мировоззрения городского, мещанского сословия, члены которого живут в неродственной чуждости друг к другу. Крайний индивидуализм, присущий им, приводит к тому, что они действительно оказываются ограниченными в пространстве, привязанными к земле и конечными, т. е. смертными. Но если это предрассудок, то его преодоление зависит от самого человека, и границы, установленные Кантом, будут постоянно раздвигаться по мере *совершеннолетия* людей. Тогда «предметом первого разума была бы не *мысль о мысли, а мысль о деле*, т. е. проект всеобщего дела, а разум второй, практический, был бы *исполнением общего дела*, тогда как третий, как творение подобий, был бы введением во второй, *созиданием моделей того, что должно бы быть воссоздано вторым, деловым разумом*, при помощи знания, даруемого первым» (II, 90). Каковы же конкретные контуры замысла Федорова?

В основе проекта «всеобщего дела», или «религии воскрешения», лежит учение о родстве, разработанное мыслителем. Стремясь последовательно изложить его, он так формулирует центральную проблему, вынося ее в название своей основной работы: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Обращаясь от «неученых» к «ученым», Федоров подчеркивает, что выражает позицию основной массы людей, живущих естественной жизнью, в противоположность городскому сословию и прежде всего ученым. Отделение мысли от дела привело к тому, что знание стали рассматривать в качестве конечной цели, породив идеологию — культ идей. Однако ученая специальность имеет только временное зна-

чение и ее представители должны образовать комиссию для того, чтобы знание поставить на службу общему делу – преодолению небратского, неродственного состояния.

Под последним философ понимает все юридические и экономические отношения, существующую сословность и международную рознь. Выделение ученых в особое сословие превратило их в равнодушных наблюдателей, лишь констатирующих разобщенность людей, но без всякого стремления устранить зло. Ум, отделенный от воли, превратился в разум бесчувственный. С ним появляется неродственность: забвение отцов и распадение сынов. Однако незамутненный, хотя и не обремененный специальным знанием взгляд простого человека видит мир глубже, правдивее, так как схватывает главное – то, что, во-первых, человек смертен и, во-вторых, является сыном. Вот два важнейших, родовых качества каждого из нас. Поэтому Федоров предпочитал нейтральному слову «человек» емкое «сын человеческий». И как только, замечает философ, ум приходит в чувство, «начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа); полнота же чувства есть объединение всех живущих (сынов), полнота воли, или совокупного всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных путем рождения и питания» (I, 45). Так выкристаллизовывается центральная идея философии Федорова.

Ее первое историческое выражение он видел в христианстве. В последнем на смену единому Богу Ветхого Завета приходит понимание Божества как единого в трех лицах, трех ипостасях. Бог-Отец предвечно рождает Сына. Но тот не вытесняет Отца, а представляет собой его истинный образ. В триединстве реализуется нераздельная и одновременно неслиянная общность отдельных божественных личностей. Троица, с точки зрения Федорова, – это пример, которому должны следовать сыны человеческие, чтобы обрести родственность.

Особый символический смысл в глазах Федорова имеет фигура Иисуса Христа. Он явился как воскреситель, и в этом Его всемирное значение. Общее же дело всех людей состоит в том, чтобы трансцендентное воскресение превратить в воскрешение имманентное. Литургия должна выйти из храма, сделаться универсальной. Она видится мыслителю как символическое обозначение общего дела. «Объединение народов произойдет, – предсказывает мыслитель, – в

общем деле, в литургии, приготавливающей общую трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (I, 265).

Задача регуляции природы включает, по Федорову, два вопроса: продовольственный и санитарный. Вопрос о воскрешении есть одновременно вопрос о ликвидации голода. Познавая себя и мир, человек должен научиться производить достаточно, чтобы обеспечить и себя, и воскрешенных предков. Для этого ему потребуется овладеть и атмосферными явлениями, превратить метеорологию в метеоургию, т. е. перейти от изучения погоды к управлению ею. С энтузиазмом приветствовал Федоров первые опыты по искусственному вызыванию дождя, осуществленные американскими учеными. Мыслитель ставит вопрос о поиске новых источников энергии, «вентиляции и ирригации» земного шара, более того, допускает возможность управления самим его движением. Тогда из планеты Солнечной системы он превратится в естественный космический корабль и позволит освоить человечеству небесные пространства.

Вторым пунктом глобальной регуляции природы является вопрос санитарный. Он мыслится как *«восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождения от болезней не только хронических и эпидемических, но и наследственных, органических пороков...»* (II, 311). По сути, это есть распространение управления природными процессами на человеческий организм, поскольку без преобразования последнего бессмертие принципиально недостижимо. Людям важно научиться воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, покончив с природным пожиранием, являющимся причиной саморазрушения организма. Процесс восстановления будет заключаться в овладении механизмом превращения элементарных, космических веществ в минеральные, затем растительные и, наконец, животные ткани. Необыкновенно изменятся поэтому его органы, он сможет изменять их по своему разумению, приобретая аэро- и эфиронавтические свойства, позволяющие свободно перемещаться в пространстве и менять среду обитания. Полная регуляция природных процессов необходима для осуществления самого главно-

го, того, что составляет сердцевину учения мыслителя, — его проекта всеобщего воскрешения.

Воскрешение умерших отцов — нравственный закон для сынов человеческих. В основе его лежит наша любовь к предкам и осознание своего долга перед ними. Рождение и длительный процесс возвращения и воспитания детей приводит в истощению родителей и их смерти. Каждое новое поколение невольно виновато в исчезновении поколения предыдущего. «Сознание, что этот долг не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности — словом, небратства, — писал Федоров. — В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т. е. долга своим кредиторам и через то — свободы себе» (I, 108). Так как воскрешение состоит в преобразовании действительного мира, который изменяется не мыслью, а делом, то и называется оно не идеалом, а проектом.

Осуществление общего дела предполагает замену «гражданственности», «цивилизации» братством, превращение человечества в большую семью с единой судьбой. Оглядываясь на историю развития человечества, Федоров дает ей уничижительную оценку: «История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура); история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченной, а вместе и более злою» (I, 138). Но если такова бессознательная история, то какова она будет сознательной?

Когда масса людей превратится *из толпы в стройную силу*, произойдет объединение сынов для воскрешения отцов, возникнет новый тип организации человечества — психократия. Мир тогда будет управляться душою, это означает регулирование сознанием материальных процессов, а не некое бестелесное существование. Одновременно осуществится переход от нынешнего индустриализма к сельской общине. Последняя решит те проблемы, которые оказались неразрешимыми для государства: уничтожит конкуренцию, спекуляцию и войны. Силы, растрачивавшиеся в братоубийственной вражде, найдут применение в мирном труде. Для этого не надо уничтожать армии, а следует обратить военное дело в изучение природы, использовать накопленный опыт, в частности для метеорической регуляции.

Искусственность городской жизни сменится союзом сынов человеческих, работающих для одной цели. Построенное по образцу Троицы братство людей не будет нуждаться во внешнем принуждении. Восторжествует коперниканское миропонимание. Геоцентрическая точка зрения, объявляя Землю и человека центром мироздания, обрекала людей на роль пассивных наблюдателей происходящего. Кажущееся принималось за действительное. Из гелиоцентрической концепции вытекает иное: мыслящее существо стало целью развития, его проектом.

Органической частью последнего является в философии общего дела музей. Понимаемый Федоровым в предельно широком смысле слова, он мыслится как материальное хранилище памяти, объединяя собрание, хранение, изучение результатов всей истории человечества. Выполняя все эти многообразные функции, музей становится, по существу, вселенской церковью. Культ предков, с точки зрения Федорова, есть глубинная основа религии, и самое страшное, что может произойти с людьми, — это если они забудут своих отцов. Поэтому музей должен пробуждать любовь к предкам, стать нравственным воспитателем человечества, реализовать идею всеобщей родственности. Вспоминая, что под музеем древние понимали собор ученых, Федоров развивает мысль о том, что отрыв разума от воли привел к бессилию самого разума, так как была поставлена преграда его развитию. Новый музей должен не только заключать в себе всю науку о человеке и природе, но и стать исполнением проекта отечества и братства. «Музей, — подводит итог своим размышлениям Федоров, — есть *не собрание вещей, а собор лиц*; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» (II, 377).

Кто же в современном мире может взять на себя гигантский труд сохранения прошлого и его восстановления? В действительности много равнодушных, живущих одним днем. Но еще опаснее для общего дела те, для которых прошлое выступает объектом эксплуатации. Промышленная цивилизация последовательна в своем хищничестве по отношению к минувшему, ее идеологи уверяют, что в силу закона прогресса лучшее находится в будущем, а не в прошлом. Философским обоснованием запросов западной цивилизации стало так называемое «просвещение», пропитанное духом самостийного человеческого разума и отрицанием возможности всеобщей истины. Этому царству

смерти противостоит прежде всего церковь: она не исключает из своих списков умерших людей. Она оказывается обществом еще не умерших, которые молятся об ушедших из жизни и поддерживают с ними связь, напоминая об их существовании. Более того, церковь создает общины-приходы, призывая заботиться друг о друге.

Впрочем, бесплодно только сокрушаться о смерти сынов человеческих, необходимо приложить все силы в труде их воскрешения. Предпосылки для решения поставленной задачи сохранились не везде, они присутствуют у сельскохозяйственных народов и прежде всего в России. Русская история имеет поэтому всемирное значение. Правда, понятие всемирности было узурпировано западниками, причем они истолковали его искаженно, ограниченно, в духе преклонения перед Западом. Идея о том, что «Москва — третий Рим, а четвертому не быть», верно формулирует всемирное призвание русского народа. Преодоление смертности является главной задачей человечества, а не частной проблемой России, Востока или Запада.

В развитии этих представлений Федоров опирается на традиции русской философии, в частности на идеи славянофилов. А. С. Хомяков и его соратники указывали на предназначение русской нации, сохранившей и сберегшей для будущего основу устройства должной жизни — общины. Сохранение соборного начала в жизни русского народа служило для мыслителей-славянофилов теоретическим основанием для вывода о его всемирно-исторической роли в будущем. Но славянофилы, замечает автор проекта всеобщего воскрешения, не раскрыли и не выяснили, для какого дела требуется соединение всех сил, какова должна быть главная цель. Не был разработан ими и вопрос о средствах, какими можно было бы осуществить задуманное. Наконец, они не задались вопросом, для кого и по какому образцу будет происходить восстановление цельности жизни. Одним словом, славянофилы не смогли развить активного, творческого отношения к будущему.

Не удовлетворяла мыслителя и соловьевская историософия. Создатель концепции Всеединства пророчествовал о конце истории. Если рассматривать историю как процесс воспитания человеческого рода, то как кончается несовершеннолетие и человек становится совершеннолетним, так и человеческий род должен рано или поздно перейти от накопления знаний к действию. С этого момента начинается новая история — творение, воскрешение сынами отцов. Следовательно, наступит не конец истории, а начнется настоящая жизнь, в которой реализуется нравственная задача человечества. В связи с этим Федоров

отмечал: «...Впадает Соловьев в метафизику, говоря, что нравственность предполагает отношения к *другим* людям. Если бы Соловьев вместо отвлеченного понятия “человек” поставил живое “сын человеческий”, то этими “другими” оказались бы отцы, родители и Отец отцов, следовательно, вовсе *не другие, не чужие, а свои*, коих отделять от себя не следует, точно так же как не чужой, не другой и для Сына Человеческого, а вместе и Сына Божия, был Отец отцов» (II, 176).

Проект «всеобщего дела» стал поворотным пунктом в развитии русской философии. Он поднял значительный пласт проблем, который не мог возникнуть в рамках предыдущего философствования. Благодаря Федорову удалось преодолеть «иго» философии «безнадежности и отчаяния» и определить перспективу общественно-нравственного движения сынов человеческих, поставив задачу обретения истинного, а не формального братства всех людей.

Примечания

- ¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 77.
- ² Бердяев Н.А. Назначение человека. М., 1993. С. 32.
- ³ Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. I (I). М., 1990. С. 259.
- ⁴ Эрн В.Ф. От Канта к Крупну // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991. С. 308–309.

М. М. Панфилов ПЕРЕД АЛТАРЕМ
КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ
(«Московская партия»
и Н. Ф. Федоров)

Памяти Кирилла Тарасова

Средоточие федоровского «неученого» учения связано с «высшим местом» книги «среди памятников прошедшего», которые призваны *посредничать в воскрешении родства* поколений, завершивших и продолжающих свой земной путь. «Лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества» (III, 661).

В сущности, *книговедение*, по Федорову, имеет высочайшее предназначение не как *наука*, в обычном смысле, и даже не *наука*

наук, а как образ служения, цель которого — *восстание* падшего мира, возвращение к жизненному *первообразу*. Человеческая мысль не в состоянии достичь большей *высоты*, оставаясь на *земле*. А федоровский космизм, при всем своем *сверхчеловеческом* дерзновении, твердо укоренен в русской *почве*, органически принадлежит ей. Именно «московский Сократ» *словом и делом* возвращает в наш искореженный интеллектуальный обиход *святые* традиции допетровской книжности. Именно его *голос* наиболее *полнозвучен* в полифонии русской идеи книжного бытия. Но кто внимал Федорову *тогда* — в канун национальной катастрофы? И кто слышит его *теперь* — в российской духовной *разноголосице*? Похоже, это не только самый *сильный*, но и самый *одинокий* голос.

«Праведник и неканонизированный святой»... Так назовет его Н. О. Лосский, мягко упрекнув, впрочем, за «чрезмерный интерес к одной проблеме»¹. Однако нравственно-религиозный максимализм федоровского учения в сердцевине своей есть не что иное как *детская* полнота *мужественно* осознанной веры. Библиотечная *литургия* отнюдь не призвана реанимировать интеллектуальную самодостаточность «книжных проявлений» (наоборот, «целью жизни будет спасение от культуры» — III, 481). Это не культурологический апофеоз библиофильства, а деятельное *книгоспасение* рода, народа, человечества...

Исходя из необычайно многогранной значимости книжного слова, «московский Сократ» обосновывает социокультурный статус библиотечного дела и библиографии, придает чтению характер непосредственного общения с «книгописцем» — от неллицеприятного диалога до поминальной молитвы. «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). Книжная *панихида*, посвященная *смертному*, и книжный *молебен* пред *иконами* «личности» и «события» тем самым являются неотъемлемой частью «общего дела» — воссоздания *памяти*, «сердечного» *знания*, преображения действительности.

Залог всеобщего *спасения* — в *соборном* движении «по вертикали». В своей вере Федоров *безогляден* настолько, что переходит в иное *измерение* мысли, оставаясь вместе с тем в стане тех, кто в XIX–XX столетиях посвятил себя личностному служению пред *алтарем* книжной

культуры. Во имя духовного воскресения живых, во имя обретения *русскости* — национального монолита, утраченного в бесконечных расколах.

Проповеди Федорова — первосвященника «общего дела» — направлены на *сверхчеловеческое выпрямление*. (Символически это можно уподобить преобразению книжной *скорописи* и *полуустава* в канонически совершенное *уставное письмо*.) Его *паству* должна была, прежде всего, составить *когорта преданных со-служителей*. Но сам Федоров не видел своих предшественников даже в той *горсти*, которая составила блистательную плеяду русского «культурного национализма» в XIX веке — от А. С. Шишкова и Н. М. Карамзина до славянофилов и почвенников. Правда, рядом был верный В. А. Кожевников, на какое-то время мог обнадеежить интерес к «общему делу» со стороны Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева. Искорки миросозерцательного тяготения вспыхивали, мерцали и... гасли.

Увы, даже Федорову не суждено было *растопить* мировоззренческую *неродственность* в отмеренные ему сроки земной жизни. И это еще одна драматическая веха в *исходе* русской идеи книжного бытия. От ревнителя церковно-народной чистоты языка протопопа Аввакума до идеолога «грядущей России» И. А. Ильина и других мыслителей, чьи разрозненные *голоса* заглушаются *гвалтом* «злобы дня», *отцы* и *братья* по храму русской книжности стремятся быть *услышанными*, не успевая, в сущности, *вслушаться* друг в друга.

«Идеалист-Федоров»²... Такова непростительно беглая для В. В. Розанова характеристика «московского Сократа». Однако даже в этом скупом эпитете, который в розановском контексте соединяет Федорова со славянофильством, присутствует сокровенный смысл. Здесь мерцает одновременно и признание вдохновенных идеалов федоровского «проекта», и приговор реальной неукоренимости «общего дела».

«Неученое учение» Федорова не избежало *общей* участи звучания русской идеи книжного бытия, оставаясь, по сути, лишь в «книгах» и «мыслях». Эти «книги» и «мысли» еще слишком мало *прочитаны*, но генезис соприсутствия их в русской идее книжности можно проследить хотя бы в самом первом приближении. Волею судьбы, преемственность славянофилов и Федорова явлена здесь наиболее непосредственно, хотя «московский Сократ» и в малейшей степени не признавал своего *родства* с А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, вокруг которых сплотилась «московская партия» (Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, Н. П. Гиляров-Платонов).

Именно с «русским воззрением», которое «московская партия» проецировала на историософию национальной культуры, связано становление книжной «педагогике», книжного «охранительства». (У истоков их — столь несхожие между собой А. С. Шишков, М. Л. Магницкий, Н. М. Карамзин, В. А. Жуковский, Д. В. Веневитинов, С. П. Шевырев, Н. И. Надеждин.)

«Русское воззрение» на книжность как краеугольный камень национального домостроительства входит в пору расцвета за три десятилетия до того, как Федоров приступил к созданию своего основного труда — «Вопрос о братстве...». При всех внутренних мировоззренческих расхождениях пиком единения «московской партии» стал период издания журнала «Русская беседа» (1856—1860). «Москвичи» произвольно приближались к выработке методологических принципов книжной «педагогике», формирования репертуара российской печати, ее сущностных эталонов. По самым различным поводам и в самой различной форме авторы «Русской беседы» анализируют аспекты психологии литературного творчества и чтения, реалии цензуры.

Идеологи «молодой редакции» погодинского «Москвитянина», «Московских сборников», «Русской беседы» фактически рассматривали книжность как зеркальную духовно-предметную среду, отражающую взлеты и падения, многовековые болезни нации. Российская книжная культура в их интерпретации — *живой организм*, способный по ходу своего *выздоровления перевоспитывать* «публику», «образованное сословие» и *просвещать* «простой народ».

Основные «педагогические» постулаты «московской партии» направлены на приуготовление разобщенных *сословий* русского этноса к бытийно-бытовому синтезу, сопряжены с развитием начал «соборности» (А. С. Хомяков), «цельной личности» (И. В. Киреевский), «народностью науки и образования» (Ю. Ф. Самарин). Тем самым во многом пролагался путь для движения самобытных, рабочих идей Федорова. Но «московский Сократ» резко отстраняется именно от Хомякова, Киреевского и Самарина как от своих непосредственных предшественников — исторически *ближайших* по возрасту *старших братьев*. (Похоже, на остальных «славянофилов» он вообще не обращает внимание.) Именно эта *триада* «московской партии» становится объектом его острой критики. А критика со стороны Федорова всегда беспощадно прицельна. Но в чем причины крайне обостренного неприятия в данном случае? Чем руководствовался и на что опирался Федоров при анализе идеологии славянофильства?

«Московский Сократ» обвиняет все российские сословия, кроме простого народа, в «забвении отцов», в подражании стереотипам европейской культуры. Вот лишь одно из наиболее характерных его утверждений: «...Три начала — православие, самодержавие и народность — служили выражением патриотизма в самом высшем, священном, народном и в то же время в самом древнем его значении в смысле любви ко всем отцам, выражением для которой должно и может быть лишь всеотеческое дело; и они, эти начала, совершенно чужды патриотизму в смысле гордости своими предками, каков патриотизм, понятый по-дворянски, по-рыцарски, как понимает его и вообще интеллигенция, понимающая под отечеством совокупность граждан, а не сынов; чужды они, эти начала, и патриотизму, понятому по-купечески, как понимают его купцы, торговцы, отождествляющие отечество с богатством, в борьбе за которое не щадят жизни главным образом других, а иногда даже и своей» (II, 28).

Властная категоричность характерна для федоровской мысли. Это его *стиль*. И разумеется, вынесение такого *приговора* не является самоцелью. (К подобному *стилю* очень близка и сама обвиняемая в данном случае «московская партия».) Но если «москвичи» таким образом хотели пробудить в читательской среде начатки национально-личностного сознания, то Федоров стремится высветить импульс к *надсословному* — «всеотеческому» самопознанию.

«К сожалению, и славянофилы, и западники имеют понятие о патриотизме одинаково весьма далекое от истинного, и с тою лишь разницею, что славянофилы хотят показать, будто они гордятся своими предками, а западники искренне презирают их; и надо думать, что ни те, ни другие одинаково не примут отождествления православия, самодержавия и народности с патриотизмом в смысле любви к отцам» (II, 28).

С Федоровым заведомо можно согласиться во многом. Действительно, как Хомяков, неразлучный со своим *братом*-оппонентом Чаадаевым, так и вся «московская партия» не свободны от интеллектуального «рыцарства», фрондерства, склонностей к «красноречию», культурологическим парадоксам. Славянофилы выдержали искушение, исходящее от соблазнов западной цивилизации, но влияние европейской культуры не прошло для них бесследно. Русская философия, у истоков которой стоят Хомяков и Киреевский, впитала в себя логику немецкой мысли. Интуитивно Федоров, вне всякого сомнения, обнаружил эти уязвимые звенья. Однако вслушаемся в заключительный пункт цитированного выше федоровского обвинения.

«Славянофил Хомяков даже в пасхальной утрени не замечает отцов и их сынов, а видит лишь братьев, почему и говорит, будто “слово братья всех слов земных дороже и святей”. Крайний же западник Толстой, обругав и науку и искусство, обругал, наконец, и патриотизм, т. е. отцов и матерей» (I, 400).

Выбор Хомякова в качестве *мишени* концептуально понятен, но почему Федоров *разлучил* его с *кровным собратом* по нескончаемой полемике в московских гостиных? Почему не вспомнил о Чаадаеве, который, пикируясь с «русским воззрением», на самом деле благодушно относился к становлению «московской партии»? Похоже, в адрес Толстого у Федорова накопилось гораздо больше *обвинений* (и *обвинений* обоснованных). Но тогда Хомяков – «крайний славянофил, фарисей» (в отличие от «саддукея» Толстого)?

Федоров неоднократно с осуждающей тональностью упоминает строку из стихотворения Хомякова «Кремлевская заутреня на Пасху». Был ли он серьезно знаком с поэзией Хомякова или стихотворение было замечено случайно, возможно, благодаря его названию? Но ведь у Хомякова есть и «Воскресение Лазаря»...

О Царь и Бог мой! Слово силы
Во время оно Ты сказал,
И сокрушен был плен могилы,
И Лазарь ожил и восстал.
Молю, да слово силы грянет,
Да скажешь «встань!» душе моей,
И мертвая из гроба вспрянет
И выйдет в свет Твоих лучей!
И оживет и величавый
Ее хвалы раздастся глас
Тебе – сиянью Отчей славы,
Тебе – умершему за нас!³

Эти строки Хомяков написал после самого тяжелого потрясения в своей жизни – смерти любимой жены. Стихотворение называлось первоначально «На Лазареву субботу», «На воскресение Лазаря». Надо учесть, что, относясь к своей поэзии как к чему-то второстепенному, Хомяков тщательно обдумывал, вынашивал замысел каждого стихотворения, работал практически без черновиков. Смысл изменения названия ясен: стихи не связаны с непосредственным переживанием Пасхи, как «Кремлевская заутреня...». Замысел «Воскресения» сложил-

ся у Хомякова в октябре 1852 г. и знаменовал освобождение от долгой, мучительной депрессии. Вряд ли Федоров не отреагировал бы на это стихотворение (хотя бы одним упоминанием), будь текст ему известен. Между тем «Воскресение Лазаря» неизменно публиковалось в составе хомяковских «Стихотворений» (М.: 1861, 1868, 1881, 1888; Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 4). Можно предположить скорее, что Федоров, заведомо отгораживаясь от хомяковского наследия в целом, оперировал по преимуществу фрагментарно подобранным — иллюстративным для своей мысли — материалом. По крайней мере, подобные примеры далеко не единичны.

Так, в уже цитированной выше работе «Самодержавие» Федоров критически комментирует «выписку из Хомякова», заимствованную из «Русского обозрения». (Сам источник его, очевидно, не заинтересовал.)

«Когда... русский народ общим советом избрал Михаила Романа своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти!), народ вручил своему избраннику всю власть, какую облечен был сам во всех ее видах». Такой купированной фразы Федорову оказалось достаточно для резкой отповеди: «Кто узнает в этих словах *славянофила, признающего православие, самодержавие и народность*, — в этих словах так ясна радость нашедшего и в своей истории что-то подобное западному; а между тем такое понимание призвания Михаила Федоровича противоречит и православию, и самодержавию, несогласно и с понятием русского народа, который не признает за собою права давать власть, а Богу приписывает это право...» (II, 25).

Между тем у Хомякова речь идет о соборном «принципе свободы» Церкви, исповедующей Святую Троицу, о преемственности византийской и русской православной мысли. «Мы думаем и теперь, так же как и греки, что государь, будучи главою народа во многих делах, касающихся Церкви, имеет право, так же как и все его подданные, на свободу совести в своей вере и на свободу человеческого разума; но мы не считаем его за прорицателя, движимого незримою силою, каким представляют себе латиняне епископа Римского. Мы думаем, что, будучи свободен, государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение, и что если бы, чего не дай Бог, подобное несчастье случилось, несмотря на постоянные молитвы сынов Церкви, то и тогда император не утратил бы ни одного из прав своих на послушание своих подданных в делах мирских; а Церковь не понесла бы никакого ущер-

ба в своем величии и в своей полноте: ибо никогда не изменит ей истинный и единственный ее Глава. В предположенном случае одним христианином стало бы меньше в ее лоне — и только»⁴.

«Соборность», по Хомякову, есть свободное воссоединение, полнота личности, общества, народа. Принцип соборного единства связан у него с троичным началом и противопоставлен «ассоциации» (формальному соединению). Человек, его родители, род, племя, народ, Церковь, Св. Троица — таковы ключевые понятия онтологии, гносеологии, историософии Хомякова.

Федоров подвергает беспощадной критике «славянофильскую соборность» как «ложный патриотизм», отвлеченную благостность церковного сознания, которое, в своей самодостаточности, лишено осмысленного предназначения. Однако создается впечатление, что отгалкивается он не от прямого диалога с Хомяковым, а от вторичных источников, конспективных выписок, беглых наблюдений.

«Люди фарисействуют и лицемерят <...> но не фарисействует и не лицемерит народ. Слабость и порок принадлежат отдельному человеку, но народ признает нравственный закон, повинуется ему и налагает это повиновение на своих членов. Пусть немец и француз этого не понимают, в них непонятливость извинительна; но досадно, когда слышишь русских или людей, которые должны бы быть русскими, вторящих словам французов и немцев»⁵.

Это — Хомяков, скорее всего, неуслышанный Федоровым. Приведенный фрагмент заимствован из статьи «Англия», в которой цензор «Москвитянина» в 1848 г. безошибочно *расслышал* острейшую иронию по поводу «духовной религиозности» и «просвещенности» российской аристократии. Кровная принадлежность к родовитому дворянству не помешала Хомякову, пусть и слегка завуалированно, утверждать, что «высшее общество в России не имеет основы ни в истории, ни в чувстве народном». «Где аристократия не в общем духе, там она раздваивает общество и вызывает демократию»⁶. (По мысли Хомякова, демократия есть политический и социальный произвол в стиле западной идеологии.)

При жизни Н. Ф. Федорова текст цитированной статьи публиковался трижды, с восстановленными цензурными купюрами, в составе полного собрания сочинений Хомякова (редакционное заглавие — «Письмо об Англии»). Разумеется, «идеальному библиотекарю» все эти издания были доступны. При знакомстве с текстом, причем в контексте цензурной истории «Письма...», он мог бы небезосновательно уи-

рекнуть Хомякова в крайностях англофильства, но этого, очевидно, не произошло. Похоже, «московский Сократ» не считал Хомякова оппонентом, заслуживающим развернутой критики (в отличие, к примеру, от Л. Толстого и «блудного сына философии» Ницше).

Чуть большее внимание Федоров нелюбезно уделяет книжной «памяти» о Киреевском. Но и здесь обвинения в «фарисействе», «крайнем спиритуализме», утопичности духовного делания цельной личности вынесены не столько на основании первоисточников, сколько на материале монографии В.Н. Лясковского «Братья Киреевские: Жизнь и труды их» (СПб., 1899). Между тем в распоряжении Федорова, несомненно, был фундаментально подготовленный А. И. Кошелевым двухтомник «Собрание сочинений И. В. Киреевского» (М., 1861). Мотивы федоровской критики опять же во многом понятны. И все-таки...

С конца 1830-х годов Киреевский плодотворно занимался проблемами универсальной культуры Православия. Ему принадлежат глубочайшие наблюдения, связанные с особенностями «русского ума» в пространстве «просвещения». Вместе с К. С. Аксаковым, другими «москвичами» Киреевский причастен к продолжению дела Ломоносова и Шишкова – обновлению сакрального статуса церковнославянского языка в книжной культуре. Во многом благодаря трудам Киреевского в 1840–1850-е годы российская читательская аудитория получила богатый свод изданий святоотеческой классики.

Отличающийся тонким проникновением в психологию восприятия духовной литературы Киреевский полагал, что усвоение «церковно-словенского» (производное от *слова*) языка есть прямая стезя для каждого русского, вне зависимости от его сословной принадлежности. Преобладание духа «гражданской печати» в начальной школе, по Киреевскому, приводит к тому, что в дальнейшем подросток «хотя знает много, но объективно скоро забывает все, чему учился; если же займется чтением, то единственно чтением переводных романов; особенно скоро изглаживается из памяти то, что всего важнее...»⁷.

Разве здесь что-нибудь противоречит федоровскому учению? «Направление философии, – утверждает Киреевский, – зависит от представления о Св. Троице». Русская философская книга в своем высшем предназначении должна давать своим читателям трезвые комментарии для проникновения в святоотеческие и библейские тексты. По убеждению Киреевского, «христианские понятия» настолько пострадали от «западных искажений, выросших в истинное учение в

продолжение тысячелетий и ослепивших не только ум наш, но и сердце», что «мы, даже читая древних святых отцов, подкладываем им собственные понятия и не замечаем того, что не согласно с западным учением»⁸.

Чтение святоотеческих творений, как полагает Киреевский, в пространстве русской книжности необходимо ориентировать на церковнославянские переводы (с комментариями на русском языке, поскольку «на западных языках они искажены и, большею частью, в тех именно местах, которые самые существенные для утверждения на прямом пути человека, который стремится к Востоку от Запада». Последовательность читательского выбора при этом должна быть «сообразна особому устройению каждого человека», без притязаний на «высшее, приличное только совершенным и опытным мужам». Ибо «заделывать трещину в построенном здании труднее, чем класть новое»⁹.

Федоров не приемлет интеллектуальных подступов Киреевского к личностной вере, его поглощенности «спасением своей собственной душеньки»¹⁰. Как и от Хомякова, его отчуждают «мысли», не ставшие «делом», «гордость», вошедшая в плоть и кровь мирозерцания «благодаря вольностям дворянства». Гениальная интуиция Федорова стремительно отмечает *тернии*, сквозь которые прошла «московская партия». Но ведь именно «гордые славянофилы» своим извилистым *исходом* расчистили путь для федоровского учения — в мысленных *книгах*, которые устремлены на Восток...

«Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются, они слагаются сами собою, вырабатываясь постепенно историческою жизнью целого народа, и передаются от одного поколения другому бесчисленными, незримыми нитями живого предания. Где историческое предание порвано, там идеалы теряют свою жизненность, тускнеют в сознании и в совести; где каждое поколение обзаводится для своего обихода новыми всякого рода идеалами, политическими, художественными, религиозными, там они остаются на степени мнений или увлечений, но не переходят в убеждения и не приобретают разумной силы над волею. Где с каждым десятилетием меняются основы и системы воспитания общественного и частного, там не бывает ни зрелости умственной, ни крепкого закала характеров, ни строгости нравственных требований. Самая почва общественная малопомалу выветривается; она, по-видимому, не теряет своей восприимчивости, на ней может расти все, но все обращается в пустоцвет, и ничто не вызревает в плод»¹¹.

Приведенное размышление Самарина, *третьего* из бичуемых Федоровым «славянофилов», быть может, гораздо тверже, чем намеревался сам автор, очерчивает социально-культурные реалии, которые обусловили безысходность идеологии «русского образования» на общественно-государственной службе. Это фрагмент из ставшего классическим «Предисловия к первому изданию» — комментария к богословским сочинениям Хомякова. По сути, самаринская вступительная статья переросла в самостоятельный философский трактат — *пролог*, мирозерцательно неотделимый ни от мировоззренческого *эпилога* «московской партии», ни от *памятного кануна* «общему делу».

Федоровская интерпретация воззрений Самарина складывалась фактически по аналогии с обличением «старших славянофилов». Поводом для обвинений на сей раз послужили *инакомыслие* по отношению к государственной политике при Николае I и замаскированный «протестантизм». Интуитивно Федоров вновь прикасается к одной из самых *болевых точек* «московской партии», в которой за время Крымской войны (1854—1856) усилилась антиправительственная настроенность. Однако насколько Федоров был знаком с деятельностью Самарина в период реформ? Следил ли он за тем, как складывалась самаринская идеология «народной монархии»? Почему критика «протестантизма» строится исключительно на материале «Переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден»? Ведь в богословском наследии Хомякова и Самарина «московский Сократ» мог бы найти немало *созвучий* для своего учения (к примеру, постулаты о недопустимости церковного отказа от культа икон и молитвы об умерших).

Федоров обходит молчанием фундаментальную работу Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», которая открыла бы бескрайний простор для полемики, но уже по существу — с учетом глубокой оценки богословия «московской партии», высказанной в 1880 г. о. А. М. Иванцовым-Платоновым: «В богословском учении славянофилов главным образом две стороны: положительная — светлый и высокий идеал православия, и отрицательная — анализ слабых сторон католицизма и протестантизма сравнительно с православием. В сочинениях Хомякова, несмотря на их внешний полемический характер, везде преобладает положительная сторона, возвышенное и светлое созерцание православного идеала. В этом существеннейшая сила и привлекательность. Рядом с положительною стороною везде идет у Хомякова и полемика, анализ и опровержение односторонностей и неправильностей католицизма и протестантизма: но это в сочине-

ниях Хомякова как бы тени, от которых только яснее выступает светлый образ православия. В сочинении же Ю. Ф. Самарина, хотя оно имеет форму спокойного научного исследования, а не полемической брошюры, по преимуществу преобладает полемическая сторона (тем более сказывается это в других его сочинениях, прямо имеющих полемический характер). Ни у кого из славянофилов, говоривших об односторонностях и фальшивостях католицизма и протестантизма, анализ этих односторонностей и фальшивостей не проведен с такою строгостью и последовательностью и не обоснован так твердо на изучении самих памятников католического и протестантского вероучения, как у Юрия Федоровича. Напротив, положительная часть, где автору в сопоставлении с неправильностями учений католических и протестантских приходится говорить о православии, у него не так тверда и ясна»¹².

Возмущенный «протестантизмом» Хомякова и Самарина, «московский Сократ» явно не собирался углубляться в полемику с ними (скажем, подобно П. Я. Чаадаеву¹³). Далек он и от бесстрастной благожелательности Иванцова-Платонова, который, к примеру, следующим образом обрисовывает стиль самаринской мысли:

«При особенном складе Ю. Ф-ча, при уме и по преимуществу аналитическом и потому наклонном к крайностям скептицизма, при строгой добросовестности натуры, всегда хотевшей быть искреннею, при постоянной склонности к самоиспытанию и самообличению, доходившей иногда до болезненного самоистязания, внутренний мир мог нарушаться в нем не вполне разрешенным и выясненным для него самого вопросом. Но когда он находил вполне удовлетворявшее его разрешение вопроса, когда возвращалась ясность и твердость мысли и сама жизнь вызывала на живое дело — на исповедание убеждений и борьбу за них, Юрий Федорович отдавался служению своей идее со всем жаром, и в этом отношении, как и другие подобного настроения люди, способен был иногда доходить до крайностей и преувеличений. Он готов был с беспощадною строгостью осуждать все, что представлялось ему несогласным не только с самою идеею, которую он исповедовал, но и с тою формулою, в которой он ее принимал. Так, являясь ревнителем православия, он иногда как будто представлял себе православие исключительно в той формуле, в какой оно окончательно выяснилось и утвердилось в его личном воззрении; и поэтому он склонен был обличать неправославие там, где по существу дела слишком строго было бы находить его»¹⁴.

В этом психологическом портрете есть штрихи, невольно напоминающие Федорова. Какое бы впечатление возникло у него при чтении приведенного текста? Любое предположение сейчас прозвучит нелепо, поскольку до настоящего момента не удалось обнаружить ни малейшего свидетельства о том, что Федоров обращался к материалам «Сочинений» Самарина, в редакционной подготовке которых участвовал Иванцов-Платонов. (А ведь, помимо всего, это издание включило корпус статей, ставших программными для «русского воззрения» на книжную культуру.)

Родоначальника «фарисеев-славянофилов» и «саддукеев-западников» Федоров видит в Юрии Крижаниче, хорватском мыслителе, снискавшем авторитет среди кремлевских книжников, пользовавшихся покровительством царя Алексея Михайловича. Трудно судить, что побудило Федорова столь импульсивно обозначить *родословную* «московской партии». Решающий внешний стимул хронологически связан с публикацией «Записок Крижанича о миссии в Москву 1641 г.»¹⁵, автор которой предстает ревностным сторонником католической унии. В феноменальной *библиографической памяти* Федорова вполне могло быть зафиксировано, что в 1859 году в качестве приложения к «Русской беседе» был опубликован трактат Крижанича «Политика» (редакционный вариант названия — «Русское государство в половине XVII века: Рукопись времен Царя Алексея Михайловича»). Но знаком ли был Федоров с комментарием к тексту — вступительной статьей близкого к «московской партии» П. А. Бессонова? Вряд ли, поскольку этот историческо-культурологический трактат не смог бы оставить его равнодушным.

Веяния «реформ», по Бессонову, не оставляли Русь на протяжении всего XVII столетия, но так и не нашли полноценного воплощения, трансформировавшись в книжные симптомы «перестройки», когда «готовится и поднимает голову класс передовых людей, небывалый в древней Руси, еще новый в XVII веке, но хорошо знакомый векам последовавшим, <...> одни думают устроить окружающую среду, стоя вне ее круга, и даже не прикасаясь к ней, создать быт народа логическим бытием умозаключения, — это реформа по преимуществу сверху, деспотически-теоретическая; другие, заразившись поветрием логических решений, не проникая в их сущность, но почуя в своей грубой природе толчок с их стороны и растолковавши его себе святым призванием долга, без оглядки переламаывают действительность, строят и ломают, ломают и строят, вращаясь уже в сфере внешних явлений и

вековые их права принося в жертву размаху материальной силы, — это перестройка преимущественно с боков и снизу, реформа тиранически-практическая»¹⁶.

К наиболее символическим книжным вехам преддверия петровских реформ Бессонов и относит произведения Крижанича. (Он намеренно не упоминает имени автора, придавая тем самым типическое значение комментируемой стилистике литератора-«выходца».)

«Речь безобразная, чуждая почти всякой народной стихии, видно что воспиталась она в кабинетных трудах в тесном общении с одними сверстниками, довольными условным значением слова. Кабинетный аскетизм, долговременно чуждавшийся водоворота окружающей жизни, а вместе с тем в сфере образованной недостаток выразительных, готовых терминов для новых, вторгавшихся понятий, и к сожалению, недостаточное знакомство с языком древлеписьменным и современным народным, — все это принуждало автора весьма часто ковать новые слова, большею частию по латинскому образцу. Порою даже прямо и целиком прибегает он к речи латинской, а невольно срывавшиеся с языка латинские выражения, заметки и вставки доказывают, что он даже мыслил по-латыни и такой способ мышления был ему гораздо привычнее и сподручнее. Самые письма, латинские очевидно выбраны для сочинения не по скрытности, не с тайными целями, а просто потому, что сочинитель набил в них руку многократным употреблением. И рядом со всем тем, к нашему слуху долетают целые фразы, как видно взятые сейчас из среды нынешней нашей речи, воспитанной книгами и между людьми книжными: это потому, что именно выходцы XVII и XVIII века своим участием в наших школах, и притом высших, в нашей литературе произвели всем нам присущий, современный книжный или образованный язык, столь безмерно отставший от речи простого народа или ушедший от нее без оглядки»¹⁷.

Заподозрить редакцию «Русской беседы» в апологетических симпатиях к Крижаничу, таким образом, можно было лишь отстраненно от обозначенного контекста. Не исключено также, что к «московской партии» Федоров, пользуясь общепринятой «кличкой» — «славянофила», причисляет все окружение погодинского «Москвитянина», где идеологический панславизм Крижанича способен был найти более *озвученную* поддержку.

Вновь и вновь Федоров импульсивно отталкивается от «славянофилов-фарисеев», каждый раз непроизвольно обнаруживая свое *кров-*

ное родство с ними. В служении пред алтарем книжности он пошел гораздо дальше, поднялся несоизмеримо выше «московской партии». Мысль Федорова устремлена в космос, но исходит из средоточия русской идеи. Здесь духовная вертикаль крестообразно пересекается с горизонтальной линией истории. Отсюда начинается крестный путь домостроительства книжной культуры. И на этом поприще — отцы и старшие братья Николая Федоровича Федорова, несомненно, явлены «московской партией».

Примечания

- ¹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 85, 91.
- ² Розанов В.В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 556.
- ³ Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 131.
- ⁴ Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 31.
- ⁵ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 171.
- ⁶ Там же. С. 189.
- ⁷ Киреевский И.В. Собр. соч. Т. 1. М., 1860. С. 274.
- ⁸ Киреевский И.В. Поли собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1911. С. 258.
- ⁹ Там же. С. 256–257.
- ¹⁰ Стиль федоровских обличений ярко проступает в статье «О некоторых мыслях Киреевского» (II, 193–196).
- ¹¹ Самарин Ю.Ф. Соч. Т. 6. М., 1887. С. 336.
- ¹² Там же. Т. 5. М., 1880. С. XX–XXII.
- ¹³ См., напр.: Чаадаев П.Я. Соч. М., 1889. С. 441–443.
- ¹⁴ Самарин Ю.Ф. Соч. Т. 5. С. XXVI–XXVII.
- ¹⁵ См.: Русское обозрение. 1896. № 2. С. 838–955.
- ¹⁶ Бессонов П.А. [Вступительная статья] // Русское государство в половине XVII века: Рукопись времен царя Алексея Михайловича. М., 1859. С. XI–XII.
- ¹⁷ Там же. С. XV.

С. Г. Семенова Н. Ф. ФЕДОРОВ
И СЛАВЯНОФИЛЫ:
ДИАЛОГ ИДЕЙ

Известно, что начала самобытной русской философии как философии религиозной, православной были заложены славянофилами, что суть русского логоса в его отличии от западноевропейского способа мышления была раскрыта ими же. Размышляя над особыми

задатками России, которые и позволили родиться здесь проекту воскрешения, Федоров отмечает многое из того, над чем размышляли славянофилы и что также было предметом их надежды на особый ее путь в истории, — это крестьянская основа хозяйствования страны, *земледельческий быт, община*, где русский мыслитель выделяет несколько особо важных для него черт, способных к проективному расширению: отсутствие вражды между отцами и детьми, «зародыш учения о, так сказать, круговой поруке в общем, а не личном только спасении» (I, 198–199), стремление не к излишней *мануфактурной* роскоши, а к «прочному обеспечению существования», что «в последнем результате есть бессмертие» (I, 199), служилое государство, особое континентальное положение, собиранье земель, народные идеалы родственности и братства в противоположность договорно-юридическим отношениям и институтам, *правда* против отчужденного *права*... «Особенности нашего характера, — писал при этом автор «Вопроса о братстве...», — доказывают лишь то, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, что и оно так же не похоже на другие народы, как евреи не были похожи на греков, а греки на римлян. Как романское племя резко отличается от немецкого, так и славянское племя решительно не имеет права претендовать на исключительное положение — оставаться всегда бесцветным, ничего не внести во всемирную историю, хотя такое положение было бы гораздо легче, несравненно покойнее» (I, 200).

Эту трудную работу национального самосознания, работу приведения в единство мысли, чувства и воли и начали представители первой волны славянофильства (в целом религиозно-философского и общественного движения 1840–1890-х гг.), так называемые старшие славянофилы, и прежде всего Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) и Алексей Степанович Хомяков (1804–1860), на мысль которых главным образом оглядывается Федоров. И как бы ни полемизировал философ всеобщего дела с высоты идеала активного христианства, уже вызревшего в его мысли, с рядом положений их доктрин, недаром же называет он свое учение «истинным, новым славянофильством» (II, 196).

Начнем с тех капитальных подходов и тем, что были явно продолжены — в новом конкретном раскрытии и углублении — в федоровской философии, таившейся для более-менее широкой огласки до начала следующего, XX века. В своих работах «В ответ А. С. Хомякову» (1839), «О характере просвещения Европы и его отношении к про-

свещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (посмертно — 1856), «Отрывки» (посмертно — 1857) Киреевский провел, по определению В. В. Розанова, «самые общие разграничивающие черты между культурным сложением западноевропейского мира и мира восточнославянского, в частности русского»¹, уловив в первом преобладающее значение «чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности»². Тот же Розанов, оценивая мысль Киреевского, великолепно вместил основной принцип западного ума в формулу: «Истина есть то, что доказано», уловлено «сетью силлогизмов», чредой эмпирического наблюдения и опыта. Киреевский, на мой взгляд, среди других славянофилов³ смотрится своего рода русским, православным Кантом: он тоже озабочен более всего вопросом гносеологии, в том же разрезе возможности истинного познания, его инструментов и границ. Правда, в отличие от Канта, русский мыслитель снимает эти границы, выдвигая в качестве органа познания не рационально-логический разум, а *гиперлогический, верующее мышление*, собравшее воедино все умственные, созерцательные, душевные, интуитивные силы проникновения и понимания. При этом главным условием истинного познания становится не «внешняя связь понятий», а «правильное внутреннее состояние мыслящего духа»⁴, иначе говоря, верный строй целостного духовно-душевно-телесного состава *человека познающего*, полнота его живого восприятия и оценки себя и мира.

Киреевский констатирует закономерное уменьшение влияния западной философии, недавно царственной, но к концу 1830-х годов уступившей свое интеллектуальное лидерство политике, общественным вопросам. Да и могло ли быть иначе, когда в магистральной своей линии «рационального самомышления» она достигла (прежде всего в Гегеле) своего предела, «последнего всевмещаемого вывода», в котором «все бытие мира является ему (человеку. — С. С.) прозрачной диалектикой его собственного разума»⁵. Систематика отвлеченно-рационального мышления не работает перед лицом мощных исторических сдвигов, социальных, практических задач, наконец, запросов живой человеческой личности. В своей критике преобладающего типа западного мышления Федоров во многом совпадает с анализом Киреевского, и прежде всего с его *обесцениванием* теоретического разума, отделенного от других способностей человека (внутреннего созер-

цания, нравственного и эстетического чувства, душевного проникновения, воли к действию), которые в западной системе идей заперты каждая в свою рубрику и отдельную надобность⁶. В поисках новых начал философии, философии восточной, славянской, мысль Киреевского, как мы видим, движима пафосом синтеза всех сущностных сил человека, одушевляемых и как бы возглавляемых православной верой. Он практически первым в русской философии ставит проблему, чрезвычайно важную для учения всеобщего дела: о совместимости веры и знания, о согласовании их, что потерпело, по его мнению, фиаско на Западе. Там самостийный человеческий разум в своем победоносном (как тому казалось) философском полагании всего и вся из себя самого незаметно удаляет веру как лишнюю и ненужную, а стремление спасти веру у тех, кто этим озабочен, нередко ведет к ее разрыву с разумом (как стало ясно, чревато безбожием), оставляя религию в благочестивой «слепоте», в отторжении от науки и знания. Для русского любомудра такой процесс взаимного расхождения огромных сфер человеческого духа (знания и веры) — «несчастное, но необходимое последствие внутреннего раздвоения самой веры» (с. 296): образовавшийся вследствие отрыва римско-католической церкви от церкви вселенской⁷ недостаток *чистоты и цельности* веры в ней ведет к поискам единства в отвлеченном мышлении, сначала в рассудочной средневековой схоластике, затем в рационалистической философии, в конце концов подложившей мину под родившее ее лоно (а это лоно, по Киреевскому, — западное христианство, прежде всего в его *опротестованной*, лютеранской ипостаси, провозгласившей в вопросах веры «личное понимание каждого» — с. 298).

При этом Киреевский точно схватывает неизбежные процессы секуляризации и материализации западной жизни, лишившейся живых основ религии. Ведь именно религия всегда несла в себе импульс онтологического восхождения. А тут этот импульс угас и «человечество тем охотнее подчинялось влиянию рассудочной философии, что при отсутствии высших убеждений стремление к земному и благоразумно обыкновенному становится господствующим характером нравственного мира» (с. 306—307)⁸. Логическая *отвлеченность* лежит у истоков не только сознания призрачности бытия (сомнения в самом существовании мира, как выражался Федоров об итоге западного философского развития), но и *отвлеченности* самосознания человека, для кого осталась одна безусловная реальность — *физическая сторона* его личности. Ее-то и удовлетворяет, ублажает промышленно-мануфак-

турный строй жизни: «Промышленность управляет миром без веры и поэзии» (с. 315). Таков у Киреевского диагноз фундаментального выбора и направления развития современной западной цивилизации, близкий Федорову.

Утвердив тонкую и ценную мысль о глубинной зависимости философии от первичных исповеданий веры того или иного народа и региона, Киреевский (как все славянофилы) настаивает на особом, определяющем значении православия для типа и склада национального мышления. Мыслитель полагает, что явленное здесь в незыблемом церковном предании божественное откровение и человеческое мышление не пресекают и не дают друг друга: «неприкосновенность пределов» откровения оберегает его от «неправильных перетолкований естественного разума», с другой же стороны, «ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета» (с. 317). Причем сама эта четкая отграниченность двух областей рождает у верующего разума, то есть у людей православных и озабоченных философскими вопросами, сильное стремление согласовать свой разум с верой, с учением Церкви. Тем более, что такой верующий разум не может не склоняться перед мнением великих отцов Церкви, ставивших философию на подчиненную ступень по отношению к вере. И тогда процесс согласования знания и веры будет заключаться не в том, чтобы отсекал в разуме все, идущее в кажущийся разрез с верой, а в том, чтобы *возвысить* сам разум, собрать «в живое общее средоточие» все способности человека, достичь такого «цельного зрения ума», которое наиболее глубоко схватывает все уровни бытия материального и духовного, добровольно соглашаясь на служебную роль философии в поле высших религиозных задач и целей. «Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою» (с. 321) — этот вывод Киреевского⁹ в общем смысле родственен федоровскому деловому подходу к философии, которую он видел как проводника, конкретного разработчика религиозного идеала, *раскладывающего* его на все существенные силы человека, находящие свое выражение в науках, технике, искусствах.

Высоко оценивая православную духовность, в свое время давшую свой высший цвет в патристике, Киреевский вовсе не ратует за простую и буквальную реставрацию учения святых отцов: да, оно должно быть для национальной философии «живительным зародышем и светлым указанием пути» (с. 322), но нельзя не учитывать и разницу эпох

развития *образованности*, тогдашней и сегодняшней. Тогда в окружении полуязыческой римской государственности, византийской власти, принадлежавшей «по большей части <...> еретикам и отступникам», пользовавшимся церковью «как средством для своей власти» (с. 324), протест против враждебных начал *мира сего* выражался главным образом в уходе из этого мира во внутреннюю духовную свободу: «Чтобы спасти свои внутренние убеждения, христианин византийский мог только умереть для общественной жизни. <...> Пустыня и монастырь были не главным, но, можно сказать, единственным поприщем для христианского нравственного и умственного развития человека» (с. 324–325). А нынешнее «развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им развития философии» (с. 322). Если прежде в вынужденно монастырско-аскетическом склонении жизни и деятельности патристическая философия ограничивалась «развитием внутренней, созерцательной жизни» (с. 325), то теперь речь уже должна идти о религиозно-философских проекциях на современный мир, его семейно-гражданские, общественные, государственные отношения, на развитие наук и культуры.

Итак, здесь Киреевский выступает как пророк грядущего этапа развития православной философии, который как раз и открыл Федоров: этапа новой патристики¹⁰, активного христианства, — а оно уже не просто, по чаянию славянофилов, обратилось к миру современных общественно-культурных проблем, но поставило богочеловеческое дело преображения мира задачей сынов и дочерей человеческих, наконец-то реально-практически усыновившихся Богу. Интересно, что «православно-христианское любомудрие», «проникнутое постоянной памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к божественному»¹¹ (начатки которого Киреевский, как и его идейные соратники, видит в древнерусской, православной образованности), провозглашается как коллективный результат «деятельности людей единомысленных», целой плеяды мыслителей нового склада, «разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели» (с. 423). И это в полной мере осуществилось в поразительном явлении русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX века, первым и наиболее радикально-дерзновенным представителем которой и является Федоров.

По замыслу автора, статья «О необходимости и возможности новых начал для философии» представила преимущественно критическую часть (направленную против западных рационалистически-отвле-

ченных принципов философствования), за которой должна была последовать часть положительная с отрефлектированным явлением этих обещанных новых начал. Увы, и здесь отчасти проявился столь частый русский рок, сгущенно-гротескно запечатленный Гоголем в фигуре помещика Андрея Тентетникова, который все приступал к написанию грандиозного труда, долженствующего охватить Россию со всех сторон и углов, от хозяйства и политики до религии и философии, двинуть ее в захватывающее дух *вперед*, открыть «великую будущность», а кончал изгрызанием перьев, рисунками на бумаге и, возможно, какими-то набросками... Конечно, в истории русской мысли все было значительно плодотворнее: являлась критика, исторический обзор, а вот до целостной собственной системы творец дойти часто не успевал, оставляя разве что глубокомысленные черновые фрагменты. Так случилось и с Киреевским: вторая, главная, *догматическая* часть додумалась до стадии «Отрывков», опубликованных уже после смерти автора. На ряд положений этих отрывков специально и отреагировал Федоров в небольшой статье «О некоторых мыслях Киреевского».

При обычной своей строгости, даже некоторой предвзятости, особенно к явлениям, в чем-то ему близким, Федоров высказывает здесь вещи пронизательные, прочерчивая разделительную линию между мыслью одного из родоначальников славянофильства и собственным активным христианством. Николай Федорович начинает с наброска: «Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские...», и протест его против этой мысли Киреевского сразу же взмывает к высотам идеала христианского дела: «Неправда! Для всех необходимы и для всех возможны! Во всяком случае, возможны для тех, кого, надо думать, преимущественно разумеет приведенное изречение — для так называемых “неученых”, “необразованных”. Новгородские мужики, созидавая обыденный храм, в этот день в своем многоединстве на деле осуществляли тайну Троиединства Божественного. *Богословская* мысль о Пресвятой Троице становилась у них *богодейством*, делом Божиим. И если бы новгородские мужики не ограничились храмовым делом, а могли бы перейти и к делу объединения уже не местного, а всеобщего, они достигли бы такой высоты мысли, о которой даже не снится ни западникам, ни славянофилам, хотя вторые спят больше западников» (II, 194). Так Федоров расширяет богословие, «одни слова о Боге и одни рассуждения о догматах» (II, 194) (что для него равнозначно употреблению Имени Божия *всуе*) до *богодействия*, условием чего становится уже известное нам превращение

догматов в заповеди, заряжающие ум, сердце, волю всех для дела воистину всеобщего. И тогда богословие как *богочеловекодействие* не просто может быть занятием всех, а должно для успеха Дела быть таковым.

А вот то согласование «с коренными убеждениями веры» «главного занятия и каждого особого дела» всех, на чем настаивает Киреевский, кажется Федорову в нынешнем непотревоженном порядке природно-смертного бытия «пока еще ни для кого невозможным, если смотреть на него серьезно»: «Без планомерной же организации общего дела и при ведении “особых” (личных) дел врозь — какое может быть серьезное согласие дела и частного занятия с коренными убеждениями?» (II, 194).

Достоинством «целостного знания», выдвинутого Киреевским и Хомяковым, была — повторим — идея синтезирования всех воспринимающих, интеллектуальных, сердечных сил человека в акте познания, иначе говоря, настаивание на нравственно-душевных сторонах этого акта (к ним в своей идее соборности Хомяков отчетливо добавлял еще и *любовь*). Правильное познание предполагало для Киреевского правильное, соответственное внутренним убеждениям поведение и правильную жизнь, хотя и мыслимые в православных и национальных традициях, но еще не достигавшие, на взгляд Федорова, требований делового вселенского христианства. Именно традиционный уклон Киреевского во внутренний труд личного благочестия, характерный вообще для пассивной веры с ее отсутствием заботы о всеобщем спасении, как раз требующем объединения и Дела, вызывал наиболее язвительные замечания Федорова: «У Киреевского благодаря вольности дворянства никакого занятия, кроме мысленного, никакого “особого” дела не было, и потому он трудную задачу всю жизнь обратить в одно дело уже очень легко решил!

Занимался он, правда, с оптинскими старцами спасением своей собственной душеньки. Но это дело — внутреннее, исключительно личное и даже предполагающее гибель большинства... Для такого спасения нужно отказаться от всякого дела и проповедовать неделание. Для общего же спасения нужно всякое дело обратить в орудие общего спасения» (II, 194).

Особенно пристально Николай Федорович всмотрелся в два отрывка Киреевского: «О новом самосознании ума» и «Об определении веры», которые в книге В. Лясковского о братьях Киреевских (на нее непосредственно откликнулся Федоров) были помещены рядом — с примечанием автора, что они для него равноценны по значению двум

томам сочинений Киреевского. Федоров не мог не сочувствовать выраженному здесь «стремлению к <...> новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум», как и потребности *верующего мышления* «собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство»¹². Только в таком единстве встает в своей полноте человеческая личность, чувствующая, сознающая свою связь с Божественной личностью, что составляет, по Киреевскому, сущность веры. И этот собранный воедино ум «создан для стремления к Единому Богу»¹³. Однако Федоров высказывает сомнение в том, что Киреевский действительно сумел преодолеть (хотя бы и в мысли своей) разрыв теоретического и практического разума, отъединение веры от знания, ибо не нашел у него среди всех совокупляемых человеческих сил «разума о хлебе насущном», *насушном* «в самом строгом смысле» обеспечения прочного и следовательно в пределе — неподвластного смертному разрушению существования. «Он (Киреевский. — С. С.) не задумывался над задачей, что всю природу надо сделать предметом (объектом) разума, чтобы не умереть с голода по мере увеличения населения на земле» (II, 195). И отсутствие мысли о такой всеобъемлюще практической науке и о таком преобразовательном направлении деятельности людей Федоров связывает с ущербом философии русского любомудра, как представителя «сословия отживающего», которому «задумываться над вопросом о хлебе насущном было не нужно», — тогда как, утверждает в противовес ему философ общего дела: «Не одним хлебом жив будет человек, но и не “одним умом”, хотя и “стремящимся к Единому Богу”» (II, 195).

В конечном итоге само *богомыслие* одного из духовных отцов славянофильства таит, на взгляд Федорова, существенный изъян, который и не позволяет ему выйти на богочеловеческие перспективы, открывшиеся уже только философии активного христианства. Так, если в хомяковской соборности уже вызревает понимание сверхъиндивидуальной, соборной природы сознания, благодатного органически-любовного единства членов Церкви, то Киреевский все же больше восчувствовал и утверждал персоналистическую связь каждого отдельного человека с Богом. И здесь — самое существенное возражение Федорова: «Холод чувствуется <...> в определении Киреевским веры, не заключающем в себе ничего евангельского, детски-простого и чистого.

“Сознание об отношении живой Божественной Личности к личности человеческой”, вместо сынов и дочерей человеческих в их совокупности или братстве и в их отношении к Богу отцов — вот его определение веры. <...> Это *одиночное* отношение человеческой личности к также *одиночной* Личности Божественной равнозначуще ли и равномошно ли оно отношению сынов человеческих, взятых в их братской совокупности, к Троице Богу отцов, не мертвых, а живых? Конечно, нет! А между тем только это второе отношение к Богу прямо указывало бы, каковы должны быть должные отношения и людей друг к другу в их уподоблении Божественному Существо. Равным образом только здесь может быть ясна и цель совокупной, общей деятельности, направляемой верою, совмещающею в себе все догматы, не отделяя их от заповедей» (II, 195–196).

Не совсем точно Федоров приводит еще одну цитату из отрывка «О новом самосознании ума», кстати, не вошедшую в книгу Ляскового. Высказанное здесь сдвигает федоровскую аналитику в тему достаточно общественно-злободневную, хотя сама по себе мысль Киреевского касается обычной для него контroversы западных и российских начал: «Своей науки (как и философии), своего искусства Россия не создала, а в западных удовлетворения не нашла. Не вынеся в них раздвоения веры и знания, внутренней и внешней жизни, мысли и дела, она жаждала единства, предчувствовала его» (II, 195)¹⁴. Вряд ли Николаю Федоровичу могло понравиться такое «чаадаевское» отрицание всякой самобытной науки и искусства в России, где уже были и Ломоносов, и Пушкин, и Гоголь, не говоря уже о русской иконописи и церковном зодчестве, но он обращает внимание на другое: «Но почему же, выражая верно отношение русского самосознания к западному, сам Киреевский не в мышлении своем, а в жизни оказался столь равнодушным к тому, что мешало во внутренней и внешней жизни родины осуществлению этого единства?» (II, 195). Федоров тут имеет в виду факт, констатируемый Лясковским: равнодушие Киреевского к вопросу об освобождении крестьян, поскольку главным и срочным для него оставалось «разрешение вопросов веры и нравственности»¹⁵. На что Николай Федорович резонно замечает: «Но если так, то приходится допустить, что вопрос об отношении господ к крестьянам находится вне нравственности. К сожалению, нравственность понималась так узко и ограничено и не одними славянофилами... <...> С этой упрощенной точки зрения Киреевский мог не признавать блага в освобождении крестьян, но тогда он должен был бы признать зло в ос-

вобождении дворянства и поставить долг на место пустой свободы, заменить барщину государщиной» (II, 195).

Тут к месту остановиться на одном постоянном сюжете федоровской общественной мысли — так сказать, из области его историософских сожалений, принявших форму своего рода ретропроекта, упущенного русской историей. Роковой ее ошибкой Николай Федорович считал освобождение дворянства Екатериной II от обязательной службы государству с одновременным окончательным закабалением крестьян тому же *освобожденному* дворянству. Ко времени Крымской войны 1853–1856 гг. (тяжелое поражение в которой стало поворотным пунктом в историческом движении России, уже почти неуклонно начавшей сползать ко все большей сословной, классовой, партийной вражде и борьбе и в конечном итоге к революции) необходимо было, по мысли автора «Философии общего дела», восстановить служилый статус дворянства, вернувшись тем самым к старине, и освободить крестьян от крепостной зависимости классу дворян-помещиков, чтобы и их поставить на службу государству (всеобщеповинность воинская повинность, соединенная со всеобщеповинным образованием, была не только необходима в тех чрезвычайных исторических обстоятельствах, но должна была в перспективе послужить делу реализации христианских чаяний преобразования мира, общему делу регуляции разрушительных стихийных сил и победы над «последним врагом» — смертью). Царь-Освободитель, конечно, совершил великое дело, полагал Федоров, но в духе начал европейских (в каком совершилось его прабабкой и освобождение дворян), ему не удалось найти самобытно-национального поворота реформ, с тем чтобы и дворяне, и крестьяне (то есть объединенное большинство русского народа) стали служить прямо царю, отечеству, отцам, Богу отцов, общехристианскому Делу. «Народ же всегда стоял крепко за самодержавие и требовал для себя не *освобождения*, а *службы*, но службы *непосредственно* царю и отечеству, такой службы, которую несло дворянство до своего освобождения при Екатерине II-й. <...> Влияние Запада, выразившееся не столько даже в западниках, сколько в славянофилах, исказило народное требование службы в освобождение от нее...» (II, 23)¹⁶.

Сама высота миссии — дать *органичное* направление развитию русского ума и русского общества, — которую возложили на себя славянофилы, побуждала Федорова предъявлять им (и в данном конкретном случае) наибольшие претензии. Так, он резко полемизирует с Юрием Самаринным (1819–1876), одним из старших славянофилов, из-

вестным публицистом и общественным деятелем, точнее с его мнением, высказанным в статье «Чему должны мы научиться?» (1856), запрещенной цензурой и ходившей в списках, где тот утверждал неизбежность поражения России в Крымской войне вследствие пороков николаевского режима: «Гордый славянофил, признающий самодержавие и говорящий конституционным языком, до того доводит свое поклонение Западу, что полагает, будто никакая сила не могла отратить *исторически законного* исхода восточной войны. Другого исхода, по его мнению, быть не могло, и продолжение войны было бы безумным упорством... Но, искренно или неискренно, Европа объявляла войну рабовладельческой России; почему же Самарин и его собратья не предложили тогда же освобождение крестьян?!¹⁷ Не царь, а само дворянство должно было бы предложить и себя в службу, признав, что именно освобождение его, дворянства, от службы и обращение крестьян на службу ему, дворянству, и было причиной “исторически законного исхода войны”... Таким образом на вопрос, поставленный Самариним в заглавии статьи, может быть один лишь ответ — *должно было научиться винить себя, а не других*» (II, 25).

Претензии и тон Федорова могут показаться чрезмерными для тех, кто не учитывает, что он выдвигал национально-объединительную, нравственно-практическую, воодушевляющую альтернативу тому повороту исторических событий, который последовал за крымской катастрофой, унижением самодержавной России, торжеством демократического Запада, реформами, началом революционного брожения, с его «восстанием молодого против старого, сынов против отцов» в студенческих кружках и забастовках, в нигилистическом направлении, в терроре (в чем Федоров видел «крайний нравственный упадок») — за всей этой еще относительно дальней прелюдией к революции... А ведь и интеллигенция, и та же молодежь, по точному чувству Николая Федоровича, хотела как раз того, что он предлагал: общего, самоотверженного служения, цели благородной и высокой: «...все лучшее и особенно молодое в ней (в интеллигенции. — С. С.), требуя по недоразумению свободы, в сущности желало именно дела, службы и даже, можно сказать, *ига*, вследствие чего и делались орудием тех, которые указывали им дело, ведущее будто бы к свободе; благодаря такому настроению интеллигентной учащейся молодежи и образовалось в шестидесятых годах множество различных обществ, кружков, в которых была строгая дисциплина, подчиненность, не допускавшая никаких рассуждений. Требовалось, следовательно, не освобождение для того,

чтобы было легче дышать, как это некоторые лицемерно или по недомыслию говорили тогда; дышать становилось невозможно именно вследствие отсутствия всякого дела, всякой обязанности, цели и смысла» (II, 26).

Учение всеобщего дела еще только формировалось в 1860–1870-е годы, в 1880–1890-е не смогло выйти в свет, в начале XX века, в предреволюционные годы, когда оно по меньшей мере дошло до крупнейших религиозных философов, почувствовавших его масштаб и вещую правду, те все же не сумели, по более позднему выражению С. Н. Булгакова, сказать ему ни «нет», ни решительного «да». Практический шанс для федоровского активного христианства как объединяющей идеологии был для России упущен и разверзся кровавый галоп совсем другого братоубийственного опыта. В 1840–1880-е годы авангардом выработки «православно-славянского» любомудрия, которое претендовало указать России ее истинный самобытный путь, были славянофилы, и Федорову надо было четко обозначить, что в их основоположениях, по его мнению, не могло войти в «хлеб живой» богочеловеческого делового христианства.

И. М. Ивакин в своих «Воспоминаниях», составленных из его дневников, рассказывая о беседах с Федоровым, передает и его мнение о славянофилах, основное впечатление от их доктрин: «У славянофилов остается крайне неопределенно, что же такое православие <...> У славянофилов все как-то неопределенно, все как-то нужно понимать внутренно, духовно... Штраус, описывая вход в Ерусалим, говорит, что, вероятно, в это время у Христа уже была мысль установить культ внутренний, духовный <...> То же было у славянофилов, даже у Хомякова в его богословских трактатах. Относительно Троицы, напр<имер>, у него страшная неопределенность, мистичность. Славянофилы не умели прознавать за Троицей нравственного смысла, а между тем этим проникнуто все Евангелие, особенно Иоанна: “Я в Отце и Отец во Мне и тии едино суть” – вот Троица, хотя слова этого в Евангелиях и нет» (IV, 530). Как видим, ключевое здесь негативное определение – слово «неопределенность», которое варьируется во всех замечаниях и статьях Николая Федоровича о славянофилах: абрис настоящего онтологического христианского дела еще не прорисовывается в их построениях, особенно в конкретном, практическом смысле, как у самого Федорова: «Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли, и это потому, что, воображая себя русскими,

они были на самом деле иностранцами, и как иностранцы они не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет *хлеб, обеспечение урожая*, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что *именно в этом* заключается предмет и содержание русской науки, как для Запада предмет науки заключается в мануфактурном производстве; точно так же никто из славянофилов не подумал о приложении способа, предложенного Каразиным, самый же правоверный из славянофилов — Хомяков — выдумал какую-то паровую машину для несуществующей русской мануфактуры и отправил ее на выставку в Лондон» (III, 20). Иначе говоря, новую проективную *русскую науку*, совпадающую в данном случае с общечеловеческой¹⁸, Федоров видит на путях существенного, субстанциального *обеспечения* жизни от голода, разрушительных стихий и смерти.

В заметке «Неопределенность мыслей славянофилов об единении» Федоров обращается к одной из центральных их идей, разработанной Хомяковым в экклезиологическом (церковном) смысле, но фактически примененной другими славянофилами уже в отражении на общественное бытие. *Соборность* являлась тогда в качестве гармонического принципа устройства, находимого ими в крестьянском *мире*: так было в учении К. С. Аксакова о *земле*¹⁹, *общине*, стоящей на нравственно-христианских принципах, где личность утишена в своих эгоистически-самостных импульсах, свободно, «как в хоре», объединена и согласована с другими.

Во взгляде на общинность как характерную черту русско-славянского народного жизненного уклада, на ее самобытные, плодотворные качества — родственность, уважение общих целей и задач, отсутствие духа юридикзма — Федоров, по сути, чрезвычайно созвучен славянофильским взглядам. Да и Церковная соборность Хомякова как «единство во множестве»²⁰, свободное единение членов Церкви на основе и в духе Христовой любви и благодати (*свобода*, основанная «на силе взаимной любви», «смирении взаимной любви»²¹, где каждая личность утверждает себя в своей цельности, разумности, творческом потенциале, в неразрывности со всеми, во многом описывает то, что Федоров называл *всехъединством*, для коего образец находится в бытии трех Божественных ипостасей, *нераздельных и неслиянных*. Правда, у самого Хомякова, чьи идеи соборности разбросаны большей частью в полемических сочинениях и письмах на французском языке, публиковавшихся первоначально за границей, прямо не раскрыто то, что Федоров считал главным: уподобление соборного *всехъединства* Боже-

ственной Троице, раскрытие догмата Троичности как заповеди для организации человеческого общежития на новых бессмертно-преобразенных началах. Концентрированно суть своих претензий к пониманию соборности славянофилами Федоров выразил так: «Соборность славянофильство видит и в мирском слое славянства (община, артель), и в церковном (соборы). Конечно, оно видит в этом строе не завершение, а только предзнаменование великой, хотя и совсем неопределенной будущности. Но славянофильство вовсе не думает, не дает себе даже и труда подумать: во-первых, *для чего, для какого дела* нужно такое соединение сил? Какой *долг* нужно исполнить? Какой *цели* нужно достигнуть? Во-вторых, не думает оно также и о том, *как, какими способами* можно произвести теснейшее соединение в целом и в частях? В-третьих, славянофильство не задает даже вопроса, *во имя кого и по какому образцу* должно происходить собрание? Одним словом, славянофильство относится к будущему не активно, а пассивно, суесловя о любви и правде и злоупотребляя этими словами, особенно последним» (II, 193). Мы видим, что в серии этих кардинальных вопросов, какие славянофилы, по мнению Федорова, не поставили себе, он по существу очерчивает круг того нового содержания богочеловеческого дела, что раскрыло уже только активное христианство Федорова и русских религиозных философов конца XIX – первой трети XX века.

На «нерасположение» Николая Федоровича к славянофилам (именно таким словом определял его отношение к ним Кожевников), вызывавшее, по мнению ученика, резкости в их адрес, не всегда справедливые, повлияла одна конкретная история, связанная с самой чувствительной для Николая Федоровича темой. Речь идет о сцене умирания поэта Николая Михайловича Языкова (1803–1847), друга и единомышленника славянофилов, которую передал в своих «Воспоминаниях о Н. М. Языкове» Михаил Петрович Погодин²² (на них и ссылается Федоров): «За два дня до кончины, среди горячки, в ясную минуту возвратившегося сознания, вдруг обратился он к людям, стоявшим около его смертного одра, и спросил твердым голосом, веруют ли они воскресению мертвых»²³. В письме к матери Киреевский описывал этот же предсмертный эпизод так: «Накануне кончины он (Языков. — С. С.) собрал вокруг себя всех живущих у него и у каждого поодиночке спрашивал, верят ли они воскресению душ? Когда видел, что они молчат, то просил их достать какую-то книгу, которая совсем переменит их образ мысли, — но они забыли название этой книги!»²⁴.

Было от чего горестно изумиться и вскипеть от негодованием великому борцу со смертью и философу воскрешения! Тут и спиритуальная, явно личная версия Киреевского о «воскресении душ» вместо целостного «воскресения мертвых», и дружное молчание на вопрос умирающего, и даже поразительное невнимание к последним словам Языкова о книге, которая убедила бы их в возможности восстания из мертвых²⁵. Сам Федоров предполагал, что это была скорее всего вышедшая за шесть лет до того в Париже книга Шарля Стоффеля «Воскрешение»²⁶. «Языков, — пишет Федоров, — обладавший сильным словом и привыкший видеть внимательных слушателей, должен был пережить страшные минуты при смерти, видя, что окружившие его..., считавшиеся его друзьями, не удостоили даже ответить на его вопрос» (II, 192). Для Федорова с его конкретно-цепким восприятием вещей этот эпизод стал своего рода лакмусовой бумажкой, проверкой на центральный пункт, по которому он судил людей: отношение к смерти, к возможности радикальной победы над ней.

Кстати, Николай Федорович особенно теплел сердцем к тем, у кого встречал проблески глубинно-христианского неприятия основного зла — смерти: так было с его отношением к Николаю Михайловичу Карамзину (1766—1826) за драгоценнейшее для философа воскрешения чувство-мысль русского писателя и историка, когда тот — в отличие от Гете и его героя — сумел единственно правильно обозначить воистину прекрасное, высшее мгновение, достойное того, чтобы приказать тогда потоку времени: «Остановись!» Федоров так передавал выраженную Карамзиным «великую истину <...> в слишком мало оцененных словах: “Я бы сказал времени: ‘остановись!’, если бы мог тогда воскликнуть: ‘воскресните, мертвые!’”»²⁷.

В письме 1895 года, скорее всего неотправленном, к генералу А. А. Кирееву (1833—1910), публицисту, общественному деятелю, позднему славянофилу, кого Николай Федорович внимательно читал, следя и за его полемикой с Вл. Соловьевым по вопросу возможного соединения церквей, и с С. Н. Трубецким по поводу знаменитой триады «православие, самодержавие, народность»²⁸, Федоров высказывает уже известный нам упрек в отсутствии у славянофилов конкретного дела для соборного единения, долга, высшей цели, средств ее достижения и образа, по которому «должно происходить собиране» (IV, 291), объясняя, почему это происходит: «Не замечать такой непрерывно и повсеместно действующей силы, как смерть, значит ли это сознавать действительность?» (IV, 292). Вот это игнорирование онтологического

смертно-природного, *гиблого* фундамента, на котором славянофилы, особенно поздние, выстраивали свои *прекрасные, национально-достойные* общественные и религиозные проекты, надеясь на их исторический успех, и представлялось ему очередной утопией.

Да, Николай Федорович сочувствует предложениям Киреева о созыве Вселенского Собора, его активному интересу к старокатоликам²⁹; ему симпатичнее взгляд Киреева (чем Соловьева) на историческую и богословскую разумность воссоединения церквей на православной, исконно-христианской основе (с отказом от догматических новаций *filioque*, непорочного зачатия девы Марии и непогрешимости папы). Но по существу такое «соединение церквей в догмате» при «сохранении разделения в жизни, деле и обряде» (IV, 123) кажется ему недостаточным и неэффективным. Федоров резко не приемлет пренебрежения славянофильского публициста обрядовой стороной религии — вспомним, как высоко ставил он эстетически-воспитательное, проективно-пророческое значение церковной службы и литургии. К тому же Николай Федорович трезво осознает глубокую укорененность исторических, этнических, народно-психологических причин «религиозного размирия» (IV, 489); разве реально снять их путем переговоров и договоренности, тем более при догматической капитуляции одной из сторон?!

Только в общехристианском Деле преодоления смерти, разрушительных природно-космических сил, несовершенства физической и нравственной природы смертного человека, в деле, заповеданном Христом и касающемся всех и каждого, и возможно, по убеждению Федорова, постепенное — с залогом настоящей прочности — соединение инославных (для начала), а потом и иноверных. И горячего апологета догматической унии Киреева посещали сомнения в разрешимости такой глобальной задачи, непосильной для «нашего индифферентного века»³⁰. На это Федоров отвечал так, делясь своими мыслями с Петерсоном в письме от 23 августа 1893 года: «Останется ли наш век индифферентным, если с вопросом о примирении Церквей соединить вопрос о примирении народов путем объединения их в таком деле, которое, спасая от голода, может избавить от войны. Военскую повинность, обращенную в обязанность спасения от голода, и Католиц<изм> и Протес<тангизм> могут признать священным долгом. Это средство расширяет задачу, требуя соединения светского с духовным, знания с верою» (IV, 258–259). В «Проекте соединения церквей» Федоров видит воссоединение распавшегося

христианства как процесс длительный и приходящий к успеху лишь в векторе и поле онтологически-христианского дела: «Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключающему войны внутренние и внешние, <...> должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством. Терпимости для этого дела примирения веры и знания недостаточно; чтобы состоялось их соединение, нужно сокращение о раздоре верующих с неверующими, т. е. нужно печалование об их разъединении» (I, 377–378).

Вопрос о веротерпимости был из тех, которые разводили Федорова и большинство славянофилов. Для И. С. Аксакова, одного из темпераментных защитников свободы совести, религиозная нетерпимость основывается на чувствах и побуждениях, противных христианскому духу: на насилии, страхе, лицемерии; он считал «принцип религиозной свободы» органически присущим вере, «ибо все здание церкви стоит на том свободном действии духа, которое называется верою»³¹. Федоров видел в веротерпимости другое: выражение отчаяния человечества найти общую истину и верный путь, право на бесконечное блуждание среди частичных и ложных правд, релятивистский принцип (относительность всего и вся), закливающий человека в его неизменно-несовершенной природе. Со своей максималистской позиции, позиции сугубой религиозной *серьезности*, нацеливающей род людской, сынов человеческих и сынов Божьих, на единственно верное опознание своей задачи в мире, пророк всеобщего богочеловеческого дела так обрушивался на относительную историческую правду тех, кто на деле был так или иначе среди предшественников активного христианства, пусть еще не осознавая в полном объеме всех его, главным образом — онтологических целей: «В деле нашего подчинения Западу, нашего обезличения дальше идти нельзя, если уже партия, считающая себя самобытною (славянофилы), определяет *православие*, в котором видит нашу отличительную черту от Запада, *веротерпимостью*, составляющею принадлежность именно Запада, и притом эпохи упадка, когда иссякла всякая вера, потеряна всякая надежда на истину и на такое благо, которое могло бы объединить всех, которое исключало бы рознь. <...> Определять православие веротерпимостью тем удивительнее, что православие само себя определило не терпимостью ко вражде и розни, а именно *печалованием о всякой розни и вражде...*» (I, 451). Иными словами, на прискорбное и вполне реальное, слишком

даже реальное время расхождения и споров, вытеснения и борьбы (заполняющих *историю как факт*) вместо терпимости, спокойно узаконивающей состояние духовного разброда человечества, Федоров выдвигает православное понятие, православную реакцию *печалования*, с одной стороны, душевно-мягкую, вовсе не предполагающую полицейских мер пресечения, и вместе — твердую в своем горестном неприятии такого положения вещей («печалование о несогласии, требующее и ведущее к общему делу» — I, 378).

Емкая уваровская формула «православие, самодержавие, народность» также стала пунктом федоровской полемики со славянофилами. Если славянофилы первого призыва И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, братья Аксаковы, отталкиваясь от ее официозной отягощенности, фактически не использовали эту формулу в своем религиозно-философском багаже, не считали неотъемлемой частью национально-самобытного символа веры, то скажем Киреев (в духе позднего, 1880—1890-х годов славянофильства) полагал ее в три несущих столпа этой доктрины. Ему отвечал философ С. Н. Трубецкой, признававший значение это тирады для России, но отрицавший ее как принцип общечеловеческого устройства, который он усматривал на началах «демократии, национальной независимости, политической свободы и культурного прогресса»³². Одну из самых своих важных статей, вместившую суть его мысли в целом, «Самодержавие», Федоров заключает тем, что ставит свои активно-христианские точки над «i» этой знаменитой триады, не принимая прежде всего тот западнический идеал, который начертал Трубецкой: «И что могут значить все эти пошлости, как интересы демократии, национальной независимости, политической свободы, культурного прогресса <...>, которые могут будто бы объединить, пред всеобщим соединением в святейшем и величайшем деле, которое только по предрассудку, по рутине, по отсталости могут отвергать и которое исключает и политический, и национальный гнет» (II, 38). Для Федорова глубинный недостаток уже славянофилов в том, что они не сумели дать этой формуле действительно «всеобщего значения», ибо замыкались задачей созидания самобытной культуры, особой цивилизации, а не преображенной жизни. «То, что дается православием и осуществляется самодержавием чрез все народы в их совокупности, есть не *мысль* только всеобъемлющая, а *дело*, для коего пределом может быть лишь беспредельность» (II, 38). Самодержавие принимается Федоровым, как мы знаем, только в священно-религиозном смысле в качестве власти, возглавляющей христианское дело

воскрешения и преображения мира. Он глубокомысленно и остро подмечает внутренние противоречия славянофильских концепций православного общинного народного начала и самодержавной государственности, с трудом ими согласовывавшихся даже теоретически: «Ошибка славянофилов заключалась, наконец, и в том, что они не умели отличить политического от нравственного. Если православие есть выражение этики, а самодержавие, как думают славянофилы, политики, то последнее должно быть отвергнуто, насколько оно есть политика. И в чем состоит в таком случае народность, для которой эти противоречия (православие и самодержавие) служат выражением? Православие будет печалованием, сокрушением о неродственности (т. е. о политике), пока самодержавие не сделается истинным выражением власти, стоящей в отца-место, а такое православное самодержавие и есть выражение народа, сохранившего родовой быт. Православие будет печалованием, пока самодержавие будет политическим, народ же — не сынами умерших отцов, а гражданством, так как политическое и гражданское тождественно юридическому, которое и славянофилы заменяют этическим, оставляя в тоже время и даже прославляя политическое, гражданственность, цивилизацию, как будто все это не заключается в юридическом» (II, 38).

Пожалуй, из всех славянофилов ближе всех к федоровскому пониманию христианской задачи в мире подошел Иван Аксаков. У него мы встретим положения, дорогие философу общего дела, углубленно им развитые: это и критика фетиша линейного секулярного прогресса, когда в противовес ему признается за истинный прогресс «*лишь то, что согласно с истиною христианства*»³³; это и развенчание уже западной демократической лозунговой триады «свобода, равенство, братство» с указанием «целой бездны», лежащей между ними, «оголенными от всякой веры», и, казалось бы, близкими евангельскими принципами, с таким утверждением, поразительно совпадающим с федоровским источным кредо: «Ибо *братство* предполагает *сыновство* и без сыновства, без понятия об общем отце, немислимо»³⁴; это и указание на утопичность «мечтателей и поэтов», социальных реформаторов, в своих проектах земного счастья забывающих о смертоносных натуральных бедах («...какое же внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть — холеры, дифтериты, свирепствующие пуще царя Ирода, избивавшего младенцев?»³⁵); это и метафизический идеал Божественного совершенства, поставленный как цель роду людскому: «будьте совершенни яко Отец ваш небесный совершен есть» (Мф. 5:48)...

Наконец, самое существенное: к пути «личного, *индивидуально-го*» совершенствования и спасения, открытому каждому независимо от любых внешних обстоятельств (как чаще всего и единственно так воспринимают христианство) Иван Аксаков добавляет еще один путь — «*общемировой, исторический*», понимая под ним «воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества, медленный процесс брожения, перерождения, преобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»³⁶. Закваска Христова уже вошла в тело земного человечества и мировой процесс вскисания, брожения, вызревания в нем высшего сознания, «совершеннолетнего» (как выражался Федоров), пришедшего «в меру возраста исполнения Христа» (как определяет Аксаков, вспоминая слова ап. Павла), продолжается в истории, готовя залого будущего царствия Божия. Правда, у Аксакова это лишь в общем виде заявленная, но не раскрытая историософская интуиция об органически-эволюционном движении рода людского к исполнению христианских эсхатологических чаяний. И хотя он высказывает замечательную мысль, что слово Божие — это «сила, действующая в истории человечества — именно *через каждого человека в отдельности*», его выводы не распространяются дальше воспитания этой силой «*внутреннего человека*»³⁷. Отказав Церкви в «задаче практического социального переустройства в данную минуту» (что верно, если имеются в виду прагматические текущие задачи), Аксаков все же не дерзает сделать ее возглавителем христианского онтологического дела, традиционно ограничив призывание церкви: «хранение догмы и проповедь Евангелия, призыв индивидуумов к подвигу личного совершенствования и спасения»³⁸.

Славянофильство так и не совершило решающего скачка в осознании миссии не только отдельного человека, но рода людского в целом — стать коллективным орудием осуществления Божьей воли в мире, орудием реализации онтологических обетований христианства в их полноте, что и открывает новую бессмертно-преображенную, вселенскую эру бытия и творчества сознательных обоженных существ. Однако именно мыслители этого направления в своих идеалах «целостного знания», соборности, нравственных начал родственности, любви, гармонического согласия части и целого (личности и общины), христианской политики, в своих отдельных историософских прозрениях готовили в России явление активного христианства, идей богочеловечества, истории как «работы спасения», творческой эсхатологии русской религиозной мысли.

Примечания

¹ Розанов В.В. Поздние фазы славянофильства // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 283.

² Киреевский И.В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 145.

³ Кстати, сам Киреевский не особенно любил термин «славянофильство», предпочитая называть свое воззрение «православно-славянским» или «славяно-христианским».

⁴ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 274. Именно так определяет Киреевский «способ мышления богословско-философский» отцов восточной Церкви, восточно-православных мыслителей, полагая его верным «для достижения полноты истины» (Там же).

⁵ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 294. Далее в тексте после цитаты из этой статьи в скобках отмечается страница данного издания.

⁶ Как писал Киреевский: «Западные (мыслители. — С. С.), напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное; другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, куда ее действие совершится» (Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. С. 274).

⁷ Раскол произошел вследствие «новых догматов, неизвестных церковному преданию и порожденных случайным выводом логики западных народов» (с. 296), «вследствие вывода разума формально-логического, искавшего наружной связи понятий и из нее выводившего свои заключения о сущности» (с. 297). Так, католическое «filioque» исходит из силлогизма: раз в Троице Отец и Сын — равночестны, а Дух Святой, по Никео-цареградскому символу, исходит от Отца, то Он должен исходить и от *равного* Отцу Сына.

⁸ Интересен анализ Киреевского взглядов Аристотеля, особо пришедших к *западному двору*, в частности его отношения к добродетели, которая якобы не нуждается в высших ступенях своего проявления, а лишь «в отыскании золотой середины между порочными крайностями» (с. 307).

⁹ А. С. Хомяков в статье «Иван Васильевич Киреевский», посвященной почившему другу, так определял его новый подход: «...сама философия есть не что иное, как переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой» (Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988. С. 407).

¹⁰ Позднее в статье «Русская религиозная мысль и революция» Бердяев напишет буквально следующее: «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» (Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50). Столь же высоко (вровень со святоотеческой мыслью) ставил русскую религиозную философию и современный богослов Б. С. Бакулин, автор замечательной десятитомной «Богословской энциклопедии (пока неизданной).

¹¹ Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 276.

¹² Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 92.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. II. М., 1861. С. 338.

¹⁵ Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 98.

¹⁶ Тема «Н. Ф. Федоров и И. В. Киреевский» поднимается также в статье С. Хретиной «“Живое” у И. Киреевского (от славянофилов до Н. Ф. Федорова)» // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1. М., 1996. С. 150–154.

¹⁷ Впрочем, справедливости ради, надо отметить, что именно Ю. Самарин был автором еще в середине 1850-х годов одного из проектов отмены крепостного права и позднее принимал непосредственное участие в ходе крестьянской реформы. Правда, Федоров имеет в виду совсем другой ее ход, к тому же тесно увязывая ее с возвращением дворянской службы.

¹⁸ В статье о Киреевском Федоров так говорит об учении всеобщего дела: «Такое славянофильство (новое) не враждебно Западу, также претерпевающему холод и голод, также чувствующему нужду и в хлебе насущном, и в жилище» (II, 196), т. е. онтологическое дело, касающееся самых основ жизни и жизни самой, никак не может разъединять, а только объединяет всех сынов и дочерей человеческих, всех смертных.

¹⁹ Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860), историк и публицист, сын писателя Сергея Тимофеевича Аксакова, старший брат Ивана Сергеевича Аксакова, другого видного славянофила, свою концепцию земли (общины) строил в контрастно-дополнительной паре с государством, возникшим под давлением военных угроз соседей и на отличных от общины началах, связанных с внешним законом, властным принуждением.

Ю. Ф. Самарин держался подобного же взгляда на общину, где, по его мнению, развивается личность, умеющая свободно и сознательно отказаться от своего эгоистического полновластия, свойственного индивидуалистическо-

му секуляризованному сознанию. У него, правда, нет аксаковской полярности *община — государство*, напротив, и *самодержавие*, и *община* служат одной цели — противостояния *отвлеченной*, юридико-экономической *цивилизации*.

²⁰ Хомяков А. С. Письмо к редактору L'Union chrétienne о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 242.

²¹ Хомяков А. С. Письмо к В. Пальмеру // Там же. С. 284. Подробнее см.: Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С. С. После прерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 17–31.

²² Москвитянин. 1846. № 11–12. С. 254–258.

²³ Там же. С. 255.

²⁴ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1861. С. 98.

²⁵ Для Федорова такое «можно сказать — нечестивое отношение славянофилов к словам *умиравшего друга*» — свидетельство их глубинного неверия в воскресение. «Невнимательным отношением к воскресению славянофила превзошли, можно сказать, даже афинян, которые слушали ап. Павла с большим вниманием, но лишь до тех пор, пока он не сказал о воскресении; услышав же о воскресении, афиняне сказали апостолу: “об этом послушаем тебя в другое время”» (II, 9–10).

²⁶ Ch. Stoffels. Résurrection. Paris, 1840. Подробнее об этой книге см.: Д., 151–153.

²⁷ Неточная цитата из финала рассуждения «О счастливейшем времени жизни», где Карамзин отказывает в чувстве счастья молодым годам «пылких желаний», наслаждений и мук, да и нынешней своей светской жизни: «...но не в летах кипения страстей, а в полном действии ума, в мирных трудах его, в тихих удовольствиях жизни единообразной, успокоенной, хотел бы я сказать солнцу: остановися! Если бы в то же время мог сказать мертвым: восстаньте из гроба!» (Карамзин Н. М. Соч. Т. 8. СПб., 1835. С. 137–138).

²⁸ См. подробнее: Д., 193–196, 282–283.

²⁹ Движение старокатоликов возникло первоначально в Германии и Швейцарии и было вызвано протестом ряда представителей католической церкви против принятия 18 июня 1870 года догмата о папской непогрешимости. Старокатолики претендовали восстановить дух, вероучение и начала управления, существовавшие в неразделенной, вселенской церкви, стремились к союзу с протестантскими и особенно — православной — церквями. Отбросив новейшие католические догматы о папской непогрешимости, о непорочном зачатии девы Марии, о чистилище, а также обязательность безбрачия духовенства, ряд искажений в совершении таинств, они под влиянием протестантизма не принимали, однако, и почитание икон и реликвий. Одним из поводов к написанию Федоровым статьи «Проект соединения церквей» (первая половина 1890-х гг.), где он дал свой проект примирения и воссоединения инославных, был широко дебатировавшийся в печати вопрос о возмож-

ном соединении православных со старокатоликами. (В конце 1892 года в Санкт-Петербурге была даже учреждена специальная комиссия по этому поводу.)

³⁰ *Киреев А.А. Res tua agitur. Возобновление сношений с старокатоликами // Киреев А.А. Соч. Т. 1. СПб., 1912. С. 84.*

³¹ *Аксаков И.С. Почему в православной России не допускается свобода совести? // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 756.*

³² *Трубецкой С.Н. Противоречия нашей культуры // Вестник Европы. 1894. № 8. С. 515.*

³³ *Аксаков И.С. Ответ на рукописную статью «Христианство и прогресс», присланную в редакцию газеты «Русь» // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 797.*

³⁴ Там же. С. 798.

³⁵ Там же. С. 804.

³⁶ Там же. С. 805, 804.

³⁷ Там же. С. 807.

³⁸ Там же. С. 809.

А. В. Знатнов СПУТНИК
СТАРООБРЯДЧЕСТВА
Н. Ф. ФЕДОРОВ

*Я верю, что в христианстве
возможно это состояние: ты дол-
жен, значит можешь.*

Старообрядческий епископ Михаил

Во время краткого «золотого века» старообрядчества, продолжавшегося в России не более двенадцати лет (с 1905 по 1917 г.), над миром во всей красе и величии воссияло «старое солнце православия»¹. Так образно было наименовано старообрядчество внешним очевидцем, чье свидетельство, по слову Иоанна Златоустаго, «достовернейше суть».

«Старая вера» — космична. Она гелиоцентрична, вернее — христоцентрична, потому что Солнце — это и есть Христос.

Вокруг этого светила на различном от него расстоянии вращаются естественные спутники: планеты, большие и малые, астероиды, кометы и другие тела. Иные сталкиваются друг с другом, иные сгорают вблизи Солнца. Есть те, чьи орбиты выходят за пределы солнечной системы (читай — христианства), но сила притяжения влияет и

на них. На небосводе появились и искусственные спутники и даже спутники-шпионы, как и в наших космических буднях.

Таков наш космос.

«Космос», как в переводе с греческого, так и по толкованию со славянского — это, первым делом, порядок, мироустройство, красота, честь, слава, а потом уже — небосвод, мироздание, вселенная.

Для христиан характерно космическое чувство, т. е. восприятие мира в его Божественном величии и порядке, и вместе с тем — тревога и личная ответственность за судьбы поднебесной перед ее Творцом. Поэт Евгений Баратынский прямо называл это чувство «беспокойством староверца». У подлинно религиозного мыслителя Николая Федоровича Федорова это чувство было особенно обострено.

Называя Федорова спутником старообрядчества, мы подчеркиваем и его близость «старому солнцу православия», и в то же время то, что у него была *собственная орбита*.

После появления в 1906 г. первого тома «Философии общего дела» и в 1913 г. второго, эти редкостные книги заняли достойное место в библиотеках старообрядческой интеллигенции. Это было космическое притяжение между «любителями старины», как называл Николай Федорович старообрядцев, и самим философом воскресения.

Оценки Федоровым старообрядчества разнообразны, иной раз противоречивы: от настороженно-укоризненных до одобрительно-пытливых. Они содержатся в целом ряде его работ: собственно во 2-й части «Вопроса о братстве...», в статьях «Собор», «Супраморализм», «Самодержавие», «О значении обыденных церквей...». Одну свою заметку он прямолинейно озаглавил: «Просьба к старообрядцам о доставлении сведений о храмах обыденных и о принятии участия в строении храмов-школ, посвященных Богу согласия, Пресвятой Троице». Впервые это обращение было опубликовано через сто лет после его написания, в 1992 году. Запросы, обращенные старообрядчеству, казалось бы, остались безответными.

Тем не менее, в 1916 году на них появляется непосредственный отзыв со стороны тех, к кому Федоров прямо обращался. Речь идет о фундаментальном исследовании Ивана Акимовича Кириллова «Правда старой веры», напечатанном в московской типографии товарищества Рябушинских и посвященном памяти священномученика и исповедника протопопа Аввакума.

Вернее, это уже не отклик, но диалог.

Старообрядчество, конечно, не было стержневой темой федоровского наследия, но, не освещенное «старым солнцем православия», оно становится неполным, невнятным, загадочным, чуть ли ни беспочвенным, а его ключевой воскресительный призыв — фантастичным и даже безумным. Если же мы будем учитывать «старообрядческий фактор» при исследовании учения Федорова, то увидим, что прежде «темное» явно проясняется. Ведь под навешанным извне на русских православных христиан именованием «старообрядчество» кроется «старая вера» преподобного Сергия Радонежского, святителя Филиппа, благоверного князя Александра Невского и сонма русских святых, чьи имена «Бог весть».

Создатель «Философии общего дела» уверенно заявлял: «...Принятие новых обрядов, отвергавшее обряды старые, старые книги означало бы <со стороны старообрядцев> признание вечной гибели отцов, дедов, предков, державшихся отвергнутых, осужденных старых обрядов, старых книг» (II, 10). Федоровское утверждение решительно созвучно убеждению автора «Правды старой веры»: «Анафематствованием древнерусского православного обряда была проведена первая черта между народом русским и церковной властью. Народ русский ответил на это отречением от подобной иерархии, но не Церкви, как обычно утверждается»².

Для Федорова всякое разделение было личной трагедией, шрамом на душе, кровоточащим религиозным рубцом. Он точно вопил, когда писал в «Проекте соединения церквей»: «Самое ненавистное разделение есть разделение церквей» (I, 370). В этой статье подробно рассматривались возможные пути примирения новообрядцев со старообрядческой Церковью. Несомненно, что оставить такой «Проект» без внимания старообрядцы не могли.

Уже после выхода в свет «Правды старой веры» И. А. Кириллов вновь обращается к федоровскому «Проекту соединения церквей», когда в январе 1917 г. в статье «Новая страница» пишет: «...Н. Ф. Федоров, которого Ф. М. Достоевский и Вл. Соловьев считали своим учителем, а Лев Толстой говорил, что гордится тем, что живет с ним в одно время, смотрел на обряд как на верное выражение догмата, и примирение только в догмате, в мысли, с разделением в обряде есть, по выражению Федорова, “примирение разве в полицейском только смысле”»³.

Горечь разделения Русской Церкви и печалование по «полицейскому христианству», царившему в романовской России, разделяли люди с обостренным «космическим чувством». Так, например, епис-

коп уфимский Андрей (князь Ухтомский) весьма сокрушался в 1915 году о том, что старообрядческую «общину объединяет любимый храм или часовня, а нашу православную деревню объединяла до последнего времени казенная винная лавка, а теперь, кажется, объединяющим началом остается один местный полицейский стражник»⁴.

Вскоре после отречения Николая II от престола епископ Андрей с некоторыми представителями единоверческого духовенства посетил Рогожский старообрядческий кремль и имел беседу со старообрядческими архипастырями о возможности церковного воссоединения старообрядчества и новообрядчества. Эта инициатива вызвала огромный интерес общественности, породила многочисленные публикации, в том числе и в старообрядческой прессе. Одной из лучших работ на эту тему является статья И. А. Кириллова «Старообрядчество и новообрядчество. (К вопросу о возможности их соединения)», где снова появляется имя Федорова не только как естественного спутника старообрядчества, но уже как его природного союзника. Иван Акимович пишет:

«Вопрос о соединении старообрядческой Церкви с новообрядческой есть вопрос не политический, а *космический*, и людям, у которых замерло космическое чувство, чувство мира во всем его Божественном величии, не решить этого вопроса.

Говоря так, мы, вероятно, навлечем на себя упрёки в косности, в нежелании соединения, в бессмысленном (с точки зрения обвинителей) упрямстве и т. п., но долг совести заставляет нас высказать то, что чувствует наше сердце и как мы, старообрядцы, понимаем возможные пути соединения нашей Церкви и новообрядческой.

Допустим, что соединение *догматическое* состоится, но обряды в каждой Церкви останутся прежние, что же получится? Во много раз увеличенное так называемое «единоверие», которое было учреждено сто лет тому назад митр. Платоном, исходившим из того же безразличия к обряду церковному. Не служит ли неудача слишком очевидная с «единоверием» предостережением от подобного решения вопроса о соединении старообрядческой Церкви и новообрядческой?»⁵ — задается вопросом И. А. Кириллов и получает ответ от Федорова:

«Плодом равнодушия, или — вернее — высокомерия, с которым поклонники идеи без дела относились к поклонникам обряда, т. е. дела без знания, было установление в XVIII веке *единоверия* вместо единого дела — установление единоверия, в котором, очевидно, не оставалось даже и веры; потому-то, вероятно, оно и нашло себе мно-

гих последователей, и такой способ примирения оказался неудачным» (I, 377).

Далее в той же статье «Старообрядчество и новообрядчество» И. А. Кириллов развивает свою стержневую мысль: «Религиозная вера, если она есть, отнюдь не отличается терпимостью, либерализмом, она, напротив, ревнива и, если хотите, фанатична и неуступчива. Соединение в догмате, без соединения в обряде, как еще заметил глубоко религиозный русский мыслитель Н. Ф. Федоров, есть примирение формальное, внешнее, по выражению Н. Ф. Федорова — “полицейское”. Догмат, как догмат, есть идея истины, а обряд есть воплощение этой истины в религиозной жизни, обряд есть религиозный акт, при помощи которого человек действительно входит в Церковь, обряд есть в известном смысле Боговоплощение, он есть нечто центральное в религиозной жизни верующего.

<...>

Церковный устав — это конституция Божьего Царства на земле, это программа постепенного превращения государства в Церковь, превращения власти принудительной, государственной во власть теократическую... Идеалы этого порядка лежат намного далее идеалов правового строя, который все же есть, по мысли того же Н. Ф. Федорова, признак человеческого несовершенности.

Для людей, чтущих и исполняющих устав церковный становится лишним закон гражданский, и апостол сказал, что “для таковых бо несть закона”.

Поэтому-то и близка старообрядческому сердцу наша древняя, православная Русь, наша благочестивая старожитность, что тогда русский народ хотя и был далек от идеала Царства Божия, но стоял на верном, истинном пути»⁶.

Размышляя в первой половине 1890-х гг. о путях соединения церквей, Николай Федорович вдруг смущенный вопрошает: при свободе совести «не перейдет ли *большинство* (курсив мой. — А. З.) народа к более ему близкой и понятной иерархии старообрядческой?» (I, 377). Риторическая фигура вопроса, изумленная интонация словно бы подталкивали мыслителя к утвердительному ответу, но причины, о коих мы можем лишь приблизительно полагать, не позволили ему прямо ответить на поставленный им же самим вопрос.

Разноверие колорадскими жуками расползлось по Святой Руси вместе с насаждаемой сыном царя Алексея Михайловича Петром I картошкой. Церковное *неединство* по-прежнему, как и во времена Федо-

рова, остается одной из глубиннейших причин решительного небратства русских людей. Его преодолению и посвятил он всю свою жизнь. Сокрушенный с детства всеобщим и порою предумышленным сиротством «московский Сократ» снова и снова обращается к своим излюбленным, быть может, странным на первый взгляд, темам: о культуре предков, о Новой Пасхе, об обыденных храмах, о кремлях как кладбищах, о кладбищенских церквах как истинных храмах, о Москве как Третьем Риме, о значении церковного календаря, о вертикальном и горизонтальном положении человека, о «безбородом гуманизме», о внехрамовой литургии и т. д. Все эти частные задачи, по мнению философа-автодидакта, и должны нерасторжимо слиться в сокровенное общее дело.

Н. Ф. Федоров в своих поисках узкого царского пути двигался по своей орбите не традиционно посолонь, вслед Солнцу-Христу как старообрядцы, а в противоположном направлении, оставаясь в то же время в поле притяжения «старого солнца православия». Он постоянно обращался к духовному наследию Древней Руси, верным хранителем и наследником которого является собственно старообрядчество. Скорбь о потерях, Николай Федорович писал: «Старое, истовое перстосложение и крестное знамение заменилось нынешним неистовым, бесформенным, подобно тому, как уставное и полууставное письмо заменилось неистовою, неразборчивою “скорописью”, в которой выражается распушенность (бесхарактерность), мнимое уважение к себе и презрение к другим, болезненное самолюбие, нервозность. Истовость есть принадлежность эпохи преобладания военного, а неистовость есть выражение светской неуважительности и гражданской распушенности» (I, 387).

Жизнеописание мыслителя могло бы многое прояснить в его миропонимании, но сознательная потаенность внутренней жизни и предельная недоговоренность внешних биографических событий Николая Федоровича оставляет нам пространное поле для предположений, гипотез и возможных домыслов. Так, по признанию возвратившей нам федоровское наследие его пристальной исследовательницы С. Г. Семеновой, он «между осенью 1851 года и началом февраля 1854-го <...> ведет какую-то свою жизнь, нигде не служит и потому не оставляет никаких следов»⁷.

Где скитался Федоров два с половиной года? Кто повлиял на формирование его личности, пристрастий, привычек, манер, внешнего вида, на весь образ жизни философа, подвижника и аскета? Не в лес-

ных ли старообрядческих скитах стоит искать его следы, как и разгадку его уникального знания топографии конкретных российских местностей? Одной незаурядностью его способностей и феноменальным знанием географических карт вряд ли можно объяснить такую необыкновенную трехмерную память. Не от старообрядческих ли начетчиков усвоил он свою универсальную средневековую книжность, начитанность и «методику диалога»? Не у старообрядцев ли перенял он воскресительный долг перед предками, этику созидательного труда, неллицемерный патриотизм, экологию самоограниченного быта, особую отзывчивость и чуткость к Логосу? Не потаенные ли издания, содержащие «правду старой веры», давал читать тайком Николай Федорович происходившему из калужских старообрядцев юному Константину Циолковскому, о чем впоследствии «дедушка русской космонавтики» вспоминал: «Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров — друг Толстого и изумительный философ и скромник. <...> Я еще узнал, что он был некоторое время учителем в Боровске, где служил много позднее и я»⁸. Не благодаря ли целостному примеру старообрядчества пришел Федоров к выводу о том, что «вера состоит в единстве догмата, обряда и жизни, т. е. в цельности» (I, 375).

К сожалению, о внутренней религиозной жизни Николая Федоровича мы знаем гораздо меньше, чем скудные сведения его внешней биографии. Много общавшийся с ним Лев Николаевич Толстой сделал такой вывод об отношении к официальной церкви Федорова: «Он высокого разбора души человек — но сектант. Что не подходит под его теорию воскрешения, то он знать не хочет. Он — сектант, но человек, каких ужасно мало» (IV, 528).

Один из редакторов «Русского слова», московский публицист Александр Саввич Панкратов, писавший на религиозные темы, свидетельствовал в статье «Философ-праведник»: «Федоров часто посещал церковь. Исповедывался, причащался. Его видели в Успенском соборе в состоянии молитвенного экстаза. А. А. Астапов часто встречал его в храме Христа Спасителя. Сердцем Федоров был православный. Но философский ум его подрывал фундамент церковного православия, поэтому в православии он останется — еретиком»⁹. В воспоминаниях учителя старших детей Льва Толстого Ивана Михайловича Ивакина, близко знавшего Федорова и находившегося под его влиянием, утверждается прямо противоположное: «Мы поравнялись со сквером храма Спасителя. Я предложил было ему зайти в храм, но

он отказался. — “Не люблю я его, не люблю голых стен, точно в магометанской мечети. Я признаю только византийское искусство, а это для меня — ничего!”» (IV, 526).

Следует помнить, что при Романовых всякое религиозное разномыслие в Российской империи, за исключением разрешенного, преследовалось и каралось. Будучи «внутренним» диссидентом, Николай Федорович оставался законопослушным государственным чиновником, противником всяческого насилия. Он имел чин коллежского асессора, дававшего потомственное дворянство, или, говоря по-военному и на нынешний манер, был майором и обращаться к нему надо было «ваше высокоблагородие». Однако даже такая его «оригинальность», как обязательное для мужчины-христианина нестрижение бороды, воспринималась при Николае I как бунт против властей.

Обратимся к воспоминаниям И. М. Ивакина за 1888 год:

«...Н<иколай> Ф<едорови>ч придавал огромную важность внешности, напр<имер> двуперстию и троеперстию.

— В Византии эти споры происходили на философской почве, у нас — на почве обряда, и напрасно думают, что внешность не важна. Перемена напр<имер> одежды — да это знаменует целую революцию! Или бритье бород... На западе брили бороду, так сказать, молодились, и этим бритьем все сказано — там этим показывали, что думают не столько о благе в будущем, сколько хотят жить настоящим. А были и папы, которые бород еще не брили. У нас стали брить с Петра... Я уж помню, при Николае борода считалась чем-то недозволительным, революционным... Мне пришлось самому это испытать. Жил я в провинциальном городе, брить приходил, бывало, солдат — да не с бритвой, а с косарем, так ведь мука-то бывала какая! И это каждую неделю. При Александре стали на бороду смотреть снисходительно, хотя носить ее солдатам и не дозволялось» (IV, 544).

По этому отрывку мы не можем судить, как крестился сам Федоров: двуперстно или троеперстно, но узнаем, что ношение мужчиной бороды он считал обязательным и даже страдал из-за этой приверженности. Старообрядцы же за право носить бороду десятилетиями платили двойной оклад (налог), а когда к ним приходили вооруженные косарями цирюльники, бесстрашно кричали им в лицо: «Руби наши головы, не тронь наши бороды».

Как известно, Федоров после сдачи экзамена на звание преподавателя уездных училищ служит учителем в Липецке (1854—1857), Богородске (1858—1864), Угличе (1864), Одоеве (1865), Богородицке

(1865—1866), Боровске (1866—1867), Подольске (1867—1868). Все эти города в той или иной степени были, говоря прежним бюрократическим языком, «поражены расколом», т. е. имели значительный процент старообрядческого населения. Для примера: на основании данных ведомости, которая была составлена в марте 1856 г. Московской духовной консисторией по требованию министра внутренних дел, в Богородском уезде в 1854 г. старообрядцы составляли 29,1 % населения. А по данным Всероссийской переписи населения 1897 года в Боровске было 79,3 % приверженцев старой веры¹⁰. И это только по официальным данным! На самом деле население этих уездов было поголовно старообрядческим. Случайна ли тяга Николая Федоровича учительствовать среди старообрядцев?

Вообще: не слишком ли много «случайностей» и совпадений для одной отдельно взятой человеческой судьбы?

Во всяком случае, появление в книге И. А. Кириллова «Правда старой веры», наряду с именами Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, К. С. Аксакова, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Н. Я. Данилевского, Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, В. В. Розанова и т. д. имени Николая Федоровича Федорова, показывает пристальное внимание старообрядческой интеллигенции к наследию автора «Философии общего дела».

Иван Акимович Кириллов прожил долгую жизнь — 83 года. Родился он 19 сентября (1 октября) 1891 г. в Москве в потомственной старообрядческой семье. Его отец Аким Трофимович (1864—1941) долгие годы работал помощником кассира на железной дороге, был последним председателем Остоженской общины храма Покрова Пресвятыя Богородицы вплоть до ее закрытия 15 октября 1932 г.¹¹ В 1938 г. А. Т. Кириллов был репрессирован, умер в тюрьме. Мать, Кириллова Васса Зиновьевна (1870—1955), происходила из крестьян Коломенского уезда Московской губернии. В 1909 г. И. А. Кириллов с отличием окончил Московское императорское мужское коммерческое училище и получил золотую медаль из рук старшего сына А. С. Пушкина — Александра Александровича¹².

Он ярко начал писательскую карьеру: успел выпустить до большевистского переворота отдельно изданные работы «Истинная Церковь», «Статистика старообрядчества», «Современное старообрядчество и его задачи», «Старообрядческая народная академия», монографию «Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма»¹³. В ту пору молодой старообрядческий публицист

активно печатается в периодических изданиях, занимается самообразованием, представляет в Москве как секретарь рижского старообрядческого журнала «Старая Русь» и заканчивает вершинное дело своей жизни — 546-страничный труд «Правда старой веры».

Но после такого интеллектуального взлета Иван Акимович замолчал как философ на всю жизнь. Исторические катастрофы XX века нанесли ему глубокие раны. Он сознательно ушел, словно бы во внутреннюю эмиграцию, в экономическую науку, оставаясь до конца тайным исповедником веры Христовой. Многие годы И. А. Кириллов работал преподавателем Московского инженерно-экономического института им. Серго Орджоникидзе (ныне — Государственная академия управления), был заведующим кафедрой финансирования, доктором экономических наук, профессором, кавалером ордена Ленина (1953), автором многочисленных экономических работ и учебников по финансам, в КПСС не состоял. Умер 1 января 1974 г., похоронен на Преображенском кладбище в Москве.

Связующим звеном между Иваном Акимовичем Кирилловым и Николаем Федоровичем Федоровым был Александр Степанович Пругавин (1850—1920).

Писатель-публицист, библиограф, исследователь старообрядчества, историк русских религиозных движений в народе и высшем обществе, правозащитник родился в Архангельске. После окончания гимназии поступил в Петровскую земледельческую и лесную академию в Москве. За участие в студенческих волнениях в 1869 г. был из Академии исключен. Привлекался по «процессу нечаевцев», в 1871 г. выслан по этапу на Север, сначала в Шенкурск, а потом в г. Кемь под надзор полиции. Там впервые встретился со староверами и стал изучать старообрядчество. Первая заметка о старообрядчестве «Знаем ли мы раскол?» была опубликована им в 1877 г. под остроумным псевдонимом Борецкий, которым он потом часто пользовался. Близкое знакомство с «людьми древлего благочестия» дало ему право уверенно утверждать, что старообрядчество «представляет собою самое выдающееся, самое яркое явление умственной, нравственной, интеллектуальной жизни нашего народа»¹⁴.

В 1879 г. после освобождения от надзора он переехал в Санкт-Петербург, чтобы восполнить прерванное образование и полнее ознакомиться с литературой о старообрядчестве и русском религиозном разномыслии. Публиковался в газете «Русские ведомости», журналах «Новая жизнь», «Вестник Европы», «Заветы», «Старая Русь» и др. Ав-

тор многочисленных книг о старообрядчестве и религиозном сектантстве, в том числе единственной книги о Григории Распутине, вышедшей при жизни царского фаворита.

Осенью 1880 г. А. С. Пругавин выступил на заседании Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете с рефератом о старообрядчестве. Видимо, к этому времени можно отнести его знакомство с Николаем Федоровичем Федоровым, который в течение нескольких лет помогал А. С. Пругавину в составлении первой систематизированной внешней библиографии по старообрядчеству. Составитель с благодарностью писал 20 июля 1887 года в предисловии к своему указателю: «То внимательное и любезное отношение, которое всегда и неизменно встречает каждый работающий в библиотеке Румянцевского музея со стороны лиц заведующих ею и которое постоянно испытывал на себе пишущий эти строки во время своей долгой и кропотливой работы, — побуждает его засвидетельствовать глубокую признательность директору Румянцевского музея В. А. Дашкову, библиотекарю Е. Ф. Коршу и Н. Ф. Федорову»¹⁵.

Кстати, вскоре после выхода в свет пругавинской библиографии, в мае 1888 года, Николай Федорович переезжает из уютного московского центра (с Пречистенки) на окраину Москвы в Рогожскую часть. В версте от нее находится знаменитое Рогожское кладбище, этот величественный старообрядческий кремль, устремленный на Восток.

И. М. Ивакин вспоминал о том времени:

«Показывает мне, спустя немного, Н<иколай> Ф<едорови>ч книгу Пругавина “Библиогр<афический> список о расколе”.

Книга почтенная, но, — сказал я, — все труды Пругавина порождены мыслию, что и мы, русские, не хуже людей — и у нас есть протест, есть мнения, ереси.

— Да, это правда, — заметил и Н<иколай> Ф<едорови>ч, — у них отделить себя от толпы — что-то похвальное, хорошее. А между тем по большей части бывает, что толпа-то, от которой они себя отделяют, лучше их самих» (IV, 539).

Все смешалось в иронии И. М. Ивакина по отношению к работам трудолюбивого А. С. Пругавина, который защищал религиозную свободу многих от произвола державных и церковных деспотов: высокомерие и непонимание, равнодушие и незнание. Так, например, при ликвидации одного из иргизских старообрядческих монастырей его разоритель, саратовский губернатор Степанов, руководивший в

1837 г. побоищем, недоумевал, видя христианское смирение убиваемых, но не поднимающих руки на убийц старообрядцев. Он назвал его «мрачным упорством без всяких признаков буйства».

Октябрьский переворот 1917 г. вынудил А. С. Пругавина переехать в начале 1918 г. в Уфу. Здесь он сотрудничал с газетами «Учитель» и «Научное слово». При Колчаке издавал и редактировал сначала в Уфе, потом в Златоусте газету «Великая Россия». После поражения белого движения в июне 1919 г. переехал в Новониколаевск (Новосибирск), где читал лекции перед большевиками. Мечтал выпустить к своему семидесятилетию собрание сочинений, вел об этом переговоры с московским издательством «Задруга». В марте 1920 г. был арестован. Сидел в Красноярской тюрьме, откуда был переведен в Омскую тюрьму, где и умер в середине июля 1920 г.

А. С. Пругавин, тесно общавшийся с Федоровым, находился в переписке с И. А. Кирилловым с 1911 года. В ответ на обращение начинающего журналиста с просьбой о помощи и сотрудничестве, опытный исследователь посоветовал ему начать с библиографии, в чем активно ему помогал.

Александр Степанович Пругавин, имевший большой круг знакомств, был в общении со Львом Толстым, с епископом Андреем (князем Ухтомским), со старообрядческим богословом и церковным деятелем Федором Ефимовичем Мельниковым. Упомянутый редактор газеты «Русское слово» А. С. Панкратов посвятил последнему очерк «За старую веру», в котором подчеркивал, что «выдающийся ораторский талант Мельникова поставил его в первый ряд русских общественных деятелей»¹⁶. Федор Ефимович, являясь одним из старших товарищей и наставников И. А. Кириллова, тоже интересовался наследием Федорова.

Бежав из Советской России в 1931 г., Ф. Е. Мельников перебрался в Румынию, где создал перед Второй мировой войной фундаментальную «Краткую историю старообрядческой Церкви», в которой писал:

«Знаменитый немецкий ученый Шпенглер так определяет различие между старой и новой культурой: “Сенсуалистам нашей эпохи большая, всеобъясняющая, отражающая все богатства души форма показалась бременем. Они стали проповедовать «естественные права» человека в противоположность традиции, т. е. против оказавшегося непосильным величия своего прошлого; право на лягушечью перспективу в жизненных вопросах — в противоположность орлиной перспективе предков. Отсюда та глубокая, рационалистическая ненависть

к авторитетам и установлениям, та революционная жажда и у Ницше, и у Будды — избегать, презирать и уничтожать в области социальной, политической и художественной все возросшее, заменить его неорганическими результатами научного анализа; причем путем странного извращения фактов: это именовалось заменой искусственного естественным, короче говоря, вся та внутренняя борьба против макрокосма, как итога культуры, которую 'последний' человек перестает воспринимать как свое и поэтому ненавидит во всех ее внешних исторических остатках" <...> Замечательно, что так же определяет новую культуру и наш русский оригинальный философ Федоров. Он отмечает, что "для прогрессистов дурно все, что есть, а еще хуже все то, что было, что прошло; им представляется хорошим то, чего еще нет. Но они забывают, что будущее станет настоящим и прошедшим, т. е. дурным. Таким образом, очевидно, что истинный прогрессист есть необходимо пессимист" <...> Федоров остро бросает этим "прогрессистам": "Занятые тряпками, т. е. живым делом, как это кажется людям нашего времени, они с гордостью смотрят на археологов, занятых ветошью; как не сказать нынешнему поколению: не гордись, тряпка, завтра будешь ветошью". В применении этой "тряпки" к латино-польской культуре, которая захлестывающей волной надвинулась на Русь и при царе Алексее Михайловиче, эмигрантский профессор А. Карташев говорит: "Напуганная русская душа метнулась от нее в старообрядчество, убежала в леса и подполье и закрепилась там под впечатлениями совершенно чуждой и жуткой для нее стихии петровской реформы и нового европейского просвещения. Детски искреннее чутье этой души не обмануло ее. С Петром пришло на Русь и воцарилось на ней совершенно иное просвещение, идущее от иного корня, имеющее иное основание. Там <...> целью было небо, здесь земля. Там Законодателем был Бог, здесь автономный человек с его мощью научного разума. Там критерием поведения было мистическое начало греха, здесь — хотя и утонченная, но в конце концов утилитарная мораль общежития..."¹⁷

Вообще Ф. Е. Мельников оценивает в своей «Истории» Федорова, как «знаменитого и весьма оригинального русского философа»¹⁸.

И. А. Кириллов же делает вывод о том, что «Федоров — мыслитель в глубине своего мышления имеющий весьма много общего со старообрядчеством...»¹⁹. Ему словно бы вторит его современник, оригинальный старообрядческий мыслитель Василий Гавриилович Сенатов, который в своей книге «Философия истории старообрядчества»

писал: «Разберитесь в тайниках души “православного”, очистите ее от всего наносного, случайного и временного — перед вами окажется старообрядец чистой воды»²⁰.

Уместно будет привести в этой связи и суждение Николая Александровича Бердяева из его книги об А. С. Хомякове: «Славянофилы в известном смысле могут быть названы культурными старообрядцами, старообрядцами, прошедшими через высшее сознание, посчитавшимися со сложными результатами культуры»²¹. Эти слова в полной мере можно отнести и к Николаю Федоровичу Федорову, если, конечно, называть его все-таки не старообрядцем, а старообрядствующим, т. е. имеющим признаки старообрядца, но формально им не являющимся.

Объясняя заглавие своей книги, И. А. Кириллов в предисловии к «Правде старой веры» писал: «...если здесь говорится о правде старой веры, то не с целью *доказать* (везде курсив автора. — А. З.) эту правду — она уже доказана кровью мучеников — но с целью указать на нее, как *на источник возрождения русского народа*. В старой вере потенциально заложены возможности развития христианской общечеловеческой ответственности, истинного знания, не знающего противоречия с верой, и осуществлено начало свободной Церкви Христовой»²². Характерно в связи с этим программным заявлением уже само оглавление книги, состоящей из десяти больших глав-разделов: 1) Восток и Запад; 2) Национализм старообрядчества; 3) Старообрядчество и государство; 4) Старообрядчество и русская культура; 5) Старообрядчество и семья; 6) Старообрядчество и русская школа; 7) Старообрядчество и просвещение; 8) Старообрядчество и русское общество; 9) Старообрядчество и мирская жизнь; 10) О сущности старообрядчества.

И. А. Кириллов, цитируя «Философию общего дела», несколько раз обращается и к книге Владимира Александровича Кожевникова о Федорове²³, которую много цитирует. Обстоятельно разбирая статью Николая Федоровича «О значении обыденных церквей...», старообрядческий философ проницательно подмечает: «Счастливая особенность Федорова — это необыкновенная глубина и широта обобщений, связанная со смелостью суждений. Автор ставит вопрос во всей его огромности и всеобъемлемости»²⁴. Замечательна не столько сама по себе эта высокая оценка федоровского творчества, сколько то, что прозвучала она из уст, так сказать, внешнего наблюдателя. Но тем и драгоценно воззрение И. А. Кириллова, что оно типично для старообрядца, считающего всякого человека Божиим созданием и потому подчеркнuto

уважительно относящегося к любому проявлению глубины человеческой мысли, как к факту торжества Самого Творца разума.

Мало кто из ученых мужей изучал народный опыт свободного труда, бесплатной, всем миром, без принуждения, помощи (или, как выражались в старину, помочи, толоки), этого, по выражению Николая Федоровича, великого «добротного почина», явленного и явного общего дела, промыслительно проявившегося в русском храмоздательстве. Дармовые советские «субботники» опошлили саму идею свободной бесплатной работы. А между тем, как пишет Кириллов: «Федоров замечательно верно отметил тот факт, что такой характер деятельности — толокою, помочью — связан органически со старообрядчеством, и там, где нет последнего, исчезает и толока и помочь»²⁵. Далее старообрядческий мыслитель обнаруживает в самих выводах Николая Федоровича некоторую логическую противоречивость, на что и обращает нарочитое внимание:

«При определении Федоровым старообрядчества получается следующее недоумение: старообрядчество, по его выражению, — “подобие православия”, т. е. похоже на последнее по видимости, оно *подобно* ему. В другом месте Федоров говорит, что “...в построении обыденных храмов *выражается сущность православия*”... И в то же время — “с прискорбным отделением (?) любителей старины (старообрядцев) от церкви, по-видимому, прекращается строение обыденных храмов”»²⁶. Развивая далее свою мысль, И. А. Кириллов недоумевает: «Таким образом, старообрядцы обладают не только “подобием православия”, но и его сущностью. Спрашивается: что же осталось от православия в церкви, если из нее ушли *старообрядцы*? Церковь без православия?»²⁷ — спрашивает Иван Акимович и приходит к следующему выводу: «Выходом из этого тупика служит само фактическое положение вещей. Старообрядцы никогда не уходили из Церкви, почему и сохранили по всем признакам сущность православия; ушло же из Церкви новообрядчество, утратив вместе с тем и сущность православия, что подтверждается опять теми же признаками»²⁸.

Кто же оказался прав в этом важном богословском споре? Как примирила история двух любомудров, книжного старца и молодого старообрядческого книжника? Обратимся к новейшим фактам. Во время поездки преосвященного Алимпия, митрополита Московского и всея Руси на Урал в мае 1996 года было произведено освидетельствование и перезахоронение мощей новопрославленных святых отцов, преподобномучеников Аркадия и Константина шамарских.

Первосвященник Русской Православной Старообрядческой Церкви митр. Алимпий «в сослужении членов духовной делегации совершил на иноческих могилах прославление Святой Пасхи, а также заупокойную литию и молебен по пасхальному чину»²⁹. По освидетельствованию останков «вскрытые кости священноиноков были положены в подготовленный заранее новый гроб, а затем вновь преданы земле. Преосвященнейшим митрополитом и сопровождавшими его духовными лицами были совершены необходимые при этом церковные чинопоследования: положение во гроб и иноческое погребение. По его окончании над могилой была воздвигнута деревянная часовня, заранее срубленная трудами местных старообрядцев. Она была весьма быстро и умело собрана, подобно древнерусским «обыденным» храмам и часовням (курсив мой. — А. З.). Строение было увенчано Крестом Христовым»³⁰.

Это заурядное, на первый взгляд, событие из повседневной жизни старообрядческой Церкви Христовой, возведение в уральских лесах обыденной часовни, убедительно подтверждает вывод И. А. Кириллова о том, что «...если русский народ — народ исторический, если он имеет будущее, он должен развиваться во всех направлениях, в том числе и в хозяйственном. Для развития же в последнем смысле и необходима свободная, творческая личность, с широким почином, настойчивая в своих достижениях, нравственно цельная, другими словами — личность старообрядческая. Будущее русского народа и будущее старообрядчества связаны воедино!»³¹.

Таким образом, И. А. Кириллов, высоко оценивая интеллектуальную мощь проективизма Федорова, предлагал ему в союзники не востребованный и по сию пору огромный практический опыт рачительного и искусного старообрядческого домостроя (читай — старообрядческого активизма). К сожалению, этот возможный плодотворный союз пресекло последнее поражение русского народа во время крушения 1917 года, идейными предтечами которого были знаменитые лондонские эмигранты, «разбуженные декабристами» А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Н. П. Огарев, В. И. Кельсиев и другие. Упорно желая вызвать в России революционный ураган, они решили использовать старообрядцев (вечно гонимую и, исходя из логики революционеров, самую недовольную часть русского народа) в качестве детонатора общественного взрыва. С этой целью при газете «Колокол» стали выпускать специальное приложение для старообрядцев под заголовком «Общее вече», в котором призывали «любителей старины»

к бунту. Кстати, в «Правде старой веры» И. А. Кирилловым помещен библиографический описатель статей и заметок всех номеров «Общего веча»³², которое и в начале XX века уже было раритетом.

Вместе с тем пылкий Василий Иванович Кельсиев (1835–1872), усердствовал установить письменную связь с видными старообрядцами. В своих корреспонденциях он говорил об учреждении в Лондоне старообрядческой архиерейской кафедры, о постройке собора, о старообрядческой типографии, словом, обо всем том, о чем долго, страстно и безуспешно в то время мечтало старообрядчество. Будучи насилием внешних исторических обстоятельств поставлены вне жизни русской интеллигенции, «любители старины» слабо разбирались во всевозможных политических идеологиях, партиях, направлениях и группировках. Однако, до чрезвычайности заинтересовавшись предложениями В. И. Кельсиева, они опасливо и рассудительно решили прежде *самолично* удостовериться, кто же эти заграничные благодетели, которые так заботливо и чутко относятся к их насущным церковно-религиозным нуждам. Старообрядческий епископ Пафнутий (Овчинников) решил инкогнито, под видом купца-старообрядца, поехать в Лондон, чтобы познакомиться с неожиданными доброжелателями. Владыка прожил в Лондоне полтора месяца, познакомился с А. И. Герценом и его сотрудниками, но своего настоящего звания не открыл. Тотчас раскусив, кто же на самом деле новые добровольные и состоятельные соратники старообрядчества, еп. Пафнутий, вернувшись в Россию, наказал немедленно прекратить любые контакты с герценовским кружком³³. Но, тем не менее, некоторых старообрядцев продолжали волновать различные смутные слухи и смущать изредка попадавшиеся выпуски «Общего веча». Чтобы окончательно прекратить растлевающие толки и пересуды о деятельности лондонских эмигрантов, старообрядческий еп. Кирил 24 февраля 1863 года издал архипастырское послание, в котором, между прочим говорилось:

«К сим же завещаю вам, возлюбленнии: всякое благоразумие и благопокорение покажите пред царем вашим, *в чем не повреждается вера и благочестие*, якоже от мятежных крамольников поляков, тако *наипаче от злокозненных безбожников, гнездящихся в Лондоне* и оттуда своими писаниями возмущающих европейские державы... Бегайте убо оных треклятых, им же образом бежит человек от лица зверей страшных и змиев пресмыкающихся; то бо суть *предотечи Антихристовы, тщащиеся безначалием* предуготовать путь сыну погибельному. Вы же не внимайте лаянию сих *псов адских, представляющихся аки бы*

состраждущими о человечестве, но веруйте, яко Бог есть Творец небу и земли, иже Премудрым промыслом своим управляет всею вселенною и учинил есть начальство во общую пользу, без него же вся превратятся и погибнут сильнейшими немощнейших пожирающими, и яко безначалие всюду зло есть и слиянию виновно»³⁴.

Вместо герценовского «Общего веча» (мнимого дела, дерзкого призыва к насилию) появилось федоровское «Общее дело» (проект всеобщего слияния и примирения), которое нашло понимание у старообрядческих мыслителей Ф. Е. Мельникова и И. А. Кириллова. Они подвели своими работами промежуточный итог взаимных притяжений и отталкиваний между традиционным христианством, т. е. православием (читай — старообрядчеством) и секуляризованным обществом, которое перепрыгнуло, по словам бывшего премьер-министра Франции Жоржа Клемансо, из варварства в цивилизацию, минуя культуру (культ предков по Федорову!).

Философское наследие московского Сократа автор «Правды старой веры» оценил следующим образом: «Сокровищницу глубочайших мыслей, выводящих на истинный путь сознание нашего извращенного времени по вопросу о небратском отношении людей, находим мы у русского мыслителя Николая Федоровича Федорова»³⁵. Такова оценка творчества мыслителя-новатора Федорова старообрядческим философом И. А. Кирилловым, чей племянник, старообрядец А. В. Антонов был редактором первого собрания сочинений Федорова, вышедшего в 1982 году в издательстве «Мысль».

Postscriptum

В триумфальный 1927-й большевистский год, через два месяца после выступления новообрядческого митрополита Сергия (Страгородского) с печально знаменитой «Декларацией», Освященный собор Церкви Христовой постановил: «*Рогожское кладбище есть Старообрядческий Кремль всей России — это есть достояние всего старообрядчества, одинаково дорогое сердцу каждого, где бы он ни находился...*»³⁶.

За скупыми строчками соборного постановления слышится трубный глас «безмолвствующей» Русской Церкви, которая в разгар невиданных в истории гонений на христиан смело заявила безбожникам-богоборцам, попирающим святыню исторического Кремля: Московское Рогожское кладбище — это кремль «древлего благочес-

тия» (т. е. крепость православия) и иному кремлю в Москве (Третьем Риме) не быть. Такое отношение старообрядцев к общенациональному Кремлю-кладбищу сложилось задолго до того времени, как Москва вновь стала российской столицей. Уже упоминавшийся В. Г. Сена-тов писал в начале XX века о временах Александра I:

«...Старообрядчество исторически жило, складывалось, сил набиралось, доканчивало строение своих московских кремлей, едва-едва не затмивших славы и блеска единого общерусского московского Кремля.

Один из этих кремлей — Рогожское кладбище — сделался культурным и экономическим оплотом огромной Белокрыницкой половины старообрядчества. Другой кремль — Преображенское кладбище — превратился в культурный экономический и религиозный оплот другой — беспоповской половины старообрядчества. Благодаря отсутствию иерархии при внутренней ее «ненужности», здесь образовалась своя иерархия, и кладбище сделалось «Сионом», т. е. для огромной народной массы приобрело такое значение, какого не имел даже исторический московский Кремль»³⁷.

Как бы воодушевило Николая Федоровича Федорова такое взаимопонимание, потому что он был твердо убежден в том, что: «Кладбища суть истинные места для молитвы, так как сама религия есть совокупная молитва всех живущих о всех умерших, обращенная к Богу отцов... Только кладбищенские храмы суть истинные храмы, а внекладбищенские суть их заместители...»

Находясь сегодня на задворках общественного внимания и вдали от столичных площадей, старообрядцы собираются на молитву на кладбищах, городских и сельских, у дорогих могил благочестивых предков, поскольку уверены, что «старое солнце православия» отогреет любого, не прячущегося от его живительных лучей. Это солнце освещает и творчество одного из самых солнечных русских мыслителей Николая Федоровича Федорова, естественного спутника старообрядчества.

Примечания

¹ См.: *Зенгер Н. (Вукол). Старое солнце православия. К возрождению старого православия — старообрядчества.* Спб., 1907. 124 с.

² *Кириллов И.А. Правда старой веры.* М., 1916. С. 16.

³ *Кириллов И. Новая страница // Слово Церкви.* 1917. 1 янв. (№ 1). С. 4.

⁴ *Андрей, епископ уфимский*. Речь в Уфимском земском собрании 19-го октября 1915 г. // *Русская будущность*. 1915. 27 нояб. (№ 15). С. 1–3.

⁵ *Кириллов И.* Старообрядчество и новообрядчество. (К вопросу о возможности их соединения) // *Слово Церкви*. 1917. 18 июня (№ 25). С. 463–464.

⁶ Там же.

⁷ *Семенова С.Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990. С. 32.

⁸ *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 400–401.

⁹ *Панкратов А.С.* Философ-праведник // *Новое слово*. 1913. № 8. С. 25.

¹⁰ См. напр.: Карта раскольниковых селений Московской губернии. М., 1871; Старообрядческое население России по всеобщей переписи 1897 г. М., 1909; *Ершова О.П.* Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века // *Старообрядчество: История, традиции, современность*. М., 1994. № 1. С. 71–78.

¹¹ См.: *Сорок сороков*: В 4 т. / Авт.-сост. *Паламарчук П.Г.* Т. 4. М., 1995. С. 299.

¹² Этот факт разыскан московским библиотекарем О. Г. Каменецким. По его сообщению, с июня 1895 г. А. А. Пушкин (1833–1914) заведовал учебной частью Императорского мужского коммерческого училища (ул. Остоженка, 38), которое ныне является Московским лингвистическим институтом. Собственно же биографические данные об И. А. Кириллове предоставлены бывшим преподавателем ГАУ им. Серго Орджоникидзе В. И. Антоновым и доцентом Академии Н. А. Волокитиной.

¹³ *Кириллов И.А.* Истинная Церковь. М., 1912. 12 с. *Его же*. Статистика старообрядчества. М., 1913. 26 с. *Его же*. Современное старообрядчество и его задачи. Никулино, Бронницк. у., 1918. 16 с. *Его же*. Старообрядческая народная академия. М., 1918. 12 с. *Его же*. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианства. М., 1914. 100 с. *То же*. М., 1996. 112 с.

¹⁴ *Пругавин А.* Значение сектантства в русской народной жизни // *Русская мысль*. 1881. № 1. С. 304.

¹⁵ *Раскол-сектантство*: Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа, собранные А. С. Пругавиным. Выпуск первый: Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. С. XI.

¹⁶ *Панкратов А.С.* Ищущие Бога. [Кн. 2-я.] М., 1911. С. 153.

¹⁷ *Мельников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. С. 435.

¹⁸ Там же. С. 206.

¹⁹ *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 362.

²⁰ *Сенатов В.Г.* Философия истории старообрядчества. Вып. 1-й. М., 1908. С. 54. То же. М., 1995. С. 59.

²¹ *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 106.

²² *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 6.

²³ См.: *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Часть 1. С приложением писем Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федорове и его учении. М., 1908. С. VI + 320.

²⁴ *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 427.

²⁵ Там же. С. 432.

²⁶ Там же. С. 433.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Поездка преосвященного Алимпия, митрополита Московского и всея Руси на Урал 7–14 мая 1996 года // Православный старообрядческий церковный календарь. М., 1997. С. 108.

³⁰ Там же. С. 109. См. также: *Езеров А.В.* Уральское богомолье: Записки паломника // Духовные ответы. 1998. № 9. С. 25.

³¹ *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 435.

³² Там же. С. 163–166.

³³ О посещении еп. Пафнутием А. И. Герцена и М. А. Бакунина в Лондоне см. также: *Субботин Н.Н.* Раскол, как орудие враждебных России партий. М., 1867.

³⁴ Архипастырское послание еп. Кирила было напечатано в Яссах, в типографии А. Бермана, в 1864 г. Здесь оно цитируется по: *Д. П.* Партия Герцена и старообрядцы // Русский вестник. Т. 68. 1867. № 3. С. 401.

³⁵ *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 362.

³⁶ Постановления Собора святой Древле-православной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) с 5 по 14 сентября н/с 1927 г. (23 августа 7435 лета по 1 сентября 7436 лета). М., 1928. С. 35.

³⁷ *Сенатов В.Г.* Философия истории старообрядчества. Вып. 1-й. С. 11.

В. В. Байдин

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ И ПОЛЬСКИЙ МЕССИАНИЗМ

Традиционно «польским мессианизмом» называют комплекс идей, связанных с поэзией романтизма и с направлением *filozofia żywa* второй четверти XIX века. Вопросы политического и духовного возрождения, более того — «мессианского призвания» поверженной в результате войн и разделов Польши оказался в центре ожесточенных споров виднейших поэтов и философов, группировавшихся вокруг

польской парижской эмиграции: С. Красинского, А. Мицкевича, Ю. Словацкого, Б. Трентовского, А. Чешковского, Х. Вронского.

Слово «мессианизм» понималось ими по-разному. Для большинства оно оказывалось неразрывно соединено с революционной борьбой за политическое освобождение, которая получала настойчивую религиозную трактовку¹. Поэты-романтики видели «мессианское призвание» Польши в превращении, после достижения политической независимости, в главный оплот католицизма в Европе и центр объединения западных славян. Так С. Красинский в стихотворении *Urywki polityczny* призывал их быть *równi z równymi i z wolnymi wolni* («равными с равными и свободными со свободными») в некоей «вольной и счастливой всеславянской республике» (*wolna i szczęśliwa Rzeczę wszechsłowiańska*). Для него эта *słowiańszczyzna* представляла законченный целостный мир (*ludźcość cała*), противостоящий царистской России и ее славянским народам. Этот имевший чешское происхождение «западный панславизм» воспринимался польской эмиграцией как *idea słowiańska, która przeciwstawia filozofią polską rosyjskiemu panslawizmowi* («славянская идея, которую польская философия противопоставляла русскому панславизму»)². Религиозно понимаемый «мессианизм» вдохновлял целое течение польской поэзии, так называемую «пророческую поэзию» польского возрождения: от Ю. Словацкого, С. Красинского, А. Мицкевича и С. Гарчинского до литературного движения «Молодая Польша» (Я. Каспровича и С. Выспянского). А. Мицкевич едва ли не первым начал теоретически обосновывать «польский мессианизм»³.

Но среди представителей польской эмиграции были и совершенно другие интерпретации «мессианизма». Один из самых известных ее представителей, Х. Вронский, резко осуждал польский религиозный национализм, выдвигая идею единой «христианской Европы». Он отвергал намерение создать «славянскую федерацию» без России, считал, что такой союз должен объединить весь славянский мир и, в частности, Россию с Польшей⁴. Вронский был убежден, что все славянские народы «без единого исключения» свяжут свою судьбу «с еще неопределенным словом панславизм» и создадут «нравственный союз во имя защиты человечества от неминуемого разрушения»⁵. Для него будущее Польши связывалось с русской монархией и с целым комплексом идей, близких к русскому славянофильству, хотя и имевших иную историософскую окраску. Более того, в горячих спорах со своими оппонентами из польской эмиграции он протестовал против «при-

своения» ими и непропорционального употребления самого понятия «мессианизм», автором которого Вронский не без основания считал себя⁶. Философ и мистик, склонный к *mania grandiosa*⁷ и вместе с тем математик, астроном и инженер, автор открытий в области дифференциального исчисления и гусеничного транспорта, кем же был этот человек столь редкостных дарований?

Хэне Вронского (Hoëne Wronski, 1776—1853), следуя определению поэта Киприана Норвида, часто называют крупнейшим польским мыслителем XIX века⁸, основателем течения «народной философии» в Польше⁹ и «великим преромантиком»¹⁰. *Józef Maria Hoene* (позже он принял псевдоним *Hoëne-Wronski*) по рождению и воспитанию принадлежал к польской культуре, его отец, архитектор, был чехом по национальности, мать — Гертруда Грубер — полькой. Он был пламенным католиком. После подавления восстания Костюшки попал в русский плен, служил в штабе А. Суворова, затем уехал в Германию, где учился философии, познакомился с Гегелем и испытал сильнейшее влияние Канта. Однако вскоре переехал во Францию, где прожил всю оставшуюся часть жизни, его важнейшие философские работы написаны по-французски. Религиозно-философская доктрина Вронского тесно связана с его математическими исследованиями, пронизана мистическими откровениями и изложена трудным для понимания языком ученого-отшельника в полутора десятках разрозненных изданий. Однако при всей своей сложности, монументальная фигура этого пророка «славянского мессианизма» представляет несомненный интерес, тем больший, что влияние его идей сказалось на творчестве ряда крупнейших русских мыслителей XIX — начала XX веков, от А. Хомякова¹¹ и В. Соловьева¹² до русских символистов¹³. В России подспудное влияние этого оригинального мыслителя не прекращалось, несмотря на то, что во Франции и даже в Польше имя Вронского было полностью забыто вскоре после его смерти¹⁴.

Философско-мистическая доктрина, которую Вронский называл «мессианизмом», органично вписывается в картину европейского и русского идеализма XIX — начала XX веков. Ее влияние на Владимира Соловьева настолько несомненно, что нередко его учение также называют «мессианизмом, поскольку оно говорит об осуществлении Абсолютного в истории»¹⁵. В самом деле, невозможно, исследуя творчество Соловьева и его последователей, не делать ссылку на родоначальника концепции «мессианизма»¹⁵. «Универсальный мессианизм» и славянофильство Вронского привлекали русских мыслителей имен-

но своей вселенской широтой. Его концепция сложилась в 1840-х годах в непрерывной полемике с лидерами польской революционной эмиграции. Будучи убежденным польским патриотом, он оказался одинаково далек и от национального нигилизма Адама Гуровского, и от самообожествления, которое проповедовал певец польской религиозной исключительности Анджей Товянский¹⁶.

Одним из русских философов, которого могли заинтересовать идеи «польского славянофила», был Н. Ф. Федоров. В 1880–1890-х гг. он был близок с В. С. Соловьевым — несомненным поклонником Вронского, который мог обратить внимание Федорова на религиозную философию Вронского. Глубокая эрудиция и прямой доступ к богатейшему книжному собранию Румянцевского музея позволяли ему без труда познакомиться с изданиями философских, политических и религиозно-мистических трактатов Вронского. Что же в них более всего способно было привлечь «московского Сократа», который, как известно, весьма критически относился и к европейской, и к русской философии нового времени, выступал и против западников, и против славянофилов. К тому же, в отличие от Соловьева, он отнюдь не был полонофилом¹⁹. Следует подчеркнуть, что в своих трудах Федоров ни разу прямо не ссылаясь на Вронского.

В философско-исторической концепции Вронского, несомненно, главенствующее место занимала идея «мессианизма», иначе — идея «пророческого призвания» славянских народов, подлинных хранителей христианской цивилизации, противостоящих рационализму и материализму романо-германского Запада и агрессивности антихристианского Востока. При более подробном рассмотрении «мессианизм» Вронского предстает как грандиозная система, в которой вся культурная история рассмотрена с позиций универсальной философии христианства. Целью человечества является осуществление некоего «универсального синтеза» (религии, философии, науки и художественного творчества) и создание «мессианской культуры» будущего.

Идея «всеобщего примирения» религий и культур Европы, которое должно произойти в недрах будущей «мессианской цивилизации», вполне соответствовала мыслям Федорова о восстановлении «всемирного родства», о «соединении церквей» в деле «всеобщего воскрешения»²⁰. Вронский призывал преодолеть национальные барьеры во имя достижения «абсолютного», «трансцендентального синтеза», настаивал на необходимости союза религии и философии²¹. Правда, его про-

ект, в котором можно увидеть одну из первых моделей будущего экуменизма, предполагал соединение православия, католицизма и протестантизма в некоем «завершенном христианстве»²².

Некоторыми своими существенными моментами философия творчества Вронского²³ перекликается с концепцией духовной эволюции человечества Владимира Одоевского, также призывавшего к союзу религии, науки и искусства²⁴, и с концепцией «всеединства» В. С. Соловьева («Чтения о Богочеловечестве», 1878). Историческая эволюция человечества дана Вронским с точки зрения движения к Абсолюту, точно так же у Соловьева она предстанет в свете конечного преобразования мира²⁵. Федоров был решительным противником экуменизма, однако давал схожую интерпретацию идей духовного синтеза, более того, обозначал высшую цель человечества не как «примирение» народов, а как «воскрешение умерших». Вместе с тем в статье «Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)» он также настаивал, что «общее дело» воскрешения умерших «совершится через науку и искусство, объединяемые в религии» (I, 407).

Поразительно, что наиболее оригинальная и, безусловно, центральная для Федорова идея «имманентного воскрешения» имела явные соответствия в философии творчества Вронского. В работе «Послание к славянским народам о судьбах мира» (Париж, 1847) польский мыслитель излагал свою главную мысль об «акте Творения, исходящем от человека; акте, ради которого единственно существует Вселенная и который составляет основную догму мессианизма»: «<...> наивысшая цель Творца состоит в создании существ, которые независимо от Него должны и могут сами <...> завершить свое творение, достигая самостоятельно бессмертия путем самоотожествления с Абсолютом, который составляет сущность их разума»²⁶.

Более того, по мысли Вронского, лишь человеческий разум способен «добиться для души бессмертия» (*établir l'immortalité de l'âme*)²⁷, в то время как «генезис сверхтелесных способностей человека» основывается на его «собственном творении»²⁸, иначе говоря, на «самосозидании» — этой «высшей догме мессианизма», которую Вронский называл «законом творчества», или «Параклетизмом»²⁹.

Философия творчества Вронского соотносится и с концепцией «теургического творчества» В. С. Соловьева³⁰ и, пожалуй, еще более с «теоантропоургией» Н. Ф. Федорова, изложенной в его концепции «супраморализма»³¹. По Федорову, суть человеческой деятельности заключается в «обращении рождающей силы в воссозидающую, а

умерщвляющей в оживляющую», в «собрании рассеянного праха и совокуплении его в тела» умерших предков, наконец, в идеях «регуляции природы» и «внехрамовой литургии» (I, 408—409, 433; III, 406—408). Различные аспекты «супраморализма» объясняются специалистами в следующих терминах: «Богодействие», «имманентное воскрешение мертвых», «активное обожение мира и человека» и др.³² Поясняется, что «важнейшим принципом антропологии Федорова является идея о самообучающемся, растущем, преодолевающем свою природу человеке»³³. Но именно об этом, еще в 1847 году, писал Вронский.

Стоит сказать о сходстве политических представлений Вронского и Федорова, в частности об их монархизме. В сознании «польского славянофила» мысли о промыслительном значении царизма для судеб христианской цивилизации также формировались в ходе упорной полемики с идеологами «польского мессианизма». Федоров разделял концепцию мистической роли русского самодержавия в судьбах мира, писал о «великом подвиге умиротворения значительной части степи, из которой ислам почерпал свою силу» (II, 15). Но еще в 1840-х годах эта роль была обозначена Вронским, который настаивал на необходимости «мощного покровительства» России в отношении «христианской Европы», на ее «высшем нравственном долге по подчинению и постепенному угашению в мире, с одной стороны, мертвящего влияния брахманизма и, с другой стороны, активного влияния ислама», добавляя без колебаний: «если это действительно потребуется, то и средствами вооруженного насилия»³⁴.

Если у Соловьева этот призыв Вронского нашел сильнейший отклик в темах «панмонголизма» и «желтой опасности», объединявших различные «силы зла» (ислам, буддизм, революционный социализм), то у Федорова можно заметить, хоть и менее выраженную, но ту же идею о противостоянии антихристианскому Востоку (исламу и «бездейственному буддизму», «буддийскому абсурду»), а также «новоязычеству Запада», «марксистской материократии» и пр. (см.: I, 77—95; III, 282). Федорову (в отличие от Соловьева) могли быть близки горячие похвалы Вронского русскому государственному консерватизму, в частности деятельности графа Уварова. Так, Вронский с восхищением цитировал «<...> замечательные слова Министра Уварова: “Нужно излечить новое русское поколение от его увлечений нынешней западной цивилизацией”»³⁵. Умеренного, просвещенного консерватора Федорова могли привлечь взгляды Вронского, столь резко отличавшие его от основной массы польских «мессианистов», этих убежден-

ных революционеров и ненавистников православной монархии³⁶. Федоров не мог также не заметить симпатии Вронского в отношении православия³⁷ и той «провиденциальной» роли, которую он отводил русскому государству³⁸.

Разумеется, главный вопрос, в какой мере «мессианизм» Вронского, в частности его мысли о «духовном самосозидании» человека, могли повлиять на пророческую мысль Федорова, на его идеи о «самовоскрешении» как высшей цели научного прогресса и духовных устремлений человечества, остается открытым. Тема «Федоров и Вронский», безусловно, требует специальных научных разысканий. Целью же настоящего сообщения является желание привлечь внимание исследователей творчества Федорова к некоторым возможным «отправным точкам» в созидании его оригинальной религиозно-философской доктрины.

Примечания

¹ Обоснование политического мессианизма его идеологи находили в словах «истинного Мессии» Христа: *Nie pokój przynoszę z sobą, lecz miecz* («Не мир принес я с собой, но меч» — Мф. 10:43). См.: *Kozłowski W.M. Filozofia narodowa polska a idea słowiańska // Kultura słowiańska. 1924. № 3–5. С. 7.*

² *Kozłowski W.M. T. G. Masaryk a mesyanizm polski. Poznań, 1925. С. 29.*

³ См.: *Mickiewicz A. L'Église officielle et le messianisme. Т. 1–2. Paris, 1845.*

⁴ *Wronski H. Le Destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie comme prolégomènes du messianisme. Paris, 1842–1843. P. 496–500 (далее: *Prolégomènes...*)*

⁵ *Wronski H. Adresse aux Nations slaves sur les destinées du monde. Paris, 1847. P. 45–46.*

⁶ См.: *Игумен Геннадий Эйкалович [Eukalowicz]. Закон творения: очерк философской системы И. М. Хоэнэ-Вронского. Buenos-Aires, 1956. P. 19, прим.* Можно легко понять настойчивые протесты Вронского против националистической интерпретации слова «мессианизм», которое быстро приобрело одиозный смысл в глазах французской общественности. Например, журналист А. Констан, в газете *Moniteur parisien* от 14 ноября 1852 года, давал весьма нелестное и для Вронского, и для всей парижской польской колонии определение: «<...> мессианизм это не более чем плод нездоровой поэзии Мицкевича или *idée fixe* мрачного сектанта по имени Товянский» (Там же. С. 19).

⁷ *Philippe d'Arcy. Hoëné Wronski : une philosophie de la création. Paris, 1979. P. 78.*

⁸ *Jerzy Braun. Aperçu de la philosophie de Wronski. [Roma], 1969. P. 7, 8.*

⁹ *Kozłowski W.M. Filozofia narodowa polska... С. 2–3.*

¹⁰ Z.-L. Zaieski (в кн.: *Francis Warrain. L'Œuvre philosophique de Hoëne Wronski*. Т. 1. Paris, 1933. P. XV).

¹¹ *Francew W.* Hoene-Wroński – Chomiaków // *Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne*. Lwów, 1934. С. 465–466. Автор статьи говорит о влиянии некоторых идей Хомякова и других русских славянофилов на Вронского, который хорошо знал их философские и поэтические произведения. Например, его мысль о «федерации славянских государств», несомненно, восходит к Хомякову; в 1839 г., вероятно, именно Вронский перевел на французский язык одно из стихотворений Хомякова, появившееся в *Mercur de France*. См.: *Ibid.* С. 466.

¹² *Домбровский А. И. М. Хэне-Вронский: польский предшественник Владимира Соловьева* // *Новый путь*. 1903. №12. С. 64–66 и сл.

¹³ *Baïdine V.* Hoene Wroński et les symbolistes russes // *Revue des études slaves*. Paris, 2000. LXXII/1-2. P. 129–142.

¹⁴ К числу первых публикаций о Вронском следует отнести статью, появившуюся в России, но посвященную преимущественно его математическим исследованиям и лишь отчасти его философской доктрине: *Бобынин В.В.* Философия математики по учению Гоэне Вронского // *Физико-математические науки в их настоящем и прошедшем*. Т. 2. СПб., 1892. В Польше о Вронском также впервые написал математик: *Dickstein S.* Hoëne-Wroński, jego życie i prace. Warszawa, 1896. Однако честь открытия для широкой культурной общности религиозно-философского наследия Вронского принадлежала русским символистам «второй волны» – последователям Владимира Соловьева, группировавшимся в 1903–1904 гг. вокруг журнала «Новый путь»: А. Белому, Вяч. Иванову, С. Полякову и др., а также П. Флоренскому.

¹⁵ *Stremoukhoff D.* Vladimir Soloviev et son œuvre messianique (1934). Lausanne, [1975]. P. 60.

¹⁶ См.: *Ibid.* P. 188–211.

¹⁷ Весьма красноречиво сравнение их полярно противоположных национальных философий, представлявших болезненные крайности самоуничтожения и самовозвеличивания: *Gurowski A.* La Vérité sur la Russie et sur la révolte des provinces polonaises. Paris, 1834. P. 46 *et pas.*; и *Towiański A.* Le Salut de la Pologne, Paris, 1864. P. 35 (включая его отмеченные яростным национализмом *Powody* – эту своеобразную петицию-протест, представленную русскому императору Александру II в 1857 г.).

¹⁸ Федоров надеялся, что в России возникнет «истинное, новое славянофильство», «не враждебное Западу» (II, 196).

¹⁹ В отношении католической Польши Федоров с сожалением замечал, что эта ветвь славянства, «отрекшись от преданий, изменила родному, исказила его» (II, 132).

²⁰ Напр.: *Федоров Н.Ф.* Проект соединения церквей (I, 370–387).

²¹ *Wronski H.* Adresse aux Nations slaves... P. 3.

²² *Wronski H.* Prolégomènes... P. 495, 498.

²³ Специально о философии творчества Х. Вронского см.: *Jerzy Braun*. Aperçu de la philosophie de Wronski. P. 137–145; *Philippe d'Arcy*. Hoëné Wronski : une philosophie de la création. P. 78.

²⁴ См. по этому поводу: *Одоевский В.* Психологические заметки, Наука инстинкта, Русские ночи (все – 1843 г.) // *Одоевский В.* Русские ночи. Л., 1975. С. 149, 199, 227 и сл.

²⁵ *Соловьев В.С.* Красоте в природе (1889) // *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 6. С. 41–43.

²⁶ *Wronski H.* Adresse aux Nations slaves... P. 34.

²⁷ *Wronski H.* Prolégomènes... P. 484–485.

²⁸ *Wronski H.* Adresse aux Nations slaves... P. 20.

²⁹ *Ibid.* P. 20, 32. «Параклетизм» – от греческого слова *paraklêtos* («утешитель», «Святой Дух»).

³⁰ См. напр.: *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал (1880) // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 743–744.

³¹ Отметим сходство некоторых ключевых терминов философских доктрин Федорова и Вронского: «трансцендентальный синтез», «гиперлогизм», «гиперфизический», «абсолютный союз» и пр. – у Вронского; «универсальный синтез», «теоантропоургия», «супраморализм», «супралегальный» и пр. – у Федорова.

³² *Семенова С.Г.* Философия воскрешения Н. Ф. Федорова (I, 17–21, 22–24).

³³ Там же. С.15.

³⁴ *Wronski H.* Prolégomènes... P. 530.

³⁵ *Wronski H.* Adresse aux Nations slaves... P. 46.

³⁶ В «Послании к Его Высочеству Князю Чарторыйскому» Вронский писал в самый разгар европейских революций 1848 года: для «спасения нашей родины, всякое насилие, всякое восстание славянских наций против их правителей отныне должно быть религиозно отвергнуто» (*Wronski H.* Épître à S. A. le Prince Czartoryski sur les destinées de la Pologne et généralement sur les destinées des Nations slaves comme suite de la réforme du savoir humain. Paris, 1848. P. 20).

³⁷ По словам Вронского: «<...> Греческая церковь изначально, со времени своего возникновения, склонялась к независимости разума, к чему протестантская церковь пришла позже и путем насилия, развиваясь в недрах католической церкви» (*Wronski H.* Prolégomènes... P. 497).

³⁸ Вронский настаивал на главенствующей, «мессианской» роли Российской империи в будущей «славянской федерации»: «Провидение создало и сформировало Россию такой, какова она есть, для того, чтобы имя и идея Бога не были стерты с лица земли» (*Wronski H.* Épître à S. A. le Prince Czartoryski... P. 21).

Я. В. Морозова «МЕЧТА ДАЛЕКАЯ,
НО ДОРОГАЯ...»
(два спора о путях спасения)

Н. Ф. Федоров — одна из самых больших и трудно решаемых загадок в истории русской философии. Пожалуй, ни одному учению не давались столь различные оценки. Для одних имя философа стояло в одном ряду с величайшими подвижниками православия Сергием Радонежским и Серафимом Саровским, для других — с еретиком Пелагием. Одни видели в его учении «странное, рационалистическое юродство мысли»¹, другие были убеждены, что «слово его — растворено подлинно христианской солью, — оно от Логоса»². Одни называли философию воскрешения «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»³, другие — «утонченной формой позитивистской религии»⁴. Подобный разброс мнений, зачастую полярных и непримиримых, характеризует не только и не столько учение всеобщего дела, сколько самих его толкователей. «Проект» Николая Федоровича — своего рода лакмусовая бумажка, индикатор, определяющий чистоту веры, ее искренность и непосредственность, через это и ее силу — «Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес; А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:16–17), вместе с тем и ее глубину, и мудрость, достижение «совершеннолетия» в вере, в религиозном чувстве, в «любви к отеческим гробам». Разумеется, понимание, принятие «Проекта» не есть единственный критерий православности, но точное мерило силы веры, верности Христу.

Разговор о Федорове — это кладбищенский разговор, вне кладбища и без плача, вне слышимости рыданий по усопшим учение Федорова теряет звучание; от немоты и глухоты сердечной и немощность понимания. Но прежде чем понять, надобно почувствовать — в сочувствии, в соболезновании, в сострадании постигается учение великого мыслителя. Только там, посреди погоста, посреди миров загробного и предгробного — на грани, в пределе, стираются, смываются налеты поверхностных, посредственных толкований-непониманий.

Предел же — эсхатология и самое сердце ее — сотериология, именно в этих областях богословия раскрывается суть федоровского проекта. Еще С. Н. Булгаков обратил внимание, что «ни одна идея Николая Федоровича не подвергается такой опасности лжетолкования, искажения, вульгаризации, как этот головокружительно смелый

его “проект”. Особенно велика опасность истолковать религиозную идею Николая Федоровича в духе современных научных позитивистов а la Мечников и *религиозный* идеал превратить в невыносимую пошлость»⁵. Впрочем, и сам Федоров предвидел возможность искажения своих мыслей и, по свидетельству Кожевникова, «многократно высказывал, что “ничего так не боится, как того, что ‘передовые’ и ‘неверующие’ ‘пожалуют’ его в атеисты, от каковой чести он наотрез отказывается”»⁶.

Проект Федорова нередко толковали в чуждом ему духе и причиной этого, как правило, являлись недоразумения. Один из примеров подобного недоразумения — полемика Е. Н. Трубецкого и ученика Федорова Н. П. Петерсона, имевшая немаловажное значение в истории восприятия учения о «всемирной литургии» и отразившаяся на многих последующих интерпретациях федоровских идей.

Поводом для спора послужила статья Е. Н. Трубецкого «Жизненная задача В. Соловьева и всемирный кризис непонимания», в которой автор рассматривал вопрос о взаимоотношениях Федорова и Соловьева⁷. Трубецкой полагал, что «оба мыслителя развивались совершенно независимо друг от друга»⁸, но при этом находил немало общего в их философском творчестве: «Достоевский не ошибся, признав в их воззрениях “много сходного”. Сходство заключается в самом основном, в глубоко жизненном, практическом понимании христианства, — в реалистическом по существу восприятию Слова воплощенного, — в требовании действительного Его осуществления не только в жизни человека, но и во внешней природе. <...> Так же как Соловьев, Федоров верил не в запредельное только, а в земное, имманентное осуществление Царствия Божьего»⁹. «Соловьев примыкает к многовековой традиции христианской мистики <...> на почве той же традиции стоит и Федоров, когда он требует, чтобы весь мир <...> осуществил в себе ту целостность жизни, которая от века осуществлена в Божественном Троицизме. Когда Федоров распространяет этот идеал “всеединства” не только на живых, но и на мертвых, когда он утверждает воскрешение умерших (отцов) как содержание истинного христианского прогресса и как долг живых (сынов) <...> он этим только договаривает все ту же общехристианскую и общемистическую мысль»¹⁰. Однако, если в понимании конечной цели христианства — всеобщее воскресение и преображение мира — Соловьев и Федоров, как христианские мыслители, идут в одном направлении, то они, по мысли Трубецкого, совершенно не совпадают в области

средств и мечты Федорова «о научных путях достижения этой цели не оставляют ни малейшего следа в мирозерцании Соловьева»¹¹.

Статья Трубецкого вызвала возражения Н. П. Петерсона. Он попытался опровергнуть утверждение Трубецкого о расхождении Соловьева и Федорова в видении путей осуществления христианского идеала¹². Однако Трубецкой своего мнения не изменил. В новой статье «Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону)» он еще раз подчеркнул различие между «мистическим путем воскресения мертвых, в которое верует Соловьев», и «естественнонаучным путем, который противопоставляет ему Федоров»¹³. Более того, Трубецкой указал, что Соловьев «понимает под всеобщим воскресением полное преобразование вселенной», а проект Федорова — «мечта о воскресении без преобразования»¹⁴. Это «утопическая мечта об осуществлении всемирного родства и всеобщего воскрешения посредством познания существующих, *данных* законов вселенной»¹⁵. И здесь нет места действию благодати.

Далее печатная полемика перешла в эпистолярную. Петерсон пытался убедить Трубецкого в согласимости идей Федорова с христианством не только в области цели, но и в области средств, подчеркивая, что Федоров, как и Соловьев, стоит на идее богочеловеческого сотрудничества, «теоантропоургии». «И как возможно приписывать Федорову, будто в деле воскрешения он рассчитывал только на одностороннее действие человека без участия Божественной благодати, когда, по его мысли, осуществляя дело воскрешения, род человеческий исполняет лишь волю Божию и есть лишь орудие Бога в этом деле»¹⁶. Однако Трубецкой то ли не услышал доводов Петерсона, то ли счел их недостаточно убедительными. Как бы то ни было, результат обсуждения темы вышел весьма неожиданным. Трубецкой выдвинул дилемму «Федоров и Евангелие»¹⁷, тем самым фактически вступая в противоречие с тем, что не так давно утверждал в статье «Жизненная задача Соловьева и христианский кризис непонимания», где творчество и Соловьева, и Федорова рассматривалось в русле «многовековой традиции христианской мистики».

На этом закончилась полемика Петерсона и Трубецкого. Однако поднятые в ней вопросы об истории и эсхатологии, о возможности осуществления в мире христианского идеала, о соотношении Божественной благодати и действия человеческого в деле спасения имели для Трубецкого продолжение, но уже в его переписке с Маргаритой Кирилловной Морозовой 1911–1914 гг.

Эта обширная и содержательная переписка, одно из ценнейших духовных явлений русской культуры Серебряного века, позволяет во многом уточнить отношение Евгения Николаевича к «Проекту» Федорова. Упоминаний имени философа всеобщего дела в ней крайне мало, однако во многих письмах поднимается тема эсхатологическая, центральная, как для Соловьева, так и для Федорова.

Во время подготовки статьи «Жизненная задача Соловьева...», летом 1912 года, Трубецкой пишет Морозовой: «В результате предстоит много чтения <...> предстоит перечитать Федорова <...> и только тогда можно будет приняться за Соловьева»¹⁸. В одном из следующих писем: «Работа моя пока стоит: читаю Федорова! Этот яркий, во многом утопист; а тебе понравился бы, хотя в слишком большом количестве он надоедает, тем более, что пишет скверно»¹⁹.

В самой статье Трубецкой вспоминал: «Мне приходилось слышать от Соловьева о Н. Ф. Федорове как о мыслителе, у которого необыкновенно глубокие и даже гениальные мысли облекались в необыкновенно странную и чудаческую форму»²⁰. «Впрочем, справедливость требует признать, — продолжает Е. Н. Трубецкой, — что не все иллюзии “загадочного мыслителя” были чужды его другу. В этих иллюзиях нетрудно узнать общую печать <...> эпохи <...> того насыщенного утопиями общественного настроения, которое нашло выражение и в последних произведениях Достоевского, и в романтических мечтаниях первых двух периодов Соловьева»²¹. Как уже отмечалось, Трубецкой, не уяснив момента преобразования в проекте воскрешения Федорова, не принял возможности его осуществления и занес сам «Проект» в утопии. Но такое определение эсхатологических чаяний Федорова, Достоевского, Соловьева вызвало бурный протест Маргариты Кирилловны: «Как ты смеешь все чудесное в душе человека, все, из чего он творит, называть утопией... Все они были утопистами. И Соловьев тогда и был велик и создал свое бессмертное, когда был утопистом»²². Реальность креста, по мнению М. К. Морозовой, утверждает реальность, возможность утопии. «Если Крест реален и был на земле, то и Воскресение реально и было на земле. Как можно все чудесное переносить в потусторонний мир, когда главное чудо воплощения и воскресения было на земле... Почему у тебя такая радость чувствуется в стремлении убить всякую фантазию, всякий восторг, а не найти в них плодотворное, — спрашивает М. К. Морозова? — Я совершенно согласна, что нельзя верить в чудодейственную силу политических перемен <...> Но нельзя смешивать все человеческие “утопии” в одно. Иные

только и спасают мир от гибели и материализма, так как дают силу чувствовать чудесное и прекрасное в мире»²³.

М. К. Морозова обращалась к Е. Н. Трубецкому с просьбой разъяснить, «как нужно сочетать теургию, религиозный материализм, вообще религиозное творчество жизни, процесс воплощения, со смыслом повести об Антихристе, вообще с катастрофическим концом? Как-то одно другое уничтожает. Если я верю в эволюцию, в процесс теургии, то как я могу принять катастрофический конец? Тогда зачем нужны свобода, деятельность, ответственность, если мира спасти нельзя. Тогда нужно отдаться чему-то мистически совершающемуся и чувствовать себя пассивным медиумом каким-то. Тогда и создавать нечего, если это действительно ничего не создает и не спасает»²⁴. Морозова убеждена, «что живой Соловьев был Соловьев теургии, радостного, свободного творчества и веры в реальное значение жизни; катастрофичность же и “Три разговора” — это был итог личных разочарований во все построения, в жизнь, какова она есть, и ужас перед заблуждением, в котором мир живет. А по-настоящему жить этим нельзя. Если не жить убеждением, что все создано Богом не для разрушения, а что иначе не мог появиться Бог, как именно в этой форме, то это значит смотреть на мир как на зло и ждать его разрушения! Тогда зачем жить, зачем верить, во имя чего действовать и терпеть! Во имя отвлеченного, потустороннего преобразования, а здесь ждать смерти, гибели и катастрофы?»²⁵ «Как чудно, вдохновенно, пророчески все, что он (В. С. Соловьев. — Я.М.) говорит “о великом и таинственном искусстве свободной теургии”. По-моему это зерно, смысл всего Соловьева, в этом скрещивается наука, искусство, религия и, главное, жизнь! В этом весь В. Соловьев, вся его душа, вдохновение, прозрение в будущее и указание пути»²⁶.

Именно по вопросу о пути и средствах осуществления воскресения Трубецкой и Петерсон так и не сумели прийти к общему мнению. Имманентному воскресению Трубецкой противопоставлял мистическим путем совершающееся воскресение трансцендентное. Заметим, что в сотериологическом аспекте вышеозначенные категории определяют, с одной стороны, отношение человека к миру, а с другой — отношение к человеку и миру Бога. Вопрос об имманентности и трансцендентности воскресения в эсхатологии есть вопрос о сопричастности человека (или же его непричастности, равнодушии) к делу спасения. Трансцендентное воскресение есть воскресение даровое, имманентное — трудовое. На последнем настаивал Федоров: на труд-

ничестве, на со-трудничестве в деле спасения. И эта мысль Федорова, «безусловно и безо всяких разговоров»²⁷ принятая Соловьевым, была созвучна самой Маргарите Кирилловне.

«Всегда и во всем <...> и в построении и понимании» соглашась с Евгением Николаевичем, Морозова спорит с ним по вопросу «о конце всего и о запредельном». «Ты всегда все разрешаешь “там”. Это так, конечно, и, должно быть, объективно Царствие Божие уже не есть этот мир. Но, с другой стороны, Царствие Божие внутри нас уже “здесь” нами начинает реализовываться в каком-то таинственном откровении и делании “теургии”. Тут уже мир земной может переживаться символически. Какая-то радость и новая реальность открывается в нем. Тот же мир, но новый! Это положительный идеал и вера в этой жизни начать и найти переход к вечной жизни. Тут есть свои пути, которые нужно искать и создавать. Все-таки религиозный материализм, воплощение!»²⁸

«Что касается материализма, — писал Трубецкой, — то в этом, религиозном смысле я так же материалист, только не знаю — в этом ли смысле. Вы называете себя материалисткой, во всяком случае, в ваших цитатах из В. Соловьева нет ничего такого, под чем бы я не подписался»²⁹.

Религиозный материализм М. К. Морозова понимала как преобразование мира сего, совершаемое человечеством, его сотрудничество в общем деле спасения мира. «То, что есть лучшего у Соловьева — свободная теургия, — настаивает Маргарита Кирилловна. — Пока это только мечта далекая, но дорогая... Этого еще нет в мире, но это будет, и надо идти к этому. Все Евангелие проникнуто этим призывом к бодрствованию, потому что близко, при дверях... И еще тайна в том, что один человек <...> не в силах преобразить свою душу <...> это возможно только во взаимной любви и в деятельности всех вместе»³⁰.

Е. Н. Трубецкой настороженно относился к таким настроениям Маргариты Кирилловны: «Дорогая моя, самая опасная в тебе черта — искание яркого как такового. Ничего кроме солнечных красок ты не ценишь... Это стремление к яркому, во что бы то ни стало, — черта романтическая, не русская и в особенности не христианская. Это желание вдруг, сразу, помимо Креста достигнуть преобразования и удержать его навсегда»³¹. Но М. К. Морозова осознавала, что «самая трудная задача — суметь пролить в трудное дело луч солнца, воскресения, заставить все и всех делать его радости, просиять от мрака и страдания, в которые мир погружен <...> это огромная психологическая и

религиозная задача — понять радость и улыбку как начало любви к Богу и победы над смертью. В слиянии с жизнью, в общем деле, чтобы каждый воскресал душой, оживлял и одухотворял все вокруг себя... Только в радости и красоте можно почерпнуть силу для победы». «А что будет со всеми нами, если среди мрака, тоски и серой мглы, нам все будут без конца говорить о Кресте <...> Вспомни Зосиму. Он не Крест все время показывал, а мировую любовь, мировую душу в радости и бесконечной любви ко всему живому... Это ли не русское, это ли не христианское! Нет, ты погрузился в римский мрак!»³² Маргариту Кирилловну беспокоил вопрос о средствах достижения конечной цели. «Но пути мы понимаем по-разному. Твой метод — смерть, смерть всего и смерть твоей деятельности, — пишет она Трубецкому, — мой, не в смысле моего личного пути, — воскресенье. Если бы ты мог меня услышать и почувствовать. Понять ты можешь, но это ничто. Мы об этом и спорим. Это очень глубокая, очень сложная область. Но я верю и знаю, что только это и нужно»³³.

Е. Н. Трубецкой постарался разрешить сомнения Маргариты Кирилловны: «Я увлекся спором с тобой и забыл, что ты можешь подумать, что мое настроение очень мрачное! Совсем нет...»³⁴. «Ты <...> не принимаешь во внимание, сколько во всем этом утверждении “креста” тревоги от любви к тебе»³⁵. «Хочу верить, что между нами происходит сплошное недоразумение. Ведь мой идеал — светлое Христово воскресение — радость всему миру; а крест не цель, а только путь <...> крест для меня — смерть и победа над смертью, жизнь, светлое воскресение»³⁶.

Итак, не разделяя полностью мнения Маргариты Кирилловны, не чувствуя столь остро «самого интимного, душевного в творчестве Соловьева»³⁷, Е. Н. Трубецкой, утверждая «крест», утверждал вместе с ним и «Пасху как светлую радость, озаряющую <...> все существование»³⁸. «Скептицизм» философа был направлен на «относительное», но в предельном (запредельном), в эсхатологии его настроение и построения не были мрачными, «совсем нет». В книге «Смысл жизни» (1918) он писал: «...конец должен быть понимаем *не фаталистически, а динамически*. 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.

Очевидно, что такой конец мира может быть подготовлен не пассивным ожиданием со стороны человека, а высшим напряжением его деятельной любви к Богу»³⁹.

Но ведь и в проекте Федорова выражено требование исполнения «совершеннолетним» человечеством воли Бога-Творца. «Необходимым условием» осуществления чаемого является у него «молитва покаянная, ведущая к объединению и спасению» (II, 42). «Последней же ступенью развития молитвы, воплощенной в крестном знамении, будет превращение всего мира в крест, то есть сообщение всей неразумной природе образа сына человеческого» (II, 42).

Жажда всеобщего спасения, чаяние будущего воскрешения — основа федоровского «Проекта». Абсолютно верно утверждение Трубецкого, что Федоров «не верит, не чувствует пропасти, отделяющей нас от мира загробного»⁴⁰. В соболезновании, в сострадании эта пропасть преодолевается. В этом смысле федоровский «Проект» — плач по всему человечеству. И как бесконечно прав Николай Федорович в том, что человек начинается с плача по умершему, там, где нет этого плача, нет человека. Человеческое измеряется плачем. И несомненно, если был у России, у всего человечества такой заступник, то велика надежда на спасение, ибо слезами этого праведника многое искупится.

Примечания

¹ Трубецкой Е.Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1912. № 4. С. 277.

² Ильин В.Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 101.

³ В. С. Соловьев — Н. Ф. Федорову, 12 января 1882 // Соловьев В.С. Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 346.

⁴ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 327.

⁵ Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1998. С. 326.

⁶ В. А. Кожевников — П. А. Флоренскому, 7 сентября 1913 // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 114.

⁷ Эта статья была частью обширного сочинения Трубецкого «Мирозерцание Вл. С. Соловьева», вышедшего в 1913 г. отдельным изданием.

⁸ Трубецкой Е.Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1912. № 4. С. 273.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 275–276.

¹¹ Там же. С. 278–279.

¹² *Петерсон Н.П.* Заметка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» // Вопросы философии и психологии. 1913. № 3. С. 405–411.

¹³ *Трубецкой Е.Н.* Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Там же. С. 420.

¹⁴ Там же. С. 421.

¹⁵ Там же. С. 420.

¹⁶ Н. П. Петерсон – Е. Н. Трубецкому, 21 июля 1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 18, л. 5.

¹⁷ Е. Н. Трубецкой – Н. П. Петерсону, 28 июля 1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 63, л. 1 об.

¹⁸ НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 2а.

¹⁹ НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 2б.

²⁰ *Трубецкой Е.Н.* Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1912. № 4. С. 276.

²¹ Там же. С. 279.

²² НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 5, л. 61.

²³ Там же.

²⁴ НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 10, лл. 21–22.

²⁵ Там же.

²⁶ «Наша любовь нужна России...». Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 10. С. 105.

²⁷ В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову, 12 января 1882 // *Соловьев В.С.* Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 345.

²⁸ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках... М., 1997. С. 355–356.

²⁹ «Наша любовь нужна России...». Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 9. С. 188.

³⁰ НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 7б., л. 36.

³¹ НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 1а, лл. 41–42.

³² НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 4, л. 10.

³³ «Наша любовь нужна России...». Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 10. С. 202.

³⁴ НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 1а, л. 6.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 4, л. 14.

³⁸ НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 1а.

³⁹ *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М., 1995. С. 292–293.

⁴⁰ *Трубецкой Е.Н.* Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1912. № 4. С. 278.

В. А. Никитин ГЕНЕАЛОГИЯ И УЧЕНИЕ
Н. Ф. ФЕДОРОВА

Генеалогия — *знание родства*, возникшее вместе с первыми людьми (праотцами Адамом и Евой), которое существовало и в допотопную эпоху, и в эпоху ветхозаветных патриархов, усвоилось и передавалось человеческим обществом практически на всех этапах его развития. Естественно, что в лучших энциклопедических словарях статья «Генеалогия» начинается с библейского ветхозаветного раздела. Библия и другие священные книги мировых религий повествуют о генезисе и родстве древних народов, имеющих общие истоки.

К этим общим истокам *сынов человеческих* простирает свой духовный взор Николай Федорович Федоров. В сущности генеалогия являлась для него *базовым источниковедением* всего рода людского. Отсюда и название основного его произведения, универсального по замыслу, адресованного *к ученым и неученым, духовным и светским, к верующим и неверующим*, — «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, то есть немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства».

Будучи незаконнорожденным сыном князя П. И. Гагарина (фамилию и отчество мыслитель получил от крестного отца) и не имея собственных детей, Федоров всю жизнь питал сугубый интерес именно к генеалогии, в особенности к *восходящему родословию* — т. е. к отцу, деду, прадеду и т. д. Культ предков был и оставался для него неизменной святыней. Долг патрофикации, или отцетворения (воскрешения умерших), мистически определял этот чрезвычайно глубокий интерес, не имеющий себе равных в истории не только русской, но и мировой религиозно-философской мысли.

Многие годы самоотверженно неся высокое послушание в качестве библиотекаря Чертковской (1869—1872), заведующего каталогом Румянцевской (1874—1898) библиотек (он был несравненным библиотекарем и библиографом!), Федоров превосходно разбирался в старинных русских родословных книгах, составленных в Разрядном приказе или Герольдмейстерской конторе.

В основу наиболее значительных своих библиографических идей (листовка-аннотация для каждой книги, международный книгообмен и др.) Федоров положил нормы оформления сведений о родстве (в форме различных таблиц, росписей, досье, карточек), которые века-

ми вырабатывала европейская и российская генеалогия. Постоянно и систематически создавая и обрабатывая карточки библиотечного каталога, Федоров значительно расширил сферу их применения, предлагая заносить на них не только выходные данные, но и сведения родословной росписи, включающие информацию как о самом авторе той или иной книги, так и о его происхождении, его предках. Он прекрасно владел условным языком генеалогии, которую рассматривал как ключевую сферу *человековедения*, владел прикладной стороной генеалогии как точной науки, ее унифицированной системой знаков, ее графикой и символикой.

Полагаю, что родословное древо по своей мистической конфигурации в восприятии Федорова уподоблялось кресту – *орудию спасения* всего рода человеческого.

Старшинство лиц в каждом поколении само по себе было для мыслителя не так важно, как понимание братства и укорененности братьев и сестер в лоне одной семьи, являющейся частью семьи единой – всего рода человеческого.

Акцент на особой духовной миссии женщины как *воскресительницы* позволял Федорову с равным вниманием относиться и к мужскому, и к женскому родословию.

Родственность – вот основная категория для анализа того места, которое принадлежит генеалогии в системе Федоровского учения. Свое учение мыслитель считал катехизисом не по форме, а по сущности, который учит тому, что *нужно делать* сынам человеческим как творцам истории в разрешении вопроса о неродственности.

Федоров неоднократно подчеркивал, что есть одно-единственное учение, которое *требует не выделения, а воссоединения* – это учение о *родстве*. По милости Божией, учения этого не коснулось даже наказание пост-вавилонского «смешения языков»; многие названия, относящиеся к родству, т. е. термины из генеалогического словаря, и поныне одинаковы у разных народов. «Не заключается ли в этом указание на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью?» – вопрошает мыслитель. И поясняет далее: «Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов <...>. Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается <...> в сознании каждым себя

сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе...» (I, 44).

Очевидно, что в этих словах сформулирован основополагающий принцип генеалогии, и звучат они как девиз.

Помнить родство, быть сынами человеческими – это и значит, по мысли Федорова, *прийти в меру возраста Христова*; именно «родственность есть и пробный камень, и компас в общем деле, в общем ходе...» (I, 81) – подчеркивает философ. Это убеждение глубоко им выстрадано и тщательнейшим образом аргументировано:

«В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца, следовательно, в этом чувстве заключалось не только теснейшее соединение настоящего, живущего (сынов), но такое же или даже еще и большее соединение настоящего с прошедшим (отцами) <...>. В отношении сына к отцу, внука к деду и вообще потомка к предку заключается не одно только знание, но и чувство, которое не может ограничиться представлением, мыслью, а требует видения, личного отношения, требует быть лицом к лицу; потому-то в родственности, как критерии, и заключается требование воскрешения» (I, 81).

И далее: «Основное свойство родственности есть любовь, а с нею и истинное знание; в отношениях раба и господина, в отношениях граждан между собою существует скрытность и неискренность, следовательно, нет истинного знания, нет и любви сыновней и братской. <...> Критерий христианства берется из начала, из корня, из основы; христианство видит Бога в начале и Царство Божие, т. е. всеобщее блаженство, в конце. Детство христианства, первые века его, как, вероятно, и детство человечества, отличалось ожиданием конца мира и *чувством родства*» (I, 81–82).

Родовая форма в идеальном, т. е. проективном, смысле есть, по мысли Федорова, такой союз, который держится внутреннею силою (чувством родства и любовью), – тот идеальный союз, образ которого дан нам в Святой Троице.

В действительности же, к сожалению, такого идеального, подлинно совершенного союза человеческий род иметь не мог, ибо у его истоков – *грехопадение*, не духовный, а биологический процесс рождения и размножения; и чем более размножался род, тем менее осязательными становились признаки родства...

С этим связана дерзновенная попытка Федорова *преодолеть* всякие ограничения генеалогии, как природной данности:

«...Божественная заповедь требует обратить бессознательное, невольное рождение во всеобщее воскрешение и психофизиологическое знание в психократию» (I, 233).

Интересно отметить, что на путях решения этой подлинно глобальной, можно сказать, *вселенской* задачи Федоров оригинально сочетает исходные принципы генеалогии с искомыми чаяниями филологии, в частности лингвистики. Общий универсальный будущий язык объединенного человечества, по его мнению, явится именно *результатом сознания родства*, потребности взаимного понимания при общем деле. Под этим универсальным языком Федоров подразумевает не какой-то искусственный язык, вроде эсперанто, а такой, который был бы *результатом всеобщего сравнительного языкознания*, свершением и обретением *филологической Пятидесятницы*. «...Всемирный язык будет не новым, а усовершенствованием, возвращением каждого частного языка к первоначальным чистоте и понятности, что увеличит его силу и выразительность» (I, 234).

Филологическая Пятидесятница (термин Федорова) — это священное дело, призвание миссионерское. В богослужебном аспекте генеалогию можно было бы уподобить первой части литургии, — литургии оглашенных.

«Пятидесятница, после которой началось собирание, т. е. первая часть литургии, есть праздник лингвистики; но то, что совершилось тогда чудом, теперь должно совершиться трудом» (I, 234).

Труд этот человек верующий призван освятить благодатью; лишь в синергическом сочетании человеческого подвига с Божественной помощью идеи Федорова могут быть усвоены Церковью (в противном случае они превращаются в собственную противоположность).

* * *

Важное значение имеют *генеалогические аспекты* и в Федоровской историософии. Федоров резко отрицательно относился ко всем проявлениям генеалогической амнезии, к провалам и нарушениям исторической памяти, причинами коих были в его понимании не только войны и революции, но и природные катаклизмы, эпидемии и др. негативные глобальные факторы.

Современный исследователь О. Б. Божков в своей весьма интересной работе «Родословные (генеалогические) деревья как объект социологического анализа» (опубликована в Интернете) убедительно пишет *о социальных корнях и социальной памяти* — как важной генеалогической проблеме, оставленной XXI веку в наследство катастрофической историей века XX-го.

Божков нигде не упоминает имени Федорова, но именно Федоров в своей «Философии общего дела» предугадал серьезные «сбои» в социальной памяти поколений, которые непосредственно связаны с нарушением преемственности в духовной и культурной традиции, в утрате *дивных* чувств, воспетых нашим великим национальным поэтом:

Два чувства дивно близки нам —
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

На них основано от века
По воле Бога Самого
Самостоянье человека,
Залог величия его.

История Российского государства, считал Федоров, являлась отражением истории Византии, но Византии *времен упадка*. «Москва, собирательница России, можно сказать, дочь Византии, но рожденная в старости, потому-то и храмом собирания был в ней храм Успения Богоматери, а не храм Софии — Премудрости Божией, которая была символом Троицы и храм коей, созданный в цветущую эпоху Константинополя, был как бы художественным выражением этого догмата. В образе Троицы Царьград создал идею собирания человечества, как в иконописи и вообще в священном искусстве, или обряде, создал средство к этому собиранию, которого совершить, однако, не смог, потому что на выработанное им уже учение о Троиединстве смотрел лишь как на догмат, а не как на проект собирания...» (I, 235).

Говоря, что «четвертому Риму не быть», — подчеркивал Федоров, — Россия тем самым признает за собою призвание и *долг* в решении этой проблемы. «При соединении же разума теоретического с практическим, с разумом верующим, крестьянским и христианским, они воссияют двойным светом...» (I, 395).

Подводя итоги, хотелось бы высказать несколько соображений.

Федоров скорбел бы вместе с нами сегодня, но не столько об утрате *социальных или сословных* корней, сколько об утрате мистических корней человеческого рода как *единой семьи*.

Федоров радовался бы вместе с нами наметившейся в последние годы обнадеживающей тенденции к уяснению своих генеалогических ветвей, усиливающемуся интересу к истории своих предков.

Сознательная забота о знании и уяснении своей генеалогии, считал Федоров, должна быть отнюдь не прерогативой привилегированных слоев общества, а достоянием всех без исключения самых широких демократических масс, всего народа: «Истина может принадлежать не сословию, а только всему человечеству в совокупности всех поколений».

Отсюда и пафос печалования о необходимости всеобщего обучения, преодоления противоположности между образованными и неграмотными.

Как справедливо полагают современные исследователи, усиление массового интереса людей к своим генеалогическим корням связано сегодня с резкой сменой социальных ориентиров, разрушением старой самоидентификации и мучительными поисками новой.

Очевидно, что мощную подпитку этому интересу дает религия. Религиозно-философское учение Федорова, как бы ни оценивать его глобальную идею *патрофикации*, придает мощный импульс, вливает живую и плодотворную струю в магистральное русло генеалогии.

Аристотелевская (линейно-ступенчатая) идея *«лестницы существ»*, которая предшествовала понятию и способу изображения генеалогического *древа*, отторгалась сознанием Федорова. Его менталитету была органически близка идея именно родословного *древа*. Именно эта идея была усвоена к тому времени палеонтологией и биологией, получала развитие в генетике и лингвистике, начинала усваиваться социологией. Поразительно, что Федоров не только превосходно разбирался во всех этих отдельно взятых науках, но и чрезвычайно плодотворно работал на их стыке; его гениальная мысль искала и обретала некий несравненный, всеобъемлющий и интегральный синтез.

Следует особо сказать о тех аспектах генеалогической проблематики, которые связаны с репродуктивным поведением (рождаемость, брачность, плодовитость и т. п.). В этом отношении Федорова отличал глубокий духовный радикализм, он отрицал дурную бесконечность

чисто биологического развития человечества. Идеи его в этом отношении были столь оригинальны, парадоксальны и обескураживающи, что заслуживают отдельной статьи.

Здесь же следует подчеркнуть: Федоров ясно понимал приоритет духовного родства по сравнению с родством биологическим, — ведь об этом учил Сам Христос, повторяя слова пророка Михея: «И враги человеку — домашние его» (Мф. 10:36; Мих. 7:6).

Опыт последнего рокового десятилетия, вавилонского пленения русской соборной души в застенках тоталитарного государства показывает, как пагубно и чем чревато насилие над личностью и обществом со стороны властей предрержащих. Большевики стремились ликвидировать не только «классы», а целые *сословия*, из-за чего людям приходилось скрывать свое происхождение, свои кровно-родственные связи.

Миф о «новой социальной общности — советском народе» возник в 1970-е годы, но довольно скоро рухнул, не продержавшись и четверти века. И это можно было предсказать всем, кто внимательно читал работы Федорова.

Он был апологетом не *коллективного* (как это часто ошибочно ему приписывают), а *соборного* начала, нераздельно и неслиянно связанного с началом *личностным*. Вот почему для Федорова столь отрадней была сама *атмосфера генеалогии*, — когда в трепетной, сквозящей на ветру времени кроне родословного древа ясно просматривается каждый отдельно взятый «листик» — та или иная личность (а отнюдь не винтик!).

Как известно, главный элемент генеалогического древа — поколение (библейское *колено*). Этот термин принципиально важен для Федорова, поскольку в его учении речь идет о последовательном воскрешении человеческих поколений (колен) — одного за другим.

Вопрос: надо ли включать в генеалогию «несостоявшегося» (мертворожденного или абортированного) брата (сестру) для Федорова решается, безусловно, положительно, ибо для него, в полном соответствии с учением Церкви Христовой, «Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых» (Мф. 22:32; Мк. 12:27), — и всяческая личность подлежит воскрешению, согласно заповеди Спасителя: «больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (Мф. 10:8).

Родословные древа с точки зрения «Философии общего дела» являются чрезвычайно важным, можно сказать, ключевым источником

информации для определения самого *состава воскрешаемых*. В этом плане наука генеалогия также является ключевой и основополагающей. Образно говоря, это краеугольный камень в фундаменте всего вселенского здания.

А. Г. Гачева **Н. Ф. ФЕДОРОВ —
ФИЛОСОФ И ДЕЯТЕЛЬ
ОТЕЧЕСТВОВЕДЕНИЯ**

Интерес к родной старине, к краеведению, так же как восприятие музейного и архивного дела как дела священного, были свойственны Н. Ф. Федорову на протяжении всей его жизненной и творческой биографии. Еще в свою бытность преподавателем истории и географии в уездных училищах средней России (с 1854 по 1868: Липецк, Богородск, Углич, Боровск, Подольск и др.) он занимался с детьми изучением судеб их «малой родины», земли отцов, дедов, прадедов. И уже тогда отечествоведение, воспитующее в ребенке чувства родственности, сыновнего долга, памяти и любви к прошедшему, полагал одной из основ начального образования.

Затем началась служба в Чертковской библиотеке в Москве (с 1869 по 1872), уникальном книгохранилище, содержавшем обширное собрание книг о России, ее истории и культуре. В лице заведовавшего тогда Чертковкой П. И. Бартенева, историка, археографа, редактора выходившего при библиотеке журнала «Русский архив», Н. Ф. Федоров встретил человека, так же как и он сам, увлеченного идеей сохранения памяти, восстановления наследия прошлого. И не просто увлеченного, но и активно работающего в этом направлении. Все четыре года службы во «всеобщей библиотеке России» Федоров помогал Бартеневу в собирании материалов для журнала. С издателем «Русского архива» он сохранил отношения и впоследствии. Именно в этом журнале в 1890-е годы начнут появляться статьи и заметки как самого Федорова, так и близких ему лиц — прежде всего В. А. Кожевникова и Ю. П. Бартенева, сына знаменитого историка, — связанные с темой отечествоведения.

Особое место в жизни и деятельности философа памяти заняли г. Керенск (нынешний Вадинск) и Керенский край. Сюда с 1870 по 1891 г. он приезжал на летнее каникулярное время (а часто и на Пасху) к своему ученику Н. П. Петерсону, служившему секретарем съез-

да мировых судей. В 1873 г., после перевода Чертковки в здание Московского публичного и Румянцевского музеев, и в первые годы службы в библиотеке Музеев, собирался даже поселиться в Керенске, а в 1874 г. провел там целых полгода, организовав в городе при местной публичной библиотеке хранилище исторических документов, относящихся к Керенскому краю.

Керенский уезд находился в западной части Пензенской губернии, гранича с Тамбовской губернией — родиной мыслителя: село Ключи, где родился Федоров и где была усадьба его отца, П. И. Гагарина, в которой он провел первые годы жизни, Шацк, где окончил уездное училище, — все это было сравнительно недалеко. А если заглянуть в историю, то предки мыслителя по отцу, князя Гагарины, владели землями не только в Тамбовской губернии, но и в Керенском уезде. Так что стремление Федорова в Керенск, в сущности, было своеобразным возвращением к истокам, в перспективе его учения обретавшим особый смысл.

Именно в Керенске Николаю Федоровичу удалось практически осуществить свои идеи об отечествоведении, об изучении «местной истории», малой родины — изучении, одушевляемом «любовью к отеческим гробам», сознанием того, что здесь, на этой земле, жили твои предки. С 1874 г. он предпринимает сбор материалов по истории Керенского уезда, привлекая к этой работе Н. П. Петерсона, а затем и его брата Г. П. Петерсона.

Остановимся немного на этой вехе его краеведческой деятельности. В январе 1874 г. Федоров отвечает согласием на предложение Н. П. Петерсона переехать в Керенск и занять место библиотекаря Керенской публичной библиотеки, заведывание которой незадолго до этого принял на себя Николай Павлович. «...Я начал собирать различные сведения, относящиеся к Керенскому краю, — пишет философ ученику из Москвы 10 января 1874 г. — Из этих материалов можно составить *местный исторический учебник*, который мог бы заинтересовать не одних только учащихся изображением того участия, которое принимал любимый Вами Керенск, как и всякий другой уголок России, в делах Русской земли и какую службу сослужил этому делу. Об этом предмете надо говорить или очень много, или уже ничего не говорить. При свидании будем говорить много, и тогда, я надеюсь, Вы пожелаете принять деятельное участие в сей работе» (IV, 197).

Так, разумеется, и произошло. Целых полгода, пока Николай Федорович жил в Керенске, шла напряженная поисковая работа. Уже

первые собранные учителем и учеником материалы представляли серьезную научную ценность. Так, у владелицы с. Лундана Керенского уезда Е. К. Рудольф был обнаружен документ, в котором содержались интересные сведения, относящиеся к восстанию Степана Разина. С содержанием документа Федоров летом 1874 г. ознакомил историков Н. А. Чаева и С. М. Соловьева, которые высоко оценили его находку (подробнее см.: Д., 239).

Сначала разыскания шли только в Керенском уезде. Но летом 1874 г. Николай Федорович отправляется в Москву «с целью извлечь из находящихся там архивов все, что касается Керенска»¹. Сообщая об этом намерении историку Н. А. Чаеву, Н. П. Петерсон просил его помочь «Николаю Федоровичу проникнуть в московские архивы» и «получить какое-либо занятие, которое давало бы ему средства к существованию», дабы продолжать его «полезную деятельность»².

Поступив в конце ноября 1874 г. на службу в Московский публичный и Румянцевский музеи, главное хранилище книг, рукописей и документов древней столицы, Федоров регулярно сообщал Н. П. Петерсону обнаруженные им сведения о Керенском крае, посылал найденные документы³. Параллельно Петерсон «собирал старые документы у Керенских помещиков, знакомился с церковными архивами», «с местностью Керенского уезда, проходил по ручейкам и речушкам, впадающим в реку Вад, на берегу которого стоит г. Керенск, начиная от устья до их истоков, описывал эти свои экскурсии в письмах к Н. Ф-чу»⁴. «Знакомясь с местностью Керенского уезда, — вспоминал позднее Петерсон, — я нанес на план уезда древний вал, защищавший от набегов татар, который идет по всему уезду, от границ Спасского уезда Тамбовской губернии, до границ Нижне-Ломовского уезда Пензенской губернии. План этот передан мною в Пензенскую Архивную Комиссию»⁵.

В каникулярные недели в Керенске или во время приездов Петерсона в Москву учитель и ученик занимались обработкой и описанием найденных материалов. И даже после 1878 года, когда началась напряженная работа над главным сочинением Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» и свободное от занятий по службе время учитель и ученик отдавали ей (Федоров писал, диктовал, Петерсон переписывал и записывал надиктованное), Николай Федорович не переставал по мере сил и возможности отыскивать новые факты, относящиеся к истории Керенского уезда, которой теперь уже занимался брат Н. П. Петерсона Григорий Павлович, наводить, по просьбе

последнего, необходимые справки, отвечать на возникавшие у него вопросы (см., напр., IV, 219). В 1882 г. в газете «Пензенские губернские ведомости» (№№ 144–182) Г. П. Петерсоном был напечатан «Исторический очерк Керенского края», где широко использовались собранные Федоровым и Петерсоном материалы.

В этом очерке Г. П. Петерсон не просто излагал историю пензенской земли — от VI в., когда жили на ней мордовские племена, до пребывания ее в составе Рязанского и Нижегородского княжеств, покорения монголо-татарами, наконец, вхождения после падения Казанского ханства в состав Московской Руси, участия в Пугачевском восстании, в войне 1812-го года... — но и выстраивал подробные родословные керенских фамилий (князей Кугушевых, Ронцовых, Никифоровых, Чубаровых, Беклемишевых, Баскаковых, Богдановых, Битяговских, Вешняковых, Вышеславцевых и др.), приводил данные о священнослужителях г. Керенска, называя их всех поименно и общая о каждом сведения пусть и немногие, пусть самые скудные и даже случайные, но тем не менее удерживающие давно ушедших в сфере исторической памяти: так, об одном было известно лишь то, что он умер в 1812 году, о другом — что окончил курс Пензенской семинарии, о третьем — что беспробудно пьянствовал и был лишен священства за «буйные поступки», о четвертом — что он был из студентов и т. д. И вообще, как в основном тексте очерка, так и в приложении к нему Г. П. Петерсон поместил массу документов и самых различных сведений, раскрывавших все новые и новые черты жизни обитателей края (повторим: многие из этих документов и сведений были обнаружены Н. Ф. Федоровым и Н. П. Петерсоном).

Примечательна манера изложения, свойственная как этому очерку Г. П. Петерсона, так и другим краеведческим его статьям, — манера, которая несомненно идет от Федорова, внушена общением с ним. На затертом безжалостным временем полотне прошлого умный, сердечный взгляд историка ищет контуры не только *событий*, но и *лиц*, являвшихся участниками этих событий. Повествование включает в себя массу имен, каждый персонаж очерчен внимательно и любовно, как бы воскрешен на страницах творимой летописи. Князья и крестьяне, священники и бунтовщики, старичи, игумены и просто деревенские бабы — здесь нет никакой иерархии, все равновелики и равноценны, ибо они не только *деятели*, но и *личности*, они — деды, прадеды, пращурсы, предшественники ныне живущих.

Завершая свой очерк, Г. П. Петерсон заявил о намерении продолжать местные исследования и «время от времени» «под рубрикою: “Приложения к историческому очерку Керенского края”» «сообщать в Редакцию Губернских Ведомостей все, что удастся <...> найти нового по истории Керенского края»⁶. И действительно, в качестве «Приложений» к «Историческому очерку» в 1882–1883 гг. им были опубликованы три работы: «Село Шеино и его владельцы» («Пензенские губернские ведомости», 1882, №№ 215–221; отд. оттиск: [Пенза], б/г), «Род Скорняковых в Керенском уезде» («Пензенские губернские ведомости», 1883, №№ 140, 142–146) и «Сорокинские помещики» (там же, 1883, №№ 147, 151, 157, 181–182), а затем в 1889 г. — «Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села)» («Пензенские губернские ведомости», 1889, №№ 61, 63, 66, 68, 75, 78; отд. оттиск: Пенза, 1889). Подобный опыт историографии не края, не города, а *села* — с точки зрения большой истории единицы почти ничтожной, своего рода *quantité négligable* — лежал как раз в русле представлений Федорова о задачах отечествоведения: «...должно, — писал мыслитель, — ввести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были; каждый поселок должен открыть свою непосредственную мать, метрополию, и проследить свою генеалогию до известного нынешней истории места» (I, 271).

Установка на полноту собирания, воспринятая Г. П. Петерсоном от философа «всеобщего дела», прямо прозвучала в начале его очерка «Род Скорняковых в Керенском уезде», посвященного истории *одной фамилии* на протяжении нескольких веков и подготовленного на основании ее семейного архива: «Историческое значение “рода Скорняковых”, как и всякой другой фамилии, когда-либо существовавшей в данной местности, заключается уже в том, что фамилия эта *существовала*, т. е. принимала известное участие в общественной жизни известной эпохи, имеющей свойственное ей историческое значение»⁷.

На экземпляре «Приходской летописи села Поливанова-Сергиевского...», ныне хранящемся в фондах Российской государственной библиотеки, имеется дарственная надпись Г. П. Петерсона: «Многоуважаемому Николаю Федоровичу Федорову. 25 июля 1889 г., г. Саранск. Григорий Петерсон». Появление такой надписи совсем не случайно. Очерк жизни села Поливанова, построенный в основном на материале его памятной книги, сохранившейся в архиве сельской церкви, стал, можно сказать, иллюстрацией мысли философа, высказанной в IV части «Вопроса о братстве...» (эта часть в основном писалась

как раз во время приездов Федорова в Керенск): «Всякий приход, или община, в коем каждый член — историк и летописец, а вместе и длинная летопись своих предков, есть историческое общество, т. е. общество истории и древностей, а также и новостей, если можно так выразиться, так как общество это, изучая древности, должно следить и за текущими явлениями, ибо и то, и другое равно необходимы, да в новом-то и живет старина» (I, 271). Да, в своих краеведческих изысканиях Г. П. Петерсон прямо вдохновлялся идеями Федорова об изучении местной истории. «Приступив к собиранию исторических сведений о с. Поливанове-Сергиевском, — замечал он в предисловии к «Приходской летописи...», — пришлось пожалеть об отсутствии у нас местных архивов в каждом уездном и даже губернском городе, вследствие чего изучение местной истории затруднено до чрезвычайности. Между тем желание, или, вернее, потребность оглянуться назад и хотя немного приподнять завесу своего прошлого настолько присуще душе человеческой, что, независимо от сказанных препятствий, следы минувшей жизни тщательно разыскиваются, собираются и записываются исторические факты и, таким образом, нарождается, так сказать, *местная история*.

Правда, что все эти записи исторические, сделанные на месте, далеко не отличаются желаемую полнотою и научным достоинством, тем не менее, однако, уже самым существованием своим они как бы указывают, намечают тот самый путь, на который рано или поздно должна же будет наконец вступить историческая наука, если только она желает, по праву, именоваться «*всеобщей*»⁸. И ниже, комментируя предложение одного из пензенских архипастырей «завести в каждом Епархиальном приходе при церквях так называемые «*Памятные книги*»», Г. П. Петерсон высказывал следующее пожелание: «Думается, что полезно было бы для изучения местной истории и статистики завести подобные книги, например, при каждом сельском училище, где учителя могли бы вносить в книгу по заранее намеченным рубрикам сведения, касающиеся истории села и его статистики»⁹. Трудно не узнать здесь излюбленные федоровские мотивы.

Деятельностью Федорова и двух Петерсонов фактически была заложена основа керенского краеведения, и эта тема, безусловно, еще ждет своего исследователя. В дело собирания сведений о Керенском крае им удалось вовлечь людей самых различных социальных групп: местных землевладельцев (Д. А. Ронцова, Н. П. Куткина, Ф. П. Александровского, К. В. фон Штромберга, Н. Х. Логвинова), представите-

лей духовного сословия (среди них — священники И. М. Зембликов, И. В. Масловский, игуменья Тихвинского монастыря Анастасия и др.), крестьян (Богатыревых, Казуровых, Полшковых и др.)¹⁰. Причем это собрание по своим условиям и характеру было предельно личностным, индивидуализированным. В Керенское хранилище исторических документов, устроенное Н. Ф. Федоровым, добровольцы несли бумаги, касавшиеся истории их собственного рода — отцов, дедов, прадедов, когда-то поселившихся в Среднем Поволжье. На основе собранных документов удалось восстановить родословную целого ряда жителей края: причем это были не только состоятельные помещики, но и крестьяне (предки многих из них принадлежали в былые времена к служилому сословию). Таким образом круг родовых исследований расширялся, родословие переставало быть избирательным, в центре внимания «местной истории» оказывалось все больше и больше рядовых людей, интересных просто тем, что они жили на Керенской земле. И это для Федорова имело значение глубоко символическое, было прообразом той эпохи «всеобщего дела», когда в круг познания и исследования будут включены все когда-либо жившие, а изучение предков, одушевленное памятью и любовью, станет делом всех живущих, их нравственно-религиозной обязанностью.

В 1890-е годы, когда Федоров уже более десятилетия известен как знаменитый библиотекарь Румянцевского музея, «Московский Сократ», тема отечествоведения становится для него одной из центральных. Он вынашивает ряд инициатив, имеющих отношение уже не к какой-то отдельной, конкретной области, с которой связывала его в тот или иной жизненный период судьба, а к России в целом: собрание сведений о помочах и толоках, о храмах обыденных; организация школ-храмов и школ-музеев; обращение Московского Кремля и кремлей древнерусских городов в воспитательные музеи; устройство в губернских музеях периодических тематических выставок и т. д. К этим инициативам библиотекарю Румянцевского музея удалось подключить многих лиц из своего московского окружения: С. А. Белокурова, С. С. Слуцкого, Г. П. Георгиевского, П. И. и Ю. П. Бартеневых, В. В. Верещагина, И. А. Борисова, Г. А. Джаншиева, В. А. Кожевникова, а также некоторых представителей провинциальной общественности: членов губернских архивных комиссий, библиотечных и музейных деятелей, краеведов, низшее духовенство.

Общественные инициативы Федорова 1890-х годов, печатные выступления самого мыслителя и его сподвижников никак не могут

быть рассматриваемы вне современного им исторического и культурного контекста. Царствование императора Александра III характеризовалось устойчивой тенденцией к расширению движения за изучение родной старины, прошлого России, памятников ее истории, материальной и духовной культуры. Вторая половина 1880-х — начало 1890-х гг. были своеобразным пиком этого движения, не утратившего своей мощи и в первые годы правления Николая II. Шел активный процесс открытия новых музеев как в больших, так и в малых городах, а также реорганизации, расширения, укрепления уже существующих. Росло число музеев при различных исторических и археологических обществах, церковных древлехранилищах. Небольшие музеи создавались при училищах и даже церковно-приходских школах. С 1884 г. в губернских городах начали возникать ученые архивные комиссии, непосредственной задачей которых было собирание материалов по истории края, создание местных архивов и музеев (в 1900 г. существовало уже 19 таких комиссий). Музеи появлялись и на недавно присоединенных территориях Средней Азии, способствуя духовному и культурному их освоению. Регулярно созывались археологические съезды.

Федоров сочувственно откликнулся на вышеописанное движение, стремился сам участвовать в нем. В. А. Кожевников, первый биограф мыслителя, писал об этом так: «Считая, вопреки очень распространенному мнению, археологию “за одну из самых живых, самых современных наук”, полную значения для уяснения не одного прошлого, но и настоящего и будущего, он заботился о включении в программы археологических съездов целого ряда интересных вопросов, как это и было сделано по внушению его в программе Рижского съезда. По тем же побуждениям приветствовал он основание местных ученых архивных комиссий, содействуя по мере возможности и их развитию и оживлению. Так, например, плодотворным оказалось его влияние в этом отношении на Д. П. Лебедева, с которым Николая Федоровича связывала многолетняя дружба, в области изучения старины рязанской.

Но исследование этой стороны жизни нашей родной старины было только одною из многочисленных задач, которые Николай Федорович ставил в обязанность ученым архивным комиссиям. О том, как широко и вдумчиво понимал он эти задачи, видно из его проектов о пополнении программы деятельности этих комиссий, которые в своей (если позволительно так выразиться) ненасытной научной требовательности, он желал бы видеть даже в уездных городах, предлагая

привлечь учителей городских и сельских школ к изучению местной истории городов и уездов, а издание “Воспоминаний” крестьянина Артынова о селе Угодичи внушило ему уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным»¹¹.

Участвуя в краеведческом движении, Федоров стремился открыть ему новые горизонты, направить к тем задачам и целям, которые открывались в учении «всеобщего дела». Вопрос «Что такое отечествоведение?» для мыслителя напрямую был связан с активно-христианским пониманием истории — как «богочеловеческой работы спасения», в которой все становятся «историческими деятелями» и конечный благой исход зависит буквально от каждого.

Собирание, стремящееся к идеалу целостного знания, к полноте памяти о прошлом, — представлялось Федорову первым шагом на воскресительном пути. Тезис «все должны быть познающими и всё — предметом познания» (фундаментальный принцип его гносеологии) зазвучал на языке родства: все сыны и дочери человеческие, ныне живущие и еще имеющие жить, должны быть познающими, объект же их любовного, сердечного познания — отцы, деды, прадеды, прапрадеды... все, ушедшие в небытие.

Для будущей истории воскресительного дела стремился мыслитель вывести из забвения и исконно русский обычай построения обыденных храмов. Эти храмы воздвигались в Древней Руси общим, бескорыстным трудом и единовременно обычно в годины народных бедствий, войн, эпидемий, голода, засухи или в «благодарение за всякое благодеяние Божие». На постройке таких храмов работали все, от мала до велика: дети, женщины, старики. Возили бревна из леса, обтесывали их, возводили стены и купол. Работа шла весь день и всю ночь, заканчивалась под утро. А утром храм освящали и служили в нем первую литургию.

Так единодушный, совокупный порыв в невиданно короткий срок (одни сутки!) созидал небесную красоту храма, на глазах почти что творилось чудо. И вот уже отступали враги, затихал мор, на иссохшие поля проливались живительные капли дождя.

«Значению обыденных церквей вообще и в наше время <...> в особенности» (III, 5) Федоров посвятил целый ряд своих статей, писем, заметок. В обычае единовременного храмостроительства видел он зримое свидетельство того, что благое единство людей не утопия, что

история может стать поприщем Божьего, «общего дела», не словесного лишь исповедания, но и осуществления чаемого. «Обыденные церкви, как памятники единодушия и согласия, доказывают *положительно*, <...> что для человеческого рода возможен <...> союз для *дела священного*, общего, великого, *от коего зависит самая жизнь*» (III, 5).

Стремился Федоров раскрыть и воскресительную символику обыденных храмов. Он указывал на слова Христа: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его», – Спаситель произнес эти слова, разумея «храм Тела Своего» (Ин 2: 19, 21). Христианский храм всегда уподоблялся человеческому телу как микрокосму. И в идеальной картине обыденного храмостроительства, воссоздаваемой мыслителем, постройка обыденных церквей совпадает со днями смерти и воскресения Спасителя: начинается в пятницу вечером и оканчивается к полуночи с субботы на воскресенье (впрочем, такие случаи и бывали), – вырастая в прообраз будущего восстановления храмов-тел умерших отцов и предков совокупным, согласным действием человеческого многоединства.

В конце XIX века активно обсуждались теории преступной толпы, выдвинутые в европейской социологии и криминалистике. Интерес русского общества к этим теориям был подстегнут беспорядками, вспыхивавшими во время поразившей Россию в 1892 г. эпидемии холеры. В печати появилось несколько статей, трактовавших проблему толпы на основе гипотез французского социолога и криминалиста Г. Тарда. Его работа «Преступная толпа» («*La foule criminelle*») вышла в Париже в 1892 г. (в 1893 г. была переведена на русский язык). В том же году, но несколько ранее, была напечатана книга итальянского ученого С. Сигеле под одноименным названием, изданная в 1893 г. и на французском. Толпа, в представлении Г. Тарда и С. Сигеле, по самой своей сути криминогенна, в составляющих ее индивидуумах в момент возбуждения всегда торжествуют низменные, жестокие инстинкты. «Толпа – это среда, в которой микроб зла развивается очень легко, тогда как микроб добра почти всегда умирает, не находя условий для жизни», – утверждал С. Сигеле¹². А Г. Тард прямо объявлял толпу («дикий, бешеный, несдержанный зверь», «слепая игрушка своих инстинктов и рутинных привычек») явлением низшего порядка среди других общественных организмов, шагом назад в социальной эволюции. И особенно ополчался на свойственные толпе «единодушие», однородность идей и убеждений. Они всегда являются, подчеркивал он, «результатом лишь односторонней подражательности»¹³. Толпа

плоскодонна, тупа, неспособна ни к великому деянию, ни к творчеству — и то и другое свойственно только личности, а личность в толпе тушует, нет, подавляется, безжалостно сминается безликой, отвратительной массой.

Федоров был знаком с теорией «преступной толпы» и в своих статьях и заметках не раз горячо ее опровергал. Да, толпа действительно может быть отвратительна и жестока, но это прямо связано с теми идеями и идеалами, которые одушевляют ее. Окажутся эти идеи злы, недостойны, ущербны — и действия толпы будут им соответствовать. Но поставьте перед людьми, соединенными в одно целое, благую, высшую цель и задачу — и человеческое сообщество получит реальный шанс преобразиться. Пример такого преобразования как раз и являло собой строительство обыденных храмов¹⁴. Но далеко не только оно. Николай Федорович напоминал своим современникам и столь распространенный в русских деревнях обычай безвозмездной, «всем миром» помощи (помочи, толоки), когда жители деревни за один день вспахивали поле бедным, многодетным или немощным соседям, помогали собирать урожай, строили дом... Дружная, согласная работа не мерялась на деньги. И само угощение, полагавшееся, по обычаю, помочанам, было, подчеркивал Федоров своего рода «братскую трапезою», напоминая священные трапезы, «агапе» ранних христиан (III, 10). Итак, «оказывается более справедливым убеждение нашего народа, что совокупность людей образует не толпу с разнужданными, грубыми стремлениями, <...> но “мир”, т. е. общество, в котором царят согласие и единение, для единого дела, в котором отмечается греховный элемент частных составных единиц, и человек от святости общего дела очищается и достигает небывалой духовной высоты» (III, 58).

Но если всякое нравственное, доброе дело так преобразует участников, то как же, вопрошает мыслитель, способно преобразить их высшее, благое христианское дело — дело «возвращения жизни тем, от коих ее получил» (I, 297), будущего «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401)? Через объединение в богочеловеческом деле спасения, «*чрез всемирную помочь или толоку, т. е. чрез объединение всех разумных сил для обращения слепой, смертоносной силы в животноносную*» (III, 60) ныне разрозненное, враждующее людское сообщество получает реальный шанс стать истинным, совершенным многоединством, подобным «Божественному Триединству».

Обыденные храмы, воздвигавшиеся столь часто во времена тяжелых бедствий, были своего рода воплощенной молитвой, памятника-

ми коллективного покаяния. Участники строительства стремились богоугодным делом исправить грех несправедливой жизни — как своей лично, так и деревни, села, города и даже народа... Массовый религиозный подъем получал здесь созидательный, духоносный исход. Иначе протекали так называемые ревивали (Revivals of Religion, буквально: «возрождения религии»), составлявшие характерную особенность американских протестантских общин Нового времени (особую известность получил, так называемый, Нью-Йоркский ревиваль 1857 г.). Огромные толпы людей, по призыву пасторов и проповедников, собирались в храмах или под открытым небом и там, с краткими передышками, почти без еды и сна, проводили по несколько суток под пение церковных гимнов и проповеди о близком конце света, страшном суде и адских муках. Религиозная экзальтация приводила к тому, что «целые селения начинали распродавать свое имущество и ликвидировать свои дела в твердом убеждении в немедленном наступлении светопреставления»¹⁵. Нараставшее с каждым днем и часом нервное напряжение выплескивалось в бурных, истерических действиях: люди вопили, рвали на себе волосы, извивались в конвульсиях. В толпе, одержимой надрывным экстазом, вспыхивали ссоры, драки, имели место даже убийства...

Покаяние ревивалей, подстегиваемое апокалипсической угрозой, не находя созидательного выхода, гранича с отчаянием в спасении, разрешалось массовой истерией. Покаяние творцов обыденных храмов выражалось в «усердной, дружной, изумительно быстрой работе», соединяло участников в духе «веры, надежды, любви» (III, 24). Оно было образом того самого активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения» — покаяния не только всею мыслию и душою, но и делом, действием, творчеством, покаяния, 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, в исполнении пришедшим «в разум истины» человечеством высокого замысла о нем Творца.

Впервые Федоров попытался печатно (правда, пока через третьих лиц) привлечь внимание общественности к храмам обыденным в 1892 г., когда отмечалось 500-летие со дня кончины преп. Сергия Радонежского. В восьмом номере журнала «Русское обозрение» за этот год в разделе «Вопросы церковной жизни» появилась за подписью «-ь» заметка о предстоящем чествовании его памяти, содержание ко-

торой явно было внушено Федоровым. «Будь у нас более усердия или более творчества духа, чем так богата была древняя Русь, — писал автор заметки, — можно было бы более славно и более достойно встретить предстоящий духовный юбилей. Можно было бы создать памятник, и соответствующий событию, и поучительный для грядущих поколений <...>. Пережив такое тяжкое бедствие, как неурожай прошлого года, переживая и теперь еще беду холерной эпидемии, мы могли бы не только собраться для общей молитвы, что делаем и теперь, но, по примеру наших предков, могли бы создать храм обыденный. И конечно, где, как не в Москве, нашлось бы достаточно и “ревности по дому Божию”, и средств для совершения этого? А если б этот храм был построен в честь и славу Пресвятыя Троицы и если б он был по своему внешнему и внутреннему устройству точным подобием того храма, который более пятисот лет тому назад был собственноручно построен преподобным Сергием, — то разве это святое дело не было бы самым достойным чествованием памяти святого угодника Божия? И разве оно не было бы тем святым памятником, который связывал бы нас с древнею допетровскою Русью (обыденных храмов не было у нас более двух веков), и в то же время поучителен для наших потомков?»¹⁶.

Высказанный здесь проект был повторен уже более детализированно в статье С. С. Слуцкого «К 500-летнему юбилею преподобного Сергия. Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», помещенной в газете «Московские ведомости» 13 сентября 1892 г. и также вдохновленной идеями Федорова. Уточнялось место постройки: во дворе Московского публичного и Румянцевского музеев при храме Св. Николая Чудотворца, имевшем придел преп. Сергия. Сообщалась примерная стоимость здания (1000 рублей), а также его размеры (должен был вмещать до 30 человек).

Предложение многими было встречено с воодушевлением. Спустя всего четыре дня, 17 сентября в тех же «Московских ведомостях» (в № 258) было напечатано «Письмо к издателю», автор которого (Владимир***) с «искренней духовной радостью» откликнулся «благочестивой мысли» о построении храма Троицы и препровождал на это строительство 35 рублей. Начали поступать и другие пожертвования, стекавшиеся как в редакцию «Московских ведомостей», так и в управление Московского публичного и Румянцевского музеев. Одним неизвестным была вложена целая 1000 рублей — стоимость всей постройки. Однако общественный энтузиазм был остановлен вначале редакцией газеты, сообщившей, что без получения официального утвер-

ждения проекта никакие пожертвования не могут быть принимаемы¹⁷, а затем и администрацией Музея, опасавшейся, что деревянный храм при библиотеке может стать причиной пожара.

Федоров тем не менее не оставил надежд на осуществление своего замысла. В 1893 г. в т. 166 «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» был напечатан текст «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносных язв”» с его предисловием. Предисловие давало необходимые сведения о забытом древнерусском обычае и, напоминая читателям о прошлогодней инициативе, содержало предложение начать к 500-летию юбилею открытия мощей преп. Сергия (к 5 июля 1922 г.) строительство Троицких храмов по всей России.

«Сказание...» с предисловием Федорова было отпечатано и отдельными оттисками. В марте 1894 г. историк и археолог С. А. Белокуров, по содействию и под наблюдением которого появилась эта публикация в «Чтениях...», направил по десять экземпляров брошюры почти во все губернские ученые архивные комиссии (в одиннадцать из тринадцати). Посылки сопровождалось письмом следующего содержания: «Обыденные церкви суть памятники единодушия и согласия столь редкого на земле, а на Русской в особенности. Построение их даже в таких странах раздора, каковы Новгород и Псков, свидетельствует о согласии, правда, не очень продолжительном. На обыкновенно бурных вечеах водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. Часто — это единственные минуты в истории городов, для коих смутное время было обычным состоянием. Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устраивали его “в едино утро” (Полное собрание русских летописей, т. IV, стр. 37, 115); обещали построить один храм, а воздвигали два (там же, стр. 115). Существование обыденных храмов свидетельствует о возможности единодушия, а чем больше будет открыто этих памятников, тем доказательство будет сильнее. Поэтому один кружок лиц, живущих в Москве, поставил себе целью собрать по возможности *все, что известно о построении на Руси обыденных храмов.*

С этою целью он, препровождая при сем 10 экз. «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносных язв”», покорнейше просит членов Архивной Комиссии, наиболее интересующихся сим вопросом, 1) принять от него сии экземпляры

и 2) сообщить ему все, что им известно о построении обыденных храмов как в данной местности, так и вообще на Руси и особенно указать или прислать сказания о построении сих храмов. Кружок просит не пренебрегать и самыми мелкими известиями, ибо они иногда бывают *весьма* драгоценны.

Кружку желательно также знать: не известно ли кому-нибудь из членов Комиссии новых сведений о жизни преп. Сергия игумена Радонежского, об открытии его мощей и посмертных чудесах; какие и где существуют рукописи, касающиеся его (жития, сказания и пр.). За все сообщенное кружок будет искренно и глубоко благодарен»¹⁸.

Письмо это, непосредственное участие в составлении которого принял Федоров, было тогда же переработано им в воззвание и под заглавием «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского» помещено на задней обложке третьей книги «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» за 1894 год. Затем, так же как и «Сказание...», выпущено отдельными оттисками, которые вместе с текстом брошюры рассылались по всем редакциям епархиальных ведомостей с просьбой о напечатании (текст воззвания см.: III, 51–52).

Соединение под шапкой одного воззвания двух казалось бы самостоятельных и обширных тем: об обыденных храмах и о преп. Сергии Радонежском — отнюдь не случайность. Не случайным было и стремление почтить память преподобного построением храмов Троицы. Именно 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), увидел Николай Федорович то проективное, действенное понимание тринитарного догмата, отношение к Троице как к заповеди, к которому сам он не уставал призывать своих современников. Нерасторжимое, родственное, питаемое любовью единство ипостасей Троицы — «единство без слияния, различие без розни» — несет в себе образ истинной соборности. Это тот идеальный тип связи личностей, и не только личностей, но воистину «всего со всем», который станет законом будущей истории, утвердится в преображенном, обоженном мироздании. 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. Сергей

стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения догмата Троичности, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» — не насилем и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью.

«Один дух направлял, по убеждению Федорова, и преподобного Сергия, посвятившего себя служению образцу согласия и единодушия, и строителей обыденных храмов, являвших прообраз восстания из мертвых всеобщим творчески-трудовым, благодатным усилием, — и соединить их вместе в едином действии означало явить нераздельность двух основных идей активного христианства — Троицы и воскрешения», — пишет С. Г. Семенова¹⁹. Таким действием и должно было стать сначала собрание сведений об обыденном храмостроительстве и о преп. Сергии, а затем — повсеместное воздвижение храмов Троицы, «хотя бы не обыденных, но при всеобщем участии создаваемых» (III, 47).

В 1893 г. сослуживец Федорова историк Г. П. Георгиевский выпустил брошюру под названием «Завет преподобного Сергия». В ней он касался истории почитания Пресвятой Троицы во вселенской церкви, а затем в русском православии, писал, что повсеместное строительство Троицких храмов, начало которому было положено преподобным Сергием и его учениками и которое развернулось на Руси с XV века, отразило в себе характерную и глубоко знаменательную черту русской религиозности. В текст брошюры вплетались скрытые цитаты из Федорова: «в Троице» преп. Сергием «было указано не только совершенство вечной жизни, но и образец для жизни человеческой, знамя, под которым должно стоять все человечество, потому что в Троице, как Нераздельной, осуждаются усобицы и требуется собрание, а в Троице Неслиянной осуждается иго и требуется освобождение». Указывал Георгиевский и на необходимость «установления особого праздника во славу Пресвятой Троицы», «чтобы показать Троиединое Существо как образец для всех — не в их отдельности и розни, а в совокупности и единстве», и завершал такими словами: «Уравнять внешнее выражение с внутренним содержанием, мысль с делом и обряд с догматом — вот завет Преподобного Сергия Русской Церкви и Русскому государству»²⁰.

В течение 1894 года составленное Федоровым воззвание о доставлении сведений об обыденных храмах и преп. Сергии было перепечатано на страницах 22 епархиальных ведомостей (всего в России эти ведомости выходили в 52 епархиях), от Астраханских, Вологодс-

Вологодских, Волынских до Тобольских, Уфимских, Черниговских, обсуждалось на заседаниях одиннадцати (из тринадцати) губернских архивных комиссий²¹. По адресу, сообщенному С. А. Белокуровым, начали стекаться сведения с разных концов России. К сожалению, активность была все-таки ниже той, на какую надеялся Федоров. Первые из полученных сведений он обнародовал уже в ноябре в статье «Обыденные церкви на Руси» («Русский архив». 1894. № 11). Здесь же вновь было перепечатано воззвание. Целиком же все поступившие материалы вошли в статью Федорова «О значении обыденных церквей...», при его жизни оставшуюся неопубликованной.

В том же 1894 году, по побуждению Федорова, С. А. Белокуров и С. С. Слуцкий составили два запроса об обыденных храмах («Откуда взялось в России обыкновение строить обыденные церкви <...> было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами на Западе <...>» и «было ли что сходное с нашими обыденными церквами и на Востоке, не только у православных <...>, но и у инославных народов <...>» — III, 5) и направили их X Археологическому съезду, который должен был собраться в Риге в 1896 г. К сожалению, эти запросы не были обсуждены на Съезде. Не получила хода и инициатива Федорова, касавшаяся собирания сведений о помочах и толоках. Без ответа осталось письмо к русской журналистке В. Н. Мак-Гахан, жившей в Америке, которой в августе 1896 г. философ послал свою статью «Обыденные храмы и ревивали».

Искреннюю поддержку Н. Ф. Федорову, помимо С. А. Белокурова и С. С. Слуцкого, оказывали и другие его московские знакомые: П. И. и Ю. П. Бартенева, предоставившие страницы своего журнала для статьи, В. А. Кожевников, В. В. Верещагин. Художник был автором нескольких книг — описаний его путешествий; в одной из них, «На Северной Двине» (М., 1895), были представлены интересные сведения о сохранившейся в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии «моровой», обыденной церкви Флора и Лавра. Известно, что В. В. Верещагин собственноручно сделал кальку с рисунка этого храма и передал ее в музей Николаю Федоровичу.

В 1895 г. Федоров вновь напомнил общественности об обыденных храмах заметкой «Добрый почин», опубликованной в 62 номере «Русского слова», и полемикой по ее поводу с газетой «Брянский вестник». Последней же печатной вехой движения за собирание сведений об этом обычае стала статья В. А. Кожевникова «Обыденные храмы в Древней Руси» («Русский вестник». 1900. № 1), широко ис-

пользовавшая материалы работы Федорова «О значении обыденных церквей».

Параллельно своим попыткам вывести из забвения традицию обыденного храмостроительства, Федоров стремился привлечь внимание к другим, не менее знаменательным, памятникам родной старины — древнерусским кремлям, и прежде всего к центральному — Московскому Кремлю, который мыслитель почитал одной из главных святынь России.

Для Федорова кремли — вместе с библиотеками, музеями, архивами, храмами — принадлежали к тем созданиям человеческой культуры, которые связаны, явно или сокровенно, с высшими идеалами и чаяниями и само появление которых в истории продиктовано фундаментальной потребностью разумного, чувствующего существа — потребностью сохранения памяти. Самим своим существованием напоминают они живущим об их главном долге — восстановления всего погибшего и утраченного, «возвращения жизни тем, от коих ее получил» (I, 297).

Создаваясь как городские укрепления, как оборонительные, военные станы, кремли, по убеждению мыслителя, несли в себе и иной, священный смысл. Они были крепостями, хранившими и защищавшими «прах предков», могилы отцов, дедов, прадедов. И одновременно — представляли собой центры собирания, которое, хотя и не знало своей конечной цели и редко когда бывало осмыслено религиозно, играло существенную роль в становлении народа, общества, государства.

В России собирание земель и народов, их объединение в единое целое, защита от распада и нападения, умиротворение степных кочевых племен — стало стержневой, формообразующей идеей. Потому-то и высились на ее необъятных пространствах многочисленные укрепленные городки — острожки, сторожи... Потому-то так значимы здесь были кремли, взявшие на себя помимо стратегических, военных задач роль общественных и религиозных центров, а в случае с Киевом и Москвой — еще и оплотов державной власти.

Московская Русь возвысила Кремль. В его стенах было средоточие власти духовной (резиденция митрополитов, а затем патриархов Всея Руси), научающей свою паству тем благодатным истинам веры, которые в перспективе истории должны стать правилом жизни. Отсюда исходила и царская власть; она, впрочем, всегда осмысляла себя религиозно — и на это религиозное значение самодержавия, призванного к воспитанию народа, а затем — к его водительству на дело

Божие, неоднократно указывал Федоров. Здесь заседали и земские соборы, доносившие до царя голос народного представительства.

В послепетровское время — с перенесением столицы в Петербург, с упразднением патриаршества, в эпоху неуклонно возрастающего обмирщения жизни, — Кремль утратил значение центра, перестал быть движущей силой российской истории, превратился лишь в памятник прошлого. И эту редукцию некогда полнокровного, живого явления, исполненного творчески-активных энергий, Федоров считал глубоко знаменательной. Плачевное состояние Московского Кремля, его стен, башен, соборов — к концу XIX века они остро нуждались в реставрации — было для Николая Федоровича знаком упадка высшей сыновней нравственности, забвения той священной мечты, которая, по его убеждению, и направляла историческую жизнь человечества.

В статьях и заметках о Московском Кремле Федоров отталкивался всегда от вещей конкретных: будь то предстоявший 600-летний юбилей постройки первых стен древнего детинца, строительство памятника Александру II, вопрос о месте памятника Александру III, перенесение Баженовской модели Кремля в Румянцевский музей, выставка картин исторической живописи и т. п. И неизменно приходил ко главному, всеобъемлющему вопросу: «Чем должен быть Кремль и в чем его дело?»

Этот вопрос разрешался мыслителем исходя из другого вопроса — о роли Москвы в русской истории и о грядущем ее назначении. Подобно тому как Московская Русь, а затем и Российская Империя, вела упорную борьбу за расширение границ, вовлекала все новые и новые народы в орбиту общественного и государственного строительства, приобщала их к христианской культуре, так же и новая Россия и Москва — ее истинная православная столица — должны стать средоточием иного, уже ненасильственного собирания — собирания на общее дело. Теория «Москва — Третий Рим» переосмысливается Федоровым в активно-христианском духе. Третий Рим, коль четвертому не быть, призван раскрыть миру Божий замысел о человеке, стать «объединением для воскрешения», ввести в эру богочеловеческого труда и творчества.

В перспективе воскресительной идеи по-новому увиделся Федорову сам бытовой и духовный облик первопрестольной. Милая московская патриархальность свидетельствовала о неутраченном, не стертом безжалостным, вперед-смотрящим прогрессом чувстве родства, традиционность жизненного уклада — об уважении к прошлому, религиозность, неизменно сопровождавшая «труды и дни» рядового мос-

квича, — о том, что неумолимая секуляризация, дитя Нового времени, еще не разрушила окончательно исконную синтетичность мировосприятия и жизни. «Москва — большая деревня» — не перерезала пуповины, соединявшей ее с селом, с его «миром», с его «общинностью», но, конечно, и с его непосредственным, близким касанием естественным, природным бедствиям, которых никто не ощущает сильнее крестьянина, ведущего непрерывную, неустанную борьбу за урожай, за хлеб — первую, натуральную основу жизни. Потому-то именно из Москвы, по сокровенному чаянию Федорова, и должен изойти на пространства России призыв к регуляции, к управлению разрушительными, стихийными силами земной планеты, а затем и всего космоса.

В отличие от Москвы — религиозной, родственной, сельской, — Санкт-Петербург, державная петровская столица, в символическом, проективном мышлении Федорова представал эмблемой секуляризованного, неродственного, городского уклада жизни. По колоритному выражению философа, это «блудный сын» Москвы, оторвавшийся от своих истоков, «западник» и «неоязычник», оплот безрелигиозного выбора нынешней цивилизации, «эксплуатирующей, но не восстанавливающей». «Между Петербургом и Москвой такое же противоречие, какое между светским и духовным, между знанием и верою». Впрочем, сам Федоров такое противоречие не считал за должное, уповая на примирение двух столиц во всеобщем отеческом деле, в деле, где примирятся и духовное со светским, и вера со знанием. И важнейшую роль в этом примирении отводил культурным и образовательным учреждениям Москвы и Петербурга: библиотекам, музеям (в том числе и дорогому его сердцу Румянцевскому музею, который Федоров называл «Предкремлевским»), университетам, училищам и школам — и, конечно, Кремлю, — призывая к активно-христианской ориентации их деятельности и к радикальному ее расширению: не только хранение и собирание, воспитание и образование, но и всестороннее, всеобъемлющее исследование — причин неродственности, вражды, смертности, а затем, в сотрудничестве с другими центрами человеческой мысли и творчества, всецелое устранение этих причин.

Одним из заветных проектов, одушевлявших Федорова в 1890-е годы, был проект росписи стен Кремля. Мыслитель предлагал покрыть «священные стены» московского детинца исторической живописью — подобно тому, как покрывали в старину наружной росписью русские храмы, — запечатлев на них ключевые события русской истории — истории собирания, умиротворения, печалования о розни²². А затем,

изобразив прошедшее, представить на кремлевских стенах и «будущие судьбы мира», картины «всеобщего дела» регуляции, образ обновленной, преобразуемой 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. И горько сетовал на то, что подобное вдохновение «решительно недоступно» «для нынешних литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью».

Статьи и заметки Федорова о Московском Кремле (см. III, 77–121) выражали ту сторону его воззрений, которую он называл эстетическим богословием. Культовая архитектура, роспись, музыка, богослужение свидетельствуют о тех же фундаментальных истинах веры, которые были сформулированы многовековым догматическим творчеством Церкви. Но свидетельствуют о них не в умозрительно-словесной, а в зримо-художественной форме, воспитуют через красоту, через благолепие, научают — через свою символику.

И Московский Кремль для Николая Федоровича был именно книгой богословия, причем богословия активно-христианского. Федоров призывал к преодолению секуляризации, к достижению чаемой цельности бытия и творчества — и архитектурный прообраз этого видел в Кремле, где в едином пространстве застройки согласно и гармонично соединены учреждения церковные и светские. Писал о необходимости распространить храмовое благолепие за пределы храма — и камерное тому предварение находил в службе Пасхальной утрени, совершаемой в Кремле. «Воскресная служба начинается не внутри храмов, т. е. первая весть о воскресении слышится не под сводами храмов, а под открытым небом». 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.

Вопрос о возрождении Кремля для Федорова не сводился лишь к реставрации, не исчерпывался и славянофильским требованием вернуть Москве статус российской столицы, способствовать восстановлению исконных основ отечественной государственности и культуры. Это вопрос коренной и всеобъемлющей перемены жизни. Вопрос о

переходе от истории «взаимного истребления», «стеснения и вытеснения» к истории объединения и воскрешения. И когда вдумываешься в рисуемую мыслителем картину того, как Кремль из крепости, «выражающей неродственные между людьми отношения», превращается в орудие преодоления этой неродственности, в орудие «регуляции умерщвляющей силы», как в тесном союзе с Храмом, Музеем, Обсерваторией (культурой, религией, научным знанием) становится он центром всеобщего отеческого дела, — наконец, понимаешь, почему свое учение Николай Федорович так часто называл «Пасхально-Кремлевским вопросом».

Инициативы в области отечествоведения — будь то изучение истории обыденных церквей, построение Троицких храмов или обращение Кремля в священный «всеенаучный Музей», — тесно переплетались с педагогическими идеями и проектами Федорова, с размышлениями о новом типе образования и школы.

Собственный взгляд на школьный вопрос сформировался у Федорова еще в годы его учительства. 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 кон-

це жизни (II, 72). Большую духовную поддержку он оказывал Н. П. Петерсону, в прошлом – тоже уездному учителю. Последний, будучи старостой Покровской церкви г. Керенска, курировал находившуюся при ней церковно-приходскую школу, программа которой была составлена им по мыслям его старшего друга, стремился воплотить в ее устройстве некоторые федоровские начинания.

В 1877 г. Петерсон отправил Ф. М. Достоевскому изложение идей Федорова, сделанное в виде статьи «Чем должна быть народная школа?» Ранний вариант текста, вошедшего в тетрадку, сохранился в архиве Петерсона и может служить важным источником для понимания того, в каком направлении развивались взгляды мыслителя на задачи учебного дела в 1870-е годы.

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 согласимости между ними не существует: «и Закон Божий, и светские науки» преподаются «независимо одни от других», картина мира, даваемая естествознанием, не находит точек соприкосновения с миросозерцанием 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.

В 1880—1890-е гг. идеям Федорова о религиозизации образования шла навстречу сама действительность. 1884 г. ознаменовался изданием «Правил о церковно-приходских школах», упрочивших положение тех начальных народных школ, которые находились в ведении духовенства. Создавалась единая система церковно-приходских школ в масштабах всей России, полагалось начало многолетнему движению за широкое их распространение, особенно в сельской местности.

Церковно-приходские школы — одноклассные и двухклассные — открывались 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. Курировались эти школы специально созданными епархиальными училищными советами, которые в свою очередь подчинялись училищному совету при Св. Синоде. Преподавали в них местные священники, а также учителя народных школ; для подготовки учителей организовывались специальные учительские школы и курсы.

Сторонники церковно-приходских школ — среди которых были и государственные лица (К. П. Победоносцев, В. К. Саблер и др.), и общественные деятели (М. Н. Катков, В. П. Шемякин, С. А. Рачинский), и представители духовенства, — активно выступали в поддержку церковного начального образования. Указывали при этом, что подобный тип образования исконен и глубоко национален, что школа в Древней Руси была нераздельна с церковью, что и в наши дни «церковная школа призвана быть купелью для духовного возрастания и нравственного совершенствования народа»²³. Писали о существенной ее роли в оживлении приходской жизни, о том, что «именно в школьном деле церковная деятельность, обязательная для всякого православного мирянина, находит самое широкое, самое плодотворное применение»²⁴.

Немаловажным аргументом в пользу церковно-приходских школ было их благотворное влияние на само духовенство, особенно низшее. Забота об устройстве и развитии школы, преподавательская в ней деятельность воспитывала и возвышала приходского священника, который «становился в новые учительные отношения к прихожанам, становился действительным духовным отцом и воспитателем подрастающего поколения, охранителем и оберегателем православия»²⁵.

В конце 1880-х — начале 1890-х годов стали возникать церковные здания особого типа — так называемые «церкви-школы», в которых часть помещения отводилась для богослужений, а часть — для

школы. С инициативой их построения выступило Санкт-Петербургское братство Пресвятой Богородицы. И в 1889 г. нормативный проект такой церкви-школы был разослан при 12 номере «Прибавлений к Церковным ведомостям».

Поначалу было задумано создавать церкви-школы 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 церковей там, где их еще не существовало, и организации в этих местностях народных школ. Однако вскоре подобные церкви-школы появились и в других местах. Каждый раз их открытие отмечалось епархиями как торжественное и важное событие. Идея церкви-школы своей глубиной и цельностью привлекала многих. «Нельзя не желать, — писал корреспондент Тульских епархиальных ведомостей, обозревая 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?»²⁶. Ободряли сторонников нового начинания в церковно-школьном деле и слова Александра III, начертанные на всеподданнейшем докладе Обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева: «постройка этих церковей-школ — хорошее и доброе дело». В конечном итоге, Киевский церковно-школьный съезд, состоявшийся летом 1894 г. в десятилетнюю годовщину утверждения правил о церковно-приходских школах, вынес решение о том, чтобы при строительстве новых церковей, а также ремонте или перестройке старых предусматривалось в церковном здании и помещение для школы.

Таков был тот исторический фон, на котором возник федоровский проект повсеместного построения школ-храмов Пресвятой Троицы — проект, приуроченный мыслителем к юбилею преп. Сергия. (Кстати, Н. П. Петерсон в одном из писем В. А. Кожевникову 1904 г. указал, что само название «церковь-школа» принадлежало Федорову «и неизвестно как вышло в общее употребление»: «Это название имеется в сообщении, которое я посылал Достоевскому, вызвавшем его письмо», — сообщал он²⁷). Празднование памятных дат Федоров всегда представлял актом образовательным и воспитующим. Поминая

ушедшего, вольно или невольно мы обращаемся к его идеям и трудам, но обращаемся лишь мыслью и словом. Полнота же поминовения заключается в *осуществлении* идей и замыслов почившего, коль скоро направлены были эти идеи и замыслы на начало благое. В образе преп. Сергия и раскрывался, по убеждению Федорова, пример абсолютно благого чаяния и абсолютно благого дела. Созидая школы-храмы Троицы, христианский люд прославит Троидинобога не только едиными устами и единым сердцем, но и единодействием, явит собою многоединство, одушевленное верой, надеждой, любовью, о чем и мечтал преподобный Сергий, к чему и призывал в своем земном служении. А затем в школах-храмах, воздвигнутых его собственными руками, пройдет путь оглашения и научения истинной, совершеннолетней вере.

И строительству школ-храмов, и оглашению в духе активного христианства Федоров 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.

В духе своего учения разрешал Федоров 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 почти не дает естественных знаний, не радеет о серьезном обучении. В свою очередь земской школе ставили в упрек секуляризированный 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 преобразующий, 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 вселенских, онтологических задач и целей, брать уже рожденную жизнью 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 смысле они становятся в один смысловой и образный ряд с другими проективно-символическими реалиями его учения, такими как кремли и музеи.

Особым вниманием и поддержкой Федорова пользовались местные музеи. В серии печатных выступлений мыслителя и его ученика Н. П. Петерсона на страницах газет «Дон» (1896—1898) и «Асхабад» (1899—1901) была представлена и обоснована целая программа их деятельности, причем задача собирания и хранения опредмеченной памяти прошлого дополнялась задачей деятельного научного исследования, образования, духовного и нравственного просвещения. Некоторые пункты этой программы учитель и ученик стремились воплотить и на практике. Оба активно участвовали в работе губернского музея г. Воронежа. В этом городе Н. П. Петерсон жил в течение 1894—1899 гг., служа в качестве городского судьи, и Н. Ф. Федоров регулярно, по нескольку раз в год приезжал к нему. Своими музейными проектами Николаю Федоровичу удалось заинтересовать создателя Воронежского губернского музея священника С. Е. Зверева, серьезно занимавшегося историей края и много писавшего на эти темы, а также ряд близких к нему лиц. По инициативе Федорова, с 1896 г. музей

начал устраивать тематические выставки, посвященные особо важным событиям года, что затем вошло в его традицию. В течение 1896—1899 гг. было организовано шесть таких выставок: Коронационная (май 1896), Екатерининская (ноябрь 1896), выставка гравюр религиозного содержания (март—апрель 1897), Митрофановская (ноябрь—декабрь 1897), выставка, посвященная столетию печатного дела в Воронеже (май 1898), выставка «Рождество Иисуса Христа и умиротворение» (декабрь 1898 — январь 1899). Федоров имел к ним самое прямое отношение: определял тематику, участвовал в подборе материалов, некоторые из которых доставлялись им самим или по его просьбе из Москвы. О трех выставках (Екатерининской, выставке к 100-летию печатного дела и Рождественской) им были написаны специальные статьи²⁸.

Насколько мог, Федоров заботился и о пополнении Воронежского музея: организовывал книжные, иллюстративные и иные пожертвования, неоднократно и сам, вместе с Н. П. Петерсоном, был в числе жертвователей, всегда, впрочем, прося не упоминать своего имени. (Однажды его имя все же было упомянуто — в отчете «Воронежский губернский музей в 1899 году» (Воронеж. 1899. С. 11) — вместе с именами Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова.) Но главное — в печатных статьях, в личных беседах — старался привлечь внимание общественности Воронежа к музею, разъяснить важность и нужность его деятельности для города, представить и интеллигенции, и рядовым жителям Воронежа новую — совершеннолетнюю — систему ценностей, в которой на первом плане — не будущее, а прошедшее, не правовое, а родственное, в которой важны не столько промышленные, торговые, коммерческие учреждения, сколько библиотеки, музеи, школы.

Показательна в этом отношении статья «Воронежский музей в 1998 году» («Дон». 1898. 14 июня), рисующая жизнь Воронежа через сто лет. Избранный мыслителем жанр литературной утопии позволил представить целостную картину идеального жизнеустройства. Рождался образ города, местности, вставшей на путь всеобщего дела. Образ этот был напоен близкими, понятными для воронежцев реалиями, отталкивался от вещей знакомых и узнаваемых — и через это как бы приближался к ним, впечатывался в сердце, становился родным и желанным. Обретала плоть — пусть лишь художественную — та всемирно-священная история, в которую внесено каждое поселение, как бы мало оно ни было, в которой каждый — историк и летописец своих предков, каждый — прихожанин музея, в котором идет работа восстанавливающей памяти.

Весной 1899 г. Н. П. Петерсон был переведен в Асхабад на должность члена окружного суда. В августе 1899 г. к нему приезжает Федоров. Вместе они совершают поездку на Памир, о которой Николай Федорович мечтал уже давно: его влекло туда, где, по его мысли, была колыбель человечества, к гипотетической могиле праотца. По дороге, остановившись на несколько дней в Ташкенте, учитель и ученик попытались привлечь внимание местной научной общественности к истории Туркестана, к проблемам регуляции его природы. Они представили вице-президенту Туркестанского кружка любителей археологии в Ташкенте Николаю Петровичу Остроумову «Записку» о необходимости проведения в Туркестане, а именно в Самарканде, съезда естествоиспытателей и врачей, а также археологического съезда. Затем к нему же отправили статью Федорова «Так называемые каменные бабы как первый надгробный памятник» вместе с другими статьями на ту же тему, опубликованными в газете «Дон». Эти же предложения Петерсон изложил в Ташкенте спустя три недели, на специально созванном Н. П. Остроумовым заседании кружка. Произнесенный им доклад «О месте будущего Археологического съезда» был написан Федоровым, а 10 октября опубликован в газете «Туркестанские ведомости» (текст его см.: III, 207–210).

Именно в период пребывания Н. Ф. Федорова в Асхабаде был возбужден вопрос об образовании в городе филиала Туркестанского кружка любителей археологии для изучения древних памятников Закаспийской области. Эта мысль обсуждалась на годовом заседании кружка 11 декабря 1899 г., была горячо поддержана начальником области и передана на обсуждение местной печати²⁹. Инициаторы наметили план действий кружка, начались поездки «в некоторые интересные в археологическом и историческом отношении пункты», «последовали доклады по поводу этих поездок»³⁰. 22 марта 1903 г. был утвержден устав кружка, получившего название «Закаспийский кружок любителей археологии и истории Востока». К сожалению, кружок существовал недолго: к 1906 г. его деятельность угасла «главным образом вследствие выезда из Асхабада большинства членов Кружка и его учредителей»³¹, среди которых был и Н. П. Петерсон (в 1904 г. его перевели в г. Верный). Возродился Закаспийский кружок любителей археологии лишь в 1915 г.

Основным печатным органом, в котором в течение 1899–1901 гг. появлялись статьи Федорова и Петерсона на темы отечествоведения (поток публикаций был особенно интенсивен осенью 1899 г.), стала

газета «Асхабад». Темы эти получали здесь особое склонение, неразрывно соединяясь с вопросом о миссии России в Азии. Задачу умиротворения, духовного освоения и просвещения края, которая выдвигалась на вновь присоединяемых территориях, мыслитель понимал расширительно. Умиротворение — это не только обезоружение, замирение враждебных племен, но и дело метеорической и климатической регуляции, противодействие стихийным разрушительным силам, действие которых в пустынном, безводном Туркестане с его засухами, землетрясениями особенно грозит человеку. Просвещение же требовало, по его мысли, воспитания в духе деятельной любви, печалования о грехе и розни, стремления к их преодолению. Оно должно было стать подвигом проповеди и оглашения, раскрытия пред населяющими эту область народностями активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Задачам умиротворения и просвещения и следовало, по убеждению Федорова и Петерсона, подчинить труд библиотек, музеев, школ, возникавших в присоединенном к России крае. На новом материале разрабатывалась в связи с этим идея школ-музеев, выдвинутая еще в середине 1890-х годов в статьях о Каразине и заметках по библиотечному делу. Школы-музеи, подчеркивал Федоров, коль скоро они будут устроены, обучая, начнут и изучать край. Обращаясь к памятникам прошедших эпох, погружаясь в глубину истории Туркестана, дадут своим ученикам живое восчувствие связи всех поколений. Организуя естественно-научные наблюдения, метеорологические станции, сформируют первые представления о регуляции. Деятельность школ-музеев — так же как и школ-храмов — станет начальным этапом всеобщего дела, объединяющего всех в познании мира для будущего благодатного его *преображения*.

Примечания

¹ Н. П. Петерсон — Н. А. Чаеву. 16 августа 1874 // Д., 653.

² Там же.

³ Переписку Н. П. Петерсона и Н. Ф. Федорова 1874—1876 гг., связанную с керенскими краеведческими сюжетами см.: IV, 197—207, 570—574.

⁴ Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, лл. 10, 10 об.

⁵ Там же, л. 10 об.

⁶ Петерсон Г. П. Исторический очерк Керенского края. Пенза, 1882. С. 75.

⁷ Пензенские губернские ведомости. 2 июля 1883. № 140.

⁸ *Петерсон Г. П.* Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села). Пенза, 1889. С. 1.

⁹ Там же.

¹⁰ Список лиц, участвовавших в доставлении сведений о Керенском крае, был помещен Г. П. Петерсоном в его «Историческом очерке Керенского края» (С. 74–75). См. также письмо Н. П. Петерсона Н. Ф. Федорову от 9–15 сентября 1875 (Д., 570–573).

¹¹ *Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров. Ч. I. М., 1908. С. 18–19.

¹² *Sighele S.* La foule criminelle. Paris, 1892. P. 65.

¹³ *Tard G.* Преступления толпы. Казань, 1893.

¹⁴ «Наши малые обыденные храмы были произведением высокого подъема и теснейшего соединения, были произведением отечества и братства, были не целью, а средством, о сохранении их даже мало заботились; именно однодневность, или самый короткий срок при построении храма, и производила наибольшее согласие наибольшего числа *в одном общем* священном деле, т. е. воспроизводила, хотя и на короткий срок, то “множество”, которое имело одно сердце и одну душу (Деян., IV, 32)» (III, 23).

¹⁵ *Лопухин А. П.* Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении. СПб., 1887.

¹⁶ Русское обозрение. 1892. № 8. С. 744–747.

¹⁷ Московские ведомости. 1892. № 264. 23 сентября.

¹⁸ Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1894. Том X. Вып. 2, Рязань, 1895. С. XXV–XXVI.

¹⁹ *Семенова С. Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 89.

²⁰ *Георгиевский Г. П.* Завет преподобного Сергия. М., 1893.

²¹ Подробнее см.: III, 606–608.

²² Эта идея Федорова была прямо высказана на страницах «Русского архива» В. А. Кожевниковым в статье «Стены Кремля» («Русский архив». 1893. № 11), причем Владимир Александрович предлагал осуществить этот проект к 600-летию первой, тогда еще деревянной, ограды Кремля. Роспись стен Кремля историческими сюжетами позволила бы, говорилось в статье, возвысить Кремль и его стены до значения «национального памятника», превратить его в воспитательный, «общеобразовательный музей».

²³ Прибавления к Церковным ведомостям. 1889. № 25. 17 июня.

²⁴ *Рачинский С. А.* Церковная школа // Русское слово. 1895. № 15. 6 июня.

²⁵ *Шемакин В.* Первое пятилетие новой церковной школы // Прибавления к Церковным ведомостям. 1889. № 25. 17 июня.

²⁶ Тульские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1894. № 20. С. 832.

²⁷ ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, л. 54 об.

²⁸ См. об этом: Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Сост.: А. Н. Акинъшин, О. Г. Ласунский. Воронеж, 1998.

²⁹ См.: Археология в Закаспийском крае // Асхабад. 1900. № 47.

³⁰ Нечто археологическое // Туркестанские ведомости. 1917. № 173.

³¹ Протоколы Закаспийского кружка любителей археологии. I. Асхабад, 1915. С. 1.

А. В. Теплицкая **ИДЕЯ
МЕЖДУНАРОДНОГО
КНИГООБМЕНА
И КОМПЛЕКТОВАНИЕ
ФОНДОВ БИБЛИОТЕК
ИНОСТРАННОЙ
ЛИТЕРАТУРОЙ
в 1917—1920 гг.**

В конце XIX в. Н. Ф. Федоров стал инициатором новых форм ведения библиотечного дела: выдвинул идеи не только межбиблиотечного, но и международного книгообмена, использования в читальных залах библиотек книг из частных коллекций, создания мирового сводного каталога и т. д. Он немало делал и для реализации своих идей. В 1892 г., по инициативе мыслителя, в печати развернулась целая кампания по организации книгообмена не только между Россией и Францией, но и шире — международного. Николай Федорович составлял списки новой иностранной литературы, которую необходимо было приобрести для фонда Румянцевского музея. Эти заявки посылались заграничным поставщикам Музея, а те, в свою очередь, на основе этих списков рассылали новую литературу научным учреждениям и университетам всего мира. Заявки Федорова отличали точность и полнота буквально по всем отраслям знаний. Именно эти качества ценят специалисты всех стран мира. О реализации его идей спустя четверть века, об организации комплектования библиотек иностранной литературой и международного книгообмена после октябрьского переворота 1917 г. пойдет речь ниже.

Храмами знаний назвать библиотеки в годы гражданской войны в России можно с большой натяжкой. Сельские библиотеки часто располагались в полуразрушенных крестьянских избах, которые одновременно служили квартирами для семей-библиотекарей. В городах помещения, занимаемые библиотеками, не всегда использовались по

назначению. Например, читальный зал Исторического музея был занят под архив бывшего охранного отделения и, соответственно, закрыт для публики.

В зимнее время здания не отапливались. Отчет о деятельности библиотеки Московского университета с января по апрель 1919 г. дает яркое представление об условиях работы городских библиотек. Ввиду полного отсутствия топлива, температура в библиотеке опускалась до 5 градусов мороза. Часто библиотеки бывали закрыты из-за отсутствия электроэнергии. По этой причине в декабре 1919 г. была удовлетворена просьба Румянцевского музея закрывать библиотеку в 3 часа дня.

Фонды массовых библиотек в большинстве случаев не могли удовлетворить запросов читателей. Основным источником комплектования советских библиотек стали конфискованные частные и общественные библиотеки. Библиотеки, сформированные из реквизированных книг, мало посещались, в основном там были книги на иностранных языках, в плохом состоянии (без переплетов, не хватало страниц и т. д. — результат «охраны» национализированного книжного богатства), не было политической литературы, соответствующей новому строю. Часто реквизированные библиотеки годами лежали неразобранными: не хватало людей, чтобы справиться с тем потоком литературы, который обрушился на государственные книгохранилища. Одна только библиотека Уваровых, переданная в 1918 г. Историческому музею, насчитывала около 100 тысяч томов. Это уникальное собрание было просто сложено горой в двух комнатах и также не разбиралось несколько лет.

Научные и учебные библиотеки прекратили получать из-за границы профильную литературу. Специального органа, который бы централизованно закупал иностранную литературу, не было и до октября 1917 года. Каждая библиотека решала этот вопрос самостоятельно. Порядок комплектования иностранной литературой, к примеру, университетских библиотек был следующий. Попечитель учебного округа обращался к министру народного просвещения с просьбой разрешить выписку для библиотеки иностранных книг и журналов. Если просьба удовлетворялась, то библиотека сама начинала приобретать необходимую литературу. Также самостоятельно решали этот вопрос библиотеки и после октябрьского переворота. С целью закупки иностранной литературы учреждения направляли за границу своих сотрудников. В июне 1918 г. Академия наук постановила командировать за границу Э. А. Вольтера, библиотекаря славянского отдела Библиотеки Акаде-

мии наук, для приобретения книг по славянской и литовской филологии. Позднее (январь 1920 г.) Госиздат уполномочил профессора Е. В. Тарле закупать за границей книги для отдела научной литературы издательства: библиографические издания, указатели, справочники и каталоги на 500 тыс. рублей. Те библиотеки, которые не имели возможности самостоятельно закупать иностранную литературу, обращались в другие библиотеки с просьбой предоставить во временное пользование необходимые книги. Так, в сентябре 1918 г. Библиотека Академии наук удовлетворила подобную просьбу ректора Пермского университета, так как фундаментальная библиотека университета, вследствие отсутствия сообщений с западноевропейским книжным рынком, расстройства русской книжной торговли и книгоиздательства, комплектовалась случайными пожертвованиями и покупками.

Закупка книг за границей сопровождалась большими трудностями. Выписка книг могла производиться только через генеральные консульства в соответствующих городах, а в консульства следовало обращаться через Наркомат по иностранным делам. Центральные органы, в лице Народного комиссариата просвещения, предпринимали попытки восполнить пробел в деле комплектования библиотек иностранными книгами и восстановить связь с западноевропейскими книжными центрами. С этой целью в 1918 г. предполагалось послать специалистов в Германию и Швецию. Все заинтересованные учреждения должны были присылать в библиотечный отдел Наркомпроса тематические заказы.

В марте 1919 г. в Москве открылась новая научная библиотека, созданная по инициативе В. Я. Брюсова. Она должна была объединить в своем фонде иностранную литературу, отсутствующую в Румянцевском музее и библиотеке Московского университета. Но в августе 1920 г. она была закрыта и ее фонд был передан в Румянцевский музей, т. е. идея собрать иностранную литературу в одном месте оказалась нежизнеспособной.

В 1920 г. все активнее стал обсуждаться вопрос о создании специального органа по закупке иностранной литературы. В марте Наркомпрос постановил сконцентрировать массовую закупку книг за границей в руках одной комиссии и поручить ей собрать и привезти всю русскую зарубежную литературу. Подобная комиссия была образована в сентябре 1920 г. при научном отделе Наркомпроса, но к практической деятельности она не приступила. Были предложения создать подобные комиссии при Внешторге, президиуме Коминтерна. (Реаль-

но действовать начала только Центральная междуведомственная комиссия по закупке и распределению заграничной литературы (Коминолит), созданная в июне 1921 г.).

В конце 1920 г. профессора А. А. Эйхенвальд и Н. М. Федоровский организовали при Экономическом представительстве РСФСР в Германии Бюро иностранной науки и техники научно-технического отдела ВСНХ (БИНТ) с издательством при нем. Одной из задач БИНТ было «содействие по закупке и перевозке в Россию научно-технических книг и пособий». В дальнейшем БИНТ удалось реализовать эту задачу.

Нельзя сказать, что иностранная литература и периодика до 1921 г. вообще не попадала в советскую Россию. Но это были отдельные, нерегулярные поступления через личные контакты, частных лиц и т. д. Хотя имеются сведения, что уже в сентябре 1918 г. В. И. Ленин, отдел печати Наркомата иностранных дел, редакции газет «Правда», «Известия» и другие организации получали через бюро РОСТА в Берне 44 наименования периодических изданий. Для библиотек эта периодика не предназначалась.

Предпринимались попытки возобновить и международный книгообмен (идея также высказанная Федоровым). Комиссия по международному обмену изданиями по части наук и художеств существовала в России и до октября 1917 г. На 1917 год Министерство народного просвещения выделило на ее содержание 3 тыс. рублей. Спустя год большевистское правительство выделило ей 4,5 тыс. рублей, т. е. суммы отпускались небольшие и царским правительством и советским. О важности международного книгообмена и о необходимости его расширения, который и до революции был недостаточен, писал в июле 1918 г. в Совнарком секретарь Академии наук С. Ф. Ольденбург. Большевики хорошо понимали ценность книгообмена. Еще в ноябре 1917 г. Ленин в «Заметках о Публичной библиотеке» обращал внимание на необходимость немедленного и бесплатного обмена книгами со всеми русскими и зарубежными библиотеками.

В декабре 1920 г. общее собрание Академии наук утвердило предложение Бюро международной библиографии по организации «Службы обмена», согласно которому Бюро выступало посредником по международному обмену научными изданиями между учреждениями. Но первые шаги со стороны официальной власти были сделаны уже в 1921 г., когда библиотеки Америки, Баварии сами обратились с предложением возобновить (или вновь организовать) обмен книгами.

Делая вывод, можно сказать, что в 1917 – 1920 гг. так и не удалось решить задачи комплектования библиотек иностранной литературой и организации международного книгообмена. В эти годы библиотеки практически оказались в информационном вакууме. И только в последующие годы идеи Федорова начинают постепенно реализовываться.

Проблема комплектования фондов библиотек иностранной литературой остро стоит и сейчас. Каждая библиотека, научное учреждение решает ее своими силами, используя все возможные средства. И книгообмен подчас остается единственным источником получения зарубежной литературы. Идея Федорова оказалась жизнестойкой и в наши дни, спустя сто лет.

И. М. Шишкин **Н. Ф. ФЕДОРОВ
И ПРОЕКТИВНАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

Проективная философия возникла в России во второй половине XIX века и была связана, на наш взгляд, с именами трех философов: Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева и А. В. Сухово-Кобылина. Хотя их философские учения создавались почти одновременно, независимо друг от друга и экзистенциальные источники этих учений были различны, они, тем не менее, имеют общие характеристики, которые и могут быть сведены к понятию проективной философии. Продолжателями проективной линии в России следует считать Н. А. Бердяева (который, впрочем, занимает здесь обособленное место, ибо не проективизм является основой и источником его философской мысли) и непосредственных продолжателей идей Федорова: В. Н. Муравьева, Н. А. Сетницкого и А. К. Горского. Большое место проективизм занимает и в мысли К. Э. Циолковского, не испытавшего прямого влияния указанных выше философских учений, но неразрывно связанного с пронизанной проективизмом русской естественнонаучной мыслью того времени.

Во Франции не без влияния русской мысли линию проективной философии продолжил П. Тейяр де Шарден.

В англо-американской философской культуре в 1920-х гг. С. Александером и А. Н. Уайтхедом создана метафизика процесса (без

всякого влияния русской мысли), которая имеет существенные общие черты с проективной философией. Эта философская традиция была продолжена Ч. Хартсхорном и его последователями.

Каковы же исходные определяющие характеристики проективной философии?

Базовые положения проективной философии

1. *Неотделимость познания истины от осуществления должного преобразования мира.* Конечная цель философии не объяснение мира, а проект преобразования мира. Наиболее ярко и радикально эту мысль высказал Федоров. Эта идея бесконечно повышает значение и задачу философии по сравнению с ее традиционным пониманием.

2. *Подчинение познания истины проекту преобразования мира.* Проективная философия отвергает возможность незаинтересованного познания объективной истины. Видеть истину возможно только из проекта преобразования. Это не означает сближение проективной философии с философией прагматизма, отрицающей истину, то есть истину как абсолютное трансцендентное начало. Проективная философия – это метафизика, которая понимает истину не как соответствие мыслимого какому-либо существу, а как видение и осуществление должного.

Из этих первоначальных принципов проективной философии может быть выведена принципиально новая гносеология, онтология и антропология.

Гносеологические положения проективной философии

1. *Единство знания и могущества.* Означает более радикальное переосмысление формулы Роджера Бекона «знание – власть». Знание не только обладает силой воздействия на мир, но и не существует вне преобразования мира. Основа всякого знания в возможности преобразования мира. То есть преобразование мира не только конец знания, но и его начало. Знание в проективной философии не только практично – оно сверхпрактично, транспрактично. Знание есть Зна-

ние только потому, что человеческая практика имеет высшую, трансцендентную цель. Знание незаинтересованное или знание ради знания есть знание, изменившее своим истокам.

2. *Единство всей человеческой деятельности в процессе преобразования мира.* Вытекает из метафизичности проективной философии, из признания ею реальности Абсолютной Истины. Абсолютная Истина не может не содержать в себе все, не может быть в какой-либо мере частичной. То есть в основе проективной философии лежит идеал целостного и цельного знания, представляющего единство всего человеческого опыта. Но это цельное знание мыслится именно включенным в дело преобразования мира. А потому проективная философия требует также и единства, цельности всей человеческой деятельности, всей человеческой жизни, а не только единства в познавательной сфере. Вся человеческая деятельность становится также и познавательной деятельностью, включенной в цельное познание-преобразование мира. В проективном идеале цельного знания преодолевается разница между познанием и материальным производством, качественными и количественными результатами культурного преобразования.

3. *Всецелость процесса преобразования мира, включенность в него всего.* По причине метафизичности проективной философии Абсолютный Идеал не может быть в какой-либо мере частичным. Абсолютный Идеал должен заключать в себе целокупное и целостное преобразование всей человеческой и нечеловеческой природы.

Онтологические положения проективной философии

1. *Человеческое творчество — онтологическая основа реальности.* Это наиболее непосредственный онтологический вывод из последовательной проективной философии. Но при этом из всех указанных выше философов человеческое творчество играет такую роль в полной мере только в мировоззрении Бердяева, у которого это вытекает не из проективных идей, а из этических принципов. Так происходит потому, что Федоров и Соловьев находятся внутри традиционного теоцентризма, а Сухово-Кобылин проникнут гегельянством, в рамках которого в том числе и человеческое творчество является феноменом Абсолютного Мирового Духа.

Наличие объективной закономерности проявления и становления единого мирового начала преобладает и в философских учениях указанных выше западноевропейских философов. Кроме того, от теоцентризма из них относительно свободен только Александер.

2. *Телеологическое единство человеческого творчества и космического процесса.* Телеология — основа онтологии или, точнее, телеологичность онтологии. Проективная философия предполагает смыслом творчества — преобразование реальности. Цель творчества неотделима от самого творческого процесса.

3. *Антропоморфизм всего мирового бытия.* Следует из указанного понимания творчества. Человеческое творчество является онтологической основой всей, в том числе и нечеловеческой, природы. Человек также является целью всей, в том числе и нечеловеческой, природы. Отсюда можно говорить о предтворчестве и предмышлении еще дочеловеческой природы.

3. *Недетерминированность мирового процесса.* Следует из природы творчества. Идея недетерминированности мировой эволюции развивалась в англо-американской «теологии процесса». Понятие эмерджентной эволюции было введено Л. Морганом и С. Александером и означает появление в ходе мировой эволюции таких новых качеств, которые напрямую не следуют из предыдущего состояния, представляют нечто новое, непредсказуемое.

4. *Телеологичность основных законов мира.* Проистекает из предыдущего утверждения и концепции творчества в проективной философии, что не допускает наличия вневременных, внеположных мировому процессу законов природы. Идея также основательно развита в англо-американской «теологии процесса».

5. *Время — эпифеномен (последствие) творческого процесса.* Проективная философия должна отрицать субстанциональность времени, как предполагающую наличие вневременных, внеположных мировому процессу детерминаций. Понимание времени как субстанции — регресс к натуралистической метафизике и несовместимо с указанным понятием о творчестве. Метафизика Пространства-Времени Александера есть один из вариантов традиционной объективистской метафизики. Собственно понятие эмерджентной эволюции вводится Александером для того, чтобы выйти за пределы детерминизма как ее неизбежного следствия. Однако детерминизма это не устраняет, ибо он обусловлен характером самой метафизики Александера.

6. *Единство трансцендентного и имманентного.* Характеризует не только проективную философию, но для проективной философии является необходимым, так как истина, высшая реальность, трансцендентное миру начало рождается в ходе исторического процесса и поэтому соприсутствует в имманентном. Это метафизика имманентного, непрерывно выходящего за пределы самого себя, трансцендирующего в безусловно высшую реальность, метафизика становления Абсолютного в имманентном процессе и присутствия Абсолютного в имманентном процессе.

Это имеет сходство с логикой немецкой классической философии, но имеет по отношению к ней принципиальные отличия. Во-первых, в немецкой классической философии переход в трансцендентность осуществляется путем взаимоперехода и движения формальных определений. Во-вторых, это движение, по существу, полагается вне космогонического и исторического процесса, что делает переход в трансцендентность, по существу, внеположным конкретному существованию существ и жизни мира.

В проективной философии мир трансцендирует в человека и трансцендирует в человеке, что взаимообосновано антропоморфностью мира и статусом человека как имманентного и трансцендентного миру.

7. *Продолженный, восходящий, проективный эволюционизм.* Наиболее яркое и заметное качество проективной философии в том, что центр ее размышлений — будущее восходящее развитие человечества и мира.

Философские учения до появления проективной философии и вне ее, размышляя над эволюционным процессом, так или иначе останавливались на данном состоянии мира и человека. Примером тому является Гегель, который заканчивал процесс самопознания духа современным ему немецким государством (осуществившим свободу индивида в единстве с целым) и своей собственной философией. И в другом направлении философии — позитивизме — Спенсер считает возможным рассматривать эволюцию только до настоящего момента. Сюда же относится и Маркс: хотя он и мыслит о будущем человечества, но это будущее по качеству принадлежит данному состоянию мира и человека, по существу есть видоизмененное настоящее.

Зрелая идея проекта преобразования мира и человека не может замыкать его на чем-то частном и конечном. Зрелая проективная философия предполагает концепцию всецелого и качественно-беско-

нечного совершенствования человека и мира, предполагает бесконечное расширение и бесконечное совершенствование человеческой природы.

Продолженный, восходящий эволюционизм предполагает также соединение метафизики и философии с естественнонаучным эволюционизмом, неотъемлемость понимания человека и истории от предшествующей эволюции, имманентность космогонического процесса человеку и истории. Но также и трансцендентность человека и истории космогоническому процессу, что проистекает из понимания разумного творчества человека. Космогонический процесс является неотъемлемой частью исторического процесса, но исторический процесс не часть космогонического процесса. Космогонический процесс имманентен историческому процессу, но исторический процесс трансцендентен космогоническому процессу. Исторический процесс есть сущность космогонического процесса, но космогонический процесс не сущность исторического процесса. При этом статус человека как личности в проективной философии может мыслиться персоналистически (Бердяев), когда человек трансцендентен, превышает исторический процесс, или имперсоналистически (англо-американский процесс-теизм), когда исторический процесс по существу превышает личность.

Новое понимание человека: проективный гуманизм

1. *Человек определяется творчеством*, творчеством не произведений искусства и теоретических концепций, а творчеством нового мира и человека. Человек — самотворящее существо. Смысл и цель всякого творчества — творчество человека.

2. *Проективный Идеал Человека-Бога — Высшая метафизическая Основа проективной философии в целом*. Антропология проективной философии — основа ее онтологии, гносеологии и космологии. Человека можно мыслить только в перспективе проективного Идеала Человека-Бога.

Проективный Идеал Человека-Бога включает:

— Всемогущество-Всезнание человека.

— Единство Всеблагости и Всесовершенства человека — Высшее воплощение Истины в единстве Добра и Красоты.

Н. Ф. Федоров уже потому является одной из центральных фигур в истории человеческой мысли, что он наиболее радикально из всех философов провозгласил проективность философских идей: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проективна» (I, 296). Он сформулировал основополагающий принцип новой философии: «Философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, то есть она должна из пассивного умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела» (II, 181). Это и провозглашение новаторского понимания места человека в мире: «Повиноваться природе для разумного существа — значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя» (I, 393).

Философия, по мысли Федорова, не должна сосредоточиваться только на общих рассуждениях, а должна создавать конкретный проект преобразования мира и ставить конкретные цели и задачи.

Проект Федорова предполагает объединение и претворение в единое дело преобразованных наук и преобразованных искусств под водительством религиозного начала — исполнение заповеди Бога: всеобщего воскрешения и умиротворения, полной победы над смертью, — что Федоров называет супраморализмом и истинным пониманием христианства: «Супраморализм — это не только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения <...> супраморализм есть в сущности синоним, или перевод, наибольшей заповеди и ведет через исполнение заповеди завершительной к осуществлению заповеди, призывающей быть совершенными, как Отец наш небесный совершен, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу...» (I, 388). При этом истинное понимание христианства стало возможным с наступлением эпохи научно-технической революции, что было, по Федорову, причиной трагической судьбы Византии, оставшейся на распутье между двумя заблуждениями: языческим Западом (лжедело) и магометанским Востоком (отказ от дела).

В противоположность существующей «сословной науке» (I, 397), служанке индустриализма, «ничего выше индустриализма и достав-

ляемых им благ не признающей» (I, 398), Федоров выдвигает проект новой науки, «на всеобщем наблюдении и опыте основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых, — на опыте едином, производимом всеми живущими в совокупности, над всею землею как одним целым, как кладбищем множества поколений, постепенно возвращаемых к жизни и присоединяющихся к познающим и правящим для расширения регуляции от одной планеты, нашей земли, к другим, на всю солнечную систему, как целое, а затем и на другие системы, на всю вселенную» (I, 397–398).

Новую науку Федоров видит в соединении всех преобразованных наук и искусств в астрономии и истории, но осмысленных в новом, проективном смысле.

Смысл соединения всех наук в астрономии, во-первых, в глобализации научных опытов и глобальном практическом использовании научных знаний. Во-вторых, по Федорову, коперниканская революция в астрономии уже подталкивает человека к проективной революции в мировоззрении: «Пока земля считалась центром, мы могли быть спокойными зрителями, принимая кажущееся за действительное, истинное; но как только исчезло это убеждение, центральное положение стало целью, проектом» (I, 262). Смысл новой коперниканской астрономии — в воскрешении всех умерших и расселении их на других планетах, уже управляемых человеком: «зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем» (II, 243). Эта новая астрономия есть наука-искусство, которая должна вобрать в себя все науки и искусства: «Знание доказывается всеобщим делом, ибо знание, как вера, есть осуществление чаемого, т. е. требования человеческой природы. Наука доказывается искусством: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывается небесною архитектурою, обнимающею все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории» (II, 234).

Философия, также перестав быть независимой, отвлеченной и сословной областью знания, должна осмыслять научные познания и технические достижения в соответствии с проектом «общего дела», в котором будут едины все области человеческого знания, все отрасли

человеческой деятельности, и задавать направление научному познанию и техническим разработкам. Таковым является у Федорова осмысление значения метеороургии в контексте дальнейшего расширения регуляции природы.

Федоров справедливо осуждает современный тип ученого и философа: и тот, и другой интересуются, как правило, только частным, а не всеобщим, ценят отвлеченное познание превыше дела преобразования мира. В этом типе Федоров справедливо видит не высшую ступень, «не идеал человека, а *односторонность, уродство...*» (I, 356).

В том же смысле должно быть преобразовано и искусство: оно должно быть не «творением мертвых подобий» (I, 398), каково оно есть сейчас, «искусство должно быть действительным их, прошедшего и мироздания, воссозданием, делом Божеским и человеческим» (I, 398), «должно быть действительным отцетворением, воскрешением, в чем и найдет свое разрешение противоречие между знанием и искусством» (I, 399). Это единство науки и искусства основывается на принципиально новом понимании цели искусства и самого материала, который преобразовывается искусством. Иначе говоря, единство науки и искусства основывается на идее нового художества, которое становится творением новой природы, преодолевшей свою стихийную основу, созданием новой жизни: «Искусство, как оно должно быть, или единство природы и искусства. Искусство не такое, как оно теперь есть, т. е. при коем природа остается слепую силою, а искусство мертвым подобием (раздвоение), а такое, каким оно должно быть, т. е. при котором раздвоение между искусством и природой (или миром) уничтожается, природа из слепой становится управляемой разумом или волею и мир превращается в мир, а искусство из мертвого подобия, из подобосущного обращает в единосущное, в тождественное бывшим живым существам» (III, 353).

Продолжая мысль Федорова о преобразовании наук и искусств можно отметить неравнозначность преобразовательного проекта относительно науки и относительно искусства. Ибо от науки требуется подчинить себя искусству, но новому, преобразованному искусству, что, по-существу, соответствует подчинению последствия своему источнику. При этом от науки не требуется сущностного преобразования метода работы, а только ее глобализация. От искусства же требуется не только его глобализация, но и сущностное преобразование метода и дела, что связано с переходом от работы с искусственным и мертвым рабочим материалом, искусственно отделенным от мира, на рабо-

ту с целокупной мировой реальностью с использованием всех имеющихся научных знаний и технических достижений.

Единая наука-искусство, по Федорову, не есть дело только человеческое: оно руководствуется заповеданным Богом и иницируется действием Божьей благодати. Здесь ключевым является понятие внехрамовой литургии, что означает не менее радикальное преобразование религиозной жизни, чем науки и искусства. Подлинная литургия — внехрамовая литургия — общее дело всеобщего воскрешения: «...храм есть форма, в которой человечество принимает вид братства, чтобы сохранить братство и в то время, когда человечество не будет уже заключено в этой форме (т. е. в храме), когда стены храма, соответствующие поясу в чине братотворения, станут уже не нужны. Отпуст не есть конец, а начало новой, внехрамовой литургии» (I, 300). Характерно, что в отмежевании от современной ему религиозной жизни Федоров гораздо менее радикален, чем в осуждении остальных сфер жизни общества, что связано с тем, что Федоров мыслит объединение всех в общем деле как подлинную христианизацию всего человечества и приведение всего человечества в лоно церкви Христовой.

В соответствии с учением Федорова процесс воскрешения, творимый единой наукой-искусством, есть восстановление истинной природы, утраченной в результате грехопадения, которое привело к тому, что «рождение заменило художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от него Св. Духа» (I, 292).

К. А. Баршт **ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ
РЕСУРСЫ ВЕЩЕСТВА**
(Н. Ф. Федоров,
В. И. Вернадский,
А. П. Платонов)

Связь между идеологией русского космизма и творчеством Андрея Платонова была отмечена с самого начала изучения творчества русского писателя¹, нет сомнений в том, что «основная тема, мучающая героев Платонова, это тема единства»², а центральным понятием его художественного языка является «вещество существования»³. В основании гипотезы космизма лежит предположение о непрерыв-

ной и целенаправленной эволюции Мироздания, а также особой роли в этом процессе человека, само существование и назначение которого объясняет цель и смысл эволюции. Из бывшего заложника «слепой природы» он становится ее активным преобразователем, а деятельность человека становится основополагающей частью его будущей гармонии с Космосом – «пасхального дела» (Н. Ф. Федоров), «Новой культуры» (Н. А. Бердяев), Промысла Божия (С. Н. Булгаков), «ноосферы» (В. И. Вернадский) или «Нового Октября» (А. П. Платонов). В соответствии с общей для всех них идеей «активной эволюции», предназначение человека в Космосе – быть его организатором и расчетливым хозяином: «обращение слепой силы природы в управляемую разумом будет и целью, и средством» (II, 367). Существование смерти мыслится как выражение диссонанса в реальности Мироздания, это проблема общая и для Космоса, и для человека: «Тут не два источника, а один, <...> природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, то есть все умершие поколения» (I, 101). Предполагается, что общий для всех русских космистов вопрос о том, «чесо ради создан бысть человек» (I, 409), поставленный таким образом, не может быть решен спекулятивно-умозрительным способом и требует подключения научного, в частности, физико-химического описания «вещества», из которого создан мир и тело человека. Параметры этого «вещества», соответствующей ему этико-онтологической гипотезы, составляют центральный пункт той или иной идеологической модели; меняются, параллельно с картиной мира, этика, эстетика и онтология, уступая свое место «супраморализму», «организации» и «деонтологии». Вселенная мыслится как единая сущность, цельное время-пространство, неравномерность которого образует окружающий нас предметный мир и историю человечества.

Феномен русского космизма замечателен тем, что впервые за всю историю человечества религиозный, естественно-научный и художественно-эстетический методы познания оказались включенными в один идеологический конструкт. Разумеется, Федоров с одной стороны, Платонов и Вернадский – с другой, принадлежали к разным поколениям, их концепции находятся в разных разделах истории культуры и науки. Изменения, которые претерпели в этих системах фундаментальные положения федоровской космологии, объясняются не только личными склонностями автора или простым влиянием времени, но описывают традицию космологической теоре-

мы, указывают на важные свойства и вектор развития космологической идеи в целом. Особенно если речь идет о семантике научных или философских терминов (если речь идет о писателе — знаков поэтического языка).

В данной статье будет рассмотрена важная для русского космизма категория «вещества жизни» («материя», «атомы», «вещество существования»). Трактовка этой категории непосредственно связана со свойственной космистам верой в развитие Вселенной и в силу человеческого разума, способного активно подключить человека к глобальной эволюции Мироздания, уверенностью в возможности объединения людей вокруг общей для всех цели — построения общества без социальных проблем и пресловутого «генерирования трупов»⁴.

Морально-психологический фундамент, на котором развивается идеология космизма, — принципиальный отказ от апокалипсиса, не неизбежного и преодолимого, хотя и реально угрожающего человеку. Существование природы разделяется на два этапа: природу «слепую», не управляемую Разумом, и «зрячую», которая подчинится разуму «сынов человеческих», в свою очередь, выполняющих волю Творца. Отсюда ясно, что человеческое сознание — если и не все самосознание Вселенной, то, во всяком случае, существенная часть этого вселенского самосознания, самооценки и самоделания, в которые превращается в этом случае Творение. Таким образом, самоделание «живым веществом» самого себя — это основная линия истории человечества. Название колхоза в «Котловане» — «им. Генеральной линии» — не саркастическая цитата из сталинского партийного новояза, скорее здесь речь идет о кардинальной линии развития эволюции, когда «самодельный» человек занимает место у руля Творения. Эта «Линия», ведущая ко всецелой организации человеком Вселенной, очевидно пересекает критическую точку эсхатологического свойства: «на бесконечной линии времени допускается существование некоей обобщенной или критической точки, в которой «пред-история» сменяется историей»⁵, марксисты много говорили об этой точке, утверждая, что здесь будет совершен переход из царства необходимости в царство свободы. Телеология «генеральной линии» космического пути человечества — «воскрешение отцов» Федорова, «ноосфера» и «автотрофное человечество» Вернадского, остановка энтропии «самодельными людьми» Платонова, другие теоремы, оплодотворенные идеей Вечности и Спасения.

Федоров настаивает на воскрешении всех живших на земле людей, Вернадский говорит о принципиальном единстве (и определен-

ном равенстве) участников биосферы, включая все живые организмы, и перспективе обращения их в очеловеченную и вечную «ноосферу», а Платонов уже думает о спасении всего «вещества существования», включая животных, растения, минералы, и в его системе окончательно стирается различие между «существом» и «веществом». То есть если у Федорова «субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается <...> соборная совокупность созидательных, чувствующих существ»⁶, то Платонов делает следующий шаг в этом направлении: субъект и объект «соборного действия» совпадают — вещество существования «самодельно» преобразует себя само, за счет формирования «генераторов-резонаторов» энергии — человеческого сознания («мозга»). Федоров сделал самый важный шаг в этом направлении — он отказался от традиционного трансцендентного воскрешения в пользу воскрешения «имманентного», у Платонова акцент смещен: в центре его космологии, вместо «спасающегося человека» находится спасающееся «вещество жизни», а вместо «воскрешения отцов» из вещества Вселенной — спасение самого этого «вещества жизни» (усилиями специально оформленной и выработанной для этой цели его части — человека) — от смертного состояния, которое и есть корень всех бед, включая, конечно, и смертность человека. Для Вернадского особую роль приобретала борьба между «живой» и «косной» материей, нынешнее положение в этой борьбе обозначает сегодня биология человека, отнюдь не «венца природы», но существа промежуточного, идеалом которого является оживление и получение сознания всем Сущим. Проект Федорова основан на регуляции природы на основе актуализации родства между людьми, которое осмыслено как состояние полного «сыновства»; Платонов коренным образом меняет этот пункт: сыновство не только по отношению ко всем жившим на земле («отцам»), но и по отношению ко всей наличной материи Вселенной, рассматриваемой как живое правещество, пребывающее в теле человека с совершенно определенной целью, понять которую — составляет главную задачу человека, так как уровень понимания этой цели и качество самоспасения «вещества» полностью совпадают⁷.

Таким образом, идея о «сокровенности» (жизнетворности) вещества Мироздания, способного к «самodelанию», вероятнее всего, была транслирована Платонову из произведений Вернадского. Понимая жизнь как форму существования «материи», Вернадский считал, что грядущая перестройка человеком Мироздания будет осуществляться не на макро- но на микроуровне, где предметом работы станет «атом-

ная структура Вселенной»⁸, причем в результате будет создан новый организм, в котором реализуется преобразенное человечество. Следовательно, усилия специфической религии-науки, создаваемой Вернадским, должны сосредоточиться на понимании физических свойств «вещества жизни». Объявив войну научным и бытовым банальностям, Вернадский отмечает таинственность и слабую исследованность главного и самого важного земного минерала, воды: «химический состав воды в природных соединениях, да и вообще в наших химических представлениях — не ясен. Много здесь принимается условно и, несомненно, играет роль временных построений»⁹. С другой стороны, в основе деятельности биосферы лежит принятие и трансформация энергии самим «живым веществом»: «Химическая энергия биосферы — в ее действенной форме — выявляется из лучистой энергии солнца совокупностью живых организмов земли — ее *живым веществом*»¹⁰. Создаваемая космическими лучами поверхность земли, по Вернадскому и согласно логике строителей «Котлована» и «Чевенгура», не только нагромождение безучастной и мертвой материи, но «область энергии, источник изменения планеты внешними космическими силами»¹¹. Другими словами, «живое вещество» — имманентно творческая субстанция, оно постоянно «самоделается»; например, наша планета как ствол дерева, нарастает и живет своей корой — внешней формой. Человек как активная часть биосферы, живет в едином ритме со всем остальным целым, на него распространяется та постоянная «лепка вещества» которая идет под влиянием космических лучей, «лик земли ими меняется, ими в значительной мере лепится». Биологическая жизнь описана Вернадским как «медленное проникновение внутрь планеты лучистой энергии солнца, достигшей его поверхности»¹², собственно, это и есть путь преобразования «вещества существования» из заложника слепых сил природы в «свободное состояние», раскрывающее и его «самодельность» (Платонов) и «самозарожденность» (Вернадский).

Все, что создано человеком на Земле, является ни чем иным, как прямым воздействием солнечных лучей, результатом «тепловых превращений»¹³, поэтому человек обязан упорядочить эти переходы тепла, использовать его рационально и точно. Постоянные «обмены теплом», которые совершаются героями Платонова, заставляют вспомнить о двух важнейших видах энергии, принимаемых биосферой (о третьем виде энергии, который обратит ее в ноосферу, пойдет речь ниже): химическая энергия (обмены веществами) и тепловая энергия (нагрев

океана и атмосферы, служащие затем фоном для реализации химических реакций). Из принимаемой Землей комической энергии «главная часть идет на тепловые процессы земной коры и связана с тепловым режимом океана и атмосферы <...> в создании жизни в биосфере она играет огромную роль»¹⁴. Человеческое существо плотно интегрировано в вещественно-энергетическую картину Мироздания, осознает оно это или не сознает, считает Вернадский. Человек живет не на Земле только, но в «космической среде мира». Причем мысль, вырабатываемая мозгом человека, есть такое же «излучение», пронизывающее вещество и меняющее его свойства, как и другие, мысль — это вид космического излучения и поэтому мыслящий человек оказывается включен в единую энергетическую картину Космоса не менее интенсивно, чем любой генератор или «резонатор»: «кругом нас, в нас самих, всюду и везде, без перерыва, вечно сменяясь, совпадая и сталкиваясь, идут излучения разной длины волн <...> все пространство ими заполнено»¹⁵.

Вернадский, как и Платонов, был убежден в том, что во Вселенной есть определенная цель и вектор развития. Если Платонов считал самым важным компонентом Провидения человека с его возможной энергетически-вещественной праведностью, то Вернадский, как академический ученый, был очень осторожен в таких выводах, хотя и признавал это косвенным образом: «...само живое вещество не является случайным созданием. Оно в себе самом также отражает солнечную энергию, как отражают ее его земные концентрации»¹⁶. Второй важный вывод, который заставляет нас вспомнить о «Чевенгуре»: человек — солнечное существо, несущее, умножающее или растрачивающее энергию солнца, «также отражает солнечную энергию, как отражают ее его земные концентрации», составляя важную, самую существенную деталь в «структуре живой природы в биосфере»¹⁷. Если Платонов считал, что новый преображенный человек должен обладать двумя свойствами — быть активным и чувствительным приемником космической энергии и, одновременно, уметь ее без потерь направить в нужное место, область «вещества», то, в сущности, ту же мысль мы встречаем в «Биосфере» Вернадского: «Мы видим, что неизменно в течение всего геологического времени — под влиянием неуклонного тока лучистой энергии — в биосфере действовал один и тот же химический аппарат, созданный и поддерживаемый в своей деятельности живым веществом. Этот аппарат состоит из определенных концентраций жизни, которые занимают, вечно меняя, одни и те же места в

земных оболочках, отвечающих биосфере <...> Это области, где обтекающая весь земной шар лучистая энергия солнца принимает форму земной свободной химической энергии, причем она отражается в различной мере для разных химических элементов. Существование этих областей планеты связано, с одной стороны, с той энергией, какую она получает от солнца, а с другой — со свойствами того живого вещества, которое является *аккумулятором и трансформатором этой энергии в земную химическую*»¹⁸ (курсив мой).

Иногда высказывается предположение, что мечту платоновского героя об идеальном «трансформаторе-резонаторе», который спасет мир, можно понимать как надежду соорудить некое техническое устройство, вроде энергетической подстанции. Однако становится очевидно, что речь идет о самом человеке, преобразенном в «Будущем Октябре». Это новое существо, Новый Адам (у Платонова — «Второй Иван» или «Дванов») должен стать идеальным резонатором-трансформатором космической энергии, способным адекватно, без потерь, куда нужно и сколько необходимо переводить энергию Космоса, аккумулярованную Землей (уголь, нефть, торф и пр.), или прямую солнечную энергию. Называя живые организмы «механизмами превращения энергии», Вернадский прямо пролагает путь к вопросу о человеке как осознающем себя таковым «трансформаторе» энергии Космоса. В сущности, именно такова задача всех форм «живого вещества», отличие же человека от других форм жизни должно быть лишь в точности «резонанса» и качестве «трансформации»: «Создавая фотосинтезом — солнечным лучом — многие миллионы различных комбинаций атомов — оно (живое вещество. — К.Б.) непрерывно, с уму непостижимой быстротой покрывает ее (землю. — К.Б.) мощной толщей молекулярных систем, чрезвычайно легко дающих новые соединения, богатые свободной энергией в термодинамическом поле биосферы... Эта форма трансформаторов является совершенно особым механизмом по сравнению с телами земли, в которых идет превращение в новые формы энергии коротких и длинных волн солнечной радиации»¹⁹. В произведениях Платонова герой осознает себя частью энергетического поля Вселенной, мотивы его поступков определяются мерой и качеством участия в трансформировании (и/или генерировании) мировой энергии.

Все живые организмы, с одной стороны, едины со всей потенциально живой материей Мироздания, с другой — образуют относительную целостность, которую мы называем биосферой: «Можно говорить о всей жизни, о всем живом веществе, как о едином целом в

механизме биосферы, хотя только часть его — зеленая, содержащая хлорофилл, непосредственно использует световой солнечный луч»²⁰. Каждое из живых существ обладает своими энергетическими возможностями, и возможности растения — непосредственно принимать и перерабатывать солнечную энергию — недоступны человеку и выглядят в глазах героев Платонова как колоссальное их преимущество по сравнению с несовершенством человека, который может принимать эту энергию лишь опосредованно через другие организмы и вещества. Вернадский уверен в том, что «для решения социального вопроса... необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком»²¹. И здесь он явно перекликается с Федоровым, мечтавшим о преобразении существа пожирающего и убивающего, о коренной перестройке нынешнего, несовершенного человеческого организма, об установлении принципиально новых форм обмена его со средой. Платонов отвечает на это целой галереей героев, ищущих альтернативные источники питания (напр., «Бог» в «Чевенгуре»). По логике Платонова и Вернадского «хищное» — суть несовершенное и несамодостаточное (неавтотрофное), плохо и слабо связанное с космическими процессами, поэтому растения и нехищные животные обладают особой ценностью для Мироздания. Таков у Платонова верблюд в «Джане», Цветок и Корова из одноименных рассказов, Альберт Лихтенберг — получеловек-полуобезьяна, способный питаться самыми малоподходящими для желудка предметами.

Создаваемая космическими лучами поверхность земли, по Вернадскому и согласно логике строителей «Котлована» и «Чевенгура», есть не нагромождение безучастной и мертвой материи, но «область энергии, источник изменения планеты внешними космическими силами»²². Другими словами, планета как ствол дерева, нарастает и живет своей корой. Человек, как активная часть биосферы, живет в едином ритме со всем остальным целым, на него распространяется та постоянная «лепка вещества» которая постоянно идет под влиянием космических лучей, «лик земли ими меняется, ими в значительной мере лепится»²³. Биосфера есть продукт солнечной активности, следовательно, облик человека, создаваемые им формы общественной организации, его наука и техника, «есть создание солнца»²⁴. Люди трактуются Вернадским как «дети Солнца» и здесь он присоединяется к мифам и древним верованиям, которые «гораздо ближе к истине, чем думают те, которые видят в тварях земли только эфемерные создания слепых и случайных изменений земного вещества»²⁵.

Если существование «живого вещества» для многих космистов является опорным тезисом, то о месте этого вещества во Вселенной существует три основные гипотезы. Согласно первой, мир представляет собой тотально мертвое вещество («кладбище»), которое отличается от «живого» лишь порядком расположения в нем молекул, изменив этот порядок, мы можем собрать из атомов живого человека, другими словами, жизнь — это особый порядок во взаимном расположении атомов вещества (Федоров); согласно второй, «живое вещество» (биосфера) борется с «косным веществом» (ювенильным, например), преобразует его, вовлекая в свойственные биосфере химические процессы, другими словами, жизнь есть выражение внутреннего потенциала вещества (Вернадский), согласно третьей, мир состоит из одного и того же «вещества существования», одинаково готового для жизни, однако умирающего, ибо наличие же в нем «жизни» связано с его энергетической наполненностью — фактически, то, что мы называем «жизнью» есть выход энергии, генерирование, трансформирование или транслирование ее (Платонов). «Энергия» понимается здесь очень широко — человек, как и все другие существа и вещества, есть генератор-аккумулятор-трансформатор энергии, причем одного из самых мощных ее видов, энергии мысли-любви (Платонов). Во всех случаях человеческий разум оказывается самой перспективной формой существования «вещества», фактически поглощая собой все новые и новые области Космоса, он становится тотально властвующим организующим началом. Именно разум, по Вернадскому, есть своего рода вещественная «структура», которая необходима Вселенной, и именно поэтому она постоянно самоизменяется, причем в сторону все большего усложнения, тем самым биосфера обращается в ноосферу, а история человечества обращается в историю самоосознания себя Мирозданием. Ноосфера Вернадского — это не тривиальная «власть человека над природой», но Вселенная, осознавшая себя, причем мозг человека — инструмент в процессе Вселенского самоосознания. (Ср. у Федорова: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою» — II, 239).

«Вещество», из которого построена биосфера, по своим химическим и физическим параметрам ничем не отличается от всего остального вещества Вселенной. Граница между живым и мертвым носит не принципиальный характер, ибо живое и мертвое состоят из одного и того же самоорганизующегося и принципиально живого «вещества». Именно эту логику мы видим в произведениях Платонова. История

человечества сводится у Вернадского к истории биосферы, которая, в свою очередь есть «проявление строения атомов и их положения в космосе, их изменения в космической истории»²⁶. Согласно доктрине «вещества жизни», по-своему разрабатываемой Платоновым, человеческий мозг есть продукт самосовершенствования живого вещества Вселенной. «В живом веществе, — писал Вернадский — создалась новая геологическая сила ума и техники, раньше на нашей планете не бывавшая, которая нам кажется беспредельной и возможно в будущем выходящей за пределы планеты... “Homo sapiens” охватил планету и подходит к переработке ее в ноосферу»²⁷. Другими словами, у биологической эволюции есть внутренняя программа, которая выполняется в сторону реализации потенциалов мозга. Мозг человека, его сознание осмыслены у Платонова, Вернадского, а ранее у Федорова как лучший инструмент, созданный в Мироздании, однако инструмент, который человек 1) должен корректно применять (в рамках той задачи, для которой он был создан), 2) постоянно совершенствовать и улучшать (путь к этому — человеческая история). Стремление найти себе верное применение в деле творения Вселенной, в рамках «супморализма», содержит требование отказа от своей животной природы, к которой ведет гуманистическая идея «сочувствия» к человеку. Человек, пишет Федоров, должен занять место во вселенной такое же, какое место имеет мозг в его теле (I, 389), следовательно, «конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и этим уподобиться первоначальной причине, Божественной Первопричине» (II, 78).

Путь к обретению человеческим сознанием этой функции «мозга Вселенной» Федоров находил в «ургии»; соответствующий ему термин Платонова — «самодельность» человека. Путь к бессмертию заключается в «совершеннолетии» человека. Совершеннолетие же проявится в том, что человек сможет изменить свое собственное физическое состояние с помощью «естественного тканетворения, <...> органосозидания» (II, 296). Федоров требовал, чтобы «органический прогресс» заменил наличный в цивилизации прогресс технический. Человек обязан научиться создавать себе органы, соответствующие его нынешнему положению: «не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания 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 обла-

дание этих органов, и не создал себе органов, соответствующих средам». Далее, по мысли Федорова, это привело не только к резкому обеднению возможностей человека, но и к редукции соответствующим им сред, то есть сфер, «стихий», «миров». Развивая технику, человек не совершенствует себя самого, оставляя себя таким как он есть — во всей своей смертной немощи. Как отмечает С. Г. Семенова, «сознание не только управляет физиологическими и биохимическими процессами в организме человека, но и создает новые органы и их функции... Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы <...> мыслитель называл “полноорганностью”»²⁸, «только такие полноорганные существа и могут составить глубочайшее нераздельное соединение равных лиц; соединение же особей-органов не может быть обществом понимающих друг друга лиц, а может быть лишь соединением ненавидящих друг друга существ» (I, 301). Ноосфера требует новых путей в связи между ее частями, и потому Платонов также ищет новые формы энергоинформационного обмена между людьми, своего рода «третью сигнальную систему», которая могла бы положить начало той тотальной всемирной связи, которая может преодолеть искажающие смысл барьеры²⁹.

«Полноорганный» организм должен получить новые органы для прямого и ясного контакта с «веществом-энергией», его физиолого-органическая природа должна соответствовать новому вселенскому статусу. В повести «Рассказ о многих интересных вещах» герои Платонова непосредственно, на физиологическом уровне ощущают присутствие радиоволн. В «Чевенгуре» герои также получают способность не только непосредственно слышать радиосигналы, но и влиять на них с помощью прямого физического воздействия — «сокровенный человек» открывает у себя другие, ранее невозможные ресурсы и возможности. В «книжке» Платонова за 1935 г. содержится набросок «Сказки о мужике, который умел понимать голоса животных»³⁰. Преображенный человек Платонова может воспринимать реальность шире привычного набора пяти сенсоров, Платонов записывает: «Я звук могу увидеть, если его не слышать»³¹.

Подобно тому, как человеческое тело есть неотъемлемая часть живого «вещества существования», человеческая мысль в платоновской картине мира не принадлежит исключительно и только самому человеку, точнее — не является чем-то изолированным от Космоса, наоборот: это и есть прямое и адекватное выражение в человеческом существе энергии Космоса в ее непосредственной *функции связи*.

В произведениях Платонова последовательно развивается гипотеза о том, что, поскольку Космос состоит из вещества-энергии, то мысль — это та энергия, которой соответствует определенное количество и качество «вещества», а из этого возвышенного энергетически «вещества», подразумеваемого существованием человеческой мысли, и состоит сознание и тело человека (сегодняшнего временного или преображенного вечного), сжимающееся до размеров «точки» или обнимающее собою всю Вселенную. Работая в качестве мелиоратора, создавая свои художественные миры или отвечая в рецензиях на тексты своих коллег-писателей, Платонов оставался верен своей идее о том, что в способности любви, которая является родовым свойством человека как существа «вещественного» («сокровенного»), проявляется его свойство быть высшим проявлением основного (жизнетворного) качества «вещества мироздания», именно поэтому поиск ответа на «вопросы», по его мнению, находится «среди людей, а не среди животных и растений».

Выявляется важное правило платоновской поэтической грамматики: на определенном уровне человек несводим к химическому параметру своего тела, понимаемому лишь как определенный набор минералов, он является генератором энергии мысли, которая существенна постольку, поскольку способна преобразовывать мир. Это и есть основа его вечного существа, следовательно — неуничтожимого Бытия. Человек не может навсегда исчезнуть потому, что в нем заключена любовь, с ее прямой энергетической подпиткой со стороны вечной Вселенной. В записной книжке Платонов пометил: «Ведь ясно, душа не стареет в человеке, только тело ветшает, а “она” все та же... Бывают и молодые — старые, но это доказательство первого. Отсюда старухи такие молодые постоянно»³². Актуализируя мысль о «земном бытии» человека, Платонов уходит от идеалов гуманизма, сосредоточиваясь на концепции спасения человечества от царства смерти как прямого проявления энергетического голода. Описание роли человеческой мысли в Мироздании — еще одно «оправдание человека», которое предпринимает Платонов в своих ранних статьях. Согласно развиваемой здесь идее, мысль — основная форма непосредственного выражения энергетики Вселенной в человеке, подобно тому как солнечный свет — выражение Солнца, а уголь и нефть — выражение энергетики планеты. С другой стороны, любовь — есть направленность этой энергии по верному пути, своего рода разумное применение мысли. Никакая мысль не полезна без любви, записывает он в своей «книж-

ке»: «мысль, не парная с чувством, ложь и бесчестие»³³. Если высшее выражение энергии мироздания — это мысль, а направленная любовью мысль — сгусток «энергии вселенной», то, естественно, что в науке Платонов видит главное основание для любви человека к своей планете как родственной ему части мироздания: «Наука же, надежда на нее воспламенила в людях любовь к существованию, к *зеленой родной земле*»³⁴.

В основе любви как спасительной силы лежит инстинкт вечности и вектор движения, направленный на «живую плоть существования», устроенную так же, как и все, из чего состоит остальной мир. Другими словами, тело человека принципиально изоморфно и гетерогенно «веществу существования». Качество «пустоты», как готовности быть приемником живой энергии Космоса, любви-мысли, связано со свободой; с другой стороны — реализация свободы заключена в передаче другому ответственности за себя, таким образом любить значит принимать энергию, вырабатывать мысль-любовь, передавать ее другому, освобождаться от нее во имя возникновения нового состояния «пустоты», готовности для очередного акта принятия-выработки энергии жизни. Таким образом, любить для человека легче и естественнее, чем быть любимым и только пассивно принимать любовь, это последнее может быть описано как энергетическое рабство. «Любовь, это перекладывание ответственности на другого, а самому — право быть пустым»³⁵. В дальнейшем Платонов вплотную подходит к формированию своей «новой веры», религиозно-философской концепции всеобщего братства на основе спасения мира и человека. Пока же он только примеривается к этой идее, декларируя свою новую «науку» как выраженную в систематической «трудовой» форме любовь человека к «веществу мироздания». Эту любовь Платонов пытался вывести непосредственно из естественного, по его представлениям, прямого отношения человека к факту своего существования как сгустка «вещества мироздания», начало «сокровенности» и самого человека (тема, развернутая в повести «Сокровенный человек»). Поэтому начало начал и корень бытия — это любовь к Земле и к земле, любовь эта — «первый двигатель, начало жизни и ее рассвета, ее совершенствование, стремление ко всему непонятному, тайному и сокровенному»³⁶. Наука оказывается воплощенной в систематическую форму любовью человека к миру. Именно «сознательное мозговое усилие и делает все тайное явным, сложное — простым, страшное — покорным»³⁷. Отношение человека к факту своего существования на земле отливается в любовь к земле, любовь же эта — «первый двигатель, начало жизни и

ее рассвета, ее совершенствование, стремление ко всему непонятному, тайному и сокровенному»³⁸. Другими словами, сокровенность жизни — источник научного творчества и прямое проявление любви человека к миру.

Поэтому Платонов мечтает о приходе нового Мессии, вещественно-энергетическом воплощении Любви-Творчества-Свободы («новом Пушкине»), возможная трагическая безысходность которого в условиях апофеоза пищевой истории Европы описана в «Мусорном ветре» и в «Чевенгуре» (Лихтенберг и Дванов). Смерть и энергетический апокалипсис не могут быть побеждены гениальными одиночками, но лишь совокупными усилиями всего человечества, ставшего на путь преображения своей/окружающей плоти Мироздания (о том же неоднократно говорил и Федоров в своей полемике с Ф. Ницше). На этом пути необходимо найти крайнюю точку в дихотомии «вещество-энергия», и если минимум энергетики вещества — это природные «песок» и «глина» в «Котловане, то в «Мусорном ветре» это «мусор», «прах» и «перхоть» цивилизации. Два знака энтропийного мусора, которые порождает человеческая цивилизация («перхоть») и мертвая равнодушная природа («песок»), семантически сближаются, указывая на их семантическое тождество, в романе «Чевенгур». Необходимость переделки живой и страдающей плоти земного шара естественно выходит из констатации невыносимости для планеты нетворческого, паразитического и рабского состояния живущего на ней человека («цивилизации эксплуатирующей, но не восстанавливающей», по выражению Федорова). Характерно, что свою собственную работу как мелиоратора Платонов описывал как «деятельность по возвращению к жизни умирающих рек»³⁹. По Платонову, человек, как непосредственное выражение вещества Вселенной, будет эволюционировать именно в сторону бессмертия и энергетического совершенства, которое состоит из двух параметров: умение вырабатывать, отдавать и принимать энергию Космоса (мысль) и развитие в себе чувствительности к распознаванию и верному применению окружающей энергии (любовь). Интерес Саши Дванова («Чевенгур») к машинам — совершенно другого типа, чем у старых мастеров, сакрализирующих машину: он видит «вещество существования», явленное в телах машин и людей, и его стремление понять машину оказывается поиском сокровенности «вещества», данной в Творении. Философская созерцательность Саши Дванова сродни поискам Святого Франциска, ищущего общий язык со всеми тварями и предметами Бытия: «Его влечение не было любо-

пытством, которое кончалось вместе с открытием секрета машины. Сашу интересовали машины наравне с другими действующими и живыми предметами. Он, скорее, хотел почувствовать их, пережить их жизнь, чем узнать. Поэтому, возвращаясь с работы, Саша воображал себя паровозом и производил все звуки, какие издает паровоз на ходу. Засыпая, он думал, что куры в деревне давно спят, и это сознание общности с курами или паровозом давало ему удовлетворение».

Вернадский называет зеленое растение «трансформатором энергии», который улавливает и перераспределяет энергию Солнца, указывая тем самым на космическую функцию любого живого организма, составляющего «покров Земли», включая и человека, — это своего рода «трансформатор принесенной им энергии», в чем и проявляется «свойство живого вещества», его прямая «функция в биосфере»⁴⁰. Путь к преодолению энтропии и к будущей «ноосфере» лежит на пути усовершенствования тех свойств человека, ради которых «вещество жизни» приняло его форму. Человек цивилизации Нового Времени отказался, по мысли Платонова, от своей функции быть инструментом «вещества существования» по спасению от энтропии и остановки времени, отсюда и бедность энергии в Космосе, и бедность безмысленного существования человека. «Камень не мыслит, но обладает лишь потенцией мышления», — пишет Гулыга⁴¹. Однако Платонов иначе решает вопрос о том, что такое «мысль», что такое процесс мышления. Мышление как форма познавательной и социально-исторической активности человека выглядит в его глазах узким и недостаточным, мысль становится знаменателем всех форм энергии, и поэтому у Платонова камень, обладая массой, обладает и энергией, знаменатель всех видов энергии — мысль, следовательно — он «мыслит». Это революционное понимание процесса мышления позволило Платонову решить одну из самых важных проблем, поставленных космистами, — вопрос об отношении «родства», как сказал бы Федоров, не только между людьми, но и между людьми и «веществом», причем по важнейшему для Гомо Сапиенс параметру — наличию сознания.

В онтологической модели, сформированной в художественном мире Платонова, бытие оказывается прямо зависимым от разных форм энергии, переливающимся по известной схеме одна в другую, но человек, его уникальное место во Вселенной, своего рода платоновское «оправдание человека», заключается в том, что он способен накапливать в себе и реализовывать особую, высшую форму энергии — любовь, которая отливается в положительно окрашенные поступки, на-

правленные на другого человека, Землю, весь мир. Мозг человека, если его описывать на языке писателя, — это особым образом устроенный генератор-аккумулятор, который вырабатывает и накапливает в себе энергию мысли, универсальную энергию, но для верного приложения этих ресурсов необходима «любовь» как деятельная ответственность за все Мироздание. Эта энергия способна переливаться в другие энергетические формы (тепловая, механическая, ядерная) и быть направленной вектором «генеральной» активности человека («любви») к «веществу существования», причем именно к тем его участкам, которые наиболее сильно пострадали от энтропии (например, к сухому листку дерева, хранимому Вошевым). Согласно гипотезе, получившей художественное исследование в произведениях Платонова, именно эта энергия способна спасти мир от энтропии, что объясняется огромным энергетическим КПД «пролетария», платоновского героя-философа, способного употреблять в качестве пищи самые бедные энергетически вещества, создавая при этом колоссальные запасы «мысли», эффективно подпитывающие Вселенную и останавливающие энтропию.

Примечания

¹ Среди работ, затрагивающих ему тему, можно назвать следующие: *Шубин Л.А.* Поиски смысла отдельного и общего существования. М., 1987; *Толстая-Сегал Е.* Натурфилософские темы в творчестве Платонова 1920—1930 гг. // *Slavica Hierosolimitana. Jerusalem*, 1979. Т. 4. Тема «А. Платонов и Н. Ф. Федоров» также не раз поднималась как российскими, так и зарубежными исследователями. См.: *Teskey A.* Platonov and Fedorov. The Influens of Christian Philosophy on a Soviet Writer. Amersham, 1982; *Малыгина Н.* Эстетика А. Платонова. Иркутск, 1987; *Киселев А.* Одухотворение мира: Н. Федоров и А. Платонов // «Страна философов» Андрея Платонова: Проблемы творчества. Вып. 1. М., 1994. С. 237—248; *Семенова С.Г.*: «В усиллии к будущему времени...». Философия Андрея Платонова // *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 318—377; *Ее же.* «Тайное тайных» Андрея Платонова (Эрос и пол) // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 1. М., 1993. С. 73—131; *Ее же.* Философские мотивы романа «Счастливая Москва» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 2. М., 1995. С. 54—90; *Ее же.* «Влечение людей в тайну взаимного существования» (Формы любви в романе «Счастливая Москва») // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 3. М., 1999. С. 108—123.

² *Захарова М.В., Захаров В.А.* Андрей Платонов и русский космизм // *Русский космизм и ноосфера. Тезисы докладов Всесоюзной конференции.* М.,

1989; *Бальбуров Э. А.* Платонов и М. Пришвин: две грани русского космизма // Роль традиции в литературной жизни эпохи. Новосибирск, 1995.

³ *Бочаров С.* «Вещество существования» // Андрей Платонов. Чевенгур. М., 1991.

⁴ См. об этом: *Фесенкова Л. В.* Русский космизм сегодня // Русский космизм и современность. М., 1990. С. 41.

⁵ *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 36.

⁶ *Семенова С. Г.* Философия воскрешения Н. Ф. Федорова (I, 15).

⁷ См. об этом: *Баршт К. А.* Поэтика прозы Андрея Платонова. СПб., 2000.

⁸ *Вернадский В. И.* Проблемы биогеохимии // Труды биогеохимической лаборатории. М., 1980. Т. 16. С. 18.

⁹ *Вернадский В. И.* История минералов земной коры. Вып. 1. Пг., 1925. С. 198.

¹⁰ *Вернадский В. И.* Биосфера. Л., 1926. С. 17–18.

¹¹ Там же. С. 9.

¹² Там же. С. 10, 68.

¹³ Там же. С. 18.

¹⁴ Там же. С. 59.

¹⁵ Там же. С. 7.

¹⁶ Там же. С. 146.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 145.

¹⁹ Там же. С. 18.

²⁰ Там же. С. 27.

²¹ *Вернадский В. И.* Автотрофность человечества // *Вернадский В. И.* Проблемы биогеохимии. М., 1980. С. 240.

²² *Вернадский В. И.* Проблемы биогеохимии. С. 59.

²³ *Вернадский В. И.* Биосфера. С. 9.

²⁴ Там же. С. 10.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 14.

²⁷ *Вернадский В. И.* Живое вещество. М., 1978. С. 56. Ср. принцип «цефализации» – постепенного улучшения и усложнения функций головного мозга в высших существах, открытый Д. Дана.

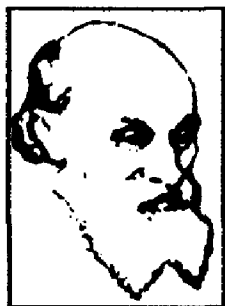
²⁸ *Семенова С. Г.* Философия воскрешения Н. Ф. Федорова (I, 19).

²⁹ См. об этом: *Манеев А. К.* Субстанция, биопсиполе, бессмертие // Русский космизм (по материалам II и III Всесоюз. Федоровских чтений, 1989–1990 гг.). Ч. 1. М., 1990. С. 95.

³⁰ *Платонов А. П.* Записные книжки. Материалы к биографии. М., 2000. С. 167.

³¹ Там же. С. 266.

- ³² Там же. С. 123.
- ³³ Там же. С. 259.
- ³⁴ *Платонов А.П. О науке // Платонов А.П. Чутье правды. М., 1990. С. 52.*
- ³⁵ *Платонов А.П. Записные книжки. Материалы к биографии. С. 157.*
- ³⁶ *Платонов А.П. О науке // Платонов А.П. Чутье правды. С. 52.*
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ *Корниенко Н. В. История текста и биография А. П. Платонова (1926–1946) // Здесь и теперь. М., 1993. № 1. С. 141.*
- ⁴⁰ *Вернадский В.И. Биосфера. С. 28.*
- ⁴¹ *Гулыга А.В. Космическая ответственность человека // Русский космизм и современность. С. 63.*



Н. Ф. ФЕДОРОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Б. Г. Режабек

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ — РОДОНАЧАЛЬНИК НООСФЕРНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Вступая в третье тысячелетие мир полон ожиданием фундаментальных перемен, перехода в эру качественно нового существования, в новый эон бытия. Об этом свидетельствуют практически все глобальные модели общепланетных процессов, особенно ярко — модели демографического роста, согласно которым рост населения приближается к своему критическому уровню, составляющему 10–14 миллиардов человек¹. Некоторые авторы, опирающиеся на представления об ограниченности материальных ресурсов планеты, выдвинутые в работах «Римского клуба», а за век до них выраженных в концепции Мальтуса, настаивают на необходимости формирования «нового экологического сознания», согласно которому человек должен занять скромную нишу среди других видов, резко ограничить свою производственную деятельность, наносящую ущерб биосфере, ограничив размеры человеческой популяции до величины, не превышающей 1 миллиарда человек². Такого рода «экологический алармизм», как и всякая истерика, не является конструктивным.

Научные оценки показывают, что при разумном использовании имеющихся ресурсов и развитии новых технологий кризиса в сфере ресурсов и энергии можно избежать. Более того, выход на арену энергетики возобновимых источников энергии, в первую очередь солнечной, позволит избавиться от варварского сжигания нефти, а освоение водородной энергетики и появление новых, экологически чистых видов транспорта может полностью преобразить вид городов, производственных предприятий и транспортных магистралей. Главная опасность — не исчерпание материальных ресурсов, не мифические

«озонные дыры» и «глобальное потепление», а возможность нарушения саморегулирования биосферы из-за неразумной деятельности человека (уменьшение биологического разнообразия, опустынивание, деградация плодородных пахотных земель, исчезновение тропических лесов со скоростью до 40 гектар в минуту), то есть дефицит Разума.

В области геополитических процессов главным предметом обсуждения сегодня является проблема «глобализации»³, которая связана с качественно новым состоянием общепланетных процессов — экологических, экономических и политических. Говоря о «глобализации», многие в первую очередь имеют в виду формирование «*novus ordo seculorum*», чаемое наступление которого обозначено на каждой долларовой купюре. Этот тип глобализации предполагает формирование мира, резко расслоившегося на избранных — «золотой миллиард» (США и развитые страны Европы) и прочие страны, роль которых, а возможно, и само существование будет определяться решениями правящей общепланетной элиты. Страх перед такого рода глобализацией породил так называемое «движение антиглобалистов», во многом декоративное и даже полезное архитекторам долларовой глобализации. В то же время объективный процесс объединения экономики, энергетики и информационного поля планеты в единую глобальную систему отнюдь не обязательно связан с моделью, против которой выступают «антиглобалисты». Но кроме американского варианта «долларовой глобализации» существуют и другие возможности. Например, всемирная исламизация, идеологи которой уже рисуют карты будущего мира, закрашивая страны зеленым цветом знамени Пророка, или китайская модель глобализации, неспешно, но эффективно формирующая центральную роль Чжун Го (Срединного Царства) в мировой экономике, а в перспективе — и в политике.

Попытки поиска выхода из кризиса начались в 1990-х годах. На Всемирном саммите в Рио де Жанейро в 1992 году была сформулирована концепция «устойчивого развития». Этот термин, по мнению многих, неудачен: ведь «устойчивость» предполагает стабильность характеристик, а «развитие» — их изменение во времени. Противоречие снимается, если мы поймем, что понятие «развитие» предполагает *цель*, при достижении которой система способна противостоять внешним помехам. Именно так происходит онтогенез, развитие индивидуальных живых организмов: растение или животное достигает цели своего развития, осуществляя программу, заложенную в ДНК, несмотря на порой нелегкие внешние условия. В процессе филогенеза, несмот-

ря на отсутствие явно заданной программы развития, «цель» эволюции определяется требованием появления более устойчивых и более эффективно трансформирующих энергию видов в соответствии с «принципом устойчивого неравновесия» Э. Бауэра⁴. Благодаря этому в процессе эволюции появляются виды морфологически и физиологически все более совершенные, вплоть до появления уникального существа, мозг которого способен обеспечить разумное поведение и оперировать абстрактными понятиями, — Человека. Мы полагаем, что на смену термину «устойчивое развитие» пора ввести термин «ноосферное развитие», т. е. такое развитие, целью которого является Ноосфера, общепланетная Сфера Разума.

Учение о ноосфере развивали в XX веке известные французские ученые, Эдуард Леруа, который впервые ввел термин «ноосфера» в научный обиход, и его друг, палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден; свой вклад в это учение сделал и Владимир Иванович Вернадский (1863—1945)⁵, который научно обосновал появление новой планетарной оболочки — Ноосферы, возникающей на основе Биосферы, Сферы Жизни, в космическом эволюционном процессе. Корни этой идеи лежат в лучших чаяниях русских мыслителей, проникнутых идеями всечеловеческого братства, в особенности в трудах представителей того направления отечественной философии и науки, которое получило название «русский космизм»⁶. В нем Россия предлагает миру цель объединения человечества на планете, существенно отличную от типичных и разрушительных целей общества потребления. Идея Ноосферы предполагает «цветущее многообразие» различных цивилизаций, сохраняющих ценности, добытые в истории национальных культур, и принципиально противостоит как идеям «техноотронного общества» (З. Бжезинский), в котором на роль правителей мира выдвигается каста технократов, так и идеям «постиндустриального общества» (Д. Белл), якобы способного на место реального производства, связанного с материально-энергетическими процессами, поставить индустрию переработки информации и гипертрофированную сферу услуг. Эта идея противостоит также антинаучным и безответственным призывам возврата к идеалам «мира Традиции», выдвинутым в сочинениях европейских оккультистов вроде Р. Генона, перешедшего из католичества в ислам, Ю. Эволы, проповедника «языческого империализма», европейских «крайних правых» и неофашистов, идеи которых под знаменем «Консервативной Революции» в России транслирует А. Дугин⁷. История дает немало примеров того, что попытки

повернуть колесо истории ни к чему, кроме потоков крови и бессмысленных страданий, не приводили, а отказ от настоящей науки в пользу мистических и оккультных парадигм приводил лишь к социальной шизофрении. В противовес вызову оккультизма в современной России идея Ноосферы может стать той площадкой, на которой возможно развивать конструктивный диалог между позитивной наукой и различными религиозными учениями. Ближе всего к ней из всех религиозных идей, известных человечеству, является христианское чаяние Царствия Божия «яко на небеси и на земли».

В наши дни в России возникло и активно развивается ноосферное движение, объединяющее естествоиспытателей, деятелей культуры и образования⁸, проводится множество научных встреч, семинаров, конференций, посвященных идеям Вернадского и формированию ноосферы. Известный американский политик и экономист Линдон Ларуш, узнав о идеях Вернадского от П. Г. Кузнецова, активно популяризирует эти идеи в США, опубликовав на эту тему ряд статей в своем журнале «Executive Intellectual Revue» и монографию «Экономика ноосферы»⁹. Но задолго до наших дней о необходимости перехода человечества на новый путь жизни писал замечательный русский мыслитель Николай Федорович Федоров, впервые в истории мировой мысли высказавший идею о необходимости регуляции общепланетных процессов силою человеческого разума и имеющий полное право считаться предтечей и пророком ноосферного мировоззрения.

Сегодня наша планета стоит перед решающим выбором — идти по пути самоуничтожения в глобальных катастрофах или же по пути формирования ноосферы, в появлении которой был убежден Владимир Вернадский. Возможности реализации ноосферы становятся все более осязаемыми, особенно в связи с качественно новыми средствами объединения человечества, такими, как спутниковая связь и компьютерные сети. Мы уже фактически вступили в начальный этап формирования ноосферы, и, несмотря на все трагедии, войны, проблемы социальные, философские и нравственные, кажущиеся подчас совершенно неразрешимыми, человечество сегодня, как никогда раньше, имеет шанс состояться. Важнейшим вопросом, от решения которого зависит — быть Ноосфере или исчезнуть человечеству с лица планеты, является выработка целостного мировоззрения, гармонически сочетающего истины науки и религии, философии и искусства и дающего основания для действия, объединяющего усилия разных народов, культур и талантов в общем деле формирования таких условий жизни

на планете Земля, а по большому счету — во Вселенной, в которых человек мог бы достойно жить и чувствовать себя Человеком.

За две тысячи лет со времени Рождества Христова на земле не осталось ни одной страны и ни одного племени, в которых не прозвучали бы слова Христа и апостолов, бывших живыми свидетелями Его проповеди, чудес, исцелений, воскрешения мертвых, распятия и Воскресения. Никто сегодня уже не имеет права заявить, что он не знал или не слышал об этом. И тем не менее многим людям что-то мешает услышать призыв к новой жизни, преображению — в первую очередь самих себя и, как следствие, мира, переходу его в новое качество бытия, в сравнении с которым наше нынешнее бытие, даже в самых сильных и ярких его проявлениях, является лишь ущербной и скудной тенью. Теологи говорят об этой форме бытия, как о Царствии Небесном, а наука, предсказывающая его неизбежный приход, дает ему имя Ноосферы, напоминая, что «Νοῦς», Нус, Ум или Дух — это одно из имен Божьих.

Что же мешает людям услышать и понять смысл пророчества о грядущей Ноосфере, о верности которого свидетельствуют как апостолы, так и сумевшие заглянуть в будущее гениальные ученые? Конечно, все те же несовершенства грешной человеческой природы, о которых с недоумением вопрошал Сократ, не умевший понять, почему люди знают, как поступать хорошо, но поступают дурно. Над преодолением этих несовершенств человечество осознанно стало работать со времен Авраама, вот уже 2000 лет трудится христианство, и не нужно думать, что безуспешно, — ведь несмотря на все страсти мира и яростное сопротивление антихристианских сил, внешних и внутренних, человечество все же движется по пути к ноосфере. Причины, мешающие поверить ученым и пророкам, давно известны: это легион страстей и недостаток любви, над которой, если она слаба, берет верх страх. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4:18). А главная форма страха, корень всех остальных его видов, это, конечно, страх смерти, диаметрально противостоящий единственной форме страха, необходимого христианину для спасения, — страху Божию, страху погрешить против Истины и потерять ее, быть отлученным от нее даже на время, не говоря уже — навеки.

Одним из серьезнейших «достижений» врага рода человеческого, определивших и его последующие успехи в расколе церкви сначала на Восточную и Западную, а в дальнейшем — на разветвления

сотен протестантских деноминаций, явилось вытеснение чувства живой любви и внедрение в религиозное сознание страха перед вечными муками в качестве внешнего рычага для управления человеческим поведением. Неменьшим «достижением» стало появление отношения к Истине, как к вещи, которой можно обладать и пользоваться, а не как к живому существу, самому Христу. Присвоение клириками права на использование библейских текстов в качестве инструмента манипуляции душами паствы всегда вызывало резкое отталкивание от Церкви множества мыслящих людей, не допускающих никаких, пусть даже претендующих на спасительность, попыток манипуляции и требующих к себе честного и искреннего, уважающего личность, ее разум и свободную волю, отношения.

В процессе развития знаний о Вселенной обнаружилось очевидные расхождения между буквально понимаемым текстом Библии и представлениями естественных наук о происхождении мира, живых существ и человека. Развитие экспериментального метода изучения природы позволило создать убедительную, внутренне согласованную картину мира, как иерархии систем, подчиняющихся постижимым и логичным законам, от элементарных частиц до космологических объектов. Эти успехи породили горделивое, но ложное в своей основе представление, наиболее отчетливо выраженное в ответе Лапласа Наполеону на вопрос, где же место Творца в его системе мира: «Сир, в этой гипотезе я не нуждался!» Все это поставило многих мыслящих людей в конце прошлого века в оппозицию к Церкви, а со стороны церковников, мысливших в совершенно иных категориях, привыкших более к толкованию священных текстов, чем к изучению природы и интерпретации естественных наук, вызвало естественную охранительную реакцию отталкивания от науки, ведущую в конечном счете к прямому обскурантизму.

Я осмелюсь утверждать, что именно в Библии пророчески предсказана победа Ноосферы, Царства Разума, соединяющего Волю Божью с волей человека в служении Истине, Добру и Красоте, предсказана неоднократно, благодаря чему эта Великая Книга и была источником надежды для народов в самых невыносимых ситуациях. О тех, кто не слышал, было сказано уже в Ветхом Завете: «Но они не послушали, и не приклонили уха своего, и жили по внушению и упорству злого сердца своего и стали ко Мне спиною, а не лицом» (Иер.7:24). О великой победе, которая обязательно придет после страшных битв и тяжелейших испытаний, дал свидетельство в первом веке христианской эры

любимый ученик Христа в самом таинственном из священных текстов, «Откровении Иоанна Богослова», известном также под названием «Апокалипсис». Замечу, что это слово сегодня используется совершенно неверно, как синоним космических катастроф, вселенской гибели. Действительно, описания бед, происходящих на земле, когда Ангел выливает на нее чаши гнева, вплоть до «падения звезды Полюнь», которую сопоставляли с Чернобылем, в этой книге есть. Но главное пророчество, о котором часто забывают, содержится в последних главах, где Иоанн слышит «громкий голос с неба, говорящий: вот, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло» (Откр. 21:3–4). И в этой уверенности в неизбежности победы добра над злом, разума над бессмыслицей, жизни над смертью, выводы науки полностью соответствуют сути учения Церкви. Два слова — «Апокалипсис» и «Ноосфера» — являются ключевыми для понимания нашего времени.

Первым человеком, начавшим строить мост между реальной наукой и православной верой в России по праву может быть назван Николай Федоров. В конце XIX века появились яркие примеры ученых, философов и богословов в одном лице — таких, как о. Павел Флоренский или замечательный физиолог А. А. Ухтомский. К сожалению, их было мало тогда, мало и сегодня. Но роль Николая Федорова в наведении мостов через пропасть между религией и наукой трудно переоценить. Возьмем, например, идею атомизма, которая считалась несовместимой с учением Церкви, как в форме учения Лукреция — Эпикура, так и в форме представлений атеистов эпохи Просвещения, Дидро, Гольбаха и Гельвеция. Идея атомизма (о чем часто забывают) была одним из главных пунктов при обвинении Галилея в ереси, более серьезным, чем его коперниканские взгляды. Действительно, картина мира как множества носящихся в пустоте безо всякой цели и смысла атомов кажется на поверхностный взгляд совершенно несовместимой с идеей о Вселенной, управляемой Провидением Всеблагого Творца. Тем не менее именно эта идея является основой всей современной физики.

Выдающийся (может быть, самый выдающийся) физик XX века Ричард Фейнман писал: «Если бы в результате какой-либо мировой катастрофы все накопленные научные знания оказались бы уничтоженными и к грядущим поколениям живых существ перешла бы толь-

ко одна фраза, то какое утверждение, составленное из наименьшего количества слов, принесло бы наибольшую информацию? Я считаю, что это атомная гипотеза (можете считать ее не гипотезой, а фактом, это ничего не меняет): *все тела состоят из атомов — маленьких телец, которые находятся в непрерывном движении* <...> В одной этой фразе, как вы убедитесь, содержится невероятное количество информации о мире, стоит лишь приложить к ней немного воображения и чуть соображения»¹¹.

Николай Федоров, будучи глубоко верующим христианином, понял впервые, что именно атомистическая теория, которая в его время была не более, чем гипотезой даже для крупных естествоиспытателей, не только не противоречит основному упованию христианства — воскресению мертвых — но именно «собираение атомов» дает основу для полного телесного восстановления наших любимых, унесенных смертью. Огромное значение для формирования разумного отношения к природе имеют идеи Федорова о «регуляции природы», о создании специальных служб, организованных по принципу армии, для борьбы со стихиями, приносящими до сих пор неисчислимые убытки мировому хозяйству. До сих пор разъединенное человечество терпит огромные, как экономические, так и человеческие потери — лишь один из ураганов, Эль-Ниньо, систематически приносит ущерб в десятки миллиардов долларов и уносит тысячи жизней. Мысль Федорова о космической роли человечества, как силы, противостоящей разрушению Вселенной, является, безусловно, гениальной. В конце XIX века в связи с открытием второго начала термодинамики, утверждающего, что в замкнутых системах энтропия, мера хаоса и деградации энергии, может только возрастать, появилось учение о «тепловой смерти Вселенной», наложившее мощный отпечаток на мировоззрение философов и физиков. Идеи Николая Федорова могут стать основой для преодоления убеждения о непреодолимости «тепловой смерти Вселенной» — оно позволяет избавиться от понимания Вселенной как «замкнутой системы» и стать основой для фундаментальных исследований роли Сознания и Разума, как факторов, открывающих нашу «замкнутую Вселенную» Божественным Энергиям, о которых прекрасно знали исихасты и святые, постигая их в опыте «умного делания».

Восстановление религиозного сознания в постсоветском обществе — явление, несомненно, позитивное, несмотря на все издержки этого процесса. Народ смог воочию убедиться, что истины, к пониманию которых Церковь вела его в течение тысячи лет и которые он с

присущей русской нации страстностью так быстро и опрометчиво отбросил, соблазнившись мнимой легкостью построения коммунизма на «научной» основе, не погибли, что Церковь жива, несмотря на все свои болезни, «и врата адовы не одолели ее». Оказалось, что эти истины отнюдь не так-то просто объявить «опиумом для народа» и скинуть с парохода истории. Но тем более актуальной становится в наши дни задача понять глубинный смысл этих истин, разобраться, в каком отношении они находятся к истинам, которые честно добывают естественные науки — физика, космология, геология, биология, включающие в качестве необходимой составной части учение об эволюции, которое, вроде бы, никак не совместимо с Библейским шестодневом, на чем особенно активно настаивают представители протестантского «научного креационизма» и к чему гораздо более спокойно относятся, за некоторыми исключениями, мыслители православного (например, замечательный русский поэт и писатель А. К. Толстой) и католического (не менее замечательный английский писатель Г.-К. Честертон) вероисповедания. К сожалению, и на полках с православными изданиями появляются откровенно обскурантистские сочинения, отрицающие научную картину эволюции мира¹².

Вопрос о реальном отношении истин науки и религии особенно актуален в современной России, и от него уже невозможно отмахнуться. Отсутствие целостного мировоззрения — основа возникновения социальной шизофрении, плоды которой уже дают себя знать и в политике, и в экономике, и в образовании, и в здравоохранении, и в армии, и в космосе. Я считаю проблему формирования ноосферного мировоззрения самой важной из всех проблем, стоящих сегодня перед человечеством, ибо от решения ее зависит в конечном счете само существование человеческого рода на земле. И именно поэтому сегодня вновь привлекают наше внимание идеи Николая Федорова. Известно, что ознакомившись с учением всеобщего дела, Владимир Соловьев писал Федорову: «со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»¹³. Федоров, в отличие от многих мыслителей его времени, не испугался внешних разночтений Библии и естественных наук, которые ввели в соблазн очень многих его современников. Лев Толстой, например, заявлял: «Если возможна Троица, непорочное зачатие и искупление рода человеческого кровью Христа, то все возможно, и требования разума необязательны», ставя свой гордый, но неизбежно ограниченный разум на место высшей мудрости. Позиция Толстого

вызвала резкую отповедь Федорова — известно, что после опубликования Толстым в Лондоне письма «О голоде», в котором граф призывал не выполнять воинской повинности и уклоняться от уплаты налогов, Федоров при встрече в Румянцевском музее просто отказался подать ему руку.

Идея Троицы, как образ будущего устройства жизни человечества, при котором родство и любовь, вплоть до полной взаимной прозрачности лиц, полного принятия другого, как самого себя, — это любимейшая идея Федорова, особо чтившего преподобного Сергия Радонежского, который внес эту идею в русское сознание и помог ей укрепиться в нем. Федоров, оставаясь истинным христианином и по убеждениям, и по образу жизни, близкому к аскетическим подвигам первых лет христианства, понял, что все достижения разума, науки, искусств могут и должны быть соединены с главной задачей человеческого рода — победить смерть, и не просто породить новое, бессмертное племя «сверхчеловеков», о чем мечтал его современник Ф. Ницше, но исполнить великий долг перед своими предками, не успевшими войти в новый мир, где смерти больше не будет, воскресить их, вернуть к жизни!

И до Федорова было множество искренне верующих ученых, мыслителей, художников. Но никто из них не осознал с такой ясностью, что все их творчество обретает истинный смысл лишь в свете этой великой задачи. В романе Б. Пастернака «Доктор Живаго» один из его героев, Николай Веденяпин, фактически озвучивает идеи Федорова, говоря, что «человек живет не в природе, а в истории, и что в нынешнем ее понимании она основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Двигаться в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии».

Я могу с уверенностью утверждать, опираясь на профессиональные знания, что уже сегодня уровень науки и технических средств, включая новейшие открытия и технологии в области биофизики, информатики, медицины, делает практически вполне реальными воплощение самых смелых идей Николая Федорова. Наука еще в XIX веке отчетливо осознала тот факт, что природа жизни не заключает в себе с необходимостью смерти: каждая живая клетка потенциально

бессмертна, она способна делиться бесконечно, а смерть многоклеточных — это своего рода плата за сложность, приспособление, возникшее в процессе эволюции и обеспечивающее бессмертие и способность к совершенствованию уже не индивида, а вида как целого. С появлением совершенно нового качества живых существ — разума и личности — это приспособление теряет свой смысл, может и должно быть преодолено силами этого разума, опирающегося на благодатные энергии Истины.

Сегодня наука уже практически созрела для того, чтобы всерьез ставить задачу физического восстановления тел, если сохранилась ДНК клеточных ядер, например, мумифицированных или замороженных тел или их частей — это уже дело конкретных исследований и практики. При условии социального заказа и финансирования даже в объемах значительно меньших, чем затраты на освоение космоса и военные расходы, не говоря уж о совершенно бессмысленных и губительных расходах на наркотики, алкоголь, табак и порнобизнес, эта задача может быть решена в течение максимум десятилетий. Биофизика и молекулярная биология наших дней достигли больших успехов в сфере понимания механизмов, определяющих длительность жизни. После гигантского прорыва 1960-х годов, давшего научное понимание природы наследственности и синтеза белков, ученые вплотную приблизились к исследованию тончайших процессов управления в живых системах. Открыты «гены-иммортализаторы», связанные с обеспечением бессмертия на клеточном уровне, специальные участки хромосом — «теломеры» — и управляющие их деятельностью ферментные комплексы «теломеразы», определяющие число делений клетки в жизненном цикле. Освоена техника клонирования — выращивания точных генетических копий живых существ, уже внедряемая в сельском хозяйстве, но потенциально способная воспроизводить и людей на основе генетической информации, заложенной в практически любой клетке организма. Огромными шагами движутся биологическая кибернетика, биохимия и биофизика в области понимания механизмов морфогенеза, старения, регенерации и омоложения. В конце прошлого тысячелетия успешно завершена международная программа «Геном человека», которая даст новые ответы на множество фундаментальных проблем физиологии и медицины.

Сравнительно недавно появились качественно новые инструменты для управления клеточными процессами — вещества из группы активных пептидов, которые не вступают в химические реакции в клет-

ке, а действуют на специфические белки-рецепторы, расположенные на ее поверхности, как сигнал, запускающий через систему клеточного усиления внутренние механизмы клеточной регуляции. Открытый в России замечательный препарат из этой группы, L-карнозин, уже заслужил добрую репутацию стимулирующего иммунитет, антиканцерогенного и даже ювенологического средства. Коллеги сообщили мне недавно из США, что успешно проведены испытания другого вещества, связанного с регуляцией циклов клеточного деления, которое оказалось способным более чем в три раза продлить период активной жизни экспериментальных животных. Найдены уникальные стимуляторы памяти, пептиды, способные эффективно поддерживать деятельность мозга — некоторые из них, такие, как дельтаран (биолан) уже введены в производство в нашей стране и эффективно применяются при лечении бессонницы и различных неврозов. Конечно, наивно было бы заявлять, что наука уже полностью проникла в тайны жизни и смерти, а тем более вещать о «конце науки». Бесспорны недостаточность современных научных знаний, наличие множества нерешенных проблем и предчувствия грядущих фундаментальных открытий. Но можно с уверенностью утверждать, что идеи Федорова — это отнюдь не «утопия, а с точки зрения науки и фантазия»¹⁴, а мысли, почва для воплощения которых созрела.

Главная проблема сегодня — не в слабости науки. Она лежит в сфере социальных отношений, и требует как можно более скорого, глубокого и всеобщего осознания невозможности более жить, уклоняясь от главной задачи, поставленной перед человеком его Творцом, — от задачи, данной в Эдемском Саду, «хранить и возделывать его» (Быт. 2:15). Николай Федоров впервые осознал, что таким Садам должна стать вся данная человеку для жизни Вселенная, а для начала — планета Земля, и именно в этом заключается космическая миссия и задание Человечества. Идея о том, что человек является не случайным результатом бессмысленной игры атомов, а важным элементом Вселенной, от которого зависит и само ее существование, находит поразительную поддержку в «антропном принципе», открытым физиками во второй половине XX века при анализе удивительно точной взаимной «подгонки» фундаментальных мировых констант — скорости света, постоянной Планка, заряда электрона и других — таким образом, что малейшие их изменения приводят к невозможности существования атомов, планет, и, конечно, живых существ, включая человека¹⁵. Физики убедились, что параметры Вселенной точнее образом

«настроены» так, что в ней возможно появление мыслящего «наблюдателя», и представления материалистов XVIII века о безразличии Вселенной к человеку, возможно, значительно менее адекватны, чем евангельская мысль о том, что *«вся тварь совокупно стенает и мучится донныне»* и *«с надеждою ожидает откровения сынов Божиих»* (Рим. 8:22,19).

Человеку дана возможность выйти на путь бесконечного возрастания, на котором только и можно осуществить требование Христа: *«будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»* (Мф. 5:48). Для такого осознания необходима истинная «метанойя». Слово это, обычно переводимое, как «покаяние», означает не просто некое огорчение, пусть даже со слезами, по поводу своих грехов, но глубинную «перемену разума». Метанойя – мать Ноосферы, основное условие ее формирования. И корнем этой «перемены разума» является глубочайшее, поистине революционное изменение отношения к смерти. *«Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих»* (Прем. 1:13) – сказано в Библии. Смерть, величайшая трагедия Личности, рассчитанной на бесконечное возрастание и обрывающейся в мрак загробного бестелесного и страдательного бытия, не есть закон природы именно потому, что, хотя человек и был создан из биологического материала, он получил иную природу, природу разумную, для которой уже не являются абсолютными требования биологии – их можно и нужно превзойти. Можно только посоветовать вместе с Николаем Федоровым по поводу заблуждений и грехов нашей цивилизации, тратящей силы на войны и «мануфактурные игрушки», находясь над пропастью, к которой она, идя по этому пути, приближается все больше.

Древняя катастрофа, описанная в Библии как грехопадение в Райском саду (кстати, не имеющее ни малейшего отношения к сексуальному акту – ведь заповедь *«Плодитесь и размножайтесь»* была дана Адаму и Еве до грехопадения, и уж, конечно, они должны были исполнять эту заповедь не посредством почкования), привела к частичному отпадению от прямой связи с Божественными энергиями. Следствием грехопадения, по библейскому учению, стала необходимость *«добывать хлеб свой в поте лица своего»* и человечество вступило на тяжкий путь исторических испытаний, трудов, битв и страданий, в ходе которого человек обнаруживал, чем же он в действительности является, чего хочет и может и способен ли решить задачи, поставленные Творцом, Который, несмотря на все наши безобразия, все-таки

любит нас и ждет, что мы поумнеем. Впрочем, я не собираюсь ни пересказывать Библию, ни строить очередную философию истории. Я просто хочу еще раз подчеркнуть, что отмена постулатов «смертобожничества»¹⁶, веры в неизбежность, а тем более в естественность и неодолимость смерти, — необходимое и важнейшее условие ноосферного мировоззрения.

Именно в этом в первую очередь состоит уникальный вклад Николая Федорова в его формирование. Изменение общего отношения к смерти должно стать началом полного изменения ценностных ориентиров человечества. Не нужно думать, что этот процесс будет безболезненным — ведь на признании неодолимости смерти стоит сегодня очень многое, начиная от институтов власти практически во всех ее формах — кроме власти духовной, власти истины над разумным существом — до проявлений явного или скрытого влечения к смерти в огромном числе социальных ситуаций, от определенных форм юмора и искусства до прямого насилия и самоубийств. Нет ничего удивительного в том, что люди, рвущиеся к власти, практически всегда являются тайными или явными некрофилами — Гитлер, Сталин и Пол-Пот дают яркие примеры этого. Но человечеству пора увидеть и назвать врага: осознание каждым человеком своего личного отношения к смерти — это уже почти половина дела. Преодоление смертобожничества как основы современного мировоззрения¹⁷ — огромная, назревшая проблема.

Важнейшей практической задачей сегодняшнего дня является работа просветительская — причем речь идет не только о просвещении широких масс учащейся молодежи, но и о просвещении вполне сформировавшихся деятелей в различных областях науки, искусства, политики и, в особенности, религии. Идеи Федорова могут стать полем содержательного и конструктивного диалога науки и религии. В Русской Православной Церкви сегодня существует, и довольно большой, слой «консерваторов», полагающих, что почти все искажения русской мысли конца прошлого и начала XX века, включая творчество Н. Федорова, Владимира Соловьева, о. Павла Флоренского и других замечательных людей, стремившихся установить единство истин науки и религии, — это что-то вроде ереси (хотя для такого суждения нужно по крайней мере Соборное постановление), и для спасения они вовсе не нужны, а может быть даже и вредны. Назрело время для общего, церковного и светского, обсуждения этих вопросов, оставшихся нерешенными и отодвинутыми в сторону перед революцией.

Я допускаю даже, что своевременное честное решение этих вопросов (включая проблему «имяславия») могло бы дать в то время России силы преодолеть кризис и не допустить разрушительной революции. Не будем забывать, что созвучность декларируемых коммунистами идеалов с глубинными христианскими идеалами русского народа была одной из важнейших духовных основ народного энтузиазма, увидевшего в «призраке коммунизма» древнюю мечту о торжестве Царствия Божия на земле. Не менее важно ознакомить с идеями Федорова и Вернадского широкие круги ученых, врачей, педагогов — нет сомнения, что в огромном числе честных умов и сердец они вызовут отклик и понимание. За восемнадцать лет со времени начала работы Федоровских семинаров под руководством С. Г. Семенович в Обществе им. Н. Ф. Федорова накоплен большой материал, связанный с проблемой современного понимания этого учения, с анализом множества опасностей и ловушек, как научного, так и религиозно-философского характера, в которые может попасть какой-нибудь чрезмерно ретивый деятель, восхищенный гениальностью федоровских идей и ничтоже сумняшеся решивший немедленно претворить их в действительность. Этот материал становится неоценимым сегодня, когда необходимость перехода на качественно новый уровень мировоззрения уже осознают многие серьезные мыслители и политические деятели. Здесь же наработаны и многие ответы критикам учения Федорова, как в сфере естественных наук — биологии, медицины, физики, космологии, так и в сфере религии и философии.

Самая большая опасность, которая может угрожать федоровским идеям, — это опасность сделать из него что-нибудь вроде нового «великого и всепобеждающего учения» и силовыми приемами внедрять в умы народа. Только всерьез занявшись изучением его идей, а это дело отнюдь не простое и не легкое при всей их кажущейся простоте, каждый лично может приблизиться к тому уровню духовности, на котором станет понятной любимая поговорка Федорова: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой!» и проникнуться действительным пониманием того, что же именно он сможет внести в виде вклада в Общее Дело. Но, поверьте, то, что вы приобретете, работая над текстами Николая Федорова, вникая в глубину его идей и восхищаясь озарениями его мысли, останется с вами навсегда. Тем более, что сегодня мы, наконец, имеем возможность обратиться к первоисточнику — собранию сочинений Н. Ф. Федорова с подробным историческим и методологическим комментарием¹⁸.

Время, в которое мы живем, — поистине «минуты роковые» для человечества. Проблемы, еще недавно казавшиеся чисто академическими, обретают в наши дни востребованность и актуальность. Это относится не только к России, но и ко всему миру, который становится, несмотря на все центробежные силы, разделяющие людей и разбрасывающие их по различным слоям и стратам, все более осознающим свою целостность и необходимость перехода на ноосферный путь развития. Идеи Николая Федорова особенно важны сегодня для возрождения Новой России — не сырьевого придатка к мировому рынку, а передовой, великой страны, родины учения о ноосфере, пророком которой был скромнейший из людей, учитель и библиотечный работник, великий русский мыслитель Николай Федоров.

Примечания

- ¹ *Катица С.П.* Общая теория роста человечества. М., Наука. 1999.
- ² *Арский Ю.М., Данилов-Данильян В.И., Залиханов М.Ч., Кондратьев К.Я., Котляков В.М., Лосев К.С.* Экологические проблемы: что происходит, кто виноват и что делать? Учебное пособие для ВУЗов М., 1997.
- ³ Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003.
- ⁴ *Бауэр Э.С.* Теоретическая биология. СПб., 2002.
- ⁵ *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988.
- ⁶ Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
- ⁷ *Дугин А.* Консервативная революция. М., 1994.
- ⁸ *Режабек Б.Г.* Ноосферное мировоззрение // Глобалистика. Энциклопедия. С. 705–706.
- ⁹ *Larouche L.* The Economics of Noosphere., N.Y., 2001.
- ¹⁰ Пустозерская проза. М., 1989.
- ¹¹ *Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. М., 1967. С. 22.
- ¹² Шестоднев против эволюции. М., Паломник. 2000.
- ¹³ *Соловьев В.С.* Письма. Т. II. СПб., 1909. С. 346.
- ¹⁴ *Блинников Л.В.* Великие философы. М., 1997.
- ¹⁵ *Казютинский В.В.* Антропный принцип и мир постнеклассической науки // Астрономия и современная картина мира., М. 1996. С. 143–182.
- ¹⁶ *Смертобожничество* — термин, введенный русскими религиозными мыслителями А. К. Горским и Н. А. Сетницким в богословском трактате «Смертобожничество» (Харбин, 1926). См.: *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. М., 1995. С. 19–96.

¹⁷ См. подробнее: *Режабек Б.Г.* Смертобожничество в спектре современных мировоззрений // *Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений.* Вып. 1. М., 1996. С. 23–34.

¹⁸ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000.

И. М. Борзенко **ПОЛНОТА ТРЕТЬЕГО ПУТИ**

Человечество стоит на распутье. На наших глазах происходит формирование глобального направления развития современного общества. «Третьим путем» обычно называют такую стратегию, которая отрицает как «безудержный» капитализм, так и «уравнительный» социализм. При этом, разумеется, интересуются не этими отрицательными характеристиками-ограничениями, а положительными ориентирами-целями, определяющими маршрут движения. Нас также будут интересовать именно целевые ориентиры, но не только и не столько предельные, эсхатологические, а скорее промежуточные, соединительные, намечающие путь от сегодняшних реалий к этим заоблачным вершинам.

1. Историческая прелюда: сегодняшние реалии

В теории и практике социального строительства наиболее широко известны два варианта третьего пути – анархизм и конвергенция. Если воспользоваться известными лозунгами Французской революции: свобода, равенство и братство, то обычно полагают, что в ортодоксальном капитализме отдают излишний приоритет свободе, а в ортодоксальном социализме – равенству. Анархизм, отвергая власть, призывает к братству. Конвергенция, двигаясь по пути либо «капитализма с человеческим лицом», либо «социализма с человеческим лицом», также стремится к некоторым гармоничным «смешанным обществам». «Человеческое лицо», то есть идея братства, здесь частично реализуется в формах ненасильственного выбора власти и социальной поддержки слабых (детей, стариков, больных) сильными. На плечи этих «сильных» ложится, разумеется, и забота об общегосударственных расходах.

Идеи анархизма витали в умах еще со времен Платона. Из теоретиков нового времени хорошо известны имена Прудона, Бакунина, Кропоткина. Но невозможность преодоления вопиющего разрыва между теорией и существующими формами человеческого общежития привела к утрате анархистами своего влияния. Идеологию современных анархистов характеризует враждебное отношение как к буржуазным, так и к социалистическим формам государства. Это приводит их, например, левозэкстремистов «красных бригад» в Европе, к сосредоточению основного внимания на насилии, как единственной форме перехода к вольному братству. Безмотивный террор возводится в ранг политики. К счастью, такой подход все в большей степени отвергается обществом.

Идеи конвергенции в форме теоретических прогнозов прозвучали в пятидесятых-шестидесятых годах двадцатого столетия. К этому времени большинство стран Западной Европы, Северной Америки и Японии, то есть наиболее индустриально развитые страны мира, прочно встали на путь современной рыночно-правовой цивилизации. Некоторые из них шли к этому состоянию после буржуазных революций восемнадцатого века демократическим, ненасильственным путем. Другие страны из этого списка прошли через диктатуру фашизма. Для их демократизации понадобилась Вторая мировая война. Так или иначе, в этих странах устанавливался баланс свободы предпринимательства и равенства всех перед законом, который должен был учитывать некоторые принципы социальной справедливости, то есть отдельные формальные элементы братства.

Для демократизации большинства социалистических стран, существовавших на принципах диктатуры большевизма, понадобилась «перестройка». После распада лагеря социализма идеи демократизации (политического ненасилия) и конвергенции приобретают в современном мире подавляющее влияние. На путь эволюционной перестройки вступает Китай. «Тройственный союз» свободы, равенства и братства с учетом местных особенностей приобретает планетарные масштабы. Идея политического ненасилия как в отношениях между странами, так и внутри стран (при выборе приоритетов «тройственного союза»), хотя пока и не везде, начинает приобретать форму общепринятой нормы.

К сожалению, все эти важные принципы и идеи рыночной демократии не раскрывают направленности дальнейшего развития. И причина в этом одна — все такого рода ограничительные принципы

не выявляют прямого отношения человеческой деятельности с ее конечными стимулами: для раскрытия положительных характеристик третьего пути необходимо знание предельных целей. Необходимо понять, насколько те фактические цели, к достижению которых направлена современная деятельность, адекватны предельным, вечным целям рода человеческого, которые диктуются нам и человеческими «хотениями», и всей обстановкой в мире. И сейчас, и на будущих путях мировой эволюции. Такую поддерживаемую надеждой устремленность человеческого ума и сердца к абсолютным ценностям и целям будем называть религиозной. Ниже продолжим наши размышления о третьем пути с характеристики современных стимулов производительной деятельности людей.

2. Тупики парадигмы потребительства

Идея «национального рая» в условиях рыночных демократий, несмотря на ее видимые успехи, начинает давать сбои. С одной стороны, как показал опыт двадцатого века, мировой характер научно-технического прогресса, интернационализация политической и культурной деятельности и, главное, явные преимущества либеральной экономики перед планово-тоталитарным хозяйствованием в борьбе за уровень жизни людей подталкивают глобальную экспансию рыночно-правовой цивилизации. Однако, с другой стороны, те же процессы, характеризующиеся неравномерностью развития и резко возрастающей мощностью человеческих возможностей, приводят к опасности общепланетарных катастроф. Катастроф, связанных с насилием как между отдельными группами людей и индивидами, так и с насилием между людьми и природой. То есть, одновременно с территориальным расширением демократии, политического ненасилия, возрастает угроза опасных насилий в других сферах деятельности.

Принципиален вопрос — опасных для чего? Для жизни, для сохранения людей и природы. Значит, рыночная цивилизация, так эффективно обеспечивающая до сих пор растущие потребности человека, эти новые опасности не учитывает? И да, и нет.

Частично учитывает, потому что с помощью запретов и новых ограничений делается попытка свести надвигающиеся опасности к минимуму. По большому счету — не учитывает, так как запреты и ог-

раничения лишь сдерживают темпы развития, противоречат стимулирующему развитию принципу свободного потребления, то есть подрывают корни, через которые это развитие питается.

Значит, тупик? Действительно, принципиальная трудность созревающей мировой ситуации в том, что главная стимулирующая человеческое творчество в рамках рыночной цивилизации сила — стремление к наибольшему удовлетворению свободных личных потребностей — лишь усугубляет отмеченные выше неравномерности и опасности. А где же братство, любовь к ближнему, любовь к природе? Рыночная этика эти принципы по большому счету игнорирует. В пределах семьи кормилец заботится о ближайших родственниках, о земле на своем собственном поле. Все это находится в пределах его непосредственного внимания, понимания и чувств. За пределами семьи, в масштабах города, государства, планеты, эти отношения между собственниками опосредуются. Их заменяют жесткие правила «рыночной игры». В этом их сила — без общепринятых, цивилизованных правил такие «дальние» отношения вообще становятся невозможными: их тут же погубили бы грабеж и обман. Но в этом и их слабость: практически невозможными становятся здесь тонкие семейные, братские отношения, отношения, решающие проблему социальной справедливости, взаимопомощи.

Правовые элементы братства, поддержка слабых в рыночных демократиях есть фактически не братство, а лишь слабая тень братства на плоскости материально-экономических отношений. На каких формальных весах эту справедливость взвешивать? Теоретики либеральных демократий (например, известный экономист Фридрих фон Хайек) так и предлагают жить в двух нравственных мирах — в мире семейной любви и в мире формальных рыночных отношений.

Но мы только что отмечали, что это — не выход. Выйти из тупика, оставаясь в плоскости потребительских, экономических интересов, просто невозможно. Идея братства сжимается здесь до узких семейных границ. За семейным кругом эта идея резко формализуется и, главное, реализуется в виде принципов, противоречащих идее личного потребления: «Надо делиться». То есть сокращать потребление. Или — сокращать потребителей.

Значит, для принципиального разрешения проблемы необходимо посмотреть на вещи с более широких позиций. Необходимо вырваться из душной плоскости экономических интересов в насыщенное воздухом пространство всей жизненной полноты. А для этого сжатую

в тень на этой плоскости идею братства надо развернуть в третью свободную координату, априори не ограниченную никакими, в том числе экономическими, критериями. Эти критерии должны быть следствием предельной, то есть религиозной, цели — всеобщей человеческой жизнестойкости, а не наоборот. В этой новой ситуации «тройственный союз» должен искаться уже не в плоскости двух координат равенства и свободы, а в полном жизненном пространстве с тремя координатами — свободы, равенства и братства. «Братство» — полноценная координата этого пространства, а не слабая тень на экономической плоскости. Причем слово «братство», следуя Н. Ф. Федорову, можно понимать предельно расширительно, как «родство». Родство всех поколений человеческих. И потомков, и предков.

Разумеется, переход от близкой и понятной парадигмы личного потребления к абстрактной и далекой, на первый взгляд, цели общечеловеческого жизнеустроительства не прост. Такой переход в психологическом и практическом отношении стал бы космическим прорывом, скачком, равным по значению появлению самого человека. Скачком от сиюминутного личного сохранительства к всеобщему и вечному спасению рода человеческого. Поэтому, оговорив эту предельную, эсхатологическую цель, начнем наводить мосты между ней и современной жизнью. Мосты между вектором, балансирующим людские интересы в материально-экономической плоскости, и вектором, ведущим к конечной цели человечества в полноценном трехмерном пространстве свободы, равенства и братства, в пространстве спасения жизни во всей ее полноте.

3. Пути человеческого спасения

Когда речь идет об опасностях для жизни, возникает проблема ее спасения. Проблема спасения от зла, от страданий, от уничтожения, от смерти. И одновременно с ней, как ее прямая тень-следствие, тут же рождается и тесно увязанная с ней проблема общечеловеческой солидарности в этих усилиях. Проблема братства.

Проблема спасения уже давно, не одно тысячелетие привлекала внимание человеческих умов и сердец. Это опыт мировых религий, философий, искусства. До поры до времени этот опыт исключитель-

но связывали с именем Бога. В последние века все громче слышен голос науки о человеке, жизни, Вселенной.

Не будем в деталях останавливаться на некоторых жизнеотрицающих течениях религиозной мысли, усматривающих спасение от страданий в уходе в небытие. Из наших современников об этих учениях много писал и думал Л. Н. Гумилев. Тема примыкающего к этим течениям сатанизма, к сожалению, актуальна еще и ныне. Отрицающие, по сути дела, мир и жизнь, полные пессимизма, учения такого рода обычно появляются во время социальных катастроф и неурядиц, когда вера в неистребимость зла и его доминирование в мире особенно легко проникает в человеческие души. Правда, отрицая мир, эти жизнененавистники фактически отвергают и себя. Поэтому течения сатанистов, подобно эпидемиям заразных болезней, вспыхивают в потерявших душевный иммунитет регионах мира, но будучи прежде всего сами пораженными этими губительными заболеваниями, сгорают до самоисчезновения. О феномене сатанизма надо, конечно, знать. Его надо изучать. И быть бдительными. Особенно теперь, когда, как уже подчеркивалось, человечество научилось создавать такие средства, с помощью которых идея всеобщего самоуничтожения может быть реализована.

Свои оптимистические надежды люди испокон веков связывали с жизнеутверждающими учениями. На Востоке индуизм оживил ранний, призывающий погрузиться в небытие, буддизм. На Западе авраамистские религии (иудаизм, христианство, ислам) в роли субъекта своего служения приняли всеблагого и всемогущего вечно живого Бога. «Я есмь путь, истина и жизнь» — говорит Христос. «Я предлагаю тебе жизнь» — говорит Бог Моисею. По Федорову, смерть есть зло, а жизнь — добро. Позже эту формулу практически дословно провозгласит А. Швейцер.

Варианты отдельных течений этих жизнеутверждающих религий различались между собой оттенками их отношений к проблемам спасения от зла (проблемам охранительным) и проблемам делания добра (проблемам созидательным). Конечно, эти проблемы взаимосвязаны — не может быть спасения без преобразования. Но спасение может предполагаться либо личным (на вечную жизнь в раю могут рассчитывать лишь души праведников), а может быть и всеобщим. Можно заботиться лишь о душах, а можно — и о душах и о теле. Да и в последнем случае — можно совершенствовать лишь человечество, а можно — и всю окружающую его природу. И роль творческих процессов, осуществ-

ляемых людьми, процессов преобразования во всех этих альтернативных ситуациях может полагаться различной.

Главное, что нас сейчас будет интересовать, — значение собственно человеческих усилий в процессах спасения. Ведь спасение во всех теистических религиях есть прежде всего высочайшее дарение со стороны самого Бога. И в первую очередь, всем верующим в Него. Что же должен делать верующий человек?

В православии существует на этот счет специальный термин — синергия, соработничество с Богом. Но это соработничество в христианстве порой ограничивается лишь смирением, аскетикой, нравственным приуготовлением. Обычные будничные дела, происходящие в мире, при этом не всегда охватываются церковным вниманием, освящением во всей их полноте. Индуизм также даже в самых активных современных его вариантах (например, в учении Ауробиндо Гхоша) ограничивается призывами к совершенствованию лишь человеческой природы. Правда, и души, и тела, и даже общества («интегральная йога»). Неприкосновенность же окружающей человека природы остается незыблемой.

И только активное христианство, начиная с учения Н. Ф. Федорова и его русских (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк и др.) и зарубежных (в первую очередь, П. Тейяр де Шарден) собратьев по мысли, настаивает на всеобщем преобразении спасающегося человечества и окружающей его природы во всей их полноте и, главное, подчеркивает решающее значение собственно человеческого участия в этом грандиозном эволюционном процессе.

Участие же человечества в эволюции мира, разумеется, предполагает высокую роль знаний в творчестве спасения и роль человеческой солидарности. Ненасильная солидарность и есть братство.

Идеи активного христианства, прозвучавшие во второй половине девятнадцатого и начале двадцатого веков, получили официальную поддержку в последние годы в связи с резкой актуализацией экологических проблем. Так, в ватиканской энциклике 1981 года «О труде человеческом» подчеркивается, что труд «есть основная сторона человеческой жизни на земле». Процесс «божественного творения» мира представляется в энциклике в виде особой формы труда и перед человеком ставится фундаментальная задача придать своей деятельности «божественный смысл», с помощью которого он сможет войти в дело спасения. Именно руководствуясь «первоначальным планом Творца» в отношении мира и человека, люди и «проявляют себя» как образ и

подобие Божие. В устах современного православного богослова на страницах «Журнала Московской патриархии» (1985 год) эта же мысль звучит примерно так: «Соединяя частицу божественной души и тварность, человек призван сообщить состояние обожения всей твари».

Подчеркивая неоднократно эсхатологическую направленность православной службы, известный богослов о. Александр Шмеман отмечал ее принципиальнейшее значение для будничного труда прихожан. В одной из своих работ, прямо вспоминая Н. Ф. Федорова, он писал: «Покидая храм, православные христиане поют: “Видехом свет истинный, прияхом Духа Небесного”, и, по замыслу, именно в этом свете, в этом приобщении Духу нам надлежит воздействовать и на самую жизнь, преображая ее, по слову русского религиозного мыслителя, в “литургию за стенами храма”».

Завершая настоящий раздел, еще раз обратим внимание, что только религиозная установка активного христианства, удерживающая в своем поле зрения материальное производство, позволяет перекидывать прочные мосты между существующей ныне «плоскостной», экономической точкой зрения на пути развития человеческого общества и расширенным, «пространственным», утверждающим полноту жизни подходом к поиску третьего пути.

4. От христианского мироощущения к ноосферному миропониманию

Ключевые моменты активного христианства — роль знаний и человеческой солидарности во всеобщем преображении спасаемого мира. Только всесторонняя продуманность каждого шага, сопровождаемая осторожностью, и общечеловеческое согласие в целях могут привести к успеху. Таково современное мироощущение активного эволюционизма. Но это мироощущение разделяют далеко не все. А многие из тех, кто его разделяет, не очень-то рассчитывают на успех. Тяжелейшие гири потребительского мировоззрения кажутся порой непреодолимыми, а надежды на успех активного эволюционизма — ничтожными. Как можно быть предусмотрительным, когда мир так сложен? Как можно найти согласие, когда люди столь по-разному на этот мир смотрят? О какой человеческой солидарности может идти

речь в мире, в котором никак не удастся преодолеть насилие? Вот и предлагает рыночник Хайек, не прибегая к «пагубной самонадеянности», жить в двух нравственных мирах, а предсказывающие экологическую катастрофу ученые — физически сократить рост населения Земли. Так что же, выход из «плоскости» потребительства в «пространство» жизненной полноты, несмотря на призывы активного христианства, лишь иллюзия, обман? Снова тупик?

Свои надежды на благоприятный исход из этой кризисной ситуации один из видных представителей православной философской мысли двадцатого столетия С. Л. Франк в работе «Свет во тьме» обосновывал примерно так. Да, тьма, злое начало корысти, себялюбия, эгоизма и жестокости нависла над человечеством, над Землей. Яркое свидетельство этого — уроки большевизма, фашизма, мировых войн. Можно добавить сюда теперь и уроки экологических катастроф и уроки разрастающегося терроризма. Свету приходится светить сквозь эту тьму. Но Свет светит не только во тьме, но и несмотря на тьму. И хотя сила этого света, прорывающегося сквозь тьму, не столь сильна по достижению Земли, источник его вечен и неодолим. Вера в этот Источник — основа христианского мироощущения и конечного оптимизма. И «чтобы этот свет не тускнел, а разгорался возможно ярче», чтобы Он «все глубже внедрялся своей светоносной, животворной Правдой в нашу общую человеческую жизнь. <...> Наша обязанность как чад Божиих <...> не только ограждать человека и мир, как тварные воплощения Света, от разрушительных сил зла, но и быть носителями Света». Такова позиция верующего человека, стоящего на позициях активного христианства.

Опираясь на образ, предлагаемый С. Л. Франком, можно, к сожалению, констатировать, что для восприятия ослабленного тьмой света необходимо достаточно чувствительное сердце. И несмотря на то, что многие люди обычно лучше воспринимают мир именно чувством, сердцем, мрачная тьма часто заслоняет от них радостный свет, не оставляя в их мироощущении оптимистических надежд.

Вывод таков — одного сердца для борьбы со злом недостаточно. Необходим союз ума и сердца. Необходимо тонкое *ощущение* света подкрепить и умножить активным и согласным с ним *пониманием* механизмов и цели преобразования мира. Тем более, что, наряду с «лириками», живущими сердцем, человечество широко представлено и значительной армией «физиков», которые не готовы воспринимать возвышенные доктрины жизни без убеждающей логики ума. И этот

вывод будет звучать еще более убедительно, если ясно представить себе, что созидательные проблемы конструктивного пошагового жизнеустроительства (делания добра во всей его полноте) без четкого и адекватного миропонимания станут совсем уж трудно разрешимыми.

Недостаток пути через рациональное миропонимание – его «жесткий», специальный язык. Язык ученых, философов, мыслителей. «Мягкий» язык искусства, отражающий мироощущения художников, доступнее человеческой душе. На этом языке при широком общении с паствой говорят священнослужители. Догматический же язык богословов обычно оказывается доступным лишь подготовленным специально.

Но жесткая конструкция языка миропонимания имеет и свои огромные преимущества. Представления о мире, высказываемые на этом языке, имеют ясную логику и передаются от человека к человеку более однозначно, чем поэтические образы художников. Образы поэтов затрагивают самые различные струны воспринимающих их человеческих сердец. В этой гибкой легкости – пронцающая сила языка искусства, но в этом и его слабость. Он слишком субъективен. Субъективно мироощущение тех, кто рождает образы, и субъективно их восприятие. Ценность миропонимания, в первую очередь, научного миропонимания, в его объективности. Данные науки четко формулируются, сопоставляются друг с другом, проверяются опытом. Достоверное остается, не прошедшее проверку временем – отсеивается.

Так и существуют в каждом человеке в отдельности и во всем человечестве, вместе взятом, элементы объективного миропонимания и субъективного мироощущения. Но это сосуществование, разумеется, не автономно. Взаимодействие между миропониманием и мироощущением неизбежно. Знания общего миропонимания накапливаются, их главные положения становятся широко известными и, несомненно, влияют на человеческие мироощущения. Мироощущения, в свою очередь, тревожат человеческие сердца, подталкивают ум на разрешение новых возникающих проблем и таким образом влияют на углубление общего миропонимания. Динамическое сосуществование миропонимания и мироощущения неразрывно. Общее миропонимание сближает человечество. Мироощущение подталкивает и подкрепляет это движение.

Говорят, что научное знание нейтрально. Такое знание – сила, но может использоваться и для добра и для зла. Обобщенное научное знание, миропонимание не может быть нейтральным. Современное ми-

ропонимание немислимо без идеи эволюции мира и активной роли человека на возможных путях ее развития. Выбор путей и критериев развития и есть выбор миропонимания. Миропонимания активного или пассивного, фаталистического или просвещенного, катастрофического или оптимистического, то есть не теряющего надежд на торжество жизни.

Об активном христианстве мы уже говорили. Второе разветвление федоровского активного эволюционизма приводит к ноосферному миропониманию. Естественнонаучная, объективная база такого миропонимания еще теснее по сравнению с активным христианством увязывает «пространственный» подход к поиску третьего пути с «плоскостной» точкой зрения современного экономизма. Основание для «наведения мостов» усиливается.

5. Ноосферное миропонимание как просвещенная религия

Ноосферное миропонимание рождалось в трудах В. И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена. Большой вклад в это направление активной эволюции внесли отечественные ученые С. А. Подолинский, Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский и другие. Как следует из самого названия, речь идет о принципиальной роли человеческого разума (нус — по-гречески) и о системной (сфера) организации эволюционирующего мира. По определению В. И. Вернадского, ноосфера есть высшая стадия развития биосферы, которая наступает после того, как солидаризовавшееся в глобальном масштабе человечество станет опираться в своей деятельности на планетарный научный разум. Предпосылки такой солидарности В. И. Вернадский выводил из научного анализа всей предшествующей геологической и биологической истории земли, а направленность ее движения как функции биосферы (биос — «жизнь» по-гречески) видел в укреплении жизни на земле и в космическом масштабе. Параллель с активным христианством, несмотря на научную педантичность ученого, бросается в глаза. Особенно прозрачной эта параллель становится тогда, когда свое ноосферное миропонимание излагает П. Тейяр де Шарден, который был не только известным палеонтологом, но и католическим священником. Фактически двуязычным был и великий предшественник современного активного эволюционизма Н. Ф. Федоров, прямо

отмечавший, что обращает свое учение и к верующим, и к неверующим. С первыми он говорил на языке Христа, со вторыми – на языке науки.

После смерти основоположников во второй половине двадцатого столетия ноосферное миропонимание было существенно подкреплено новыми научными достижениями, раскрывающими взаимосвязь принципиальных этапов эволюции системно организованного мира. Речь идет, прежде всего, об астрофизической теории Большого взрыва и развитии Вселенной, о достижениях теоретической биологии и генной инженерии и о становлении общей науки о человеке, жизни и Вселенной, опирающейся на результаты всеобщей системологии.

Роль всеобщей системологии, дающей единообразную картину многообразия процессов организации и дезорганизации всей пространственной и временной иерархии взаимодействующих открытых, устойчивых и неустойчивых, систем нашего мира, особенно принципиальна. Эта наука изучает логический каркас всего сущего, который формируется путем обмена между открытыми системами субстанциональными элементами трех типов – энергетическими, вещественными и информационными. Всеобщая системология сомасштабна по охвату философской диалектике и математике, сохраняет в себе гибкость первой и конструктивность второй и превосходит по универсальности и ту, и другую. Последнее следует из того факта, что законы диалектики описывают в основном наиболее типичные ситуации действительности, акцентируют внимание лишь на процессах развития и не превратились в совокупности ни в «Логикку с большой буквы», ни в «диалектику природы», а математические теории в соответствии с законами формальной логики справедливы только для закрытых систем, являющихся лишь специальным частным случаем открытых.

Пионерскую роль в становлении всеобщей системологии сыграли А. А. Богданов, выпустивший начиная с 1913 года трехтомную «Тектологию. Всеобщую организационную науку», и В. И. Вернадский с его теорией биосферы. Современный вид всеобщая системология приобрела после выхода работ по общей теории систем, кибернетике (теории управления и информатики) и синергетике (теории самоорганизации).

Универсальность всеобщей системологии позволяет с единой точки зрения анализировать организационные процессы формирования добиологической, живой и человеческой природы, учитывая как случайные, так и закономерные факторы взаимодействия соответствующим

ющих систем и их элементов, а также прогнозировать, с учетом всего вышесказанного, результаты воздействия людей на окружающие их системы и их элементы. При этом отмеченная универсальность используемой единой модели мира и человека позволяет решать задачу их фундаментального преобразования, снимая постепенно существующие ограничения, постулирующие нынешнюю завершенность самой природы человека и его окружения.

Наиболее актуальными первоначальными задачами такого масштаба станет, по-видимому, как это подчеркивали еще С. А. Подолинский и В. И. Вернадский, решение проблем автотрофного питания человека и солнечного энергоснабжения. В перспективе это и проблемы освоения космоса, предсказанного К. Э. Циолковским, включающие защиту Земли от комет и астероидов, и решение проблемы человеческого долгожительства, и разработка мер для нейтрализации солнечного угасания. А в пределе (по предположению Н. Ф. Федорова) решение задач человеческого воскрешения. В век генной инженерии, исследующей проблемы клонирования животных, и изучения бессознательного в психике человека — все это представляется не столь уж фантастическим.

Прогнозирование результатов (пусть с той степенью неопределенности, которую допускает текущее соотношение знаний о случайных и о закономерных факторах) позволяет людям выбирать свои действия, свой путь. Цель, с которой люди сравнивают при выборе поступков соответствующий прогнозируемый результат, тоже выбирается людьми. Здесь — свобода воли. Человек может бороться за жизнь, а может покончить с собой.

По поводу сказанного о выборе поступков и целей необходимо подчеркнуть два принципиальных момента:

1. Выбираемая цель может противоречить «естественным» тенденциям развития организационных процессов, а может этим процессам соответствовать. В первом случае («движение против течения») достижение цели становится проблематичным, во втором («движение по течению»), как правило, цель будет достигнута. Естественная эволюция нашего мира развивается в направлении его высшей организованности. Появление жизни, а затем — человека есть этапы этого развития. Целеполагание, соответствующее этой тенденции, с организационной точки зрения есть выбор конструктивный и положительный. Самосохранение мира, жизни и рода человеческого этой тенденции полностью соответствует.

2. Выбор действия, направленного на достижение результирующим процессом заданной (выбранной до этого) цели, зависит от неопределенности наших знаний. Чем больше неопределенность, тем осторожнее надо действовать: «не уверен — не обгоняй», «семь раз отмерь — один раз отрежь». Но и пассивность наказуема — без опыта нет знаний. Без процесса проб и ошибок нет движения к цели. Важно помнить, что при ошибках выбора поступков задача решается плохо, а при ошибках выбора цели вообще решается не та задача. Ясно, что цель должна выбираться очень тщательно, а действовать надо осторожно.

Особенно тщательно должна выбираться предельная цель. В качестве такой цели в ноосферном миропонимании принимается, как уже отмечалось, высшая организованность нашего мира, то есть его высшая жизнестойкость, жизненная полнота. Наличие такой предельной цели, к которой должно устремляться планетарное человечество, позволяет называть ноосферное миропонимание религиозным, а необходимость освоения расширяющихся знаний, на которые должен опираться при этом человеческий выбор действий, позволяет называть ноосферное миропонимание просвещенным.

Итак, поиск третьего пути в пространстве всей жизненной полноты приводит к выбору в роли путеводных подкрепляющих друг друга учений активного христианства как религиозного мироощущения и ноосферного миропонимания как просвещенной религии. Эти учения формулируют для человечества близкие по смыслу предельные цели и не отрываются от базы материального производства, с которым неразрывно связано современное общество. Каковы же ближайшие наиболее яркие этапы развития, наметившегося в свете этих учений?

6. На пороге глобального Согласия

Главное сейчас — вырваться из плоскости потребительского экономизма в пространство братского согласия. Каковы здесь перспективы? Надежды на благоприятный ход дела всеяют два проявляющихся все более явно исторических момента:

1. Наличие выталкивающих сил, вызываемых разрушительной работой потребительской парадигмы, углубляющееся понимание необходимости и неизбежности глобальных перемен. К таким выводам

приводят общепланетарные социальные и экологические конфликты, сопровождающиеся опасным для человеческого существования насилием. Опыт двадцатого столетия переполнен подобными примерами. Растут ряды футурологов, предсказывающих коренную «переориентацию всей нашей цивилизации». Например, сподвижники «глубинной экологии» А. Нейсс и другие.

2. Расширяющееся осознание того факта, что и международный опыт последних десятилетий, и складывающаяся общность взглядов активного христианства и ноосферного миропонимания приведут постепенно к глобальному Согласию. Это грядущее Согласие скрыто от многих в густом тумане повседневных забот и различающихся текущих ценностей, сильно растворено в потемках зла и безразличия. Но если присмотреться, то можно уже увидеть «свет в конце тоннеля».

На чем основывается это оптимистическое предположение?

1) Развитие рыночной цивилизации приобретает глобальные масштабы. Экономические контакты все в большей степени охватывают мир взаимными интересами и соответствующими им правилами сосуществования. Растет прозрачность границ и уменьшается время, необходимое для установления межчеловеческих связей. Разумеется, всему этому сближению существенно способствует рост техники и науки. Но вся эта близость усиливает одновременно и общие болезни и их общие последствия.

Человечество по сути своей на деле становится глобальным, планетарным организмом.

2) Развитие науки приводит к усилению связей не только в хозяйстве, но и в мыслях. Существующий процесс научной дифференциации, эпоха анализа все в большей степени вырастает в новый процесс научной интеграции, в эпоху синтеза. Ноосферное миропонимание, опирающееся на всеобщую системологию, перерастает во всеобщую науку о человеке, жизни и Вселенной. Разнообразие субъективных мироощущений все в большей степени начинает подкрепляться и связываться объективным и общенаучным миропониманием. Такое миропонимание приобретает полноту религиозного мировоззрения и начинает высвечивать с рациональных позиций интуитивные откровения мистических учений, образуя как бы общий конструктивный каркас разных религиозных взглядов, разных мироощущений. В этой связи появляются новые духовные связи между религиозными точками зрения. Эти связи претендуют на объективность, но не насилуют внутреннее содержание отдельных взглядов и соответствующих обы-

чаев. Другими словами, появляется связанный с религиозным миропониманием общий язык. На этом общем языке можно как-то описывать имеющиеся мироощущения и общечеловеческую систему ценностей. И главное, этот язык можно изучать и на этом языке можно договариваться. Он не только общий, но и широко доступный.

Глобальное человечество обретает свой общий язык.

3) Организационное сворачивание человечества в единый хозяйственный организм и обретение этим организмом общего языка, на котором формулируются общечеловеческие цели и ценности, и есть те важнейшие предпосылки, которые позволяют делать вывод о начавшемся процессе завершения эпохи социогенеза и о приближении новой эпохи — эпохи планетарного человечества, эпохи перехода биосферы в ноосферу, эпохи ноокоsmогенеза.

Планетарное человечество начнет объединяться в деле фундаментального повышения жизнестойкости биосферы сначала в глобальном, а затем и в космическом масштабе, обретет свое общечеловеческое дело.

Этот переход и будет прорывом из плоскостного в пространственное мироощущение и миропонимание, — переход от парадигмы потребления к парадигме созидания, творчества. Цель и средство у человечества поменяются местами.

4) Не следует считать, что такой переход абсолютно предопределен. Ноосферное понимание роли человечества в происходящих процессах оставляет место и для катастрофического исхода, хотя и полагает его маловероятным. Оптимизм ноосферного миропонимания — в надежде на победу человеческого разума. И процессам человеческого сплочения и солидарности в творчестве необходимо всячески содействовать. С этой точки зрения нет ничего более разумного в помощи разуму, чем его просвещение. Отсюда, в дополнение к лозунгам свободы, равенства и братства, определяющим пространство всей жизненной полноты, в котором должен описываться путь развития глобального человечества, следует добавить принципы сегодняшнего поиска третьего пути — ненасилие (об этом много говорилось выше), преемственность (как прямое следствие ненасилия) и просвещение.

Задача самого широкого общего образования в духе ноосферного миропонимания должна стать главным катализатором назревающего культурного переворота, средством создания той духовной атмосферы, которая в максимальной степени предохранит человечество от возможного катастрофического исхода. Доступность системологичес-

ких представлений такую популяризацию допускает. Союз с основными религиями мира стал бы огромным подспорьем успеху.

В неукоснительном следовании перечисленным принципам — залог плодотворного глобального формирования солидарного человечества, важнейшей изначальной вехи искомого третьего пути. Солидарного человечества, объединенного в творчестве новой жизни, «новой земли и нового неба», солидарного человечества, в котором, наряду с двумя существующими нравственными мирами ценностей — семьи и рыночной цивилизации, появляется все расширяющийся, углубляющийся и постепенно охватывающий два первых мира третий нравственный мир, мир глобального сотворчества в космическом строительстве. Тот нравственный мир «со всеми и для всех», когда максимальный личный успех становится не поводом зависти или размышлений о справедливости, а поводом для уважения и благодарности. Как к учителям и к целителям. И поводом, мотивом к деятельности станет не ожидание потребительского удовольствия, а радость достижения этого успеха.

Это, конечно, долгий путь, на котором государственно-правовые сдержки зла лишь постепенно смогут уступить свое место добровольному, искреннему согласию. Но это путь, а не тупик, тупик пессимистической обреченности и бесперспективного топтания.

Такова динамическая иерархия становящейся системы общечеловеческих ценностей.

Такова, в целом, полнота искомого третьего пути. Пути планетарного хозяйственного организма, его общечеловеческого языка, его динамической иерархии общечеловеческих ценностей и его общечеловеческого дела, глобального и космического сотворчества. Пути коренной переориентации всей нашей цивилизации.

В. Ф. Прякин **УЧЕНИЕ Н. Ф. ФЕДОРОВА
КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ
ОСНОВА ПРОТИВОСТОЯНИЯ
ГЛОБАЛЬНЫМ ВЫЗОВАМ
СОВРЕМЕННОСТИ**

Наступило время, когда федоровское учение об «Общем деле» мирового сообщества представляется не как любопытная и малопри-

годная альтернатива, но как абсолютный императив для выживания человечества.

Свидетельство тому само обилие глобальных проблем и вызовов, с которыми столкнулась земная цивилизация на рубеже третьего тысячелетия от Рождества Христова. В век безудержного и бездумного научно-технического прогресса, не подкрепляемого адекватным распространением нравственности, любая частная техническая или социальная проблема становится глобальной. Но к наиболее известным следует отнести следующие глобальные вызовы:

- проблема международного терроризма;
- проблема нераспространения оружия массового уничтожения (ядерного, химического, биологического);
- проблема социального неравенства (обогащение «золотого миллиарда» на фоне деградации остальных пяти миллиардов населения Земли);
- проблема эпидемического распространения потенциально неизлечимых вирусных инфекций;
- проблема истощения природных энергоносителей и сырья;
- дефицит питьевой воды;
- дефицит продовольствия;
- разрушение окружающей среды (экологическая проблема);
- деградация общественной нравственности и морали (этологическая проблема);
- глобальное потепление климата;
- всеобщая криминализация и демонтаж государственности.

Список этих проблем растет, но не приходит свойственное Федорову понимание того, что главная проблема — внутри самого человека.

Нет идеи. Нет осознания единства, общности; нет объединяющего Общего дела. Нет осознания истины, сказанной Федоровым с гениальной простотой — «наше тело должно быть нашим делом» (I, 82).

Но истина потому и истина, что ее нельзя обойти. Она все равно даст о себе знать, заставит задуматься, найти выход и выжить. Или погибнуть, не найдя выхода.

Наличие этой последней пессимистической альтернативы реально доказано выдающимся ученым Энрико Ферми, поставившим задачу на выживание в общем космогоническом виде.

Из не опровергнутой до сих пор в научном плане презумпции отсутствия каких-либо доказуемых контактов человечества с внезем-

ными цивилизациями Ферми еще в 1950 г. сделал вывод фундаментальной научной значимости: либо земная цивилизация — единственная во Вселенной, либо всякая цивилизация, достаточно развитая, чтобы вступить в коммуникацию с другой планетой, обречена на самоуничтожение¹.

Гипотеза Ферми впоследствии получила развитие в работах американского астрофизика немецкого происхождения Себастьяна фон Хорнера. Наше внимание к ней привлек академик Б. В. Раушенбах, сославшийся в свою очередь на эстонского советского ученого Густава Наана. В отечественной науке этой гипотезой серьезно и плодотворно занимался также выдающийся отечественный астрофизик и мыслитель И. С. Шкловский, которому «сама по себе идея, что время существования технически развитой цивилизации ограничено», представлялась «вполне разумной»².

Шкловский добавлял при этом, что земляне, видимо, не так уж далеки от этого техногенного «дня Х», так как по некоторым показателям они вплотную приблизились к физическим пределам некоторых параметров своей жизнедеятельности³.

При подходе к мировому историческому процессу как к комплексной динамической саморегулирующейся системе доминирующим признаком второй половины XX века представляется резкое ускорение темпа изменения основных параметров социально-экономического развития. Более девяноста процентов объема информации, составляющего научные знания, например, накоплено в период с начала XX века⁴. Практически это означает, что человек конца XX столетия отличался от человека конца XIX века значительно больше, чем последний от неандертальца.

Аналогичные тенденции характерны и для других основных параметров человеческой деятельности. В фундаментальном исследовании этой проблемы, в книге Шкловского «Вселенная, жизнь, разум», приводится таблица 1, в соответствии с которой некоторые важные параметры цивилизации «довольно близки к физическим пределам».

Причем приближение произошло в последние сто лет (начиная примерно с середины XIX века), в ходе которых скорость общения увеличилась в 10 в 7-й степени, скорость передвижения — в 10 во 2-й степени, мощность источников энергии — в 10 в 8-й степени, мощность вооружений — в 10 в 6-й степени, скорость анализа данных — в 10 в 6-й степени раз⁵.

Совокупным показателем ускоряющихся процессов мирового развития и одновременно его негативных составляющих является динамика численности населения Земли, приводимая в таблице 2 (см. приложение). Из прилагаемого к этой таблице графика видно как период равномерных количественных изменений периода с XVI по начало XX века сменяется периодом экспоненциального роста населения, причем в последней четверти века линия графика начинает подниматься вверх практически вертикально.

Заметим, что со времени приведенного выше астрофизического анализа И. С. Шкловским глобального исторического процесса к перечню объективных пределов совершенствования в различных аспектах человеческой деятельности добавилась медицина (см. таблицу 1). С легализацией в августе 2000 г. применения техники биологического копирования (клонирования) живых организмов для медицинских целей обозначилась пока еще достаточно далекая, но реальная перспектива лечения... от смерти методами заместительной терапии. Как заметил один из британских специалистов в области геномной инженерии доктор П. Диксон, создание идентичных биологических двойников для каждого человека возможно раньше, чем мы полагаем⁶. Это означает дальнейшее ускорение темпов прироста численности населения Земли со всеми вытекающими последствиями.

Бурно протекающие демографические процессы отражают полную неспособность международного сообщества контролировать свое движение по гибельному пути, ведущему к истощению природных ресурсов и деградации.

Значит ли это, что цивилизация обречена на самоуничтожение?

Нет. Международное сообщество вполне в состоянии — пока не поздно — объединить свои усилия для того, чтобы противостоять хаосу энтропии. Доказать, что второй закон термодинамики (закон всеобщей хаотизации) не применим к социальным и духовным системам.

Существует и реальная система международных организаций (межправительственных и неправительственных), которые располагают реальной властью и влиянием для того, чтобы противостоять хаосу глобальной децентрализации власти и глобальным вызовам современности.

Чего же не хватает? Нет всеобщей общечеловеческой идеологии. Нет «Общего дела», которое объединяло бы людей. На фоне безудержного потребительства нет любви отцов к детям, нет любви детей к от-

цам. Нет религии в понимании Федорова, который писал: «Истинная религия одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Троиного и несливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними» (I, 71).

Суть глобальных проблем современности заключается в том, что научно-технический прогресс движется быстрее, чем человек успевает осмысливать его. Как сказал Альберт Эйнштейн, расколоть ядро атома оказалось проще, чем преодолеть предрассудки в сознании людей.

Суть федоровского учения заключается в том, что, обогнав на сто лет свое время, великий русский мыслитель начертал дизайн научно-технического прогресса, обозначив его человеческое предназначение — нахождение материалистических эквивалентов религиозных понятий *бессмертия* и *воскрешения* как решение задач прикладной науки.

Федоровская идея как никакая другая подходит для общечеловеческой идеологии спасения на рубеже веков и на краю технологической бездны. Она объединяет веру и знание, религию и науку, культуру и народ. Она трактует христианские идеалы бессмертия и воскрешения как ориентиры для развития практической прикладной науки. И в этом их сила.

Федоровские идеи глубоко русские по происхождению. Но они интернациональны. Отзвуки федоровских идей имеются во многих мировых цивилизациях и культурах. Культ предков является основой древнейшей китайской культуры. Федоровское определение религии созвучно традиционному японскому пониманию религии как синто. Ноосферная мысль французского гениального философа Пьера Тейяра де Шардена перекликается со многими идеями и интуициями русского пророка всеобщего дела.

В слиянии науки и религии, присутствующем красной нитью в учении Федорова, видел смысл существования Индии Джавахарлал Неру. Та же самая мысль присутствует и в новой религиозной конфессии, весьма быстро распространяющейся в современном мире — бахаи. «Человечество, — гласит четвертый постулат бахаизма, — так же, как птица, имеет два крыла, одно из них Религия, другое — Наука. Если оно захочет подняться при помощи одной Религии, оно опустится в бездну суеверия; если же оно будет пытаться взлететь лишь при помощи Науки, то закончит свой полет в стоячем болоте материализма. Когда Религия, очищенная от всех суеверий, тради-

ций и догм, придет к согласию с Наукой, тогда в мире настанет великое объединение. Человечество соединится в одно, благодаря Силе Любви Бога»⁷.

К Федорову в полной мере относится известная истина «Нет пророка в своем отечестве». Россия перенесла столько социальных потрясений. Но клеймо «мистика», повешенное на него вульгарными материалистами с одной стороны, и «еретика» — религиозными догматиками — с другой, до сих пор отделяет его железным занавесом от общественного мнения и от широкой аудитории, которой он так нужен. В последнем издании Большого академического словаря по отношению к Федорову вновь повторено определение «утопист», девальвирующее идеи великого философа. Между тем тот же самый обыватель, который не видит в Федорове великого дизайнера научного и нравственного восхождения человека и человечества с лакейским подобострастным трепетом читает в «Российской газете» о том, что в Америке прогнозируется на 2043 год воскрешение умершего. Воистину нет пророка в своем Отечестве.

У меня есть полное представление о том, как можно адаптировать федоровский проект «Общего дела» к нашему времени. У меня есть представление о том, что нужно сделать для того, чтобы федоровская идея воплотилась в конкретные дела, приносила людям пользу, объединяла их вокруг общего дела и делала бы просто бессмысленными как стяжательство богачей, так и безумные террористические акты из мести к ним со стороны бедняков.

Но странным образом в стране, где 30 миллионов долларов в год тратится на содержание одной второразрядной футбольной команды, где только одна политическая партия готова израсходовать полмиллиарда долларов на избирательную кампанию, нет минимальной суммы для того, чтобы профинансировать изложение моего проекта на бумаге.

Воистину если Бог хочет кого наказать, то лишает его разума. Человечество, если верить Энрико Ферми, достигнув возраста технологической зрелости, готово коллективно отправиться в ад монолитной толпой озверевших футбольных фанатов.

Но я верю, что правда федоровского учения возобладает над хаосом и тленом. Регуляция и патрофикация воплотятся в конкретные рациональные проекты Общего дела. Осуществив его человечество не погибнет, но выйдет на новый виток спирали в бесконечном движении разума в космосе.

Примечания

¹ Даллакруза Дж. В поисках внеземных цивилизаций // Америка. 1989. № 396. С. 40.

² Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум. М., 1976. С. 257.

³ Там же.

⁴ См.: Фролов И.Т., Маруа М. Хрупкость жизни // Новое время. 11 декабря 1987. № 50. С. 40.

⁵ Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум. С. 257.

⁶ Скосырев В. Овцеклетка. В Британии «скопирована» взрослая овца // Известия. 26 февраля 1997 г. № 37.

⁷ Навстречу Новому веку // Edition of Bureau International Bahai. 29, route de Malagnou. Geneve, Suisse. P. 2.

ПРИЛОЖЕНИЯ:

Таблица 1

Научно-технический прогресс и пределы технологического развития (Таблица Плятта – Шкловского – Пряхина)

Параметр	Увеличение за 100 лет (дата первой публикации таблицы – 1960 г.)	Физический предел
1	2	3
Скорость общения	в 10^7 раз	Скорость света
Скорость передвижения	10^2 раз	Орбитальная скорость
Мощность источников энергии	10^8 раз	Изменение климата
Мощность оружия	10^6 раз	Уничтожение человечества
Скорость анализа данных	10^6 раз	Скорость света

1	2	3
Эффективность фундаментальной медицины*	Качественный скачок	Искусственное увеличение видовой продолжительности жизни людей

Источники: Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум. М., 1976; Пряхин В.Ф. Место проблемы искусственного увеличения видовой продолжительности жизни в марксистской классификации наук. // Искусственное увеличение видовой продолжительности жизни: 2-й симпозиум. М., 8–10 декабря 1980. С. 43–44.

Таблица 2

Динамика численности населения Земли

Годы	в млрд человек
Середина XVI века	0,5
1804	1,0
1927	2,0
1960	3,0
1974	4,0
1987	5,0
1997	5,84
1999	6,0
2010	6,9
2025	8,0
2050	9,4
2100	12–13

Источник: О некоторых аспектах взаимосвязи демографии и миграции населения (Справочная информация). Сообщение Федеральной миграционной службы Российской Федерации. Информационный бюллетень Департамента информации и печати Министерства иностранных дел Российской Федерации, 22 августа 2000 г.

* Этот параметр добавлен нами с учетом новых данных, появившихся спустя четверть века после публикации книги Шкловского на основе нашего понимания общей логики мышления автора.

И. В. Вишев **Н. Ф. ФЕДОРОВ
КАК ПРЕДТЕЧА
СОВРЕМЕННОЙ
КОНЦЕПЦИИ
ПРАКТИЧЕСКОГО
БЕССМЕРТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

В истории русской философской мысли есть выдающиеся творческие личности, идеи которых раскрывают свой глубинный и могучий потенциал лишь со временем — по мере научно-технического и социального прогресса. К ним, вне всякого сомнения, принадлежит Николай Федорович Федоров — творец философии общего дела. Как никто другой, он впервые наиболее радикальным образом поставил вопрос о борьбе со смертью, ее предотвращении, победе над ней, причем не только в настоящем и будущем, но и в прошлом, т. е. над уже свершившейся смертью. Им было высказано и немало других ценнейших мыслей, значимость которых не только сохранилась вплоть до нашего времени, но и в огромной степени продолжает умножаться.

Федоровский проект абсолютным большинством тех, кому доводилось с ним ознакомиться, воспринимался и расценивался как сугубо фантастический и утопический, будто бы ничего общего не имеющий с реальными задачами научного познания и совершенствования человека и его мира. Особенно в этом усердствовали те, кто усмотрел в Федорове лишь православного богослова, хотя и не принадлежавшего к официальной церковной иерархии, а в его философии общего дела — только богословское учение¹, пытаясь на этом и других подобных основаниях всячески их дискредитировать². Столь односторонне негативная, искажающая суть дела, оценка и самого Федорова, и его учения крайне затруднила их адекватное, позитивное восприятие, приобщение к ним, нанеся тем самым серьезный ущерб решению реальной задачи борьбы со смертью.

В действительности же Федоров — оригинальный и дерзновенный русский мыслитель, открывший перед человечеством принципиально новые горизонты. Он не обгонял своего времени, что в принципе невозможно. В этом «обвиняют» и Федорова, и других корифеев человечества лишь те, кто подобным образом пытается самооправдаться, мол, это он забежал вперед, а не мы отстали от времени и не поня-

ли его. Между тем именно Федоров первым из всех прочувствовал, осознал и выразил только-только зарождавшееся принципиально новое умонастроение, основанное на неприятии смерти, признании необходимости борьбы с ней. Уверенность в достижимости данной цели все более крепла под влиянием успехов развития науки и техники XIX столетия, в частности экспериментов по искусственному вызыванию дождя и т. п. Если такого рода эксперименты и успехи имели для кого-то лишь самодовлеющее, локальное значение, хотя и на самом деле они исключительно значимые, то Федоров увидел в них нечто несравненно более глубокое и важное, открывающее принципиально новые возможности прогресса, в конечном счете возможность победы над главным врагом человека — его смертью.

С точки зрения концепции практического бессмертия человека философия общего дела Федорова исключительно ценна сегодня прежде всего тремя ее идеями: воскрешения уже ушедших поколений, отрицания смертности как сущностной характеристики человека и регуляции стихийных природных процессов, опирающейся на успехи развития науки и техники, особенно в будущем. Разумеется, есть и другие, заслуживающие всяческого внимания, одобрения и поддержки, но те, что перечислены, — главные.

Действительно, на протяжении многих и долгих тысячелетий, вплоть до настоящего времени, люди жили и продолжают жить в абсолютном своем большинстве со скорбным убеждением, что человек смертен (по воле ли богов или одного бога, либо в силу непреложных законов природы), что такова его сущность, и иначе быть не может. Другими словами, понятие «смертный» стало синонимом понятия «человек», смертность считается его атрибутом, т. е. неотъемлемым свойством, человек не смертный — это уже вроде бы вовсе и не человек, а бог или что-то в том же роде. Между тем именно Федоров впервые со всей определенностью и резкостью охарактеризовал сложившееся положение вещей, с особой силой подчеркнув, что «смерть есть следствие зависимости от слепой силы природы, извне и внутри нас действующей и нами не управляемой» (I, 250). И он с сожалением констатирует, что эту зависимость не просто признают, но, главное, подчиняются ей.

Нельзя не привести в этой связи и такой горький его вывод, который имел еще большее значение. «Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем, и не считаем ни за порок, ни за уродство» (I, 250–251). Такого рода при-

тупленное отношение людей к смерти как к неизбежному злу разурожало их в борьбе с ней, особенно с естественной смертью. И как раз огромная заслуга Федорова заключалась в том, что этот замечательный русский мыслитель решительно и мужественно восстал против подобного многотысячелетнего смирения перед трагизмом фатального финала индивидуального человеческого бытия. Осознание смерти как «порока» и «уродства» становилось мощным импульсом противодействия ей.

Федорова волновал не только и не столько гуманизм, провозглашающий лишь человека как индивида и личность, сколько такой, который непременно предполагает найти реальные пути и средства, чтобы этот индивид, эта личность могли бы обеспечить свою неограниченно долгую жизнь. Такое решение проблемы не на словах, а на деле сохранило бы и утвердило их непреходящую уникальность и подлинную самоценность. В противном случае все разговоры на эту тему оборачиваются лицемерием, ибо на деле человеческая жизнь была и остается мелкой разменной монетой в экономических, политических, национальных, криминальных и прочих «разборках». Такие взаимоотношения между людьми и государствами становятся все более нетерпимыми и недопустимыми. И именно Федоров понял это более столетия тому назад.

Автор философии общего дела мудро и вполне справедливо разъяснял: «Сама природа в человеке создала зло смерти, создала свое несовершенство» (II, 228). При этом он исходил из глубокого убеждения, что реальность зла, смерти, связана именно с действием слепых сил природы, но нет, полагал он, радикального зла, онтологической злой воли. Федоров был убежден, что зло — это недостаток, несовершенство мира, но не одна из неустраняемых первооснов бытия. Он особо подчеркивал, что противодействие злу — это, по существу, борьба против случайности, иррациональности, слепоты, падения; более того, превращение вселенной в целесообразный, сознательный, антиэнтропийный мир. Такой взгляд, высказанный еще на рубеже XIX и XX столетий, без сомнения, созвучен современному стилю именно научного мышления, о чем свидетельствует развитие синергетики, неравновесной обобщенной термодинамики и многих других направлений современной науки.

Одним из центральных положений философии общего дела можно считать то, которое поистине знаменует поворот от смертнической парадигмы к бессмертнической. «Смерть, — утверждал Федоров, —

есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть» (I, 289). Иначе говоря, человек, перестав быть смертным и став бессмертным, останется человеком. Данное суждение, действительно, имеет принципиальное и исключительно конструктивное значение. Речь в этом контексте идет именно о неатрибутивном характере смертности человека. Его смертность — это лишь преходящее свойство, преходящее состояние, которое в принципе может быть устранено, если будут найдены действенные пути и средства противодействия причинам, их порождающим, возникшим в ходе стихийной эволюции природы. Объективистскому, пассивному эволюционизму Федоров противопоставил активно-эволюционистский подход к решению проблемы жизни, смерти и бессмертия человека. В этой связи С. Г. Семенова и А. Г. Гачева справедливо отмечают: «Среди русских, да, пожалуй, и мировых философов Н. Ф. Федоров (1829–1903) самым дерзновенным, но главное, практическим образом поставил проблему превращения человека смертного в его активно-эволюционном возрастании к новому, высшему типу в *человека бессмертного*»³. А несколько ниже они подчеркивают, что «он был автором учения, обосновавшего новое эволюционное представление о человеке и его задаче во Вселенной»⁴. Это стало отличительной чертой именно федоровской позиции.

Философия общего дела Федорова называется так потому, что именно в противостоянии смерти, в том числе и особенно через воскрешение уже ушедших поколений, в чем состоит, по его убеждению, долг сынов перед отцами, он усматривал бесспорное основание для единения человечества, поскольку в победе над смертью заинтересованы все люди без всякого исключения. Но как раз идея воскрешения представлялась и многим продолжает представляться особенно одиозной, которая, казалось бы, не может не вызывать решительного неприятия. Между тем научные открытия самого последнего времени, главным образом в области биологии и медицины, раскрыли удивительную проницательность и подлинную реалистичность федоровского учения. К числу таких открытий в первую очередь и можно, и нужно отнести клонирование человека, теламерную терапию, регенерацию стволовых клеток, расшифровку человеческого генома, нанотехнологию и многое другое. Возникающие в связи с этим самые различные проблемы, которые многих еще отпугивают, дезориентируют и просто сбивают с толку, будут, несомненно, раньше или позже тоже раз-

решены, ибо сегодняшнее слово науки — отнюдь далеко еще не последнее ее слово.

Федоров, как и любой другой мыслитель, естественно, был сыном своего времени. И на его учении тоже лежит своя печать исторической ограниченности, отражение противоречий эпохи. И далеко не просто бывает отделить «зерна» от «плевел». А в таком случае возникает опасность с последними выбросить первые. К сожалению, критики философии общего дела Федорова нередко как раз так и поступают.

Федоров писал, что «для своего осуществления естественное дело, т. е. воскрешение, требует двух объединений: объединения внешнего, которое может совершиться чрез самодержавие, и внутреннего — чрез православие; и это будет объединением всех разумных средств в деле познания неразумной силы, которая, рождая, умерщвляет, и управления ею, неразумною силою, ими, разумными существами (сынами)» (I, 390). И. Т. Фролов не приемлет такого поворота мысли. Но ведь не все так просто, как может показаться.

Да, большинство наших современников, несомненно, не являются приверженцами ни самодержавия, ни православия. Однако никто не принуждает нас принимать взгляды наших предшественников по принципу: либо все, либо ничего. Разве решение проблемы бессмертия, воскрешения, освоения ближнего и дальнего космоса без признания самодержавия и православия утрачивает свой смысл? Разве, например, при республиканском правлении это заведомо исключено? Конечно, нет! Иначе вообще прогресс стал бы невозможным. Так что суть дела, скорее, как раз в том, что разговоры и о самодержавии, и о православии, и о прочем — это только своего рода зацепка, лишь внешний повод, чтобы отвергнуть, похоронить суть проблемы, главное. Но при всем том нельзя не признать тот факт, что самым первым или одним из первых поставил такие проблемы, как воскрешение ушедших поколений, достижение реального бессмертия, освоение космического пространства и многие другие все-таки именно Федоров. И этот факт, естественно, никак не следует недооценивать. Вряд ли неверным будет утверждение, что, как бы там ни было, заслуга Федорова в постановке рассматриваемых проблем несомненна и исключительна, а все остальное преходяще и не существенно.

Ради «полноты» своей картины Фролов подвергает критике и ряд других моментов философии общего дела. Ее автору вменяется в вину идея о необходимости глубокой перестройки человеческой природы,

однако не означающей изменения самой сущности человека, чтобы тем самым он стал больше самим собой, а также мысль о том, что конечной целью жизни разумных существ является не что иное, как стать начальной причиной самих себя, уподобившись тем самым «первоначальной причине, Божественной Первопричине» (II, 78). Фролов полагает (и, надо согласиться, не без основания), что разрабатываемые сегодня идеи такого рода требуют во многом иных ориентиров, нежели те, которые предлагает философия общего дела.

Так, например, он не приемлет следующий «ориентир», предлагаемый Федоровым: «Жизнь есть добро, смерть есть зло, — утверждал русский мыслитель. — Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла» (II, 136). А затем в связи с этим Федоровым делается такое уточнение: «Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества, его высший долг и, вместе с тем, — высшее благо» (II, 136). Такова была точка зрения автора философии общего дела на один из важнейших ее аспектов, или, точнее, ее суть.

Как раз по поводу этих утверждений реакцию Фролова трудно посчитать адекватной. «Такое понимание высшей задачи, долга и блага, — полагает он, — вряд ли может вдохновить человечество, так как это понимание построено на абсурдных посылах»⁵. Правда, брошенное им «вряд ли» как бы несколько смягчает явную некорректность этого суждения, однако очевидно не меняет существа его отношения к федоровскому проекту.

Кроме того, с точки зрения Фролова, для все той же объективности оценки философии общего дела нужно будто бы обратить внимание и на мысль ее автора о необходимости «замены» вопроса о бедности и богатстве другим вопросом — о смерти и жизни⁶. Подобное «предложение» Федоровым, действительно, высказывалось (I, 390—391), и назвать его удачным, разумеется, конечно, затруднительно. В самом деле, при соответствующей предвзятости и очень большом желании в нем, разумеется, можно усмотреть как бы недооценку или даже просто пренебрежение столь важной социальной проблемой, как бедность и богатство. Однако у этого русского мыслителя, по существу, речь идет, в принципе, о другом. «Что ценнее, — вопрошал он в этой связи, — золото ли, являющееся источником взаимного истребления, или же прах отцов как цель соединения сынов» (I, 390). И далее делал такое уточнение: «Что нужно выдвинуть вперед — решение

ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный)». И еще одно: «Что важнее — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или же бедствия общие природные (пауперизм естественный)» (I, 390). Так что на самом деле Федоров имеет в виду не замену одного вопроса другим, а значимость, приоритетность вопроса о жизни и смерти по сравнению с вопросом о бедности и богатстве. Несравненно хуже, когда вопрос о бедности и богатстве, как это происходит, например, у Фролова, вообще исключает вопрос о достижимости личного бессмертия.

Обоснованность вывода о том, что в философии общего дела речь идет лишь о приоритете вопроса о жизни, смерти и бессмертии человека по отношению ко всем иным, в том числе, естественно, и относительно недопустимости поляризации на бедных и богатых, подтверждается и рядом других высказываний Федорова. «Вопрос о богатстве и бедности, — не без основания считал он, — отождествляется, конечно, с вопросом о всеобщем счастье, невозможном при существовании смерти; вопрос же о смерти и жизни должно отождествить с вопросом о полном и всеобщем спасении вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) — на вечное созерцание этих мук» (I, 391). А затем им дается очень важное разъяснение. «Замена вопроса о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни, — уточняет Федоров, — не исключает, однако, из последнего вопроса о сытости, т. е. о насущном, или необходимо нужном, ибо вопрос о богатстве как излишестве и бедности как недостатках и лишениях, ведущих к смерти, входит в вопрос о смерти, вопрос же о сытости как условия труда и жизни и есть вопрос о жизни, вопрос о поддержании жизни в еще живущих и о возвращении жизни уже потерявшим ее, вопрос санитарно-продовольственный» (I, 391). Таким образом, вряд ли после столь ясно выраженной мысли у кого-то может остаться или появиться желание предьявлять Федорову претензии, по крайней мере, по данному вопросу, несмотря даже на не совсем привычную терминологию и возможные уточнения.

Вместе с тем приведенные высказывания мыслителя-гуманиста ставят также немало действительно острых и принципиально важных проблем. К ним, несомненно, принадлежит его мысль о безнравственном, по сути дела, созерцании, согласно христианскому вероучению, праведниками, оказавшимися в раю, вечных адских мучений грешни-

ков, имя которым — легион. В контексте философии общего дела со всем этим органически связана замечательная по своей сути и принципиально важная идея, не раз высказывавшаяся Федоровым, о всеобщности бессмертия и всеобщности счастья (II, 201). Данный подход однозначно исключает какую бы то ни было элитарно-классовую узурпацию свойства бессмертия, утверждает общегуманистический смысл постановки и решения данной проблемы.

И наконец, еще один вопрос, не менее, если не более важный, во всяком случае, один из итоговых. «У Федорова, — считает В. П. Пазилова, еще один критик его учения, — весьма сложное отношение к “прогрессу”»⁷. И далее она так уточняет свою точку зрения. «Он отвергает наличие прогресса в истории общества по моральным соображениям: Федоров понимает под прогрессом “превосходство младших над старшими и живущих над умершими, ученика над учителем, студента над профессором”. А такое “мнимое превосходство” подрывает концепцию патрофикации»⁸. Но почему же, спрашивается, — «мнимое»? Разве, и в самом деле, младшие сегодня, повзрослев завтра, не обойдут по историческому возрасту нынешних старших? И разве ученик, студент, выучившись и продолжая жить в потоке времени, не превзойдут опять-таки своего нынешнего учителя или профессора? А разве живущие сейчас не умрут в конце концов и не освободят «место под солнцем» для новых живых, которые со временем тоже «уйдут»?

Все дело в том, что философское учение Федорова, действительно, вошло в прямое противоречие с обычным, традиционным, привычным пониманием прогресса, которое как раз предполагает неизбежность и даже обязательность, безусловную оправданность смены поколений, а значит торжества смерти над жизнью. К тому же сам прогресс сводится, в основном и преимущественно, к совершенствованию техники и технологии, улучшению общественных отношений, приращению знаний людей о мире и о самих себе. В таком понимании прогресса, разумеется, есть немалый смысл и в нем как бы заключается ответ на вопрос — ради чего все это. Однако ничто не исключает самое главное зло — смерть. И потому не может не мучить острая неудовлетворенность таким механизмом прогресса. На нем обычно как бы не фиксируется внимание, поскольку он представляется чем-то само собой разумеющимся и совершенно безальтернативным. С этой точки зрения, каждое очередное поколение, внеся свою определенную лепту в такой прогресс, вынуждено, прежде всего

вследствие природной, биологической необходимости, уходить с исторической арены. Каждое из них оказывается лишь в весьма относительной степени способным воспользоваться уже достигнутыми результатами прогресса, но уж ни в коей мере его будущими достижениями. Разумеется, определенное значение и ценность такого «призвания» каждого поколения вполне очевидны. Однако не отпускает вопрос: не слишком ли и то, и другое ограничено, печально и трагично в качестве цели человечества?

Как бы там ни было, центральная идея философии общего дела о воскрешении всех поколений и достижении бессмертия людей оказывалась принципиально несовместимой с общепринятым представлением о прогрессе и требовала нового его понимания, включая механизм прогресса, а именно — без обязательности смены поколений, а значит, и без обязательности смерти. При этом рост численности человечества не исключается, а наоборот, предполагается, ибо он все более необходим для решения не только земных, но и космических проблем, в том числе освоения космоса и расселения в нем с целью безопасности человеческого разума, несравненно более полного использования солнечной энергии и необходимости решения других задач. Иными словами, Федоров, по существу, предложил заменить смертническую модель прогресса его бессмертнической моделью. В этом его несомненная и огромная заслуга. Это очень важно понять и принять — прогресс может и должен также предполагать и победу над смертью.

И рассмотренные здесь федоровские идеи, и многие другие, безусловно ценные и становящиеся все более актуальными, органично восприняла современная концепция практического бессмертия человека. Пользуясь случаем, необходимо еще раз дать следующее разъяснение. Понятие «бессмертие» обычно воспринимается и толкуется в его абсолютном смысле — как то, что в принципе исключает смерть, как ее принципиальная невозможность наподобие бессмертия души, которую, с точки зрения целого ряда приверженцев религии, будто бы не может уничтожить даже всемогущий бог, что породило принципиальные расхождения между различными христианскими верованиями. Примечательно, что сам Федоров «вообще избегает выражение “бессмертная душа”»⁹. Поскольку такое бессмертие заведомо недостижимо, то оно, естественно, с порога отвергается, и вполне справедливо. Однако совершенно неправомерно на этом основании отвергать и понятие «практическое бессмертие», ибо оно имеет принципиально

иной смысл. Это понятие обозначает биологически и социально обусловленную способность человека к настолько долгой жизни, неограниченной никаким видовым лимитом, когда можно будет сказать: он стал практически бессмертным.

Такое понимание, с одной стороны, означает отсутствие в человеке имманентного основания для его фатально приближающейся смерти, как это сегодня происходит, а с другой, — не исключает ее возможность вследствие тех или иных внешних причин (неожиданной травмы, неизвестной болезни, космической катастрофы и т. п.). Необходимо также при этом учитывать, что достижение беспредельной (в указанном смысле) длительности индивидуального бытия человеческой личности предполагает непереносимое сохранение здоровья человека и его молодости, точнее — оптимальных параметров телесной и духовной жизнедеятельности, которые достигаются в разные периоды онтогенеза. Иными словами, тем самым будет обеспечена свобода человека для выбора им между старостью и молодостью, между жизнью и смертью, ибо сегодня он не свободен перед лицом старения и трагического финала своей экзистенции. Такое положение вещей нетерпимо для человека как существа разумного, по самому существу дела, и потому не должно быть примирения с нынешней фатальностью естественной смерти ни в коем случае.

Идея практического бессмертия является системообразующей, которая объединяет в целостный предмет рассмотрения философско-социальные, естественнонаучные, технологические, нравственно-гуманистические, ценностные и другие ее аспекты¹⁰. Об актуальности рассматриваемой темы свидетельствует, например, тот, несомненно, отрадный факт, что в Программу и Третьего Российского философского конгресса¹¹, и XXI Всемирного философского конгресса был впервые включен Круглый стол «Жизнь, смерть, бессмертие». Кроме того, в Энциклопедии «Глобалистика» опубликованы такие статьи, как «Иммортология» — наука о бессмертии¹², «Ювенология» — наука о способах сохранения и возвращения молодости¹³ и др.

Дерзновенные и гуманистические идеи творца философии общего дела Николая Федоровича Федорова живут и развиваются.

Примечания

¹ Пазилова В. П. Критический анализ религиозно-философского учения Н. Ф. Федорова. М., 1985. С. 125.

² *Фролов И.Т.* О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М., 1989. С. 515.

³ *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* Проект человека бессмертного в мысли Н. Ф. Федорова // Проблемы иммертологии: Книга 3. Проблема человеческого бессмертия в русской философии: значимость естественнонаучного и научно-технического обоснования подходов и решений / Научный редактор И.В. Вишев. Челябинск: ЧГТУ, 1996. С. 33.

⁴ Там же.

⁵ *Фролов И.Т.* О человеке и гуманизме: Работы разных лет. С. 516.

⁶ Там же. С. 515.

⁷ *Пазилова В.П.* Критический анализ религиозно-философского учения Н. Ф. Федорова. С. 82.

⁸ Там же.

⁹ *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* Проект человека бессмертного в мысли Н.Ф. Федорова // Проблемы иммертологии: Книга 3. Проблема человеческого бессмертия в русской философии: значимость естественнонаучного и научно-технического обоснования подходов и решений. С. 45.

¹⁰ *Балашов Л.Е.* Практическая философия. М., 2001; *Вишев И.В.* На пути к практическому бессмертию. М., 2002.

¹¹ Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.): В 3 т. Т. 2. Ростов-на-Дону, 2002.

¹² Глобалистика: Энциклопедия. М., 2003. С. 362–363.

¹³ Там же. С. 1286.

Ю. И. Пичугин, КРИОНИКА
И. В. Артюхов И ПЕРСПЕКТИВЫ
 ФЕДОРОВСКИХ ИДЕЙ

Николай Федорович Федоров писал: «И науке нужно будет <...> сделать выбор между выставкой и кладбищем, между комфортом и призывом всех к труду познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, к труду обращения ее в живоносную. Останется ли дом ученых <...> пуст, как они сами то предсказывают, или же они найдут свое сокровище на кладбищах?» (I, 73).

Институт крионики в Детройте (США) и есть тот дом науки, который имеет прямо в своем здании специальное кладбище, где хранятся тела людей для будущего воскрешения. Прямо по Федорову! Мечта философа всеобщего дела начинает осуществляться.

Крионика занимается сохранением тел людей (после их юридически зарегистрированной смерти) в жидком азоте при температуре минус 196 градусов Цельсия с целью последующего восстановления их жизненных процессов с помощью научных достижений будущего. Крионические технологии основываются на науке криобиологии. Криобиология изучает влияние холода, замораживания на биологические объекты. Основной целью этой науки является поиск возможности осуществления длительной, но обратимой остановки жизни с использованием ультранизких температур. Криобиология – относительно молодая наука. Она появилась в 1949 году, когда был открыт первый криопротектор – глицерин. Криопротекторы – защитные вещества, которые способствуют предохранению клеток и тканей от повреждающего действия замораживания.

В 1964 г. в США вышла книга Роберта Эттинжера «Перспективы бессмертия», положившая начало движению крионики во всем мире. Эта книга вскоре была издана на нескольких языках, а в 2003 г. ее перевод вышел в России, дав наконец возможность русскому читателю познакомиться с основами крионики. В 1967 г. в Калифорнии был заморожен первый человек, профессор психологии Джемс Бэдфорд, тело которого до сих пор сохраняется в жидком азоте.

Поначалу крионическое движение развивалось очень медленно. Однако темпы увеличения числа сторонников крионики возросли в 1986 г. после выхода в свет популярной книги Эрика Дрексlera «Машины творения. Наступает эра нанотехнологии». В своих научных трудах этот выдающийся ученый впервые обосновал теоретическую возможность молекулярной инженерии, или нанотехнологии, которая позволит произвести революционные изменения во всех сферах науки и техники. В медицине с помощью молекулярных роботов будут излечиваться все болезни, будет преодолено старение, и человек будет жить столько, сколько захочет.

Но как дожить до этого светлого будущего, которое, может быть, наступит через 100, а может и через 300 лет? У современной науки и практической медицины пока отсутствуют достижения даже для небольшого продления средневидового или индивидуально генетического срока жизни человека.

Крионика может дать шанс на физическое бессмертие уже ныне живущим людям. Разумеется, речь идет именно о шансе – как о вероятной возможности, не как о гарантии. Первый реальный, практический шаг по пути воскрешения заключается сейчас в том, чтобы под-

готовить и сохранить тело умирающего человека для его будущего воскресения. Это и есть первый шаг по пути общего дела Н. Ф. Федорова. И этим занимаются крионические общества США, которые, кстати, знают и ценят идеи Федорова. Достаточно сказать, что в предисловии к русскому изданию своей книги «Перспективы бессмертия» Р. Этгинджер упоминает «Философию общего дела».

Хотя современная криобиология пока еще не в состоянии успешно криоконсервировать отдельные органы человека и животных для трансплантации, это уже не влияет отрицательно на возможность восстановления замороженных тел людей, потому что есть большая вероятность отремонтировать все повреждения от криоконсервирования с помощью молекулярной инженерии в будущем.

Процесс умирания человеческого организма — не одномоментный процесс. Что означает официальное юридическое заключение врачей о моменте смерти человека — «пациент умер тогда-то и от того-то»? Это означает, что современная медицина расписалась в своей бессилии реанимировать и вылечить умирающий организм человека и юридически заключила, что человек умер, т. е. что она бессильна. Однако клетки и ткани организма человека при этом на 99% живы и продолжают еще некоторое время жить даже после остановки сердца. И если быстро охладить тело такого «юридически умершего» человека до температуры нуль градусов Цельсия путем холодной перфузии, то это клеточное умирание можно замедлить на сутки и более. Например, стали уже обыденными операции по приживлению конечностей человека, оторванные при несчастных случаях и сохраненные на льду в течение нескольких часов. Но как быть с такой чувствительной тканью, как мозговая ткань, которая чрезвычайно ранима? Наука не стоит на месте. Уже найдены гипотермические методы хранения мозговой ткани в течение суток. Не так давно в Институте крионики научились криоконсервировать кусочки мозга крыс новым методом, витрификацией, — охлаждением до -130°C без образования льда. Клетки при этом выживали в среднем на 85%.

Если бы современная медицина «блудных сынов» не была столь равнодушной и скептической, она могла бы уже сейчас широко применять крионические методы спасения умирающих людей. И эти методы стали бы не столь дорогими и сложными. Сразу после объявления юридической смерти человека необходимо быстро охладить его тело перфузией до 0°C , ввести криозащитные вещества в тело и охладить его уже до температуры жидкого азота, тем самым полностью ос-

тановив процесс тканевого умирания. В жидком азоте при -196°C тело может храниться неограниченно долго без каких-либо изменений, — до того времени, когда могущественная наука «сынов человеческих» сможет воскресить крионически сохраненных людей и преобразовать их в бессмертные существа, которые будут обладать Богочеловеческим совершенством.

Сейчас проблема крионического движения — не только научная проблема создания совершенного метода криоконсервирования человеческих тел. Не менее важна для крионики философско-социальная проблема: почему так мало людей хотят воспользоваться шансом на бессмертие через крионическую остановку умирания?

Среднестатистический человек не имеет сильного желания жить вечно и практически не интересуется темой бессмертия, потому что его психология в этом направлении жестко определяется его биологической организацией, которая, в свою очередь, создана его генетической программой. Нормальный человек — это в основном нормальное животное, которое имеет инстинкт самосохранения, но не стремление к победе над смертью, к физическому бессмертию. Человек генетически запрограммирован на рождение и смерть, поэтому он психологически принимает смерть, примиряется с ней и рождает детей как «свое продолжение». Какова природа человека, такова природа человеческого общества. Целью общества не является сохранение индивида, но лишь сохранение биологического вида. Человеческое общество — общество неличностное, отдельная личность для него — ничто, как бы громогласно ни заявляло оно: «все — во имя человека, все — для блага человека».

«Человек разумный» — здесь мы, увы, выдаем желаемое за действительное. Человеческий разум не есть Свободный Разум, который определяет свои цели из самого себя для себя. Человек имеет лишь обусловленный разум, цели которого обуславливаются его животными потребностями и его стремлением к наслаждению. Объективно типичного человека правильно называть «Человек тщеславный, стремящийся к развлечениям».

Согласно статистике, люди, которые высказывают желание иметь физическое бессмертие, составляют около 30% от всех опрошенных или даже более. Однако на самом деле это их желание — абсолютно праздное: они ничего не стремятся делать для этого, и большинство из них забывает о своем высказанном желании сразу после опроса. Это глубинное свойство нашей праздной человеческой цивилизации

и человеческой природы вообще. Человечество, которое именует себя как вид «Человек разумный», потратило и продолжает тратить безумные средства на войны и «мануфактурные игрушки», но не на достижение бессмертия, потому что люди не имеют стремления стать Совершенными, Богоподобными существами, атрибутом которых является бессмертие. Даже в такой богатой и, казалось бы, «цивилизованной» стране как США, в которой только и существуют крионические компании, очень немногие люди заключили договора на криоконсервацию их тел после их «юридически зафиксированной смерти». Во всем мире стали крионистами всего приблизительно 1400 человек и большинство из них граждане США. Более или менее активные из них (700 человек) постоянно читают крионическую интернет-конференцию CryoNet и только 50-70 человек из них можно назвать действительно активно участвующими в этом движении. Таково было фактическое социальное состояние крионики, т. е. крионического движения на первую половину 2003 года.

Вероятно, кто-то скажет, что люди просто убеждены в том, что невозможно будет оживить криоконсервированные тела в будущем и достичь физического бессмертия. Но на чем основаны их убеждения? И что человечество сделало для того, чтобы досконально, исчерпывающе выяснить возможность или невозможность воскрешения? Если бы оно не воевало и не вело праздный образ жизни в течение хотя бы прошлого столетия, но все свои громадные средства направило на выяснение этой проблемы, и сотни тысяч ученых работали бы над ней и, в конце концов пришли бы к выводу о невозможности возвращения жизни, — только тогда можно было бы заявить, что эта невозможность более-менее определенно доказана.

Современный научно-технический прогресс и экономика большинства развитых стран позволяют осуществлять криоконсервирование в массовых масштабах, но люди просто не хотят делать этого. Так, даже в США, где демократия, образование и научно-технический прогресс наиболее развиты, имморталистическое и, в частности, крионическое движение развивалось очень трудно и медленно и лишь в последние пять лет темпы роста его участников заметно возросли. В течение 2003 года в среднем 1-2 человека в день подписывались на крионические услуги в трех реально действующих компаниях. Лишь в 2002 году в России был создан Институт биомедицинских технологий (не государственное учреждение), осуществляющий крионическую деятельность.

Чтобы Философия общего дела однажды нашла свою практическую реализацию, люди Земли однажды должны будут *приступить* к ее воплощению. Современная наука позволяет начать это уже сейчас. Уже сейчас можно работать в направлении развития криобиологии, нанотехнологии, биотехнологий, для того чтобы продемонстрировать саму возможность обратимости смерти. Уже сейчас мы можем сохранить свои тела и тела своих близких, а с ними информационную сущность наших личностей и тем облегчить для ученых будущего — возможно, не столь уж отдаленного — их восстановление.

Последнее время появилась идея клонирования умершего из его сохранившейся ДНК с целью воскрешения этого человека. Мы не будем вдаваться в подробности вопроса о клонировании, только подчеркнем, что клонирование, может быть, будет способно создать близнецов клонируемого человека, наподобие однойцевых близнецов. Однако эти близнецы будут лишь физическими копиями, но не собственно той уникальной личностью, из ДНК которой они были созданы. На наш взгляд, не клонирование, а именно крионическая остановка процесса умирания человека может дать шанс на действительное его воскрешение и бессмертие.

В. И. Бодякин ПРОЕКТ
«АКВА-ИНФОРМОГРАД»
В СВЕТЕ ИДЕЙ
Н. Ф. ФЕДОРОВА

Как ни часто в истории современники говорят о своем времени, как об особом времени, все же повторяюсь. Действительно наше время не только стоит на грани тысячелетий, но оно и на переломном моменте смены нравственного императива человечества, а также и на границе его гибели или переходе в новое ноосферное состояние (сверхцивилизация, сверхразум). Время этого перехода — буквально несколько десятилетий, так что мы не только прямые участники, но творцы и конструкторы будущего человеческой цивилизации, и очень много зависит от нас.

Процесс рождения разума и духовности на земле вынужденно проходил через низшие биологические формы материи. Одна из самых агрессивных форм — homo-faber (человек-умелый). Сейчас мы

находимся на переходе от homo-faber-sapiens к человеку-нравственно-духовному (homo-noosferus). Переход этот не прост и надо приложить немало усилий чтобы он состоялся.

Антикосмизм. Ожидаемое появление «антихриста» — это не что-то персонифицированное, это — некая, пока несформированная, виртуальная культурно-социальная структура, которая пока еще никем не занята. Цивилизация дает в руки каждого субъекта все более и более мощные орудия преобразования окружающего мира. Направление этого преобразования уже является нравственной категорией, точнее, прогностически ментальной. Границы реализации геростратова комплекса с каждым часом потенциально расширяются — от поджога храма Артемиды до всемирного пожара. Можно строить, а можно вносить в мир разрушение и хаос, занимая место антихриста или его пособников.

Сегодня мы живем в мире абсурда, когда все жизнеохранительные коренные понятия перевернуты и искажены, миром правит алчность и близорукая глупость. Тогда как «знающие» должны быть самыми свободными и самыми богатыми людьми, они в своем большинстве нищенствуют, находясь на грани голодной смерти. Инженеры, ученые, рабочие, педагоги, все творящие добро (знание), отдавая всем крупницы рожденного ими знания, должны и сами пользоваться результатами овеществленного знания, уже многократно усиленного делами других соратников. Развернуть мир к добру и свету должны мы с вами, это святая обязанность каждого из нас.

Законы эволюции. Развитие материи подчиняется объективным законам Мироздания. Группу законов, касающихся жизнедеятельности сложных систем, открыл еще в начале этого века А. А. Богданов в своей знаменитой «Тектологии». Суть этих законов заключается в том, что суммарный потенциал системы определяется характером взаимодействия ее подсистем. Так, если подсистемы индифферентны (равнодушны) друг к другу, то суммарный потенциал всей системы эквивалентен потенциалу одной из подсистем. Если же подсистемы находятся в состоянии войны, то потенциал системы меньше потенциала самой слабой из подсистем. И в случае, если взаимодействие всех подсистем носит целенаправленный характер, то потенциал системы много больше суммы потенциалов всех подсистем. Это *закон свехраддитивности*, когда целое больше суммы его частей.

Законы, открытые Богдановым, особенно наглядны в социальных процессах, например: индивиды и коллектив, княжества и государство, государства и человечество. Что характерно, так это то, что любой поступок через многочисленные обратные связи всегда возвращается и к его автору или уже к его потомкам. Злой поступок всегда аукнется злом, добрый — добром.

Зло во всех отношениях антиэволюционно, оно несет в себе потенциал самоуничтожения и может существовать только в паразитной форме, обескровливая силы эволюции и добра. Но чем локальнее мы рассматриваем области жизнедеятельности, тем возможны бóльшие нравственные флуктуации. Если раньше грабитель или эксплуататор мог до конца своих дней пользоваться материальными благами, полученными через зло, то сегодня наворовавшийся олигарх уже лишает себя будущих научных открытий и нововведений, в частности, медицинской помощи, если у него будет, например, рак или другая пока неизлечимая болезнь. Если раньше зло было материально «выгодно» на одно-два поколения, то сегодня его последствия уже через несколько лет достигают и своего непосредственного родителя.

Сегодня мир стал очень динамичен и социально близок. Мы вступили в эпоху, когда зло уже и материально становится «невыгодно» всем и каждому в отдельности. И это понимает все большее количество людей. Так, например, если бы в своих отношениях друг с другом люди руководствовались только искренней доброжелательностью, относясь к другому как к самому себе, то через небольшое время (3—10 лет) социально-экономическое положение каждого из них было бы много лучше, чем при продолжении развития сегодняшних, устаревающих социальных отношений. Даже сегодняшние сверхбогачи при системе взаимной доброжелательности, через некоторое время, станут в абсолютном отношении материально гораздо богаче, чем это было возможно сейчас. А иначе, хотя они и будут относительно других богаче, сами останутся бедны относительно открывавшихся перед ними, но упущенных возможностей.

Научное сообщество. Сегодняшнее мощное современное научное сообщество уже существует как факт. Потенциал созданных в период военной гонки мировых научных сообществ и ныне находящихся на распутье может быть направлен на актуальные задачи, которые встанут в полный рост перед человечеством в ближайшем будущем. Это

глобальные проблемы экологии, медицины, создания новых высоких гуманитарных технологий, построения новых типов поселений будущего и др. Наша задача предложить эти пути в направлении *Русского космизма*.

Родоначальником Русского космизма по праву считается Н. Ф. Федоров, выдвинувший идею «регуляции природы», «внесения в нее воли и разума». Он верил в созидательную силу науки, считая, что человек в будущем сможет управлять климатом, ликвидировать засухи, наводнения, землетрясения, откроет для себя новые неиссякающие источники энергии.

Океан — кухня погоды. Прогнозируемое глобальное потепление климата вызовет таяние многокилометровой толщи ледников Антарктиды, Гренландии, что приведет к поднятию уровня Мирового океана на десятки метров, затопляя территории проживания более трети населения земли.

Первая задача — это создание научно-исследовательских структур изучения климата земли для возможности локального управления погодой и глобального управления климатом. Сегодня такие задачи частично решаются различными странами мира. По мере роста НТП возможности стран в управлении погодой будут усиливаться. Но решение этой задачи ни в коем случае не должно носить характер национальных или региональных программ. Это должна быть Программа, осуществляемая только под международным контролем (ООН, ЮНЕСКО и др. структур).

При реализации технологии управления погодой необходимы социально-производственные структуры. Создание таких форм океанических поселений вполне по силам мировому научному сообществу. Причем, параллельно эти океанические поселения могут быть вовлечены в решение и других важнейших задач. Рассмотрим задачу управления погодой комплексно.

Известно, что Мировой океан, составляющий большую часть поверхности Земли является водной пустыней, особенно его центральные области. Все материковое минеральное вещество уже успевает осесть на дно, обрывая начало кругооборота различных морских биоценозов.

В частности, рекультивация океанических поверхностных толщ воды могла бы стать основанием пищевой пирамиды, как для улучшения питания человечества, так и для создания аква-производств в новых социально прогрессивных структурах общества.

Причем задача новых социально-экономических структур должна решаться не как заявка каких-то правительств или финансово-промышленных групп, а без спешки, как чисто научная задача по созданию общества будущего, его саморазвивающихся социально-экономических структур, являющихся ядром, из которого устойчиво вырастает и в которое модифицируется все нынешнее общество.

Научно-производственные и социально-экономические процессы в проектируемом обществе по всем своим параметрам должны моделироваться в реальном масштабе времени на мощных вычислительных нейросемантических системах с высокой степенью социальной адекватности и технической надежности.

Рассмотрим в качестве исходного проекта разрабатываемую социально-экономическую структуру общества будущего, как международную научно-производственную экспедицию на плавучем острове из пеностекла — проект «Аква-Информоград».

Данная структура полностью самообеспечена («натуральное хозяйство XXI века») и имеет большой научный потенциал, который, решая текущие задачи, от бытовых до производственных, на высоком нравственном и технологическом уровне, будет являться выставкой достижений, университетом и опытным производством для регионов, через которые будет пролегать путь движения Острова («Новой Атлантиды») — *«Вот наше знание и оно открыто для вас, пользуйтесь им во благо всем».*

Другая задача «Аква-Информограда» — рекультивация Мирового океана, «вдыхание в него жизни». Поднятие Аква-Информоградом со дна осадочных отложений в верхние слои, и опускание теплых вод (15–30 С°), будут служить для «возбуждения» в 100–1000 раз океанической жизни и для оперативного (годового) климатического изменения температуры поверхности океана (например, Атлантического).

Солнечная энергия — основа всех жизненных процессов на Земле. Взаимодействующий с поверхностью солнечный луч может или тут же превратиться в тепловую форму энергии, или может запустить биопроцессы, растянув процесс преобразования в тепловую форму на десятки и сотни лет. Все это время солнечная энергия будет работать на жизнь на Земле.

Недостающие звенья океанического биокрутооборота известны в каждом конкретном случае. Включить эти звенья, запустив активные формы жизнеоборота Океана, и есть одна из основных задач Аква-Информограда. Причем отметим, что решение задачи рекультивации

океанических пустынь одновременно решает и задачу управления глобальным тепловым балансом Планеты. Возможно, что глобальные изменения климата в истории земли объясняются не результатами космических катастроф, а взрывными этапами эволюции ее биоты.

Демонстрация через высокие технологии возможности строить высокоэффективные социально-экономические структуры всем желающим — это может быть достойный научного сообщества ответ на человеконенавистническую политическую концепцию «золотого миллиарда» — нового полупросвещенного расизма.

Стратегическое решение проблемы глобального потепления климата планеты решается рассчитанным управлением процессов рекультивации Мирового океана с постоянным и широкоаспектным мониторингом.

Итак, проект «Аква-Информоград» решает четыре важнейшие задачи: *управление климатом* (в частности, регуляция атмосферных процессов и, соответственно, предотвращение стихийных погодных бедствий); построение новых *прогрессивных социально-экономических структур*; *превращение океанических пустынь в насыщенные жизнью просторы* и соответствующее многократное повышение биоты Земли, *управление тепловым балансом планеты*.

Пример проекта «Аква-Информоград» мы рассмотрели как один из многих, чтобы показать, как на научно-нравственной основе решать назревшие проблемы человечества.

Глобальная интеграция знания. Наличие огромных междисциплинарных «белых пятен», а также «китайских стен», созданных труднодоступными методиками и специальной терминологией, разделяющих различные области науки и техники (по данным Американского словаря профессий на 1965 г. имелось 35,5 тысяч профессий, разделенных на 114 групп в 22 областях деятельности), и при этом наличие множества неструктурированных и не уложенных в рамки каких-либо теорий фактов — все это суть основные причины информационного кризиса в познании мира на современном этапе.

Одним из возможных решений по преодолению исключительных трудностей современных междисциплинарных исследований могут быть *человеко-машинные системы* на базе нейросемантических структур, в частности, интеллектуальное рабочее место исследователя (ИРМИ).

Разрабатывая крупномасштабные базы данных (знаний), еще с эпохи АСУ, мы пришли к необходимости разработки самоорганизу-

ющихся (синергетических) механизмов автоструктуризации информационных потоков в нейроподобных средах. Это направление открывало нам несколько путей: построение терабайтовых баз знаний (более 10^{12} байт); формирование концептуальной модели функционирования мозга; создание теории эволюции сложных информационных структур. Как выяснилось в процессе работы, пришлось одновременно прорабатывать все пути, к тому же добавилась еще и нравственная компонента, чтобы избежать печального опыта предыдущих научных открытий, когда их первое применение начиналось с агрессивного военного. Для обеспечения безопасности, мы были вынуждены разработать модель социума, решающую и проблему этической оценки каждого поступка. Это действительно чрезвычайно важный и необходимый шаг, так как возможное информационное оружие по своей потенциальной действенности превышает все, известные до сего времени, средства насилия. В рамках проекта «Информоград» эта проблема успешно решается обеспечением информационной прозрачности социальных отношений, что одновременно позволяет практически реализовать формулу положительной социальной обратной связи: *«каждый получает то, что он искренне желает другим, — только в тысячу раз более»*.

Эра сверхгуманизма. Человечество тысячелетия мечтало о социальной справедливости, о социализме, библейском, христианском, утопическом и научном. «Эра сверхгуманизма» наступит, когда обыденным явлением станет реализация высокой предназначенной природой одаренности человека. Сегодня из тысячи потенциальных гениев (с природной одаренностью в $IQ \approx 160$) 999 гасится именно из-за неудовлетворительных социально-экономических условий развития, а из 1000 развившихся — 999 гасится на этапе реализации. Таким образом, сегодняшний КПД творческого потенциала социума — одна десятитысячная процента или одна миллионная (!?!).

Исправление этого исторически сложившегося социально-нравственного перекося будет осуществляться Информоградом, когда каждый пятидесятый (!) ребенок реализуется как гений мировой величины, каждый пятый — высочайший талант в своей области, имя которого войдет во все энциклопедии. Все информоградцы — творческие работники, профессионалы в своих областях. Совокупная системная креативность Информограда в десятки тысяч раз превышает сегодняшний социальный потенциал личностей «по отдельности».

«Гении — это звездные островки, по которым общество устремляется в будущее».

Сегодня создается новая карта мира — это *информационная карта*. Нам со школы хорошо известна географическая карта, на которой уже не осталось белых пятен. Известно, что структуры, отображаемые на природно-экономических картах, породили сегодняшнюю политическую карту мира. На сегодня прослеживаются только контуры информационной карты мира, которую можно уподобить климатической. Наше будущее социально-нравственное, целиком будет определяться будущими информационными «Эль-Кувейтами». Их расположение как узловых точек экономики постиндустриального общества еще очень неопределенно, любая новая информационная технология может радикально изменить контуры этой карты. Возможно, такими центрами постепенно станут Западная Европа и США, а может быть, что и Россия, содействуя становлению глобальной сети знаний, станет локомотивом мировой экономики, тем более что у нее для этого есть все предпосылки.

О. А. Бабанова РОЛЬ ИСКУССТВА В ПРОЕКТЕ ОБЩЕГО ДЕЛА

В 2003 году исполняется сто лет со дня смерти выдающегося русского мыслителя Николая Федоровича Федорова. Даже в начале нового тысячелетия его мысли кажутся невероятными и дерзновенными, в особенности главная его мысль о возможности полной победы над «последним врагом» — смертью — и воскрешении всех живших на земле поколений «отцов». Забвение этой самой главной для достижения полноты бытия человека задачи превращает жизнь на земле в лучшем случае — в погоню за сменой впечатлений, в конце которой его ждет унылое прозябание, а в худшем — в рукотворный ад, оснащенный самыми совершенными и «прогрессивными» орудиями уничтожения.

В грандиозной задаче, поставленной Николаем Федоровым перед человечеством, каждый из трех компонентов Разума — Религия, Наука и Искусство — имеет свою конкретную задачу. Религия ставит цель, Наука создает средства в форме знаний, теорий и технологий, но главная задача — использовать эти средства для достижения цели — ложится на плечи Искусства. Наиболее ярко проявляется подобие Бо-

жье в человеке именно в роли творца, а высшей формой искусства, по мысли Федорова, является внехрамовая, вселенская литургия — «Общее Дело». «Если литургия в настоящее время не вполне соответствует своему названию или значению служения общему делу, то только потому, что в жизни мы выказываемся не теми людьми, какими являемся в молитве» — писал Федоров (I, 264). До тех пор, пока искусство сознательно не поставлено его творцами на служение делу победы над смертью и воскрешения усопших, даже из уст титанов не сможет вырваться ничего, способного противостоять воплю Микеланджело:

...мой жалкий гений
Извлечь, любя, способен смерть одну.

«Если Микеланджело, — говорит Федоров, — приписывает слабости своего гения, что он силою своего искусства может вызвать только мертвое, несмотря на то, что горит желанием вызвать живое, то все художники, философы должны согласиться, что не в недостатке гения, а в недостатке искусства или техники вообще, нужно искать причину мертвенности искусства, т. е. в самих материалах, самих средствах, которые употребляет искусство. <...> Но он знает и слабость природы такой, какую она есть, т. е. слепой. Он видит это изумительное противоречие, по которому художник-творец кратковременнее своего творения. Причина, говорит он, уступает следствию, природа побеждается искусством...» (III, 452). Хотя эта победа — лишь «мнимое воскрешение», она дает надежду на то, что творческая мощь Художника способна осуществить и воскрешение реальное.

Именно к нему призывает искусство Федоров и вне этой задачи полагает заблудившимися и поставленными на роль слуг потребителей «мануфактурных игрушек» и искусство, и науку. Он призывает людей возвести очи от «града земного» (который «поставил целью наслаждение, отрекся от отцов», поставил «своим законом *прогресс*, который состоит в борьбе и вытеснении <...> ведет ко взаимному ограничению и смерти, как результатам борьбы») к «граду небесному», суть которого состоит в «спасении всего вытесненного, потому что соединенный человеческий род будет иметь источником жизни, будет получать средства к существованию не от ограниченной земли, а от безграничного неба, управление силами которого будет результатом объединенного рода человеческого» (III, 465).

Картина современного искусства вбирает в себя как традиционные реалистические и символические направления, так и продолжение всех течений, которые зародились в конце XIX века и получили широкое распространение по всему миру в широком спектре форм от примитивизма до абстракционизма. По нашему убеждению, все формы искусства в принципе способны служить делу воскрешения — кроме искусства конъюнктурного, неискреннего. Впрочем, и слово «искусство» в применении к этому феномену неуместно.

Искусство XX века пронизано энергиями разрушения. Многие художники, ломая традиционные формы искусства, пытались дойти до самых глубинных корней мироздания и понять природу разрушительных стихий, боли, греха, смерти. Но если эта работа вела к действительному пониманию, она тем самым обнажала причины неродства, а всякое понимание болезни — это возможность ее излечения. Лишь когда художник начинает наслаждаться картинами распада и сознательно служит смерти, его живопись превращается в «мертвopись», а сам он попадает в ловушку, в безысходный адский лабиринт, в котором, как тени в Дантовом аду, вынуждены бесконечно кружиться художники эпохи постмодерна. Отказ от Истины неизбежно ведет к утрате Красоты. Истинное искусство — это всегда «проект», оно открывает путь к возделыванию Эдемского сада, является проводником Божественных энергий на землю. Даже в такой форме живописи, как натюрморт, присутствует это задание, причем во французском слове слышна печаль по «мертвой природе», а в английском «still life» — спокойное ощущение нетленности красоты. Высшим синтезом искусств, достигнутым на земле, является храмовое искусство, которое стало свидетельством и проповедью воскрешения — и в литургике, и в архитектуре, и в иконописи. «Смысл же храма, — пишет Федоров, — заключается в том, что он есть проект Вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено». Но «храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со Вселенной, им изображаемой» (II, 236). Высшей же формой искусства станет «коперниканское искусство», храмом для которого будет вся Вселенная, а дело воспоминания об ушедших отцах — делом их воскрешения.

Перечитывая Федорова, сталкиваешься с тем, что он многократно, в разных вариантах, стараясь достучаться до глубины сердца погрязшего в ежедневной суете человека, настойчиво повторяет свою заветную мысль, без которой совершенно пустыми словами становятся разговоры о братстве и христианской любви. «Человечество потому и

не стало еще христианством, т. е. истинным братством, что воскрешение не стало проектом, даже не признано таковым» — писал он в заметке о романе Беллами «Оглядываясь назад от 2000 к 1887 году». В романе Беллами, почти забытом сегодня, описано общество 2000 года, в чем-то очень напоминающее современное, несмотря на очевидные архаизмы. В этом обществе, пишет Федоров, «религия оказывается только мнением, а не делом. И притом мнением личным, а не общим, общее же дело состоит в доставлении комфорта всем, развлечений большинству, а меньшинству — досуга для праздного размышления и художественного самовыражения» (III, 514). Беллами «отождествляет богатство (комфорт) и университетское образование с общественным благом и, очевидно, вовсе не знает о бедствиях, общих богатым и бедным, образованным и необразованным, и при изображении общественных пороков XIX века руководится не сочувствием к бедным, а завистью к богатым. <...> Только страждущие завистью к богатству могут поставить целью объединение во имя комфорта, во имя хлеба и зрелищ <...> игнорируя при этом смерть, то есть общее бедствие...» (III, 512).

Этот упрек Федорова в полной мере может быть адресован и нашему времени. Несмотря на огромный прогресс технологий, фантастические достижения физики, химии, биологии, самая главная проблема человеческого бытия — проблема смерти — остается не только не решенной, но вообще отодвигается на задний план, подчинившись магистральным течениям финансов, инвестиционных потоков, направляющихся в первую очередь в область разрушения, а не противостояния смерти. Идеи Федорова, как и вообще фундаментальные христианские идеи с проповедью любви, братства, бессмертия, достоинства человека и отношением к нему как к «твари, которой дано задание стать Богом», очень просты и доступны. Почему же они на протяжении тысячелетий с таким трудом пробиваются в сознание людей и в их жизнь?

Ответ на этот вопрос связан с отношением к смерти, которое по разному проявляется в различных культурах. Частичный ответ на этот вопрос дал Фрейд в учении о «либидо» — влечении к жизни и наслаждению и «танатосе» — противоположном влечении к смерти и небытию. В мозгу человека, действительно, существуют «центры боли» и «центры наслаждения», раздражение которых вызывает выбросы энергии с противоположной эмоциональной окраской. Влечение к смерти — хорошо известная психиатрам патология, но в неявной форме оно

наличествует практически у любого человека. Оно является источником психических и сексуальных извращений, крайним проявлением которых является некрофилия. Заигрывание со смертью или прямое служение ей стало в искусстве XX века модным делом — в наши дни оно проявилось в соответствующих времени рыночных формах, от «сатанинских» татуировок и ритмов тяжелого рока, до специфического видеорынка записей реальных пыток и убийств. Либеральное общественное мнение терпит это, аппелируя к «свободе творческого самовыражения» и как бы не понимая, что здесь прорастают уже не семена мысли, а зерна действия, которое ждет момента для того, чтобы выплеснуться на улицы, ворваться в дома, уничтожая жизнь и разум во всех их формах, в конце, естественно, уничтожив и себя — что и является сверхзадачей врага рода человеческого. Можно сказать, конечно, что к искусству все это не имеет отношения, но, увы, это не так. Цветы искусства требуют чистой духовной атмосферы, и погибают в атмосфере, отравленной миазмами. Другое дело, что все эти явления временны, обречены, ибо лишены источников чистых энергий, питающих истинное творчество. Но эта уверенность не снимает проблемы поиска пути выхода из кризиса, в котором оказалось искусство в XX веке.

Утомленное, становящееся в позу все постигшего и все в сущности презирающего, строящего иронические коллажи из трупиков и обрезков того, что было искусством когда-то, отвыкшее от тяжелого труда души, свойственного, по словам К. Леонтьева, «воинам, монахам и поэтам», искусство, все в той же извечной люциферовой гордыне отворачивается от Источника Вечной Жизни. Искусство христианских стран было все пронизано верой в спасение, будь то эпоха углубленного религиозного созерцания в Средние века, когда Европа строила соборы, а Россия — храмы непостижимой красоты и гармонии, когда Рублев создал гениальную «Троицу», или же эпоха Возрождения, когда люди вновь открыли красоту живого человеческого тела и поняли, что античность — это не руины, на которых выросло здание христианства, а источник и фундамент культуры, необходимый этап, ценности которого не уничтожаются, а преобразуются евангельским учением. Художник, ощутивший себя истинным подобием Творца, способным создавать новое, пусть не из абсолютного Ничто, но из материала, не имевшего нужной формы, и такой художник, и честный ремесленник всегда понимали, что их работа — это вызов Смерти и подготовка победы над ней.

Служители смерти, тайные и явные, конечно, были и тогда среди людей, но находясь в христианском мире, они остерегались откровенно демонстрировать, кому именно они служат. Первые откровения этого рода личностей, ощутивших, что уже можно сбросить маску, связаны с периодом кризиса веры на грани Возрождения и Просвещения, когда выяснилось, что Библия — это отнюдь не трактат об устройстве мира, а собрание древних мифов еврейского народа, когда возникло учение Коперника, но мыслить по-федоровски еще никто не умел, а успехи развивающейся науки заставили усомниться в правильности буквального толкования Библии и подорвали авторитет церкви. Тогда то и вышел на арену злополучный маркиз де Сад со своими откровениями. Он вытащил на поверхность пружины, тайно двигавшие «романтиками» байронического типа, и стал родоначальником плеяды откровенных смертопоклонников и изысканных извращенцев. В двадцатом веке ядовитые семена смертобожничества проросли и дали плоды и в политике, и в искусстве. На этом поле оказалось возможным вырастить и концлагеря, и «новое искусство», извратившее свою исконную задачу и ставшее (как, впрочем, и наука того же рода) на службу смерти.

Процесс глобализации, под которым сегодня понимают в основном попытки униформизации многообразия мировых культур и подчинения их регламенту американской культуры, главной целью и божеством которой является доллар, вызывает естественное сопротивление культур и народов, не желающих превратиться в пыль под жерновами глобализации. Но противостоять долларовой глобализации может только ноосферное развитие, не боящееся поставить в качестве реальной цели преодоление смерти, власти времени над человеком, определяющее творческую личность, как высшую ценность. Современная наука приходит к выводу, о котором давно знала христианская мысль, что человек, созданный по образу и подобию Божию, — это отнюдь не случайный плод случайных сочетаний частиц, а ключевое звено мироздания, без которого сама Вселенная обречена на неизбежную гибель. Именно от того, какой путь выберет человечество — потакания сиюминутным прихотям и страстям или путь осознания своего фундаментального предназначения в Мироздании, и будет зависеть его история.

Идеи Николая Федорова дают в руки современным художникам, не желающим служить смерти и тлену, путеводную нить, держась за которую искусство несомненно выйдет из тупика, в который его за-

вели смертопоклонники. Более того, эти идеи обещают вернуть искусству его истинное, исконное предназначение — стать не просто зеркалом мира, но реальным средством его преобразования и сделать художника одной из центральных фигур величайшего человеческого деяния — внехрамовой литургии, воскрешения умерших предков, обретения обещанной нам в Евангелии Вечной Жизни.

В. В. Варава **ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО
ДЕЛА И ФИЛОСОФИЯ
ОТЧЕГО КРАЯ**

Фундаментальная мысль Н. Ф. Федорова — «победа жизни над смертью» — в своем духовном замысле, нравственном пафосе и научной проработанности всецело относится к исконнейшим проявлениям русского философского своеобразия. Охватывая и захватывая все жизнепроявления человека, философия «общего дела» сегодня может быть прочитана как философия «Отчего края». «Долг оживления» настолько глубоко связан с русским миропониманием, что исток его нужно искать в философских просторах Отчего края.

Неверно считать философию продуктом интеллектуальной деятельности лишь созерцателей-одиночек или академических ученых. Такой взгляд сейчас, к сожалению, весьма распространен. Философия творится совокупным духовным опытом всей нации. Чтобы понять мировоззрение народа, особенности его культуры и истории, необходимо понять его философию.

У каждого народа свой философский путь, как и вообще каждый народ жив своим: своим языком, своими традициями, своими верованиями. И если философская элита нации исходит из глубины отечественной Традиции, тогда бытие народа (и материальное тоже) соответствует идее высшего промысла об этом народе. Если же она соблазняется заданиями иной культуры, тогда в интеллектуальной и духовной сфере наступает смута, которая весьма неблагоприятно отражается на всех уровнях жизни.

Нужно признать, что советский марксизм, будучи философией бескрылой, чересчур земляной, все же при насыщении его минимальными светоносными энергиями смог интегрировать нацию в космическом прорыве. Люди поверили, говоря словами А. Платонова, что «в науке поместилось ведущее начало Истории». И духовные корни

остались неповрежденными, и они смогли дать тот плод, который подтвердил единство русской культуры. «Выход в космос» — духовно-культурное алиби советского периода, сполна выполнившего свою миссию, подтвердившего высочайшую метафизичность России. Это своеобразная космическая радость русских, порывом в иные дали стяжавших достойный смысл жизни.

Идеология современной «интеллектуальной элиты» — замалчивание и искажение коренных смыслов русской философии в угоду пропаганде и популяризации западных стандартов мышления. Сейчас философия перестает быть любознательным, все больше становясь эрудицией, «техникой мышления» и т. д. Одним словом тем, что способствует достижению прагматических целей. Философия стала работать на комфорт жизни, утратив духовную суть стремления к Истине.

Сейчас важно уяснить, что русская философия такое же народное достояние, как и русская песня, русская литература, русская Церковь. Чтобы глубже прочувствовать единство философского духа и народного мышления нужно более плотно подойти к национальным истокам. Где их можно обнаружить? Там, где жив корень нации, где почва является живоносной и животворной стихией, сохраняющей нашу жизнь от гибели. Таким пространством, объединяющим и географические и духовные параметры народа, ставшим *духовной единицей национального бытия*, можно назвать понятие «Отчего края». И соответственно метод его постижения логично обозначить как «Философию Отчего края».

Отличие философии края от эмпирического краеведения хорошо сознавал Н. Ф. Федоров. Он полагал, что изучение местной истории — предначинательная задача онтологического проекта воскрешения. В перспективе бытийного восстановления край становится хранителем тех ценностей, которым предстоит раскрыть себя в вечности. Этот взгляд стимулирует метафизическое проникновение в жизнестрой ушедших поколений как неслучайных обитателей мира.

В свете философии воскрешения привычные исторические, этнографические, культурологические и прочие эмпирические параметры жизни народа приобретают мета-измерения и становятся объектом глубинного философского изучения. Становится понятным, что каждый народ живет не только в определенном гео-историческом и культурном пространстве, но и в плоскостях Быта и Бытия. Быт корнево связан с повседневностью, им определяется эмпирическое состояние нации. Бытие — выход в запредельное, здесь религиозные свя-

тыни и главнейшие духовные истины. Философия Отчего Края позволяет понять глубинную связь Быта и Бытия, тем самым увидеть подлинный образ нашей Родины. Понять, что единило великих тружеников культуры, живших в одной местности, значит понять, что единит Россию.

Подлинный образ русской идеи представлен в каждом крае (регионе) всем строем русского мироощущения. Философское мироощущение русских зарождается не в аналитически-уютных тренажерах ума, а в ночной глубине страдающего духа. И поэтому отечественное любобомудрие представляет собой не только плод рациональных изысков, но и средоточие мировоззрения народа, смысл бытия которого в Спасении.

Философия Отчего Края дает концентрированное выражение национальной идее, которая многообразно представлена и в русской песне, и в русской литературе, и в русской живописи, и в русском духовном подвижничестве. Все высшие проявления национального духа охвачены одной духовной идеей, которая и есть столь мучительно искомая русская идея — *неприятия и преодоления смерти как высшего зла*. Если воспринимать эту мысль прагматическими категориями западного рационализма, то это утопия, и причем вредная, ибо мешает комфортно пристроиться человеку в жизни. Но таково вековечное подвижничество русского духа, ведущего человека к Правде по пути страданий и тоски.

Становлению сотериологического образа русской идеи более всего способствовала философия Федорова, его понимание причин смерти и смертности в человеке и соответственно высшего нравственного смысла жизни. Во многом именно Федоров инициировал радикально иной (по отношению к другим философским традициям) подход к осмыслению человеческого Бытия. Стимулировав сотериологический взгляд на человека, Федоров реально позволил увидеть его в различных измерениях. Наличное состояние плачевно, но не безысходно; необходима работа различного характера. И работа по постижению истинного смысла «местной истории», «местного естествознания» у Федорова имеет огромное значение.

Поставленная Федоровым задача: «Как устроить местное изучение человека и природы...» взывает к современному ответу на нее в форме философии Отчего края. Эта философия культивирует взгляд на мир, согласно которому жизнь есть величайшая тайна Бытия. Здесь исключаются любые вульгарные (псевдо-духовные, псевдо-научные

и т. д.) представления о происхождении мироздания, сводящие непостижимый процесс возникновения живого и столь же непостижимый факт его исчезновения к механическим, рационально объяснимым схемам эволюционизма. Философия Отчего края приучает к *глубинному мышлению*, к культуре благоговейного отношения к сверхчувственной тайне жизни. Ибо человек впервые появляется на свет именно в Отчем крае. И здесь то духовное и физическое место, где произошло чудо рождения. Понимать это, чувствовать неслучайность своего появления в мире и места, в котором это произошло, — значит обладать полноценным мировоззрением. Никакие права человека, экономические свободы и прочие «столпы» духовно обнищавшей цивилизации не смогут заменить то, что делает бытие человека подлинно достойным.

Философия Отчего края становится выразителем своеобразия русской философии. Общая философская идея нации изначально проявляется на «корневом», «почвенном» уровне и она всегда глубоко народна. Напрасно думать, что народ не причастен к философской мудрости. Как раз он к ней и причастен более всего. Справедливым является то, что русский человек непричастен к интеллектуальным играм западной философии. Но ведь Запад дал лишь один вариант, один тип философии, который тоже был инициирован ментальностью европейской цивилизации.

Проблемы западной философии — это проблемы именно европейских народов (кризис культуры, «смерть Бога», «смерть человека» и т. д.); и называть их классическими — заблуждение. Если «первая философия», продукт античного мира, онтологична по своей сути, ибо главное там — *удивление перед бытием*, если западно-европейская философия схоластична, так как в ней основное — *познание бытия*, то русская философия духовна, она движима *печалованием о бытии*, ищет Смысла и Света для человека.

Духовно вглядываясь в Отчий край, можно прикоснуться к самым корням вещей, *увидеть* суть Бытия. Бытие *вырастает* из того места (предместья), которому искренне предается сердце человека. Место может быть лишь одно, именно то, в котором человеку преподносится истина о мире, в котором он узнает мир и себя в мире. В этом смысле *предместье* священо; и поэтому духовная интуиция любого народа языком традиции говорит о святости Родины. Родное раскрывается как многомерное явление; в нем память, зов, дух, совесть, истина, спасение.

Вот почему так важен язык Отчего края. Не существует абсолютного, «нормального» языка. Всяк язык диалектен. Диалект — не категория лингвистики, а языковой просвет Бытия. Как говорит народ в определенной местности, так говорит само Бытие здесь. Преображаясь в творческом сознании поэтов, писателей, язык Отчего края предстает как высшая форма сознания живущих здесь. Изучение родного слова — важнейшее условие укрепления мысли и духа.

Отчий край, соединяя Быт и Бытие, организует *житийное пространство* человека. Человек живет не в культуре, а всегда в Отчем крае. Изначальной единицей жития человека является дом. Крыша дома — купол Неба. Выйти в вечный простор Неба можно только через Отчий дом. Дом — не категория социума, а категория Бытия. Философия Отчего края есть и домоустройство, помогает правильно устроить дом. А правильно его устроить — значит сообразовать с тем, как принято в этом месте. Дом должен быть опрятен и уютен, но не должен быть *комфортным*. Комфорт усиливает страх, ибо отчуждает роскошью искусственного от естественного тепла земли и уменьшает действие благодати, которая через небогатый уют обретается надежнее.

Дом организуется не по архитектурному произволу, а принимает очертания духовного ландшафта Отчего края. И как язык всегда в каждом крае особый, так и дом имеет свой диалектный стиль, а их совокупность выявляет чудное соцветие русской эстетики.

Важно понять своеобразие русской философии и русской культуры. Не отрицая другие традиции, нельзя себя смешивать с ними, уподобляться и подменять. Чтобы отчетливо видеть свое, нужно ясно видеть иное (и наоборот). Только «дурное смешение» культур в гуманизме не позволяет за «общечеловеческой ширмой» гедонизма увидеть действительное своеобразие иного.

Философия Отчего края естественно покажет путь человеку к отчей религии. Совершеннейшая ложь и фарисейство говорить об «общечеловеческом христианстве», которое в действительности является интеллигентской (тайной!) верой. Здесь все что угодно, только не русская Церковь. Соответственно бесплодны метания в поисках «просвещенной религии». Кто говорит, что главное «верить в душе», болен каким-то неистребимым масонством духа, который в действительности не хочет ни веры, ни души.

Философия Отчего края препятствует насаждению всяческих *утопических идеологий* в России. Поскольку она приближается к раскрытию подлинной основы русской жизни, то равно отрицает и со-

временный утопизм рыночного счастья, и коммунистический утопизм светлого будущего, и техногенный утопизм бесконечного прогресса, и экологический утопизм спасения планеты и проч.

Философия Отчего края дает воочию увидеть *абсурд реформирования*, его бессмысленность и вредоносность. А это уже немало: когда человек смотрит не *в будущее*, а *в сущее*, он может стяжать истинное благо пребывания в этом конечном мире, которое не равно протестантскому рыночному комфорту. Философия Отчего края помогает увидеть, что смысл не в счастье, а в Правде.

Одной из главных ценностей нравственной жизни является земля. Это настолько сущностное понятие, что для его постижения требуется напряженная работа и ума, и духа, и совести. Философия Отчего края показывает нравственную ценность земли. Сейчас, когда земля стала центром бессовестных политических интриг, это особенно важно.

Земля — понятие духовное не в меньшей степени, чем материальное. Именно в земле концентрируются наиболее значимые смыслы бытия человека. Путь к Небу лежит через землю. Земля хранит в себе неисчерпаемую тайну природы. Прикосновение к земле — приобщение к первородной стихии бытия. Во многом Земля и Бытие — духовные синонимы.

Почувствовать остро землю, понять, что «в ней содержится мелкий прах чужих гробов» (А. Платонов), значит исполниться священного трепета и долга перед ней. То есть понять свое Отечество и полюбить его. Научиться в земле видеть не только материю и материал для пропитания плоти, но и священный прах в святую вечность ушедших поколений, ставший духовной материей для светлого бытия живущих. Земля нужна для хождения по ней, для созерцания и созревания, для удивления бескрайностью и для испуга бездонностью. Степь и поле, лес и река, почва и воздух, то есть то, что наука называет ставшим уже бездушным словом «природа», есть дар земли. Не только экономика владеет землей, но и поэзия, религия, философия. То есть то, что не прагматично и не рентабельно.

Будет здорова земля — будет свет и смысл, будет радость и праздник. Не безумное шоу не знающих ни земли, ни неба, а истинный праздник, который есть праздник плодородия и материального и духовного. Нынешние споры о духовности — во многом споры о земле, о понимании ее смысла.

Многие не понимают, что земля не только сфера экономики, даже сельского хозяйства. Пренебрегают духовным смыслом земли.

Думают, что земля — «крестьянский удел». Между тем как земля — универсальная национальная ценность, и если она будет больна (то есть в чужих руках), погибнет не только деревня, погибнет народ.

Чтобы сохранить свою землю, нужно видеть ее духовное зерно. Философия Отчего края обнаруживает духовное измерение земли.

Бытие России — трагический эсхатологический крест, — таков общий вывод отечественного любомудрия, кровью выстрадавшего эту горькую истину. Аскетическое самостояние в горе мира — таков духовный смысл русской идеи. Навязывание счастья — хитрый выверт пресытившихся, пытающихся сбить русского человека с того пути, который не нами сегодняшними проложен. Философия Отчего края раскрывает духовный подвиг ушедших поколений. Тем самым оказывается возможным в прошлом обрести те жизненные смыслы, которых сегодня так недостает соотечественникам.

Трагедия человека в том, что при всем глубоко искреннем почитании своей родной земли, он все же является предателем Отчего края. Истинный патриот тот, кто чувствует свое предательство, свой бытийный разрыв с родною почвой и скорбит от этого. Изменяет человек Родине не в силу особого злого умысла, а по своей испорченной нравственной сути. Жало Каина глубоко вошло в душу смертного и ядом зависти отравило ее. Но не навечно. Как раз Отчий край и есть духовное целительство от язвы своекорыстия. Родина — это там, где хорошо человеку, но не к коем случаю не обратное. Родина бескорыстно дарует благодать душевного успокоения. Только на родной почве исчезает «инстинкт самосохранения», порождающий вражду, конкуренцию, борьбу, то есть прогресс, цивилизацию. Поэтому человек в долгу у Родины извечно. Он всегда уже виновен перед ней и ему нечем расплатиться, никаким подвигом ему не искупить свою вину окончательно. Поэтому подвиг — это то, что повторяется из поколения в поколение, это то, чему придается статус особой святости. Каждое поколение должно совершить подвиг, и если оно уже не способно сделать это, тогда оно гибнет.

Гоголь дал точнейшую характеристику *чужой земле*: «Там все не так: и люди не те, и церковей Христовых нет ...» Понять, в чем смысл своего, родного, нельзя рационально. Если нации понимать только умом, то они как будто все одинаковы: одни и те же потребности и т. д. Здесь коренится идеология обезличивания культурно-исторического своеобразия разных народов в угоду ценностям только одного западного мира. И научить нельзя национальному; его нужно сверхчувственно переживать и духовно ощущать, как говорит Гоголь — *там все*

не так. Это интуитивное знание, дающее благодать соучастия в Бытии своего народа. Если оно утрачивается, тогда презрение к родному и рывок на Запад. Выпадая из национального, человек не попадает в общечеловеческое, он проваливается в «культурную пустоту», которая уничтожает его во всех смыслах.

Если Родину нельзя понять, то ее можно любить. Философия Отчего края учит любви (при всей противоречивости выражения, но еще бл. Августин говорил, что мы познаем настолько, насколько любим, а не наоборот). В рациональном смысле научить любви нельзя; философия Отчего края предполагает научение в качестве *действенно-го созерцания и ответчивого предстояния*. Если она сможет раскрыть духовный смысл Отечества в подлинном виде, то простое самостояние человека в нем способно будет пробудить в душе «родные архетипы», зов отчей совести. И если это происходит, тогда человек может насыщаться уже и рациональным знанием из истории, географии, литературы. Но первична любовь, остальное прилагается.

Отчий край – та крепь нации, которая дает силу и радость, но только тем, кто искренне *причастился* ее благодетельной сути. Не существует рациональной методологии постижения истины, которой жив народ. Здесь большая трудность, и прежде всего, конечно, для педагогики. И сейчас наше образование находится в наисильнейшем духовном и интеллектуальном смятении. Введение в образовательный процесс не современных инновационных технологий, а курса «Философии Отчего края» принесет реальную пользу.

Применительно к Воронежу *Философия Отчего края* поможет выявить те глубинно-духовные нити, которые связывали всех великих людей, живших на нашей земле. Так, станет ясным, что роднит митр. Евгения (Болховитинова) с писателем Андреем Платоновым, поэта Алексея Кольцова со свт. Тихоном Задонским, как особая песенная культура нашего края совместима с художественным видением мира.

Философия Отчего Края раскрывает ту даль времен, куда ни исторически, ни археологически проникнуть нельзя. Постигание духовных первооснов жизни, которые проявились во многих поколениях соотечественников, выявляет реальную связь времен, что крепится не просто чередой поколений, но и вечными смыслами и ценностями Отчего края.

Перспектива Федоровского любомудрия – это перспектива, в свете которой многообразно раскрывается творческая энергия народа. Будучи одним из активнейших сторонников глубинного изучения

регионов «в горизонте воскрешения», Федоров может считаться по праву основателем Философии Отчего края, которая есть духовно-философская археология нации.

С. Т. Петров **ВСЕЛЕНСКИЙ
БИБЛИОТЕКАРЬ**
(проект бессрочного
хранения информации
в свете идей
Н. Ф. Федорова)

— Ну, кому надо! Да чего вы так испугались, ведь у вас <...> заготавливается всегда по несколько списков, один за границей у нотариуса, другой в Петербурге, третий в Москве, потом в банк что ли отсылаете.

— Но ведь и Москва сгореть может, а с ней моя рукопись...

Ф. М. Достоевский «Бесы»

В статье рассматриваются вопросы построения систем бессрочного хранения информации (СБХИ) от Адама до наших дней. Учитывая особую роль федоровских идей для современных СБХИ, которые неизбежно будут содержать космические объекты, и принимая во внимание, что, вероятно, одной из первых таких систем станет библиотечная сеть России¹, настоящая статья названа именно так, поскольку поистине Н. Ф. Федоров — «вселенский библиотекарь». Автор статьи не является богословом и излагает исключительно свой взгляд на проблему.

***Из истории вопроса.
Предпосылки современных
СБХИ***

Первая *рукотворная* попытка построить неуничтожимую информационную систему относится к IX столетию от начала миробытия и

принадлежит Адаму и Сифу. При построении этой СБХИ использовались разнородные удаленные хранилища, и система была способна выдержать любые катаклизмы и, как можно заключить из следующего описания, должна была продолжить существование после Страшного суда. Эту систему, опираясь на книгу «Иудейские древности», подробно описал в конце XVII века святитель Димитрий Ростовский. «Адам и Сиф <...> проразумели, что Бог накажет мир сей двумя казнями — водою и огнем. Не зная же вполне достоверно, какая именно из сих двух казней будет первой, поставили два столпа, каменный и кирпичный [с надписями о том, что знали и пророчествовали, включая астрономические знания]. *Они написали сие именно на двух столпах <...> на тот случай, что если бы землю прежде постигла огненная казнь, то каменный столп распался бы, но кирпичный столп с письменами должен сохраниться целым. Если же первую будет водная казнь, то уничтожится от воды кирпичный столп, а каменный останется для последующего человеческого рода*»². Среди примеров сотрудничества Бога и человек следует отметить создание Ноева ковчега (Ной, кстати, потомок Сифа), обеспечившего сохранение биоразнообразия. Примером чисто информационного сотрудничества является повторное изготовление скрижалей Завета, когда Моисею было указано: *«вытети себе две скрижали каменные, подобные прежним, и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних...»* (Исх. 34:1).

Для целей вечной славы и памяти, но уже только рода людского, а по сути отдельного племени и даже отдельного человека, строилась Вавилонская башня.

Развитие систем памяти связано в значительной мере с «искусством памяти», зародившимся в Древней Греции и перешедшим в Средневековье и Возрождение. Джордано Бруно, насколько можно понять из книги Йетс «Искусство памяти»³, был казнен не только за свои космологические идеи, но и за создание мощных динамических систем памяти. Опять видим, что космические проблемы оказываются связанными с вопросами памяти.

В дальнейшем люди неоднократно совершенствовали системы памяти — индивидуальной и коллективной. Появилось книгопечатание, делали первые шаги фотография и грамзапись. Свое законченное обоснование идея бессрочного хранения информации получила в XIX веке у Н. Ф. Федорова, как необходимость восстановления и тотальной консервации памяти с использованием новейших научно-тех-

нических достижений, с непрестанной молитвой о воскрешении всех умерших. Концентрация информации в библиотеках достигла беспрецедентных масштабов.

В начале прошлого века русская богословская мысль обобщила, систематизировала и развила христианское учение о Воскресении. Пасхальный догмат был тщательно рассмотрен с теоретической, практической и мистической точек зрения⁴. Это рассмотрение охватывало весь комплекс вопросов от антропологических до космологических. Было четко сформулировано, что «человеческий род и материальный мир могут быть изменены и могут быть преобразованы, но никогда и никаким путем они уже не могут быть уничтожены, — потому именно, что в состав их теперь входит Сам всемогущий Творец бытия»⁵.

Развитие теории алгоритмов привело к появлению электронно-цифровой вычислительной машины, идея которой восходит к середине XIX века. Однако до появления достаточно дешевых отказоустойчивых компьютеров, глобальных сетей и долгоживущих носителей большой емкости, о реализации СБХИ речи быть не могло.

Наконец, совершенствование ядерного щита, освоение Космоса и развитие компьютерных сетей привело к потенциальной возможности создания таких распределенных организационно-технических систем, которые могут противостоять любым ожидаемым природным и антропогенным угрозам.

В своем нынешнем виде идея СБХИ была сформулирована в 1996 г.⁶

Первая официальная российская попытка начать создание СБХИ относится к 2001 г. Вопрос создания такой системы для титулов собственности был включен в соответствующие программы социально-экономического развития, но в дальнейшем из программы развития на 2002—2004 гг. был исключен — «из-за недостатка финансирования или, усомнившись, что вопросы собственности еще будут актуальны после водной и огненной казней»⁷.

Когда информационная деятельность осуществлялась во славу Божию, то Господь всячески помогал благим начинаниям. Когда же люди были ослеплены гордынею, то рушились информационные башни вавилонские. Так, например, особый экземпляр «Майн Кампф», заключенный в нержавеющей сталь, содержался в мавзолее, а документы Политбюро, на создаваемой по указанию М. С. Горбачева специальной бумаге, должны были храниться не менее тысячи лет...

Теоретическое, практическое и мистическое обоснования

Опираясь на положения книги прот. Александра Туберовского «Воскресение Христово. Опыт мистической идеологии пасхального догмата», автор говорит о трех необходимых «измерениях» разума, который должен построить СБХИ: теоретическом, практическом и мистическом.

В части теоретической необходимо, прежде всего, создать православные основания для математики (по сути, православную математику), которая должна стать фундаментом научной православной космологии и СБХИ. О необходимости такого рода работ прозорливо говорил святитель Игнатий Брянчанинов в своем фундаментальном труде «Слово о смерти» (2-я половина XIX века)⁸. Создаваемая таким образом научная картина мира должна «точно объяснять отношения твари к Творцу», изначально исходя из наличия принципиально необъяснимых вещей и непостижимых свойств (что противоречит традиционной научной парадигме); включать мир духов, доказывать необходимость Воскресения; обосновать бессмертие души. Важным является и формализация святоотеческого эсхатологического наследия. Сюда же входит и создание федоровской модели мира. Для такого рода построений есть вполне солидный задел — рефлексивная теория В. А. Лефевра⁹ — в картине мира, которую он строит, «мир населен разумными существами, которые способны вмешиваться даже в космологическую эволюцию».

Научная теория борьбы добра и зла должна отразиться на практике «невидимой брани», включая практические рекомендации по ведению информационных войн и защите информации — одном из важнейших элементов СБХИ. Здесь основой могут стать результаты, изложенные С. П. Расторгуевым в ряде работ, в частности, в «Философии информационной войны»¹⁰.

С практической точки зрения возможность создания СБХИ является эмпирическим обобщением богословского и научно-технического опыта.

Казалось бы, Св. Писание недвусмысленно говорит о том, что «...и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 2:10). Однако уже бл. - Феофилакт отмечает, что речь идет только о нечестивых делах. Вместе с тем, собственно мистическое осознание проблем СБХИ только

начинается. Актуальным представляется рассмотреть вопросы бессрочного хранения (в любой форме) с теоцентрической точки зрения.

Некоторые черты и свойства СБХИ

Система бессрочного хранения информации относится к такому, достаточно редкому, классу систем, которые можно охарактеризовать как «супрацелевые» — те, у которых цель и сверхцель совпадают. Из известных нерелигиозных идей и, соответственно, систем к этому классу можно отнести деньги и власть (конечно, не для всех людей). Как считают некоторые авторы, бессрочность является одной из важнейших черт информационного общества и именно системы типа СБХИ будут формировать политическую структуру общества будущего¹¹.

СБХИ — динамическая система. Она не мертвое собрание информации, а фактически живой организм, способный активно взаимодействовать со вселенной, являться ее неотъемлемой частью.

СБХИ — система реального времени¹². Это связано как с необходимостью отслеживания угроз в реальном времени, так и с необходимостью уменьшения времени между производством информации и ее размещением на бессрочное хранение.

СБХИ — рефлексивная система, она включает в себя свою собственную модель (возможно, в будущем информация, хранимая в системе, начнет осознавать себя как бессрочно хранимую).

Вопрос возможности наличия духовных свойств у программно-технических систем весьма актуален и нетривиален. Наличие православной морали у таких систем и их коллективов, вероятно, единственная основа взаимного сосуществования человека и машин. Не вопрос «может ли машина мыслить?» является важным, а вопрос «может ли машина молиться?» является вопросом, без ответа на который человечество, по сути, обречено на уничтожение машинами или человеко-машинными гибридами.

Может ли СБХИ быть одушевлена или, по крайней мере, вести себя как одушевленное существо? Здесь мы подходим к транзитивности функций Божиих и человеческих. Какие из них (качественно) и в какой степени (количественно) могут быть переданы от Творца (творца) к твари? Какие функции принципиально не могут быть переда-

ны? Здесь центральным вопросом для всего федоровского дела является следующий вопрос, на который должны быть даны теоретический, практический и мистический ответы: какие функции по воскрешению и окончательному преобразованию-изменению мира могут быть «делегированы» человечеству? Мы уже видели, что спасение рода человеческого от водной казни было «делегировано». Вообще, в подобных случаях принято считать, что «масштабно делегируются» функции, связанные с телесной природой человека и господством его над тварным материальным миром. Вопросы же «делегирования» духовно-бессмертных свойств¹³ пока систематически не рассматривались — здесь нас могут ждать самые удивительные открытия и откровения.

Достаточно важен следующий вопрос: может ли СБХИ обладать свободой воли, которой по милости Божией обладает человек? Интересной является гипотетическая ситуация, когда после создания СБХИ часть человечества или даже все оно, например, путем голосования, решит прекратить существование СБХИ. Какие меры по своей защите СБХИ может предпринимать? Может ли СБХИ, защищая информацию, которую без всяких условий должна хранить бессрочно, уничтожить человечество?

Интересным является и следующий, пока гипотетический вопрос: если СБХИ может существовать после Страшного суда, то на каких материальных носителях она может быть построена и, главное, какие функции она будет выполнять? Может ли эта система развиваться после Страшного суда?

Проблемы сохранения цифрового наследия

В конце 2003 г. ЮНЕСКО должна принять «Хартию о сохранении цифрового наследия». Это можно рассматривать как важный шаг на пути создания общемировой СБХИ и реализации идей Н. Ф. Федорова.

В проекте документа констатируется что «быстрота эволюции цифрового мира нарушает порядок всех устоявшихся методов сохранения информации» и подчеркивается «насущное значение признания странами своей ответственности за цифровое наследие».

В разделах, посвященных существующим моделям и правовым рамкам, а также интернету, отмечается сложность разделения тради-

ционной ответственности между библиотеками и архивами в части мультимедийных документов, неоднозначность понятия «публикации в интернете». При этом интернет рассматривается как гигантское культурное пространство, состоящее из демократических виртуальных сообществ. Трудности сохранения этого наследия связаны с весьма динамичным характером появления/исчезновения ресурсов в интернете и отсутствием устоявшихся критериев для отбора ресурсов, подлежащих хранению.

Один из основных разделов посвящен обсуждению подходов к сохранению цифровых материалов. Прежде всего, упоминаются организации, связанные со сбором спутниковой информации и разрабатывающие типовые модели архивации гигантских объемов данных. Анализируется также опыт национальных архивов и библиотек в работе по спасению материалов в интернете, что представляет весьма нетривиальную проблему. Опыт массового хранения цифровых материалов составляет всего несколько лет, никто не знает как при постоянной смене форматов и платформ хранить данные хотя бы 25 лет, притом, что доступ к ним должен обеспечиваться «даже вечно». Обеспечение целостности и адекватного воспроизведения цифровых материалов требует не только сохранения последовательности битов, но, прежде всего, «определение содержания и свойств, которые должны быть воспроизведены в будущих системах».

Технологические вопросы хранения цифровых материалов определяются тем, что большинство из них не может нормально существовать вне пределов цифровой среды. Цифровые материалы могут оказаться недоступными по трем основным причинам: (1) разрушение носителя; (2) устаревание программного обеспечения; (3) внедрение новых систем и устройств, которые не могут работать с сохраняемым носителем.

Специфика организационных вопросов и ответственности в сохранении цифровых материалов связана с тем, что имеющийся разрыв между созданием и хранением традиционной информации (например, издателями и библиотеками) требует радикального пересмотра при организации цифрового хранения. Здесь существует комплекс технологических и правовых проблем. Кроме того, признается необходимость специализированных депозитарных организаций и глубокой инфраструктуры хранения.

Констатируется, что сохранение цифрового наследия является пока еще неизведанной территорией для большинства организаций.

Сама область настолько нова, что потребуются огромные усилия по созданию распределенной инфраструктуры хранения, создание которой зависит от национального руководства и международного сотрудничества.

Некоторые вопросы создания вселенской библиотеки

СБХИ — система, связанная с космосом. Космическую сторону имеют уже осуществляемые проекты по долгосрочному хранению информации. Так, в США запустили космический аппарат с компакт-диском, содержащим имена американцев воевавших во Вьетнаме. На французском спутнике был размещен диск с информацией личного характера, которую каждый желающий мог поместить туда через интернет. Сам спутник должен находиться на орбите около 50 тысяч лет и кроме диска с информацией на спутнике имеются инструкции по созданию устройства, способного эту информацию воспроизвести.

Стоит упомянуть и традиционные проекты, связанные с поиском внеземных цивилизаций (православная позиция в данном случае хорошо известна). Важной частью таких программ является передача информации о человечестве. Проблема выбора языка передачи, понятного для принципиально иных форм разума, является ключевой. Опыт создания языков таких посланий важен для СБХИ, поскольку необходимо иметь возможность сохранять смысл оригинальных записей в СБХИ в виде, понятном для любых будущих поколений, в том числе тех, которые могут забыть об СБХИ. Представляется, что СБХИ — естественный путь развития цивилизаций (другой путь — Оруэловский — постоянное переписывание и фальсификация истории, уничтожение памяти)¹⁴. Если так, то следует искать во вселенной СБХИ. Наша же точка зрения состоит в том, что человечество абсолютно уникальное явление и искать (не дай Бог из любопытства) можно следы цивилизаций «тонких». Вопросы наличия у них СБХИ выходят за рамки скромных интеллектуальных возможностей автора.

Важным является вопрос масштаба СБХИ. Могут ли рукотворные системы занимать значимые части вселенной (в этом случае нивелируются локальные опасности)? Как в этом случае обеспечивать информационную синхронизацию этих систем? Как должны управляться СБХИ космического масштаба?..

Автор надеется, что СБХИ не станет для России лишь местом хранения титулов частной собственности или книг господ кармазиновых. Для России, может быть, пока единственным способом сохранения является информационное сохранение, потому что наши недруги и враг рода человеческого, безусловно, будут пытаться уничтожить или фальсифицировать информацию о православной России. Вслед за территориальным и экономическим распадом идет информационный распад. Сохранение в полноте и целостности отечественной истории — проблема сохранения Российской Федерации.

Примечания

¹ Концепция национальной электронной библиотеки. www.rsl.ru

² *Свт. Димитрий Ростовский*. Келейный летописец. М., 2000. С. 137. Интересно, что в примечаниях к одному из английских изданий «Иудейских древностей» авторство этой системы приписывается не нашим праотцам, а египетскому фараону Сесотрису II.

³ *Йетс Р.* Искусство памяти. М., 1998.

⁴ *Прот. А. Туберовский*. Воскресение Христово. Опыт мистической идеологии пасхального догмата. СПб., 1998; Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

⁵ *Прот. А. Туберовский*. Воскресение Христово. Опыт мистической идеологии пасхального догмата.

⁶ К созданию системы бессрочного хранения информации. www.robeda.ru/bhi

⁷ *Шпагина М.* Слово Божие в интернете // Эксперт. №16. 2003. С. 58.

⁸ *Свт. Игнатий Брянчанинов*. Полное собрание творений: В 4 т. Т. 3. М., 2002. Удивительным образом совпадает с этим временем попытка Георга Кантора обосновать созданную им теорию множеств с помощью идей католических (см.: *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным. М., 1999).

⁹ *Лефевр В.А.* Рефлексия. М., 2003.

¹⁰ *Расторгуев С.П.* Философия информационной войны. М., 2001.

¹¹ Хартия о сохранении цифрового наследия. Проект. Материал из интернета, 2002.

¹² *Shevchuk O. and oth.* E-Ukraine. К. 2001.

¹³ *Петров С.Т.* На пути к информационному государству. Информационное общество, www.iisru/infocos.

¹⁴ *Петров С.Т.* Автохронные системы (наш ответ Орвеллу) // Знание-Сила. 1999. № 2.

В. В. Новиков, КОСМИЗМ
Л. М. Тираспольский И ИНТЕРНЕТ

И увидел я новое небо и новую
землю;
ибо прежнее небо и прежняя
земля миновали.
Откр. 21:1

Пытаясь понять ситуацию в современном мире, мы хотели бы обратиться к непрекращающейся научной дискуссии, посвященной пониманию философского и культурного наследия русских космистов. В рамках этой дискуссии некоторые ученые выразили мнение о невозможности и даже опасности применения идей русских космистов для разрешения современных российских и мировых проблем. Основным аргументом в подтверждение своей позиции они считают ярко выраженную утопичность и идеальность этих идей; так, В. М. Розин пишет: «Жить хотелось бы не утопиями, а реальностью, и не в далеком будущем, а сейчас»¹. Действительно, для многих представителей космизма была характерна вера в необходимость преобразования природы и человека на основе идеальных, утопически-религиозных принципов. Для В. С. Соловьева этот идеальный мир представляется в образе Царства Божьего на Земле, в котором происходит соединение человеческого (природного) и божественного как результат их взаимного стремления друг к другу. Для Н. Ф. Федорова «подлинный мир — это мир без смерти, мир, управляемый и регулируемый человеком»².

По прошествии столетия можно сказать, что многие замыслы космистов так и остались неосуществленными. Несомненно, что критика космизма была в чем-то оправдана. Но означает ли это, что ошибочны сами идеи? Мы считаем, что это не так. Возможно, что в эпоху их создания для них просто еще не пришло время; это были гениальные прозрения, явившиеся, по мнению Г. С. Батищева, «провозвестником новой парадигмы в культуре — гармонически-полифонической, междусубъективной»³. Несмотря на изменившуюся с тех пор социокультурную ситуацию, идеи космистов до настоящего времени сохраняют свою популярность в научных и общественных кругах, поэтому нам хотелось бы вновь поднять вопрос о применимости и значимости этих идей в современном обществе, учитывая новые возможности, открывшиеся перед нами благодаря интернету и компьютерным технологиям.

Для этого попытаемся сначала определить, в чем состояла причина нереализуемости проекта русских космистов. Почему при огромной и достаточно длительной популярности их идей в русской культуре и сочувственном отношении к ним выдающихся мыслителей прошлого столетия эти идеи остались лишь замыслами, хотя изначально их направленность носила ярко выраженный практический характер?

Космисты задали конечную точку развития человечества, но, на наш взгляд, недостаточно сумели связать ее с существующей социальной действительностью. Практическая направленность постоянно присутствует в работах космистов, Н. Ф. Федоров рассматривал свои идеи прежде всего как активный проект долженствующего быть, а не как пассивные умозрительные объяснения сущего. Более того, он понимал, что для воплощения этого идеала необходимо было изменить не только окружающую природу, но и самого человека. Вот как излагает его идеи С. Г. Семенова: «...всеобщим познанием и трудом человечество призвано овладеть стихийными, слепыми силами вне и внутри себя, выйти в космос для его активного освоения и преобразования, обрести новый, бессмертный космический статус бытия»⁴.

Конечно, часть идей космистов, связанная с преобразованием собственно природы, нашла блестящее воплощение: это и освоение космического пространства, и управление природными процессами. Но без соответствующих изменений в мировоззрении человека эти достижения нередко оборачиваются бедствиями — от новых видов смертоносного оружия до экологических катастроф. Начатое однажды преобразование природы уже не остановить, робкие попытки противостоят этой экспансии тонут в нарастающем шквале технологического развития. Поэтому с особой остротой встает вопрос о духовном преобразовании самого человека в соответствии с принципами всеединства, лежащими в основе мирозерцания космистов.

Человечество, воодушевленное успехами научно-инженерного подхода в области трансформации природы, попыталось применить тот же подход и по отношению к социуму. Но большинство попыток социального проектирования окончилось крахом. Оказалось, что сфера социального отличается от традиционных объектов, с которыми инженерная деятельность встречается в природе. По словам В. М. Розина, «в рамках научно-инженерного подхода так и не удалось преодолеть два основных недостатка, присущих социальным преобразованиям. Первый — низкая проектообразность: социальные проекты

или утопичны, не реализуемы, или подменяются социальными манифестами, концепциями, программами, второй — искажение или выпадение социальных требований, предъявляемых к проектируемому объекту»⁵. Возможности применения социального знания сегодня определяются достаточно скромно. О возможности создания универсальной социальной теории не может быть и речи, она не только применима лишь в узких пределах, но и должна постоянно проверяться на соответствие социальной действительности. Такое осторожное отношение к социальным проектам вполне оправдано. Напрашивается вывод о невозможности воплотить идеи космистов в социальную действительность: такого рода попытки либо сведутся к прожектерству, либо обернутся профанацией и искажением первоначальной идеи.

Означает ли это, что следует отбросить идеи космизма, несмотря на всю их привлекательность, как утопические? Мы так не считаем. Одной из причин нашего оптимизма послужило возникновение особого пространства, принципиально новой среды, которая в своих начальных стадиях известна нам как интернет.

Ряд современных исследователей предлагает рассматривать интернет как специфический вид символической реальности, который создается на основе взаимодействия компьютерной техники и социума. В. М. Розин определяет эту реальность как инженерно-семиотическую. Одна из отличительных особенностей интернета состоит в том, что, являясь по своей природе знаково-символической средой, интернет оказывается ближе к миру идей, чем социальная действительность. Благодаря этому могут открыться новые потенциалы для воплощения идей космистов. Может быть, в пространстве интернета, более близком к миру идей, и удастся воплотить идеальные, утопические проекты, не воплощаемые в «обычном мире». Сравнивая онтологическое и идеальное, Федоров отмечал: «Мысль и бытие не тождественны, т. е. мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена» (I, 294). Таким образом, для интернета в большей степени, по сравнению с социальной действительностью, характерна проективная неопределенность его пространства, поэтому познание интернета обязательно включает процесс его проектирования и идеального реконструирования. То же самое Федоров приписывает и мысли: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проективна» (I, 334).

Можно сказать, что интернет является более гибкой, пластичной средой для воплощения идей, в отличие как от косной материи физического мира, так и от инертной среды привычного нам социума.

Сколько бы сил мы ни прикладывали, пытаясь изменить закон всемирного тяготения, как об этом мечтали космисты, мы не сможем этого сделать. В лучшем случае возможно нейтрализовать его действие при помощи техники, да и то лишь в далеком будущем. Но в виртуальном пространстве мы сами можем конструировать как физические законы, так и, в определенных границах, законы социальных взаимодействий между участниками.

В этой связи возникает вопрос: какие концепции могут быть реализованы в интернете, или в какой роли может выступить эта инженерно-семиотическая реальность?

В. М. Розин, отвечая на этот вопрос, пишет, что она (реальность интернета) может быть использована как средство для реализации традиционных культурных практик (наука, искусство, религия и мистика) в форме виртуальных реальностей, позволяющих разрешить противоречия между отдельным человеком (личностью) и культурой⁶. Однако, как показал опыт краткого, но интенсивного развития интернета, многие традиционные культурные и социальные практики с трудом переносятся в интернет. Очевидный пример из области морали и права: отсутствие границ в сети затрудняет попытки навязать какие-то локальные правила или моральные эталоны в качестве всеобщих законов.

Нам кажется более продуктивным понимание интернета как потенциальной среды для формирования *новой социально-культурной практики*, в частности, основанной на воплощении идей русских космистов.

Определим, насколько соответствует природе интернета наше предположение. Рассмотрим интернет в рамках философской системы В. С. Соловьева. В своей системе философ попытался объединить христианское мирозерцание, классическую философию и науку с помощью идеи «положительного всеединства», которое является идеальным началом и целью мирового развития. Процесс всемирного совершенствования разбивается Соловьевым на пять этапов, или «царств». Он пишет: «Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество — вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования»⁷. По мнению Соловьева, «высшая задача богочеловека состоит в том, чтобы собирать вселенную в действительности»⁸, или, говоря другими словами, воплотить в человечестве идею «положительного всеединства».

Основываясь на интуитивных прозрениях Соловьева, мы можем выдвинуть следующую гипотезу: интернет и будущие компьютерные технологии являются материализацией, воплощением принципа единобытия. Сегодня мир становится единым не только в философских умозрениях или во внутреннем мире мистика, который переживает это единство экстатически. Благодаря современным информационным технологиям мир становится единым буквально и физически, и это единство становится все более очевидным. Формулируя то же положение теологически, можно сказать, что Бог постепенно являет себя в истории человечеству: ведь Единство — это один из Его основных атрибутов. Если взглянуть на это явление глазами последователей Соловьева, то можно сказать, что интернет делает возможным «соборное сознание». Соборное сознание, в свою очередь, может быть понято как метафора Абсолюта, как идея всеединства, спроецированная на социум.

Для подтверждения данной гипотезы проведем мысленный эксперимент. Представим себе, как могла бы выглядеть область, где воплощены идеи космистов: положительное всеединство, соборность, внехрамовая литургия, сотворчество Бога и человека. Описание такой области мы можем найти не только у космистов, но и у христианских или иных мистиков, где они обычно принимают форму религиозно-мистических прозрений: библейские пророчества, сочинения Якоба Беме, Эмануэля Сведенборга, Ибн аль-Араби, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева. Мистик, воплотивший Единство во внутреннем бытии, пытается с помощью образов иного мира выразить свои переживания. В результате появляются описания загробной жизни, ангельских сфер, Царства Божия, мира творческого воображения (в суфийской терминологии — *барзах*).

Итак, рассмотрим отличительные особенности мира с большей проявленностью Единства, о котором грезили космисты, и проанализируем возможность реализации этих свойств в интернете.

1. Скорее всего, мир с большей проявленностью Абсолюта носил бы знаково-символический характер. По самой своей сути знаково-символическая деятельность выступает в качестве интегрирующего начала. Как отмечает В. М. Розин, «знак — способ связи в человеческом сознании двух до того самостоятельных предметов»⁹. Э. Сведенборг пишет, что Слово служит для соединения человека с Богом.

Пространство интернета — это информационная среда, которая по самой своей природе служит метафорическим отражением идеи

Единства, потому что «любая информация, включая аудиовизуальную, может быть выражена в двоичном коде через единицу или же ее отсутствие, ноль. Цифры “один” оказывается достаточно, чтобы запечатлеть все многообразие Вселенной. Ноль символизирует отсутствие Абсолюта»¹⁰.

2. Экономическое устройство «горнего мира» принципиально отличается от обычной «материальной» экономики и носит характер экономики «дарения». В Библии сказано о будущем утопическом веке: «...даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте; покупайте без серебра и платы...». (Ис. 55:1) Для этой среды характерно равенство и вытекающее из равенства изобилие, избыточность, не скованная ограниченными возможностями материального мира.

Значительная часть информации и услуг, доступных в интернете, бесплатна. Это совершенно не характерно для обычной, «материальной» экономики. Д. Белл объясняет этот факт тем, что знание становится основным общественным продуктом, «его особенность заключается в том, что, даже будучи проданным, оно остается также и у своего производителя, знание представляет собой “коллективное благо”, поскольку по своему характеру с момента создания оно становится доступно всем»¹¹.

3. В противоположность объектам материального мира, оцифрованные виртуальные объекты, составляющие основу интернета, не меняются, не ухудшаются со временем. То есть они, в определенном смысле, бессмертны.

Бессмертие, нетленность — это свойство иного мира.

Преодоление смерти — центральная тема философии Федорова. Его идея воскрешения отцов до сих пор казалась невероятной утопией, и только в последнее время в связи с успехами науки, особенно генетики и биологии, появилась перспектива ее воплощения. Как пишет С. Г. Семенова, «подразумевается возможность восстановления предка по той наследственной информации, которую он передал потомкам»¹².

В пользу возможного реконструирования прошлого говорит и такая особенность информации в целом, как *восстановимость*. Поясним это на простом примере: если поезд вышел из пункта А и прибыл в пункт Б за три часа и шел при этом со скоростью 100 км/час, мы можем установить, что расстояние между А и Б = 300 км. Где была записана эта информация? Решительно нигде, пока мы не произвели вычисления. Имея достаточно информации о настоящем и зная,

какие законы привели к сегодняшнему положению вещей, мы можем вычислять события прошлого. Например, было ли солнечное затмение позавчера или как выглядела Вселенная 10—15 млрд лет назад. Далее следует важный вопрос: восстановима ли информация о человеке? Допустим, что в будущем мы не будем ограничены мощностью компьютеров. Если информация в принципе восстановима, и человеческое бытие сводимо к информации, то бессмертие становится возможным. Конечно, данная идея выглядит достаточно утопично. Но вопрос в том, существуют ли принципиальные физические ограничения на восстановление информации. Если их нет, то мы ограничены только мощностью компьютеров и отчасти знанием законов, по которым идет становление космоса.

4. При проявленности Единства снимаются или уменьшаются пространственно-временные ограничения, поскольку разделенность существует в пространстве-времени. Мейстер Экхарт пишет: «Нет большего препятствия на пути к Богу, чем время». Э. Сведенборг так описывает ангельский мир, в котором нет времени и пространства: «Хотя на небесах все идет и движется точно так же последовательно, как и на земле, тем не менее у ангелов нет ни понятия, ни мысли о времени и пространстве»¹³, вместо этого у них присутствует изменение состояний. Приближение происходит от сходства в состоянии, а удаление — от несходства, так что перемещение в среде ангелов представляет собой череду состояний. Для того, чтобы одному небожителю попасть к другому, ему достаточно представить его образ, и он тут же оказывается у него.

Интернет в значительной степени уже сейчас реализует эту идею. Как было замечено, интернет создан, чтобы общаться, с кем хочется, а не с теми, кто близко. В интернете люди объединяются не по принципу близости их географического положения, а исходя из общности интересов, сродства душ. Здесь можно возразить, что подобное качество присутствовало в обществе и до интернета (письмо, телеграф, телефон). Действительно, интернет лишь сделал эту идею наиболее проявленной, поскольку общение в интернете еще менее ограничено пространственными и временными рамками.

Данное свойство интернета можно показать на примере анализа интернет-конференции¹⁴. Так как диалог в интернет-конференции ведется в письменном виде, то каждое слово, высказанное участником, как бы «зависает в вечности». Современные конференции позволяют осуществлять разнообразный поиск по ключевым словам, по вре-

мени написания, по автору и т. п. Все это делает нахождение нужного сообщения делом нескольких секунд. Мир интернет-конференции сжат в единую точку: здесь все одинаково близко, и в то же время этот мир способен расширяться до бесконечности, ведь любой вопрос в конференции может вызвать сколь угодно много ответов. В интернет-конференции все сплетено в тугой узел, в котором есть развитие, но нет времени; все события прошлого и настоящего одинаково доступны и реальны, существуют актуально, как бы в Вечности.

5. В эстетической концепции В. С. Соловьева красота становится «объективным показателем степени воплощения предвечных идей, или их совокупности “всемирной идеи”»¹⁵. Поэтому среда, реализующая в себе идею единства, вероятно, будет содержать эстетические элементы для ее обитателей. При этом справедливо и обратное, а именно, что эстетическое чувство приближает нас к Единству¹⁶. Искусство меняет наш взгляд на жизнь, открывает в повседневности или в трагическом событии нечто недоступное невооруженному взгляду — красоту, которая находится в основе всего, будь то нечто безобразное или трагическое. Идея преобразования действительности с помощью искусства занимает важное место в творчестве Соловьева. Он пишет о свободной теургии как об «одном из главных двигателей грядущего положительного всеединства, реализации идеального социо-космического единства на основе сознательного высшего объединения внутренне самостоятельных и самодостаточных элементов творческой сферы»¹⁷. Тема создания нового искусства, пересоздающего существующую действительность, волновала таких мыслителей, как П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, А. Белый. Видный русский поэт-символист и мыслитель В. Иванов представлял себе искусство будущего в виде Мистерии — сакрального действия, в котором зрители и актеры являются полноправными участниками. Эта Мистерия должна основываться на «соборном сознании».

Однако поставленная в русской культуре второй половины XIX — начала XX века проблема кризиса искусства, неспособного преобразить человека и изменить его жизнь, осталась не разрешенной и в современном искусстве. До сих пор остаются актуальными слова Бердяева: «Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы. Нарушаются грани, отделяющие одно искусство от другого и искусство вообще от того, что не есть уже искусство... Никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и

бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни»¹⁸.

Представляется возможным, что именно развитие интернета позволит создать теургическую среду, в которой разрыв между искусством и жизнью окажется сведен до минимума, т. е. будет преодолен кризис искусства.

Поясним это на примере виртуальной конференции.

В рамках виртуальной конференции становится возможным непосредственное взаимодействие автора и читателя. Участник конференции становится как бы героем художественного произведения, являясь при этом одним из его соавторов. Конференция — это своего рода «книга жизни», куда каждый вписывает свою биографию. Эта книга разыгрывается и пишется нами одновременно, как на картине Эшера, когда рука художника постепенно переходит в рисунок руки.

Любой участник воспринимает собственные высказывания на конференции как выражение своей личной позиции. Он также может относиться к ним (высказываниям) и как к репликам одного из литературных героев, становясь в этом случае одним из соавторов данного произведения. Конечно, видение конференции как художественного произведения требует сознательного усилия со стороны участника. Однако это усилие окупается той почти неограниченной авторской свободой, которую он приобретает. Теперь у него появляется возможность сознательно строить свое участие в конференции по законам художественного творчества.

Подобное превращение участника конференции в героя художественного произведения — это процесс, в котором *«плоть становится словом»*. Став персонажем, каждый участник форума начинает жить *по законам искусства*. Здесь необходимо заметить, что это принципиально двухсторонний процесс. Не только человек стремится воплотить себя в слове, но и слово-идея стремится к опредмечиванию. Нередко эта идея обретает «виртуальную плоть» и становится персонажем, равноправным участником действия.

Таким образом, виртуальная конференция — это пространство, *где слово становится плотью, а плоть обретает свойства слова*.

Представляется, что из сказанного нами достаточно очевидно, что даже в таком технически несовершенном явлении, как текстовая конференция, ощущается уменьшение разрыва между искусством и жизнью. Здесь присутствует и «единство мистики, искусства и техни-

ки», о которых пишет В. С. Соловьев, и «соборность сознания», равноправное участие зрителей и актеров, упоминаемые В. Ивановым.

Итак, есть основания полагать, что интернет потенциально может быть средой для создания иного, более *высокого* уровня бытия, где его иерархия определяется степенью проявленности Единства, т. е. Реальности. Если это так, то возникает вопрос: насколько важными и социально значимыми могут быть данные гипотезы? Насколько применимы к современности древние идеи о построении Царства Божьего на земле?

Несмотря на всю кажущуюся утопичность этих идей, мы полагаем, что они могли бы стать основанием для создания нового социокультурного проекта, гармонично сочетающего в себе достижения технической цивилизации и идеалы эзотерической, истинно религиозной, культуры. Во-первых, потому что интернет, по крайней мере потенциально, обладает необходимыми свойствами для создания такой идеальной среды. Во-вторых, эта идея значима для большинства людей, потому что базируется на естественном для человека стремлении к поиску счастья, удовольствия, она реализует вечные чаяния человечества о Царстве Божием на земле. Привлекательность этих идей в том, что, в отличие от большинства социальных утопий прошлого, они не основаны на необходимости отказа от собственных желаний и потребностей в обмен на блага загробного рая или светлого будущего. Те самые технические достижения, которые возникли для удовлетворения человеческих желаний, служат и цели духовного преображения. Можно предположить, что в будущем будет уменьшаться или вовсе исчезнет противопоставление материального и духовного, цивилизации и культуры. Это было бы естественным следствием проявленности единобытия.

Немаловажно также, что эти идеи не идут вразрез с существующими социальными практиками, т. е. не связаны с коренным изменением социальной структуры.

Предлагаемый способ рассмотрения информационных технологий позволяет ответить на вопрос: зачем нужны человеку эти технологии, в чем смысл развития техники. Этот смысл оправдывает существование современной техники, которая сейчас нередко рассматривается как опасная система, угрожающая в своем развитии существованию человека. Преодолеть противоречия в развитии техники можно не противодействуя ей и не ограничивая ее, а став ее *хозяевами*, включив ее в более общий процесс становления богочеловека. Именно при таком

рассмотрении техники мы можем управлять ее развитием, а не она будет диктовать условия существования человека.

Если принять, что Единство стремится явить себя, подвигая человека на эволюцию, технический прогресс, духовное развитие, то появление современных средств коммуникации будет восприниматься не просто как еще одно скучное и суетное проявление машинной цивилизации, а как метафора атрибутов Божества, например, способности быть одновременно везде и нигде. Подобный подход кажется продуктивным и в отношении самой техники, поскольку задает направление ее развития. Подход же, основанный на рассмотрении информационных технологий как орудия манипулирования человеком, ведет только к бесплодной конфронтации, поскольку все равно отказаться от техники мы уже не можем. Также мы вряд ли сможем просто притвориться, что ничего важного не происходит, и отмахнуться от происходящих в настоящее время глобальных, сущностных перемен.

Создание описанной нами среды приоткроет возможность для возвращения истинной духовности и религиозности в наше секуляризованное общество. Представляется возможным создание нового теургического искусства, преодолевающего разрыв между искусством и жизнью и способствующего духовному преображению человека. Это искусство будет направлено на изменение самой среды обитания, способствуя движению человечества к «новому небу и новой земле».

Конечно, перечисленные особенности интернета присутствуют в нем лишь потенциально и не проявятся без сознательного участия человека. Однако без подобного осмысления интернета невозможно его полноценное использование. Рассматривая пространство интернета как знаково-символическую среду, мы согласны с В. М. Розиным в том, что именно «формирование знаково-символических систем, то есть семиозиса — основное условие и движущая причина развития человека, его психики, деятельности и поведения»¹⁹. Эволюционирует сама среда, а не только биологические виды; биосфера перерастает в ноосферу, а та, в свою очередь, вычленяет из себя «психосферу», или «семиосферу», прообразом которой является интернет. Значимость современной ситуации в том, что перед нами открывается перспектива создания новой знаково-символической среды, живя в которой, человек смог бы измениться, преобразить себя и свой мир и преодолеть кризисные явления существующей культуры.

Такое понимание интернета не означает, что он может выступить в качестве полной замены существующей действительности. Интернет скорее должен выступать в качестве дополнения, промежуточного этапа в направлении дальнейшего совершенствования окружающего мира.

Подводя итог, можно сказать, что теперь, с появлением интернета, прозрения русских космистов обретают второе дыхание. В прошлом веке эти идеи, задающие конечный, эсхатологический этап в развитии человечества, практически не были реализованы. И лишь теперь начинает проясняться смысл задач, которые русские космисты ставили перед человечеством, балансирующим на грани самоуничтожения. Только сейчас, в начале третьего тысячелетия, можно сказать, что сама история подтверждает правоту концепций русских космистов. Поэтому представляется важным вернуться к этим идеям на новом этапе, переосмыслить и использовать их с учетом новых возможностей, возникающих благодаря стремительному развитию информационных технологий.

Примечания

¹ *Розин В.М.* Эзотерическое мироощущение русских космистов // *Стратегия выживания: космизм и экология.* М., 1997. С. 238.

² Там же. С. 233.

³ *Русский космизм и ноосфера // Тезисы докладов Всесоюзной конференции.* Ч. 1. М., 1989.

⁴ *Семенова С.Г.* Русский космизм // *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993. С. 8.

⁵ *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000. С. 129.

⁶ *Розин В.М.* Природа виртуальной реальности (условие философского дискурса) // *Виртуальные реальности. Труды лаборатории виртуалистики.* Вып. 4. М., 1998. С. 197.

⁷ *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 267.

⁸ Там же. С. 275.

⁹ *Розин В.М.* На пороге нового мира (опыт методологического осмысления) // *Россия и мир: политические реалии и перспективы. Аналитический альманах.* № 15. М., 1999. С. 267.

¹⁰ *Тираспольский Л.М.* Золотой век. М., 1995. С. 119.

¹¹ *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999. С. СЛ1.

¹² *Семенова С.Г.* [Вступительная статья] // *Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1994. С. 12.

¹³ *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. СПб., 2000. С. 120.

¹⁴ Подробнее см.: *Тираспольский Л., Новиков В.* Жанр виртуальной конференции // Полигнозис. 2001. № 1. С. 94–104.

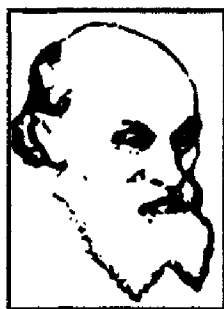
¹⁵ *Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. М., 1999. № 4. С. 8.

¹⁶ Интернет-форум анализируется нами как эстетический феномен, своего рода художественное произведение. Подробнее см.: *Тираспольский Л., Новиков В.* Жанр виртуальной конференции // Полигнозис. 2001. № 1. С. 94–104.

¹⁷ *Бычков В.В.* Цит. соч. С. 38.

¹⁸ *Бердяев Н.А.* Кризис искусства // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 400.

¹⁹ *Розин В.М.* На пороге нового мира (опыт методологического осмысления) // Аналитический альманах «Россия и мир: политические реалии и перспективы». № 15. М., 1999. С. 268.



МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

О. Б. Попова-Муратова

ФИЛОСОФ РОДСТВА, ЕГО РОДОСЛОВНАЯ И РОДНЫЕ

1. Происхождение Федорова

Ближайший друг и соратник Федорова В. А. Кожевников писал, что у него была паническая «боязнь известности и похвалы». А между тем Николай Федорович был потомком, хотя и незаконным, древнего и славного рода князей Гагариных. В 1915 году вышла книга К. А. Губастова «Генеалогические сведения о русских дворянах и дворянских родах, произошедших от внебрачных союзов», в которой среди именитейших фамилий царского происхождения, таких как Бобринские, Юрьевские и др., и наш скромный слуга Николай Федорович Федоров: «Федоров Николай Федорович, сын князя N Гагарина, <...> умер 15 декабря 1903 года. Учитель истории и географии в разных народных училищах; хранитель в Румянцевском музее и в Архиве МИД в Москве (стойк и праведник по жизни)»¹.

Позднее биографы все же «вычислили» и отца философа — князя П. И. Гагарина, и его деда И. А. Гагарина, но о них речь несколько ниже.

Лишь через 160 лет после рождения Николая Федоровича Федорова (1829–1903) стало известно место его рождения из найденного В. С. Борисовым в 1989 году в Тамбовском архиве и неоднократно публиковавшегося текста свидетельства о крещении: «...у проживавшей Елатомской округи [Тамбовской губернии] в сельце Ключах дворянской девицы Елисаветы Ивановой 1829-го года мая 26 дня незаконнорожденный сын мною молитствован и того же, 26-го числа мая <...> по обряду христианскому крещен, которому при святом крещении наречено имя Николай»².

Тогда же в Тамбовском архиве в деле о дворянстве П. И. Гагарина мне удалось найти свидетельство о том, что имение Ключи — это наследованная от отца вотчина князя Павла Ивановича Гагарина: *«Князь Павел Иванович Гагарин действительно есть сын покойного действительного тайного советника Ивана Алексеевича Гагарина, от которого и досталось ему по наследству родовое имение, состоящее Елатомского уезда в сельце Ключах с деревнями, заключающееся в 786 душах»*³.

Из этих двух документов очевидно и однозначно, что родился Федоров в имении князя Павла Ивановича Гагарина Ключи.

До появления на свет будущего философа мать Федорова — Елизавета Ивановна — родила Павлу Ивановичу двух дочерей — Елизавету (1826) и Юлию (1827), а также сына Александра (1828). Так что Николай Федорович был в невенчанной семье князя самым младшим ребенком. Можно предположить, что рос он в первые годы, купаясь, как «младшенький», во всеобщей любви и внимании.

Однако, как только Николай Федорович Федоров чуть-чуть подрос и стал сознавать себя, выяснилось, что нельзя называть родного отца *папой*, а только *князем Павлом Ивановичем*. А когда его отправили учиться в Шацк, оказалось, что фамилия у него «не своя, а чужая» — Федоров, а не Гагарин. В приходском и уездном училищах, в семье дяди князя Константина Ивановича Гагарина Николай Федорович и его брат Александр обществу не выдавались за родных племянников, а считались сиротами «купеческого происхождения» и жили у дяди якобы «из милости», учась на его средства. Все это вместе взятое с раннего детства более всего ранило маленького Николая Федоровича, который, как он пишет, рано «узнал <...> не о том, что есть и не родные, и чужие, а что сами родные — не родные, а чужие» (IV, 161) «и что отношения детей к матери, к отцу, и братьев между собой выше и чище отношений между взрослыми, [выше] отношений гражданских»⁴. Именно в этих детских впечатлениях Федорова исток его философии родства, братства и воскрешения.

2. Философия родства и братства

Постоянно думая о своем прошлом, отце, матери, предках, Федоров очень много писал о родословии: *«Первоначальный быт человека*

был родовой; первое слово, первое знание рода было родословие (!); одно из древнейших произведений, книга Бытия, и есть родословная» (I, 96).

«Родство есть то, что наиболее известно, наиболее доступно людям, даже именно то, что наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов — это вопрос о судьбах их сынов, а для сынов — вопрос о судьбе их отцов, куда входит вопрос и о братстве, или вообще [о] причинах неродственных отношений людей между собой» (I, 105).

Федоров много писал на тему о наследственности и кровном родстве. Да ведь и его собственное наследство и богатство было именно таким, не зафиксированным ни в каком юридическом документе — родством только по крови: *«не только мы плоть от плоти их (предков — О.П.), но и они вошли в плоть и кровь нашу, они живы и действены в законе наследственности, в складе языка, понятий, чувств, верований, обычаев, учреждений, в ходе веков, на плечах которых мы стоим, на прахе, попираемом нами, в воздухе, нас окружающем, в небе, к которому летели их стоны, жалобы, мольбы и благословения, ибо и в мире нравственном, как и в физическом, ничто не теряется из жившего от века»*⁵.

По законам того времени родословная составлялась только по венчанному браку и исключительно по мужской линии. Федоров же уравнивает в любви, памяти, воскрешении, влиянии на потомство и матерей, и отцов («умершие отцы» — для него отнюдь не только мужчины, это вообще все предки, и мужского, и женского рода). Он подчеркивал, что сын продукт двух половинок — матери и отца; что *«всякий человек знает себя сыном матери и отца»* (II, 175).

«Родство действительное, кровное, связывает внутренним чувством», оно *«требует восстановления умершего, для него умерший незаменим, тогда как для товарищества смерть есть потеря, вполне заменимая»* (I, 59).

В соответствии с учением всеобщего дела, первая ступень воскрешения — нравственная — это воскрешение в себе и в людях памяти, образа и жизни предков, достигаемое любовным, заинтересованным изучением их истории и жизни.

«Сама природа в человеке стремится узнать и восстановить свою родословную», а знание это заключается *«в открытии условий и причин нашего рождения, нашего происхождения»* (I, 129). Вот и мы теперь открываем тайну происхождения самого автора этих строк от его отца князя Гагарина-Рюриковича и родства Федорова и своему отцу и его братьям, и всему Рюриковскому братству.

3. Родословная Федорова

«Нет других религий, кроме культа предков» (I, 71), — говорил и писал Николай Федорович, но ни разу в жизни при посторонних не произнес имя своего отца, и «всякие попытки приподнять завесу над его детством и юностью никогда не имели успеха»⁶. А как не онеметь о своем происхождении безродному и нищему Федорову, снимающему каморку с сундуком, на котором он спит, и имеющему метрику без какого-либо отца (!) и мать в метрике — без фамилии! **Кому, как и зачем** мог сказать Федоров: «Мой отец — князь Гагарин!». Поэтому он и молчал, молчал всю жизнь, свято храня честь отца и рода!

Тем не менее излагать родословную Николая Федоровича Федорова и его отца — князя Павла Ивановича Гагарина, согласно науке генеалогии, можно и должно только с родоначальника. В данном случае им был Рюрик. А затем — князь Игорь и княгиня Ольга, св. Владимир, крестивший Русь, Ярослав Мудрый с его Шведской принцессой, Всеволод с его Византийской принцессой, Владимир Мономах и Юрий Долгорукий с половецкими князьями, Всеволод Большое гнездо с Чешской княжной, на 10-м колене от Рюрика — Иван Каша — князь Стародубский, на 17-ом колене Михаил Гагара — родоначальник князей Гагариных; от его четверых сыновей начались четыре ветви рода князей Гагариных, в котором порядка 500 человек мужского рода, из них ветви Юрия Юрьевича Гагарина (в которой родился наш Федоров) более 110 человек мужчин — братьев по крови между собой и, конечно, Николаю Федоровичу Федорову⁷. В родословии Федорова подчеркну главное: отец его — князь Павел Иванович Гагарин «классический» прямой потомок Рюрика, то есть потомок по чисто мужской линии — его 28-е колено, а Федоров по крови, а не по закону — 29-е колено Рюрика.

Известно, что со временем многие князья, потеряв земельные наделы и уйдя на придворную службу, утрачивали свой княжеский титул, князья же Гагарины все имели вотчинные земли в таком количестве, что их хватало на раздел между сыновьями (и на приданое дочерям) в каждом следующем колене и все титуловались князьями.

Герб князей Гагариных содержит в себе герб Стародубского княжества, трижды повторяя дуб в своем гербе, подчеркивая свои древние княжеские корни⁸.

Князь **Алексей Иванович Гагарин** — прадед (по крови) **Н. Ф. Федорова**, действительный тайный советник — третий чин по Табели о

рангах — очень высокий чин, равный генерал-лейтенанту в армии, а при Дворе — гофмейстеру, управляющему Двором и штатом придворных. Женат на княжне Ирине Григорьевне Урусовой⁹ (князя Урусовы в Елатомском уезде имели «от 6 до 7 тыс. десятин земли»¹⁰). Их дети, княжны: Мария (муж И. Т. Арсеньев), Екатерина (муж Д. Н. Ляпунов), Прасковья (муж кн. П. Н. Кропоткин); князь Иван (о нем — ниже). Умер князь Алексей Иванович 4 мая 1796 года¹¹.

Через жену князя Алексея Ивановича княжну Урусову в ее потомков, в том числе во внука Павла Ивановича Гагарина и правнука Н. Ф. Федорова попала кровь древнейшего рода Урусовых, который ведет свое происхождение от Едигея Мангита (1352 — 1419), бывшего в XIII веке правителем Золотой Орды и совершавшего такие «подвиги»: «Победил великого князя Литовского Витовта на берегах реки Ворсклы в 1399 г. Осаждал Москву и разорил Троицкую Лавру в 1407 году»¹². У тюркских народов Западной Сибири есть даже героический эпос «Едигей» («Идиге») ¹³ о Едыгее Мангите. Однако таким предком в России гордиться Урусовым не к чему, поэтому в Гербовнике они его не упоминают, а пишут, что еще более давний их предок (значит — предок Едигея Мангита) — Абубек Киреев сын Док, потомки которого «в древнейшие времена в Египте и в других местах были царями»¹⁴.

Таким образом, через свою прабабушку княжну Ирину Григорьевну Урусову Николай Федорович Федоров — кровный потомок — 16-е колено¹⁵ Правителя Золотой Орды — Едигея Мангита, а через него, какое-то колено правителей Египта.

Но и это — не все «перлы» родословной Федорова. Через Урусовых Федоров кровно породнен с царским домом Романовых¹⁶ (князь Б. М. Лыков женат на Анастасии Никитичне Романовой; их дочь — княжна Феодосия Борисовна Лыкова — жена князя Семена Андреевича Урусова). Федоров является десятым (совсем рядом!) коленом Никиты Романова, давшего России Федора Никитича Романова — патриарха Филарета — фактического правителя России во время царствования его сына Михаила Федоровича — первого царя дома Романовых.

4. Дед Федорова

Князь Иван Алексеевич Гагарин (1771—1832) — дед (по крови) Н. Ф. Федорова. Записан на втором году от рождения в лейб-гвардии

Преображенский полк, а из Пажеского корпуса выпущен поручиком в Измайловский полк; принял участие в русско-турецкой войне и за отличие в штурме Измаила в марте 1791 года награжден орденом св. Георгия 4-ой степени¹⁷. 16 июня 1799 отправлен в Италию камер-пажем к Великому Князю Цесаревичу Константину Павловичу¹⁸.

Иван Алексеевич был большим сановником — действительным тайным советником, шталмейстером (управляющим царскими конюшнями, это — конные заводы, выезд, парады, охота) (в Санкт-Петербурге), сенатором (в Москве), управляющим Малым Двором сестры Императора Александра I (в Твери)¹⁹, поэтому был он вечно в разъездах между Петербургом, Тверью и Москвой. Чиновником он, по мнению Двора, был хорошим, так как был кавалером многих орденов, в том числе — очень высокого и престижного ордена Св. Александра Невского, которым был пожалован в марте 1813 года²⁰.

По словам поэта Батюшкова, в Гагарине были «добродушие русского барина» и «всевозможная учтивость». Как человек был «страстным наездником»²¹ — любил лошадей и недаром был шталмейстером.

К. Н. Батюшков же о нем писал²²: *«Князь Иван Алексеевич — был чужд сословных предрассудков тогдашнего времени. Он был страстный любитель сценического искусства, ваяния и живописи, отличая человека только по личным его достоинствам».*

Князь Иван Алексеевич также любил и музыку, и живопись, и потому в 1820 году учредил вместе с П. А. Кикиным Общество поощрения художников, имевшее целью «содействовать распространению изящных искусств в России, <...> поощрять дарования русских художников»²³.

Иван Алексеевич был дважды женат. От первого брака с Елизаветой Ивановной Балабиной (р. — 28.03.1773, умерла — 23.05.1803²⁴) были сыновья: Павел (1798 — первая половина 1860-х гг.), Дмитрий (1799—1872), Григорий (1800—1848), Константин (1800—1851), Александр (1801—1857) и Владимир (1806—1860)²⁵, который был, видимо, усыновлен Иваном Алексеевичем, так как рожден в 1806 году — через три года после смерти законной жены, но имел и княжеский титул, и отчество и фамилию отца — Гагарин; скорее всего он — первый утаенный от общества плод любви Ивана Алексеевича и Екатерины Семеновы²⁶ (русской трагической актрисы, р. — 07.11.1786, ум. — 01.03.1849), во всяком случае со следующего 1807-го года князя Ивана Алексеевича стали открыто называть покровителем Семеновы.

Так совпало, что в 1803 году Иван Алексеевич овдовел и в это же время впервые увидел на сцене юную Семенову, тогда едва закончившую театральную школу, и начал ухаживать за ней. Как пишут, она была «поразительно» красива, с ярко голубыми глазами, «светлой улыбкой», мягким, обволакивающим голосом, тонка и грациозна; начинала свою сценическую деятельность именно с танца; и главное — была необычайно талантлива, ибо за 5 лет с 17-ти до 22-х лет сыграла 20 главных ролей в драматических, оперных и прочих спектаклях²⁷! Следя за актрисой в силу служебных обязанностей, состоя в репертуарном комитете Императорских театров, Гагарин просто не мог не полюбить Семенову, которая *«почти четверть века была “единодержавною царицею трагической сцены” и как исполнительница героических ролей в стихотворной трагедии осталась непревзойденной»*.

«Говоря об русской трагедии, говоришь о Семеновой и, может быть, только об ней», — писал Пушкин в 1820 году²⁸, а в 1826-ом, когда она ушла со сцены, Пушкин с сожалением вопрошал: *«Ужель умолк волшебный глас Семеновой, сей чудной музы?»*²⁹. «Пушкин, прибыв из ссылки в Москву, был у Гагариных и подарил Семеновой «Бориса Годунова» с надписью: *«Княгине Гагариной от Пушкина — Семеновой от сочинителя»*³⁰.

До венца Иван Алексеевич прожил с Семеновой 15 лет и имел от нее сына Николая и троих дочерей: Александру — замужем за Лихаревым, Софью — замужем за Михаилом Григорьевичем Ломоносовым — правнуком великого ученого, и Надежду, замужем за Корниолин-Пинским³¹. В 1827 году Иван Алексеевич венчался с Семеновой и дочери их, носившие до этого фамилию Стародубские, стали княжнами Гагариными, а Семенова, рожденная крепостной, — княгиней Екатериной Семеновной Гагариной³².

Художник О. А. Кипренский, автор известного портрета Пушкина, постоянно бывал у Ивана Алексеевича Гагарина и Е. С. Семеновой и писал и рисовал их портреты. Благодаря Кипренскому мы видим голубые (светлые, серые) глаза Ивана Алексеевича и светлые, сверкающие глаза его сына Павла Ивановича, как Ленский пишет — разительно похожего на своего отца. Глаза же Н. Ф. Федорова — карие, значит — материны.

Будучи хорошим отцом, *«Князь Иван Алексеевич Гагарин имения, доставшиеся ему по наследству от отца его князя Алексея Ивановича Гагарина и жены его Ирины Григорьевны, состоящие в Тамбовской губернии Елатомском, Шацком и Усманском уездах в разных селах и де-*

ревнях, отделил детям своим сыновьям князьям: Владимиру, Константину, Павлу, Григорию, Александру и Дмитрию»³³.

Умер князь Иван Алексеевич Гагарин в Москве. Похоронен в Покровском соборе Новоспасского монастыря³⁴ рядом со своей матерью — «тайной советницей», княгиней Ириной Григорьевной Гагариной (Урусовой)³⁵.

6. Отец Николая Федоровича Федорова

Князь Павел Иванович Гагарин (1798 — первая половина 1860-х гг.), родился в Туле³⁶ — старший сын и наследник князя Ивана Алексеевича Гагарина.

О князе Павле Ивановиче известно, что он окончил Пажеский корпус, служил переводчиком в Коллегии иностранных дел, имел четырех детей от «дворянской девицы *Елизаветы Ивановой*», создал в Одессе свой театр, который слыл у иностранцев *il teatrino Gagarini* (театром Гагарина) и был его антрепренером в Одессе и Кишиневе, жил в Сасове со своим сыном Ленским и его матерью, после смерти которой переехал в Москву, отдав Ленского Полтавцевым; болел и умер «в нищете». Год смерти не известен. Да, еще — он прекрасно играл и импровизировал на скрипке. В ночной тишине, не зажигая огня, Павел Иванович брал скрипку, изливал и избывал на ней свою тоску и горечь жизни³⁷. Все.

Действительно, очень глубоко и прочно был сокрыт Павел Иванович, так что целый год понадобился мне только для того, чтобы найти его законную жену и их детей, даты его жизни, его пятерых братьев, его отца — Ивана Алексеевича и т. д.

Первый мой «подвиг» на пути изучения биографии Федорова-Гагарина — это добровольная неплановая (вдруг!) поездка в Тамбов, где в архиве я проработала пять дней, — конечно, это сверх мало. Все же мне удалось найти и свидетельство о крещении Федорова, и множество учебных ведомостей, со всегда отличными оценками братьев Федоровых по закону Божьему. Нашла принадлежность села Ключи кн. Павлу Ивановичу и перечень всех деревень с его крепостными. Нашла свидетельство, выданное Павлу Ивановичу, видимо, для предоставления куда-то, подписанное двенадцатью высокими чиновниками и датированное 31 января 1837 года, где среди его характеристик — пе-

реводчик, статский советник, 38-ми лет, сказано — холост! Не дана его жена и у Долгорукова в Российской родословной книге (издание 1855 года. Т. 1. С. 247), хотя жены двух его младших братьев — Александра и Владимира — даны. Как выяснилось позднее, к 1837 году уже родились четыре его законных ребенка, последняя — Зинаида родилась в 1838-м. Эта загадка пока мной так и не разрешена, так как не найдены свидетельства ни о его браке, ни о рождении его законных детей, ни где проживала его жена с детьми. Думаю, как и отец, Павел Иванович венчался позднее и усыновил детей.

Князь Павел Иванович Гагарин был женат на Людмиле Ивановне Вырубовой³⁸, 1809 года рождения, девушке из древнего дворянского рода. (Род ее внесен в 6-ю часть родословной книги Московской, Смоленской и Владимирской губерний³⁹.) Предок Вырубовых упоминается в походе 1540 года; Юрий Иванович Вырубов находился при Датском Принце Густаве в 1602 году. Иван Иванович и Андрей Иванович упоминаются при осаде Смоленска в 1634 году, последний тут умер от раны⁴⁰. Дед Людмилы Ивановны (как и дед Павла Ивановича) Петр Иванович Вырубов был действительным тайным советником, сенатором, кавалером ордена святого Александра Невского⁴¹.

Отец Людмилы Ивановны — Иван Петрович Вырубов (1766—1840) — генерал-лейтенант, предводитель дворянства Московского уезда в 1827—1828 гг.⁴² Мать Людмилы Ивановны — Елизавета Петровна⁴³, а мать Павла Ивановича — Елизавета Ивановна, поэтому первую дочь Людмилы Ивановны и Павла Ивановича называли тоже Елизаветой. Брат Людмилы Ивановны — Петр Иванович Вырубов, подполковник, предводитель дворянства Рузского уезда Московской губернии в 1857—1862 годах⁴⁴.

У Павла Ивановича и Людмилы Ивановны были трое сыновей и две дочери: Константин — 1830 г., Елизавета — 1832 г., Иван — 1833 г., Николай — 1835 г., Зинаида — 1838 г.⁴⁵ Где жила семья — неясно.

Парадокс жизни — обо всех его незаконных детях, как это ни скрывалось, все известно, а о четырех законных — совсем ничего; даже пятую — Зинаиду — мы знаем через незаконных детей, да и то, что она была абсолютно добра, как ее отец — Павел Иванович, а где родилась, когда вышла замуж, откуда муж и от кого происходил, от чего и когда (год?) так рано она умерла — неизвестно.

Год смерти Павла Ивановича — не установлен⁴⁶. Место его захоронения — Дорогомиловское кладбище⁴⁷, уничтоженное при строительстве Кутузовского проспекта.

7. *Портреты князя Павла Ивановича Гагарина*

В 2000 году в дополнительном (пятом) томе Собрания сочинений Н. Ф. Федорова был опубликован портрет работы О. А. Кипренского, подписанный (по настоянию сотрудников Государственной Третьяковской галереи): «И. А. Гагарин. Дед Н. Ф. Федорова. 1811». Единственное, что смущало меня в этом портрете – возраст: в 1811 г. князю Ивану Алексеевичу Гагарину было 40 лет, а на портрете – юноша. С большой натяжкой объясняла я это омоложение сорокалетнего Ивана Алексеевича его страстной любовью к Екатерине Семеновой...

Закончив в 2002 году рукопись «Родословной» Федорова, я занялась поиском иллюстраций к ней, начав, разумеется, с альбомов Кипренского, справедливо считая, что раз известен один портрет князя-отца Гагарина – возможно есть и другой, и князя-сына тоже.

Поиск портретов явился захватывающей, почти детективной историей, здесь же изложу только ее результат.

В начале поиска был найден (в альбоме Д. В. Сарабьянова **Орест Адамович Кипренский**, Ленинград, 1982) живописный (маслом) портрет Ивана Алексеевича Гагарина 1811 года и несколько других его портретов. А также, описательно (без изображения) был найден портрет Ивана Алексеевича, который Ленский в своей книге называет портрет «отца моего отца»⁴⁸, по каталогам⁴⁹ и справочникам⁵⁰ он находится в Русском музее, куда мной послан запрос в мае 2003 г.

После долгого поиска в книге барона Н. Н. Врангеля⁵¹ был, наконец, найден упомянутый портрет из пятого тома Сочинений Федорова, однако тут он был подписан иначе – кн. П. И. Гагарин, Тверь. Это было открытие, потому что инициалы П. И. здесь означали Павел Иванович – сын Ивана Алексеевича Гагарина, служившего в Твери управляющим у принцессы Екатерины Павловны, при Дворе которой с апреля 1811 по март 1812 г. находился в творческой командировке Орест Адамович Кипренский и рисовал царственных особ⁵², а также своего покровителя князя Ивана Алексеевича Гагарина и членов его семьи.

Теперь с возрастом портретируемого не стало проблем: в это время, в 1811 году, князю Павлу Ивановичу (1798 года рождения) лет 14, на портрете он, действительно, – «молодой да ранний», по-русски говоря, хотя вспомните нынешних акселератов 8–9-го классов – это раз;

родители могли его записать на год-полтора моложе, чтобы позже отдавать на обязательную дворянскую придворную (военную) службу, — это два, и основное и самое главное: портрет — это не фотография — доподлинное изображение человека, по которому ведут следствие — определяют возраст, болезни, сходство, «величину бакенбардов»; портрет — это художественное произведение, не забудем — великого художника Кипренского, это образ-приговор, образ-будущее, каким видит его художник — страстным, пылким, темпераментным; собственно, каким и оказался по жизни князь Павел Иванович, произведший на свет 12 детей и любивший минимум трех женщин: мать Федорова, мать Ленского и мать своих законных детей! Вспомните Кипренского же портрет Пушкина («Себя как в зеркале я вижу, но это зеркало мне льстит»). С 1827 года Пушкину надо было еще 10 лет творить (закончить в 1831 году «Евгения Онегина», написать «Полтаву», «Медного всадника», «Дубровского», «Русалку», «Пиковую даму», «Капитанскую дочку», все пять сказок, «Зимнее утро», «Кавказ», «Я вас любил», «Я памятник себе воздвиг нерукотворный»), а Кипренский уже видел в нем и изобразил великого поэта.

И еще, важно, что будучи «семейным» художником князя Ивана Алексеевича, Кипренский не мог не нарисовать его законного старшего сына — князя Павла Ивановича. Больше того, понятно даже, почему сын Ивана Алексеевича не написан маслом на холсте — потому что в это время у художника много ответственных заказов: вел. княгиня, принц, сам управляющий Двором кн. Иван Алексеевич и многие другие «власти» — все запечатлены на холсте и маслом, а уж их дети (и Надя Стародубская, и Павел Иванович, и портрет мальчика) — чуть-чуть попроще, казалось бы, поскорее, рисунком, карандашом, но рука мастера все равно плохо нарисовать не может, а всевидящий глаз художника всегда выбирает себе подходящую, чем-то замечательную модель, и здесь Кипренский увидел сына своего покровителя — ясноокого, эмоционального, экспрессивного, очень колоритного юношу — князя Павла Ивановича, так что рука художника пишет его с удовольствием. Потомственный искусствовед Э. Н. Ацаркина пишет о нем: *«К лучшим рисункам этого времени относится "Портрет неизвестного" и портрет П. И. Гагарина»*, больше того, Ацаркина вообще считает, что рисунки Кипренского выше, гениальнее его живописи: *«В портретах, сделанных карандашом, Кипренский проявил себя значительно интереснее и технически совершеннее, чем в портретах маслом»*⁵³, выдавая *«перлы графического мастерства»*⁵⁴.

Этот портрет — участник первых академических выставок Кипренского, а также — участник Таврической выставки (1905 г.), юбилейных (к 100-летию Памяти) выставок Кипренского и внесен в каталоги указанных⁵⁵ и других выставок, на которых этот портрет видели потомки князей И. А. и П. И. Гагариных и их родные, знавшие их лица по портретам и литографиям, да и живыми (Например, кн. Григорий Григорьевич Гагарин — президент Академии Художеств). Учитывая, что ни один искусствовед не даст в своем сборнике ни одно произведение, не изучив его подлинник и историю его создания, 200 лет его смотрели, видели, публиковали под данным автором-художником (!) названием: князь Павел Иванович Гагарин, то мы не имеем права и основания иначе называть (атрибутировать) этот портрет. (Научное опровержение переименования в 1981 г. рисунка Кипренского «Князь Павел Иванович Гагарин» в «Князь Иван Алексеевич Гагарин» хотелось бы провести и послушать в художественном совете ГТГ.) А пока мой исследовательский однозначный вывод — это портрет юного князя Павла Ивановича Гагарина — отца Н. Ф. Федорова и А. П. Ленского.

Портрет Павла Ивановича Гагарина мной был найден в альбоме искусствоведа профессора Владислава Мстиславовича Зименко⁵⁶. Это было такое «великое» для меня открытие, что я даже пометила аршинными буквами в своей рабочей тетради эту счастливейшую дату в жизни — 6 марта 2003 г. — день открытия (обретения) портрета Павла Ивановича Гагарина. У Зименко об этом портрете в перечне иллюстраций написано (на стр. 347): «П. И. Гагарин. 1823 г. Литография. Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина». Разумеется, я была в этом музее, видела этот великолепный портрет; он и у них тоже числится, как князь Иван Алексеевич Гагарин⁵⁷, между тем известно, что указанная литография выполнена с портрета кн. П. И. Гагарина (1823 г.) художника Кипренского. Профессор Зименко, разумеется, знал все перечисленное об этом портрете, был настоящий искусствовед и из исторических реалий мог делать правильные выводы. Реалии эти заключаются также и в том, что функционально литография предшествовала фотографии. На камне рисовался портрет человека или всей семьи, рисунок отпечатывался в нескольких экземплярах, дарился близким и знакомым, а с этого камня сошлифовывался для использования камня в другом портрете. «Русские гравёры и литографы не имели похвальной привычки иностранцев датировать время выхода гравю-

ры», — пишет В. Я. Адарюков⁵⁸. «В огромном большинстве этих портретов нет подписей фамилий лиц, в лучшем случае — монограмма (художника — *О. П.*). В каждом собрании литографированных портретов имеется папка этих “*incognus*”, <...> имена которых до сих пор остаются неизвестными» (стр. V), заключает автор. (Вспомните свои домашние папки с фотографиями, на которых нет ни имен, ни дат.). Однако на портрете в альбоме Зименко не может быть Иван Алексеевич Гагарин, потому что ему в 1823 году уже 52—53 года, а здесь — молодой мужчина — конечно — Павел Иванович, между прочим с тем же сияющим взором, что и на его портрете 1811 г. Тем более исключено изображение влиятельного вельможи Ивана Алексеевича Гагарина в светском костюме без орденов, а у Павла Ивановича их просто не было!

Дядя Н. Ф. Федорова, князь Константин Иванович Гагарин (1800—1851). Выпускник Пажеского корпуса 1822 года в звании прапорщика («воспитывался дома, экзамен держал при корпусе»⁵⁹), поручиком произведен в 1825 году, «за болезнью уволен от службы штабс-капитаном в 1830 году»⁶⁰. По возвращении в свою Тамбовскую вотчину, был избран предводителем дворянства Шацкого уезда (1834—1845), на данном посту кн. Константин Иванович был награжден орденом св. Владимира в мае 1843 г.⁶¹ Затем — был избран Тамбовским губернским предводителем дворянства (в 1845—1851)⁶². Жена его — Варвара Николаевна (урожденная княжна Гагарина, троюродная сестра). Имел сына князя Николая Константиновича (1841 г. р.) Гагарина — Елатомского удельного помещика, дворянина (умер до 1886 г.), женатого на Лидии Николаевне, урожденной Карачинской — дочери самого богатого помещика Елатомского уезда Николая Ивановича Карачинского, по данным П. П. Семенова⁶³, владевшего в уезде 25-ю тысячами (!) десятин земли. Внук его — князь Николай Николаевич Гагарин (р. — 11.04. 1863 г.), тоже — выпускник Пажеского корпуса 1885 г. — корнетом в 3-ий Сумской драгунский Принца Датского полк; попечитель Сасовской мужской гимназии, камергер Высочайшего Двора (с 1913 г.), кавалер ордена св. Владимира 4-ой степени, владелец имения Ивановское (бывшее Ивана Алексеевича Гагарина) (с. Вялсы и с. Ключи) Елатомского уезда Тамбовской губернии. Князь Николай Николаевич Гагарин со своей женой Ольгой Афанасьевной Вилинбаховой (1866 г. р.) были расстреляны в 1919 г. советской властью⁶⁴.

8. Братья и сестры Николая Федоровича Федорова

Александр Федорович Федоров (1828—1897) — родной старший брат Николая Федоровича Федорова, сын Елизаветы Ивановны Макаровой и князя Павла Ивановича Гагарина. Сыграл основную спасательную миссию в жизни Николая Федоровича Федорова, который, будучи отринут от родителей и направлен на учебу сначала в Шацк, затем — в Тамбов, не заболел чахоткой и не умер от тоски по дому и семье исключительно потому, что с ним рядом был родной брат, ведь вместе с братом они тоже представляли собой пусть маленькую, но все же семью.

С рождения, а затем с учебы в Шацке, в Тамбове, в Одессе (1836 по 1851) 19 лет братья Александр и Николай Федоровы были вдвоем и неразлучны. Правда, факультеты Ришельевского лицея ими были выбраны разные — Александр учился на юридическом, а Николай — на коммерческом. Смерть дяди князя Константина Ивановича Гагарина заставила каждого искать свой путь. Николай Федорович Федоров стал учителем, а Александр — не стал присяжным поверенным (адвокатом)⁶⁵, так как для этого необходимо было иметь высшее юридическое образование, которое ему не удалось завершить, как и Николаю Федоровичу в силу смерти их попечителя дяди князя К. И. Гагарина. Документально жизнь и деятельность Александра частично отражена в «Адресной книге города Санкт-Петербурга» за 1893 год⁶⁶. Читаем на стр. 285: «Федоров Александр Федорович» — (адрес) Перекупной переулок, дом 1, (служба) стр. 271». На этой странице смотрим, где и кем служил наш Федоров (так как, разумеется, в книге их два — хорошо, что не три, четыре, Александра Федоровича Федорова с двумя разными адресами и разными службами). Оказывается, «наш» Федоров служил архивариусом в военном министерстве в Главном управлении Казачьих войск (по адресу Караванная, 1); не мог же «наш» работать, как другой упомянутый здесь Федоров, в Артиллерийском складе — клас. техн. маст. — в ксерокопированной книге отсутствовал перечень сокращений. Возможно, по совместительству «наш» Федоров работал и присяжным заседателем, но не присяжным поверенным. По архивам его службы в Петербурге (куда я пока не доехала) («Министерство — военное», адрес — Исаакиевская площадь) можно поискать его формулярный список, где будут уточнены детали его жизни.

Последнее о брате Федорова — в феврале 1897 г. 69-летний Александр Федорович скончался и Николай Федорович ездил в Петербург с 24 по 27 февраля⁶⁷ на его похороны.

Елизавета Павловна (р. 1826 г.) и Юлия Павловна Макаровы (р. 1827) — первая и вторая дочери Павла Ивановича и Елизаветы Ивановны Макаровой, старшие сестры Николая Федоровича Федорова. Приблизительно в 1838 г. обе были взяты Павлом Ивановичем в Одессу, где Павел Иванович создавал постоянный драматический театр. В открытой им театральной школе учились обе его дочери Елизавета и Юлия Макаровы. В этой школе на учебной сцене ставились спектакли режиссера основной одесской труппы Ивана Мочалова, а в случае необходимости ученики, в том числе и обе дочери Павла Ивановича, участвовали в действительных спектаклях его труппы. Затем обе они состояли актрисами в труппе своего отца, играя в спектаклях в Одессе и затем в Кишиневе, выступая под фамилиями: Елизавета как Макарова, а Юлия как Макарова-2⁶⁸. Выступали и в других труппах юга России. Таким образом, обе Макаровы до переезда в Москву (приблизительно в 1850 г.) были профессиональными актрисами около десяти лет. Играли ли они на сценах Москвы пока не выяснено, но в труппе Малого театра они не состояли.

Старшая, Елизавета Павловна в 1847 г. вышла замуж за Корнелия Николаевича Полтавцева (1823—1865). У Полтавцевых был единственный сын — Николай, в котором они, по словам А. П. Ленского (о нем речь еще впереди), «видели носителя всевозможных совершенств, во мне же — образчик всего противоположного»⁶⁹.

Прожил отец Коли Полтавцева всего 42 года, через 27 лет после его смерти на Пятницком кладбище появился памятник со следующей надписью: *«Полтавцев, Корнилий Николаевич, умер 29 декабря 1865 года. Памятник поставлен в 1892 г. Обществом для пособия нуждающимся сценическим деятелям»*⁷⁰.

Николай Федорович Федоров дружил со своей старшей сестрой — Елизаветой Павловной Макаровой (Полтавцевой), бывал в свое время в гостях в ее семье. В 1864 г. в Москве, *«на Пасху Николай Федорович познакомил меня с Полтавцевыми, — писал Н. П. Петерсон, — Полтавцев — известный актер Малого театра, был женат на родной сестре Николая Федоровича, которую звали Елизавета Павловна, и Николая Федоровича у Полтавцевых тоже звали Николаем Павловичем. Почему это так, тогда не знал, спросить не решился; о себе он никогда ничего не говорил»*⁷¹.

«Когда Николай Федорович уже скончался, на панихиду и на погребение его приезжала маленькая старушка, из заслуженных отставных классных дам. И эта почтенная старушка объявила себя его родною сестрой. Но кто она, и кто он?.. Никто не решился спросить ее и тем открыть завесу, так тщательно опущенную и плотно прикрывшую все прошлое Николая Федоровича...»⁷² После трех лет поиска этой сестры Федорова я, наконец, поняла, что это могла быть Елизавета Павловна — его старшая сестра, которую теперь возможно найти, так как известны ее имя-фамилия.

Петерсон же называет фамилию другой сестры Федорова Юлии Павловны Макаровой, в Московский период ее жизни — Евстафьевой⁷³. В Москве в то время был театральный критик П. В. Евстафьев и вполне возможно, что у театрального критика П. В. Евстафьева — жена актриса, наша Юлия Павловна Евстафьева.

Александр Павлович Ленский (1847—1908) — актер, режиссер, педагог. В Малом театре Москвы — с 1876 года. Внес большой вклад в развитие реализма на русской сцене. Мастер перевоплощения, сочетавший творческое вдохновение с высокой актерской техникой (Гамлет, Чацкий, Фамусов и др.). Создатель Нового театра (филиал Малого), в который вошли его ученики — Рыжова, Е. Д. Турчанинова, В. Н. Пашенная и др.

Это сухие слова энциклопедии, я бы сказала о нем краше: это великий самородок земли Русской, равный по одаренности и самобытности Федору Ивановичу Шаляпину. Он был велик во всем: прежде всего душой — чувствительной и доброй, велик во всех амплуа актера, велик как режиссер-новатор и создатель своего театра, как педагог — создатель собственной школы, учениками которого была почти вся труппа Малого и Нового театра, как художник и скульптор, рисовавший и лепивший образы героев и декорации спектаклей, как человек — любим и уважаем всеми, он пел, играл на музыкальных инструментах, он был бесконечно добр и терпелив, скромн и застенчив.

Жизнь и деятельность Ленского хорошо известна по книге «А. П. Ленский. Статьи. Письма. Заметки»⁷⁴, издававшейся трижды: в 1935, 1950 и 2002 году, а также — по фундаментальной книге М. Зографа «Александр Павлович Ленский» (М., 1955).

Как и Федоров, Ленский — внебрачный сын князя Павла Ивановича Гагарина, только родился он почти через двадцать лет после

Федорова от другой женщины — пленившей князя примадонны одесской итальянской оперы Ольги Вервицотти.

Как и Федоров, жил в детстве Ленский с отцом и матерью в имении отца, только было это Сасово — в десятке-полтора верст от имения Ключи, где родился и рос Федоров и, разумеется, на два десятка лет позднее.

Документально обо всем этом сообщает нам жена Ленского: «Родился А. П. 1 октября в Москве. Мать была английской подданной. Он был незаконным сыном кн. Павла Ивановича Г***, от которого получил только "отчество". Детство провел в имении своего отца "Сасове" Тамбовской губернии»⁷⁵.

Здесь же в Сасове родились брат Ленского — Анатолий и сестра, имя и судьба которой не известны, лишь однажды о ней упоминает Ленский, вспоминая икону — «образ, которым нас с братом и сестрой благословила покойница мать, а затем и наш несчастный отец»⁷⁶.

«Вскоре умерла мать, и мы переехали в Москву. <...> Меня приютила семья артиста императорского Малого театра Корнелия Николаевича Полтавцева», «...меня постоянно гоняли то в магазин, то на почту, то в аптеку», «...желая быть хоть чем-нибудь им полезным, я охотно брал на себя все то, что относилось к театру», выполнив задание, спускался в оркестр и «не спускал глаз со сцены», это «развило во мне страсть к сцене»⁷⁷. Потом играл немые роли, с дворовыми ребятами поставил водевиль, мечтал стать актером.

Достигнув 18-ти лет, «распрощавшись с семьей К. Н. Полтавцева, где я проживал в качестве сироты без роду и племени» (подчеркнуто мной. — О. П.), оказался Ленский во Владимире у своей сестры Зинаиды Павловны Тришатной, в девичестве — княжны Гагариной — законной дочери князя Павла Ивановича, встретившей его, как родного. Здесь некоторое время он был актером местной труппы, а затем поступил в Нижегородский театр. Здесь он женился на актрисе этого же театра Анне Петровне Сорокиной. «Дети — сын Евгений (1873) и дочери Зоя (1871) и Надежда (1874) рождены от первого брака»⁷⁸.

В 1876 году с семьей переезжает в Москву, принят в Малый театр.

Поскольку пишется родословная, а не искусствоведческая статья, буду говорить только о неизвестных перипетиях его биографии.

В формулярном списке⁷⁹ Ленского от 1897 года в графе «Из какого звания происходит» значится: «Из великобританских подданных», так как мать его — Ольга Вервицотти была подданной Великобритании. Принял присягу на подданство России в апреле 1877 г. Еще по-

знее сменил фамилию матери Вервициотти, которую документально носил почти всю жизнь, выступал же всегда под псевдонимом Ленский. Читаем об этом в архиве: «*Артист Императорского Московского театра Александр Вервициотти сим извещается, что по его прошению (подчеркнуто мной — О. П.) Государь Император соизволил на дозволение ему Вервициотти с семейством именоваться впредь по фамилии Ленский*»⁸⁰. Министерство Императорского двора. Без даты (незадолго до смерти).

В формулярном списке перечисляются награды Ленского: Орден Станислава — сначала III степени, затем — II степени, Орден св. Анны III степени.

Там же, в архиве: «*Женат на Баронессе Лидии Николаевне Корф*». Их сын Александр Александрович Ленский (1887—1919) умер от «испанки» (пандемии гриппа), женат не был.

В Москве первая жена Ленского Анна Петровна Сорокина служила вместе с ним в Малом театре, а после второй женитьбы Ленского на Л. Н. Корф, жила с детьми в семье его брата — Анатолия Павловича Вервициотти и его жены Агриппины Дмитриевны, что не мешало братьям общаться, а второй жене Ленского — Лидии Николаевне — дружить с Анной Петровной и участвовать в судьбе ее дочерей от Ленского. В семье ее любили и звали «тетя Сорока». Сын Ленского и Анны Петровны Евгений Александрович погиб на фронте в 1914—1916 гг. Есть и его фотография, и А. П. Сорокиной в трауре по нему. Все эти данные — от внука Анатолия Павловича Вервициотти, Владимира Ефимовича Терлецкого, из его письма ко мне от ноября 2002 г., переданного в Музей-библиотеку Н. Ф. Федорова.

Ленский родился по новому стилю 13 октября 1847 г. и умер 13 октября 1908 г. — в этот день ему исполнился 61 год. М. Н. Ермолова, знавшая Ленского с первого до последнего дня работы его в Малом театре, писала после его смерти: «*С Ленским умерло все. Умерла душа Малого театра... С Ленским умер не только великий актер, а погас огонь на священном алтаре, который он поддерживал с неутомимой энергией фанатика*»⁸¹.

Ни в одной из книг о Ленском нет описания, тем более — фотографии его могилы. В. Е. Терлецкий прислал мне ксерокопии любительских фотографий могилы Ленского, она находится на Украине в городе Каневе, на высокой круче у Днепра, недалеко от могилы Тараса Григорьевича Шевченко, и все, бывающие на могиле великого украинского поэта, обязательно приходят поклониться и великому русско-

му актеру и режиссеру Ленскому. На надгробной плите под стелой с барельефом Ленского написано по-украински вверху: «Выдающийся актер и режиссер Александр Павлович Ленский. 1.Х.1847 — 13.Х.1908». Внизу: «От Всероссийского и Украинского товариществ. 1954 год».

Бывая в гостях у Полтавцевых, Федоров видел у них мальчика Сашу, а значит, и знал, что он — сын Павла Ивановича и его брат по отцу.

Брат Ленского Анатолий Павлович Вервициотти (1854—1904) *«впоследствии тоже актер Малого театра (в 1888—1903 гг.), выступал под фамилией «Ленский 2-й». Его устроил на сцену А. П. Ленский после его возвращения из Швейцарии, куда он был отдан в учение к часовщику. Он наследовал от своего отца любовь ко всевозможным тонким ручным работам, которыми владел мастерски»*⁸².

При составлении родословной чудом нашелся и в настоящее время живет в Харькове (Украина) внук Анатолия Павловича Вервициотти — Владимир Ефимович Терлецкий, в данное время — 76-ти лет (1926 г. р.), выпускник химфака ХГУ, кандидат химических наук, после выхода «в отставку» занимающийся своей родословной.

Живой правнук князя Павла Ивановича, знающий об «урезании в средствах» Павла Ивановича из-за его желаниа законно жениться на Ольге Вервициотти.

У Анатолия Павловича были три дочери — Мария, Ольга и Татьяна. Две старшие были профессиональными (на первых ролях) актрисами, Мария дебютировала в Москве в Малом театре, а затем работала в Харькове — всегда под псевдонимом Ленская (будучи по отцу — Вервициотти). Ольга была названа в честь бабушки, чем очень гордилась, а работала артисткой в Новгородском театре. Татьяна Вервициотти — мать нашедшегося правнука Павла Ивановича — певица и ...библиотекарь (из-за послереволюционной разрухи). В. Е. Терлецкий пишет о своем деде — Анатолии Павловиче: «Дед, кроме театральных способностей, унаследовал от Павла Ивановича любовь к рисованию, как и брат Александр Павлович. У меня сохранился этюд маслом, написанный дедом. Дед, как и Павел Иванович, был очень музыкален: играл на скрипке, гитаре, концертино, неплохо пел». Профессионально занимался фотографией.

«Дед, как и Ал. П. (Ленский — О.П.), общался с Чеховым, Левитаном, с Коровиным, Переплетчиковым, Кувшинниковой, Н. А. Клодтом».

Умер Анатолий Павлович 5 июля 1904 г. в Москве в Мариинской больнице, в той же самой, где 28 декабря 1903 г. скончался Николай Федорович Федоров.

«Театральная бацилла», как выразился Терлецкий, поразившая еще князя Ивана Алексеевича Гагарина, затем — его сына — Павла Ивановича, затем двух его сыновей Ленских, передалась и его внукам — Марии и Ольге, и только в силу «революционных обстоятельств» чуть-чуть отдохнув на химическом поприще Владимира Ефимовича Терлецкого, с новой мощной силой взыграла в его сыне — праправнучке Павла Ивановича Евгении Владимировиче Терлецком — с 1973 по 1987 г. ведущем актере театра «Буратино» (театр куклы и актера) в Магнитогорске. Будучи актером театра, стал лауреатом всемирного фестиваля в Польше. Сейчас живет и работает в Израиле, в Тель-Авиве. Как актер внесен в Израильскую энциклопедию. Таков один из потомков Рюрика, праправнук кн. П. И. Гагарина.

Княжна **Зинаида Павловна Гагарина** (1838—1869?), законная дочь Павла Ивановича и Людмилы Ивановны Вырубовой, о которой Ленский сохранил память как об истинном своем ангеле-хранителе.

«Не могу передать, как трогательно встретила меня сестра Зина. Не знала, куда посадить, чем накормить!.. Пеняла, что я не дал знать о моем приезде, — она выслала бы за мной экипаж, и мне не пришлось бы блуждать ночью в незнакомом городе...»

Сестра повела меня в детскую, где в чистенькой кроватке под кисейным пологом спал, разметав полненькие ручки, ...прелестный ребенок — ее первенец Сереженька...

Боже мой! Как все это ново для меня! Непривычная атмосфера заботы и ласки охватили меня...

Царство тебе небесное, дорогое существо, моя дорогая сестра! Как горько вспоминать, что, непривычный к ласке, я стеснялся отвечать тебе на нее тем же. Много лет прошло с тех пор, а и теперь я часто вспоминаю добрый взгляд твоих немного косеньких глазок, твою улыбку одним углом рта, как у отца, твой чудный голос. Как ты дивно пела любимую мою арию "Casta diva" из "Нормы"! Царство тебе небесное, милая!»⁸³

И вот, смотрите, все дети Павла Ивановича от разных женщин, но как равны все по талантливости: Зинаида Павловна пела сложнейшую арию из Нормы (в XX веке — из репертуара непревзойденной Марии Каллас) прекрасным голосом Ленскому, которому это очень нравилось, а ведь он с рождения слышал профессиональное (*прима!*) пение

своей матери. Но главное, конечно, она была одарена необыкновенной душой, добротой и любящим сердцем, как у ее отца.

В своих воспоминаниях Н. П. Петерсон пишет, что, когда Федоров был учителем в Богородске (1858–1864), «*Зинаида Павловна Тришатная вместе с мужем навещала его, а это свидетельствует, что семейство натурального отца Н. Ф. не чуждалось его*»⁸⁴. Когда в 1870 г. у Петерсона, служившего тогда секретарем съезда мировых судей, вышел конфликт с исправником, Федоров просил Тришатного, мужа своей сводной сестры, заступиться за его ученика перед Тамбовским губернатором Гартингом.

Из книжки Николая Иконникова⁸⁵ известно, что в 1860 г. в деревне Пчелиновке Шацкого уезда у Зинаиды Павловны было в собственности 157 душ крепостных крестьян (выделенных ей, по-видимому, в приданое).

В поиске мужа княжны Зинаиды Павловны нашла я Константин Александровича Тришатного, окончившего Пажеский корпус в 1840 г. и направленного в военно-артиллерийскую легкую № 12 батарею прапорщиком. «*Награжден орденом св. Владимира 4-ой степени с мечами — за особое мужество и отвагу в делах с горцами в феврале 1856 года и от Государя Императора — особою денежною наградою. Полковник по запасным войскам (г. Владимир). К. А. был образованный, остроумный, талантливый...*»⁸⁶ По возрасту он мог быть мужем Зинаиды Павловны, так как в 1840 году по окончании Пажеского корпуса ему должно было быть 20–22 года, тогда в 1860–1862 году ко времени женитьбы на Зинаиде Павловне — сорок с небольшим лет, а ей 22 года — по тем временам — идеальная пара. Всему этому доказательство надо искать во Владимирском архиве. Тем более, что двух полковников Тришатных в одном Владимире не могло быть. Правда, женой Тришатного Зинаида Павловна была не более 10 лет, рано умерев (около 1869 года), поэтому он, скорее всего, женился во второй раз, и в его сохранившихся анкетах более поздних лет указана другая жена — некто Софья Давыдовна, без детей (как сообщили мне по телефону из Государственного военного архива по моему запросу).

9. Мать Николая Федоровича Федорова

В октябре 2000 года, когда я начала поиск матери Николая Федоровича Федорова, мне были известны лишь две записи о ней: пер-

вая — упомянутая в метрике Николая Федоровича *дворянская девица Елизавета Иванова*, и вторая — в Большой Советской Энциклопедии (1977 года) о том, что Н. Ф. Федоров «*внебрачный сын князя П. И. Гагарина и пленной черкешенки*».

Иванова — это отчество матери Федорова. Какой могла быть ее фамилия? Обе дочери Елизаветы Ивановны были записаны под фамилией «Макаровы». Не исключено, что при крещении им могли дать фамилию матери, как часто бывало с незаконнорожденными. И тогда я начала поиск дворян Макаровых. Читаю в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, т. 35: «*Макаровы — дворянские роды. Родоначальником одного из них был вологодский посадский Василий Макаров, живший в конце XVII в.; из сыновей его Алексей был сподвижником Петра Великого, Козьма — дьяком, а при Анне Иоановне обер-кригс-коммисаром. К этому роду принадлежит писатель Михаил Николаевич Макаров. Этот род Макаровых внесен в VI ч. родословной книги Владимирской и Московской губерний*». В Советской исторической энциклопедии еще конкретней и ближе к цели:

«Макаров, Алексей Васильевич (1675–1750) — русский государственный деятель, тайный кабинет-секретарь Петра I (с 1710) <...> Отличался выдающимися способностями и трудолюбием. <...> Постоянно сопровождал Петра I в поездках. Макаров был одним из ближайших советчиков царя и пользовался его огромным доверием, имел большое влияние на ход государственных дел. За содействие возведению на престол Екатерины I был награжден чином тайного советника и крупными поместьями».

Награждался землями, но не сказано, в какой губернии. Но я-то, занимаясь Федоровым, уроженцем Тамбовской губернии, уже изучила ее историю и знаю точно, что царь Петр Великий давал вотчины своим любимцам именно в Тамбовской губернии: и Меншикову, и Пашкову, а значит там же дала землю его жена Екатерина и Макарову.

Далее по «Русской родословной книге» Лобанова-Ростовского⁸⁷ проверяю наличие в этом роде Ивана, у которого могла быть дочь Елизавета. Нахожу коротенькую из пяти колен родословную Макаровых; последним в нем значится Иван Николаевич Макаров, приблизительно 1768 года рождения. По возрасту он действительно к 1810 году мог быть отцом Елизаветы Ивановны, но роспись потомков Василия Макарова заканчивается именно на Иване.

Поэтому продолжились поиски дворян Макаровых в Московском историческом архиве. Здесь подтвердилось главное: наличие у рода

Макаровых земель в Тамбовской губернии. Так, в деле о дворянстве третьего сына Василия Макарова — Кузьмы нахожу, что его внук «*Николай Григорьев сын Макаров*» пишет: «*Имелись движимые и недвижимые имения за предками моими в Шацком, Тамбовском, Брянском, Переславль-Залесском, Тверском и Рязанском уездах*»⁸⁸. В этой ветви Макаровых в поколенных росписях есть Иваны (без перечня их детей), но есть и сыновья с нераскрытыми, не расписанными потомками, среди которых тоже могут быть Иваны, поэтому и потому, что другого рода дворян Макаровых не было в то время в Тамбовской губернии, делаю вывод, что Елизавета Ивановна — мать Н. Ф. Федорова — должна быть именно из этого рода Макаровых. Однако пока все Иваны Макаровы, потомков которых удалось документально обнаружить, не имели дочери Елизаветы.

Искала я Елизавету Ивановну и по другой тонюсенькой зацепочке. По свидетельству Г. П. Георгиевского, мать Федорова была женой директора 1^{ой} Московской гимназии⁸⁹. Срочно ищутся и немедленно находятся все директора 1^{ой} Московской гимназии с их характеристиками, деятельностью и портретами в одной единственной книге: И. О. Гобза. **Столетие Московской 1-й гимназии. М. 1903.** Увы, ни у М. А. Окулова, управлявшего гимназией 30 лет с 1830 по 1852 г., ни у И. С. Шпеера (1853—1856), ни у Г. К. Виноградова (1856—1863) жены Елизаветы Ивановны не обнаружилось. Так что, утверждение, что мать Федорова была женой директора 1^{ой} Московской гимназии, — сродни мифу о том, что она была черкешенкой, и можно воспринимать его только как общее направление поиска Елизаветы Ивановны в качестве жены учителей московских гимназий, чем я и занималась последнее время, напав, наконец, на «жилу» формулярных списков (ЦИАМ, ф. 418, оп. 486, Московский учебный округ, более 40 томов по тысяче листов каждый) и от радости проверив десятки директоров, инспекторов, учителей, смотрителей Первой и других Московских гимназий, училищ и университета. Среди них оказались те (профессора Анке, Баршев, директор Волоколамской гимназии Теряев и другие), у которых жен звали Елизаветами Ивановнами, без указания их девичьих фамилий. Были, наконец, те, которые в формулярном списке только перечисляли своих детей, не называя жену или указывая: «вдов». Через их дворянство, или через церковные метрические книги находила-таки этих жен и их фамилии: так «отпали» Анке, Баршев, Соловьев, Соколов... Из директоров остался не найденным последний из возможных — Михаил Афанасьевич Малиновский, который был директором 1-й

Гимназии после Виноградова с 1863 г. и за которого Елизавета Ивановна могла выйти до его директорства, скажем, в 1845 г., когда он служил инспектором студентов в Московском университете, а потом стал директором гимназии... Но его формулярного списка не оказалось даже в «жиле»! А кроме того, именно он, по воспоминаниям Петерсона, инспектируя весной 1864 г. Богородское уездное училище, где служил тогда Федоров, придрался к внешнему виду Николая Федоровича (который, тратя все свое жалованье на бедных учеников, «не мог одеваться сколько-нибудь прилично»), его системе преподавания, в результате чего Федоров вынужден был даже подать в отставку (впрочем, Малиновским так и не принятую)⁹⁰.

Однако, несмотря на все трудности, поиск мой продолжался и продолжается. И очень хочется надеяться, что рассказ о матери Федорова будет продолжен, и в столетие его памяти будет целиком, со всеми датами, детьми и с фамилией найдена мать Федорова!

Примечания

¹ *Губастов К.А.* Генеалогические сведения о русских дворянах и дворянских родах, происшедших от внебрачных союзов. СПб., 1915. С. 222.

² *Борисов В.С.* Кто была мать Н. Ф. Федорова // Памятники отечества. Вып. I. М., 1989. С. 104.

³ Государственный архив Тамбовской области, ф.161, оп.1, д. 3138, л. 5.

⁴ *Кожневников В.А.* Николай Федорович Федоров. Ч. 1. М., 1908. С. 29.

⁵ Там же. С. 146.

⁶ *Георгиевский Г.П.* Из воспоминаний о Николае Федоровиче (Доп., 35).

⁷ Дворянские роды Российской империи. Т. 1. СПб., 1993. С. 307–318.

⁸ Общий гербовник дворянских родов Российской империи. Ч. 1, 14. СПб., 1798.

⁹ *Долгоруков П.В.* Российская родословная книга. СПб. 1855–1857. Т. 1. С. 244.

¹⁰ *Семенов П.П.* Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 2. М. 1902. С. 337.

¹¹ *Долгоруков П.В.* Российская родословная книга. Т. 1. С. 244.

¹² Дворянские роды Российской империи. Т. 3., М., 1996. С. 111.

¹³ Большая Советская Энциклопедия, изд. 3. Т. 9. М., 1972. С. 63.

¹⁴ Общий гербовник дворянских родов Российской империи. Ч. VI, 1. СПб., 1801.

¹⁵ Дворянские роды Российской империи. Т. 3. С. 119, табл. 33.

¹⁶ *Лобанов-Ростовский А.В.* Русская родословная книга. Изд. 2. СПб., 1895. Т. 1. С. 338; *Головин Н.Г.* Родословная роспись потомков великого князя Рюрика. М. 1851.

¹⁷ *Дворянские роды Российской империи.* Т. 1. С. 317.

¹⁸ *Фон Фрейман О.* Пажи за 185 лет. Фридрихсгам, 1897. С. 95.

¹⁹ Государственный Русский Музей. Орест Адамович Кипренский. Живопись. Каталог. К 200-летию рождения. Л., 1988. С. 116.

²⁰ Список кавалерам Императорских Российских орденов всех наименований за 1829 год. Ч. 1–2. СПб., 1830. С. 20.

²¹ *Медведева И.* Екатерина Семенова. Жизнь и творчество трагической актрисы. М., 1964. С. 77.

²² Государственный Русский Музей. Орест Адамович Кипренский. Живопись. Каталог. К 200-летию рождения. С. 116.

²³ *Адарюков В.Я.* Очерк истории литографии в России. СПб., 1912. С. 16.

²⁴ *Ikonnikov N.* La noblesse de Russie. D. 1. Paris, 1958. С. 72.

²⁵ *Дворянские роды Российской империи.* Т. 1. С. 316.

²⁶ Это о ней Пушкин писал: «Там Озеров невольны дани / Народных слез, рукоплесканий / С младой Семеновой делил...» («Евгений Онегин», глава первая, стих X).

²⁷ *Медведева И.* Екатерина Семенова. Жизнь и творчество трагической актрисы. М., 1964. С. 39.

²⁸ Там же. С. 5.

²⁹ Там же. С. 210.

³⁰ Там же. С. 269.

³¹ Там же. С. 297.

³² Там же. С. 269.

³³ Фонды ЦИАМ, ед. хр. 101, л. 107 об.

³⁴ *Великий князь Николай Михайлович.* Московский некрополь. СПб., 1908. Ч. 1. С. 250.

³⁵ Там же. С. 249.

³⁶ *Ikonnikov N.* La noblesse de Russie. D. 1. С. 287.

³⁷ *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М. 1990. С. 11–19.

³⁸ *Непорожнев Н.* Списки титулованным родам и лицам Российской империи. СПб., 1892. С. 26.

³⁹ Общий Гербовник Российской империи. СПб., 1798. Ч. II. С. 79.

⁴⁰ *Долгоруков П.В.* Российская родословная книга. СПб., 1855–1857. Т. 4. С. 355.

⁴¹ Там же.

⁴² ЦИАМ, ф. 4, оп. 1, т. 1, ед. хр. 371, 373, л. 30 об.

⁴³ *Ikonnikov N.* La noblesse de Russie. D. 1. С. 287.

⁴⁴ *Любимов С.В.* Предводители дворянства всех губерний. 1777–1910. СПб., 1911. С. 19.

⁴⁵ Там же, ф. 4, оп.13, ед. хр. 101. С. 110 об.

⁴⁶ Судья по воспоминаниям А. П. Ленского, П. И. Гагарин умер в первой половине 1860-х годов. В издании «Дворянские роды Российской империи» указан 1872 год.

⁴⁷ *Великий князь Николай Михайлович.* Московский некрополь. Т. 1. С. 250.

⁴⁸ *Ленский А.П.* Статьи. Письма. Заметки. М., 1950. С. 29.

⁴⁹ Государственный Русский музей. Выставка произведений, посвященная 100-летию со дня смерти О. А. Кипренского. Каталог. Л., 1936. С. 35.

⁵⁰ *Адарюков В.Я., Обольянинов Н.А.* Словарь русских литографированных портретов. Т. 1. А–Д. М., 1916. С. 205.

⁵¹ *Врангель Н.Н.* Кипренский в частных собраниях. М., 1911. С. 17.

⁵² *Ацаркина Э.Н.* Орест Кипренский. ГТГ. М., 1948. С. 79.

⁵³ Там же. С. 80.

⁵⁴ *Врангель Н.Н.* Кипренский в частных собраниях. С. 19.

⁵⁵ Государственный Русский музей. Выставка произведений, посвященная 100-летию со дня смерти О. А. Кипренского. Каталог. Л., 1936; Государственная Третьяковская галерея. Орест Адамович Кипренский. 1782–1836. М., 1938.

⁵⁶ *Зименко В.М.* Орест Адамович Кипренский. М., 1988. С. 247, иллюстр.158.

⁵⁷ *Адарюков В.Я.* Очерк истории литографии в России. СПб., 1912. С. 32.

⁵⁸ *Адарюков В.Я., Обольянинов Н.А.* Словарь русских литографированных портретов. Т. 1. С. II.

⁵⁹ *Фон Фрейман О.* Пажи за 185 лет. С. 228

⁶⁰ ЦИАМ, ф. 4, оп. 13, д. 101, л. 108.

⁶¹ Государственный архив Тамбовской области, ф.161, ед. хр. 3027, л. 6.

⁶² *Любимов С.В.* Предводители дворянства всех губерний. 1777–1910. С. 65.

⁶³ *Семенов П.П.* Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Том 2. М., 1902. Т. 2. С. 336.

⁶⁴ Дворянский календарь. Справочная родословная книга российского дворянства. СПб., 1995–2001, тетрадь 2. С. 28.

⁶⁵ Как пишет об этом Г. П. Георгиевский (*Георгиевский Г.П.* Л. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Новый журнал. № 142. 1981. С. 92–93).

⁶⁶ Адресная книга Санкт-Петербурга на 1893 год. СПб., 1893.

⁶⁷ См. комментарий А. Г. Гачевой: Д., 533.

⁶⁸ *Рожковская Н.Н.* Театральная жизнь Кишинева... Кишинев, 1979. С. 52.

⁶⁹ *Ленский А.П.* Статьи. Письма. Заметки. С. 31.

⁷⁰ *Великий князь Николай Михайлович*. Московский некрополь. СПб., 1908, Т. 2. С. 441.

⁷¹ Цит. по: Д., 503.

⁷² *Георгиевский Г. П.* Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний. Новый журнал. № 142, 1981. С. 92.

⁷³ Цит. по: Д., 502.

⁷⁴ *Ленский А. П.* Статьи. Письма. Заметки. М., 1950.

⁷⁵ Фонды архива Театрального музея им. А. А. Бахрушина, ф. 142, д. 1409.

⁷⁶ *Ленский А. П.* Статьи. Письма. Заметки. С. 533.

⁷⁷ Там же. С. 31.

⁷⁸ Фонды архива Театрального музея им. А. А. Бахрушина, ф. 142, д. 1425.

⁷⁹ Там же, д. 1424–1425.

⁸⁰ Там же, д. 1425.

⁸¹ *Зограф М.* Александр Павлович Ленский. М., 1955. С. 344.

⁸² *Ленский А. П.* Статьи. Письма. Заметки. С. 288.

⁸³ Там же. С. 24–31.

⁸⁴ Цит. по: Д., 503.

⁸⁵ *Иконников Н.* La noblesse de Russie. D. 1. С. 297.

⁸⁶ *Фон Фрейман О.* Пажы за 185 лет. С. 296.

⁸⁷ *Лобанов-Ростовский А. Б.* Русская родословная книга. С. 345–347.

⁸⁸ ЦИАМ, ф. 4, оп. 14. ед. хр. 1130а.

⁸⁹ *Георгиевский Г. П.* Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Новый журнал. № 142. 1981. С. 93.

⁹⁰ *Петерсон Н. П.* Николай Федорович Федоров // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7 (сообщено А. Г. Гачевой).

Л. М. Коваль **О ТЕХ, КТО ТРУДИЛСЯ
В МОСКОВСКОМ
ПУБЛИЧНОМ
И РУМЯНЦЕВСКОМ
МУЗЕЯХ РЯДОМ
С НИКОЛАЕМ
ФЕДОРОВИЧЕМ
ФЕДОРОВЫМ**

Четвертьвековое служение Николая Федоровича Федорова в Московском публичном и Румянцевском музеях (МП и РМ) не было случайным ни для самого Федорова, ни для первого публичного му-

зая Москвы с его первой общедоступной библиотекой древней столицы.

Московский публичный и Румянцевский музеи, основанные за 12 лет до прихода сюда Федорова, набирали силу. Москва, москвичи гордились своими Музеями. Сюда несли свои бесценные пожертвования. В Библиотеке Музеев читали Л. Толстой, Ф. Достоевский, Д. Менделеев, К. Циолковский и многие другие выдающиеся деятели отечественной науки и культуры, читали и те, кому еще предстояло стать великими, и им помощь сотрудников Библиотеки нужна была особенно.

Здесь считали за честь трудиться выдающиеся ученые, профессора Московского университета. В 1875 г. в Румянцевском музее по штату было всего 20 человек, из которых в Библиотеке — 7. Всего за время служения Федорова в Московском публичном и Румянцевском музеях (МП и РМ) в разные годы по штату числилось 46 человек, да еще 14 вольнотруidящихся и «низших служащих».

Библиотека была частью Музеев, частью большого культурного пространства с его особой аурой. Читатель шел не просто в Библиотеку, а в Московский публичный и Румянцевский музеи.

Во времена служения Федорова хранителями отделений Музеев были: Николай Григорьевич Керцелли (в 1870—1880 гг. — хранитель Дашковского этнографического музея при МП и РМ, действительный член Императорского Русского общества акклиматизации животных и растений, действительный член Парижского общества акклиматизации, действительный член Императорского общества любителей естествознания при Императорском Московском университете, действительный член Комитета шелководства при Императорском обществе сельского хозяйства, действительный член Московского общества распространения технических знаний и др.); Карл Карлович Герц (в 1862—1882 гг. — хранитель коллекции изящных искусств, позже — отделения изящных искусств и классических древностей, профессор археологии и истории искусств Московского университета, член-основатель Московского археологического общества, действительный член Общества любителей естествознания при Московском университете, член-распорядитель Общества древнерусского искусства при Московском университете, один из основателей Московского общества любителей художеств, действительный член Эстонского общества при Императорском университете в Дерпте, почетный член Общества отечественной истории в Палермо и др., автор многих ученых

трудов); **Георгий Дмитриевич Филимонов** (в 1870—1898 гг. — хранитель отделения христианских и русских древностей, действительный член Общества любителей Российской словесности, член-корреспондент Общества шведских антиквариев, почетный член Императорского общества любителей естествознания, антропологии, этнографии, почетный член Общества любителей древней письменности, действительный член Одесского общества истории и древностей и др.; неоднократно за свои труды награждался учеными обществами золотыми и серебряными медалями); **Карл Иванович Ренар** (в 1863—1885 гг. — вольнотрующийся, хранитель этнографического кабинета, заведующий отделением иностранной этнографии; член Московского физико-математического общества, член Императорского Московского общества испытателей природы, член многих других научных обществ России и зарубежных стран, автор многих ученых трудов); **Всеволод Федорович Миллер** (в 1885—1897 гг. — хранитель Дашковского этнографического музея; ординарный профессор Московского университета по кафедре сравнительного языковедения и санскритского языка; оставил службу в Московском публичном и Румянцевском музеях по случаю назначения его на должность директора Лазаревского института восточных языков); **Иван Владимирович Цветаев** (в 1882—1910 гг. — заведующий гравюрным отделением, заведующий отделением изящных искусств и классических древностей, директор МП и РМ; профессор Московского, Варшавского и других университетов, член-корреспондент Российской Академии наук, основатель Музея изящных искусств; за заслуги перед латинской филологией был удостоен «редчайшей для русского ученого чести» — присуждения степени *honoris causa*, обряда своего торжественного обручения с Болонским университетом).

Хранителями отделения рукописей и старопечатных книг, с которым на протяжении всей своей истории Библиотека была особенно тесно связана, были А. Е. Викторов, Д. П. Лебедев, С. О. Долгов. Сейчас каждому из них посвящаются страницы энциклопедий, о них пишутся книги, статьи. **Алексей Егорович Викторов** в 1862—1883 гг. был хранителем отделения рукописей и славянских старопечатных книг Музеев. Одновременно он продолжал трудиться помощником библиотекаря Московского университета (до 12 декабря 1868 г.), заведующим архивом и канцелярией Московской оружейной палаты, работал в Центральном архиве Министерства Императорского двора; был членом Археографической комиссии, Комиссии по изданию писем и бу-

маг императора Петра Великого. Дмитрий Петрович Лебедев в 1879—1891 гг. — сначала помощник А. Е. Викторова по отделению рукописей, а после кончины Алексея Егоровича заменил его на посту хранителя отделения. Высокообразованный историк, археограф Лебедев много сделал по раскрытию, описанию рукописных коллекций из фонда Музеев, в том числе собрания своего наставника и учителя А. Е. Викторова. Семен Осипович Долгов, историк, археолог, археограф, автор многих ученых трудов; в 1883—1892 гг. — помощник хранителя отделения рукописей.

Естественно, что дежурный при Читальном зале Федоров по своим служебным обязанностям чаще встречался с теми, кто служил в самой Библиотеке. Это прежде всего библиотекари: первый и единственный на протяжении 30 лет библиотекарь Музеев Евгений Федорович Корш, переводчик, издатель, ко мнению которого по библиотечным вопросам прислушивались его зарубежные коллеги. Его авторитет и положение в Музеях были особыми — только библиотекарь мог заменить директора во время его отсутствия, да и вознаграждение за труд библиотекаря полагалось более высокое, чем хранителям отделений Музеев. Л. Н. Толстой, который, как он сам говорил, гордился тем, что жил в одно время с Федоровым, приходил в Музеи к Евгению Федоровичу (Коршу) и Николаю Федоровичу (Федорову). В 1893 г. заболевшего Корша на посту библиотекаря сменил доктор всеобщей истории, заслуженный профессор Московского университета Николай Ильич Стороженко. Среди помощников библиотекаря и дежурных при Читальном зале, трудившихся в одно время с Федоровым, были люди интереснейшие. Антон Иеронимович Калишевский, сын священника из Волынской губернии, окончил Историко-филологический факультет Московского университета, стал известным библиотековедом. С 1891 и до апреля 1908 г. служил в МП и РМ дежурным при Читальном зале, потом помощником библиотекаря, старшим помощником библиотекаря, пока не был избран библиотекарем, директором Библиотеки Московского университета. Яков Герасимович Квасков. Из крестьян. Родился в Москве, где и учился в Первой Московской гимназии. С 1885 г. тридцать пять лет прослужил в Румянцевском музее, Ленинской библиотеке сначала дежурным при Читальном зале, потом помощником заведующего Читальным залом, младшим помощником библиотекаря, заведующим Читальным залом. Янчук Николай Александрович, также из крестьян. Был известным филологом, этнографом, исследователем культуры славянских народов. Выпускник Ис-

торико-филологического факультета Московского университета, он преподавал в Московском университете, в гимназиях, был одним из организаторов Белорусского научно-культурного общества и Белорусского народного университета в Москве, позже Белорусского университета в Минске, профессором которого был. В МП и РМ он трудился с 1889 по 1921 г. сначала кандидатом помощника библиотекаря, потом помощником библиотекаря, а с 1892 г. был хранителем Дашковского этнографического музея и отделения иностранной этнографии.

Григорий Петрович Георгиевский по окончании Петербургской духовной академии в возрасте 24 лет пришел на службу в Музеи. В течение двух первых лет он занимал ту же должность, что и Федоров, — дежурный при Читальном зале. Потом Георгиевский перейдет в отделение рукописей и старопечатных книг и будет служить здесь практически до самой своей кончины. Но первые два года он мог видеть Николая Федоровича с близкого расстояния, общаться с ним. Тем интереснее его воспоминания, впечатления от встреч с Федоровым — ими он поделился с читателями «Московских ведомостей» вскоре после кончины мыслителя¹.

Ко времени знакомства Георгиевского с Федоровым у последнего, как писал Георгиевский, «окончательно созрело его глубочайшее мирозерцание. <...> Именно в Румянцевском музее во всей силе сказалось его самоотверженное неподражаемое *служение* ближним всеми силами и способностями его богато одаренной и христиански воспитанной природы.

Собственно говоря, в ряду Московского населения он был чиновником, но его цельная природа не проводила грани между частной жизнью и чиновничьей службой. Вся его жизнь и на квартире, и в Музее была сплошным и цельным проявлением его духовного склада, и потому я особенно настаиваю на характеристике его жизни как *служения*, из-за которого совсем не было видно ни личной жизни Николая Федоровича, ни службы его, понимаемых в обычном смысле. <...> Большинство знакомств с Николаем Федоровичем происходило на почве занятий в Румянцевском музее. Каждый серьезно занимавшийся в известной отрасли науки и пользовавшийся книжными богатствами Музея, неизбежно в конце концов обращался за помощью к Николаю Федоровичу. И надо сказать, что помощь эта приходила гораздо раньше, чем человек сознавал необходимость ее и необходимость личного знакомства с Николаем Федоровичем. <...> Разумеется, он не искал ни наград, ни похвал. Когда однажды В. А. Дашков

предложил ему повышение по службе, он искренне обиделся, считая себя совершенно удовлетворенным своим настоящим положением»².

Позже Г. П. Георгиевский написал более подробные воспоминания о Николае Федоровиче, но до 1988 г. возможность ознакомиться с ними имели только читатели отдела рукописей главной библиотеки страны. Георгиевский писал:

«Федорова <...> немногие знали, а все знавшие безусловно уважали. Личность его и взгляды заслуживают полного внимания и необходимо сохранить его в памяти потомства, так как он был крупной величиной в истории Москвы второй половины XIX века. <...> Мне, совсем зеленому юноше, еще не сошедшему со школьной скамьи, его возраст, или вернее, его старость, казались более глубокими. И в то же время меня с первого же раза поразила какой-то избыток жизни в этом, казалось, уже изжившем, изнуренном и изможденном старике: подвижный, живой, даже гибкий организм, звучный голос, быстрая и оживленная речь, богатство, разнообразие и острота мыслей — все это говорило скорее не о старости, а о времени полного расцвета сил в этом необыкновенном человеке. <...> Впечатление несоответствия между казавшимся на первый взгляд преклонным возрастом Николая Федоровича и ключом бившею в нем жизнью поражало своей неожиданностью». И дальше: «Мало знаю я людей, которые отрицательно относились к Николаю Федоровичу. Это были исключительно узкие чиновники, которые не одобряют все, что не вмещается в рамки уставов и инструкций. На этой почве у Николая Федоровича в жизни довольно было недоразумений...». Объясняя, почему именно в Румянцевском музее Николай Федорович проработал так долго, Георгиевский писал: «Разумеется, потому что здесь его ценили и любили, хотя в нем и не укладывалось обычное понятие о чиновнике... Если Николай Федорович не держался строго правил, которые мешали ему трудиться сверх нормы, то с другой стороны он был беспощадным исполнителем и контролером за точностью в исполнении тех правил, которые оберегали общественное достояние и обеспечивали его наилучшее использование. Так, во всю жизнь он не только никому не дал на дом ни одной музейной книги, но и сам ни разу не воспользовался этим своим правом. Когда же он увидел, что новый библиотекарь Музея, профессор Н. И. С. [Николай Ильич Стороженко], широко пользовался сам музейскими книгами и не препятствовал другим брать их домой, Николай Федорович, не находя на привычных местах самых необходимых книг, ушел в отставку с пенсией в 17 р. 51 к.»³.

Наряду со штатными чинами в Музеях трудились и нижние чины (низшие служители) и вольнотрудящиеся. Многие из них служили при Библиотеке. Если среди штатных чинов женщин не было, то среди вольнотрудящихся, получавших значительно меньшее вознаграждение за свой труд, женщины преобладали. Это были высокообразованные, как правило, знающие несколько иностранных языков, трудолюбивые, интеллигентные сотрудники, «библиотечные дамы», как о них говорили. Среди тех, кто трудился в Библиотеке в одно с Федоровым время, с 1890 г. Серафима Викторовна Горская (по мужу Филиппова) и Варвара Юлиановна Томас (по мужу Чехович), и совсем мало по времени, с 1897 г., Мария Викторовна Горская, Августа Ивановна Калайдович, Елизавета Павловна Покровская. Они подбирали книги для читателей, описывали поступающую в фонд Библиотеки литературу. Знакомы ли были они с Николаем Федоровичем? Несомненно одно, что у него, у его отношения к работе, к Музею, книге, читателю они учились служить общему делу.

Нижние чины при Библиотеке, как правило, выполняли менее квалифицированную, но совершенно необходимую работу. Многие из них продолжали трудиться уже в Государственной библиотеке СССР имени В. И. Ленина, а некоторые работали даже в годы Великой Отечественной войны (Климентов Александр Макарович, Томилко Прокофий Петрович), и их имена внесены в «Книгу памяти Российской государственной библиотеки». Николай Федорович относился к их работе с уважением. А скольким поколениям сотрудников Румянцевского музея, Ленинской библиотеки рассказывали они об удивительном человеке, рядом с которым им довелось трудиться.

За время служения Федорова в Московском публичном и Румянцевском музеях сменилось всего два директора — Дашков Василий Андреевич и Веневитинов Михаил Алексеевич. Каждый из директоров Музеев, позже Библиотеки, налагал свой отпечаток на всю жизнь Музеев, а практически они влияли на жизнь каждого работника. Создавая и поддерживая особую, деловую, уважительную, интеллигентную обстановку в отношении к делу и в отношениях между людьми, и Дашков и Веневитинов, которых называли не иначе, как «господин директор», самим фактом своего присутствия в Музеях, своего ревностного служения делу просвещения способствовали росту авторитета Музеев, самоотдаче и самосознанию тех, кто работал с ними рядом.

Почти тридцать лет, с 1867 по 1896 г., руководил Музеями В. А. Дашков, «многих ученых обществ член». На его личные средства были из-

даны научные труды. В честь пятидесятилетия Румянцевского музея Дашков подарил своим Музеям собрание портретов русских деятелей и этнографическую коллекцию («Дашковский этнографический музей»).

М. А. Веневитинов возглавлял музеи с 1896 по 1901 г. Ученый-археолог, исследователь древнерусской литературы, автор многих научных трудов, принимал участие в трудах Н. В. Калачева по устройству архивов, был членом Археографической комиссии.

Николай Федорович Федоров пришел в Московский публичный и Румянцевский музеи уже сложившимся мыслителем, с большим жизненным опытом, опытом учительской, библиотечной работы. Румянцевский музей, Библиотека стали опытным полем для апробации многих его идей.

Гуманистическая направленность философии Федорова прежде всего в том, что в центре всех его построений человек (овладение тайнами жизни, победа над смертью, воскрешение ушедших из жизни отцов). Он видел в сердце библиотеки книгу — неумирающее звено между прошлым и настоящим. Он звал не забывать, что под книгою кроется человек. «Уважайте же книгу из-за любви и почтения к человеку»⁴. То же и в отношении к музею, который он очеловечил: «Для Музея человек бесконечно выше вещи» (I, 371). Исповедуя главное: «жить нужно не для одного себя и не для других только, а со всеми и для всех» — Федоров вместе со всеми делал общее дело служения культуре, служения человеку.

По воспоминаниям современников, Федоров приходил в Библиотеку задолго до ее открытия, чтобы, не затрудняя нижних чинов, подобрать книги для читателей, заказанные накануне. Когда ему хотели повысить вознаграждение за его труд, он отказывался в пользу тех, у кого была семья, кто больше нуждался в деньгах. Из своего более чем скромного жалованья он давал деньги всем, кто обращался к нему с просьбой.

Те, кто трудился рядом с Николаем Федоровичем, не могли не понимать его значимости, неординарности личности. Легенды о нем намного пережили его земной путь. Федорова знала вся Москва, шли в Музеи к Николаю Федоровичу. Фамилию знали меньше — больше по имени и отчеству. Авторитет его был так велик, что Л. О. Пастернак, художник, оставивший нам портрет Федорова, в своих воспоминаниях назвал его заведующим библиотекой⁵. Именно к Федорову шла вся ученая Москва на воскресные беседы с философом. Но интелли-

гентность, мудрость людей, людей с высокими степенями и учеными званиями, титулами и признанием в науке и нередко при Дворе Императора исключали их ревность к Федорову, к его авторитету. Именно это и позволяло каждому из них светить своим, особенным светом. Федоров был одним из тех, кто служил науке, обществу, общему делу в Румянцевском музее, и при этом оставался единственным, имя кому Николай Федорович Федоров.

Примечания

¹ *Покровский П.Я.* [Георгиевский Г.П.] Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40-му дню кончины) // Московские ведомости. 1904. № 23–26.

² *Георгиевский Г.П.* Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров (из личных воспоминаний) // Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 46–47, 52–53.

³ Версия ухода Н. Ф. Федорова из библиотеки МП и РМ, предложенная Г. П. Георгиевским, ошибочна. Главной причиной ухода стало желание всецело посвятить себя работе над своими сочинениями.

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. 3.

⁵ *Пастернак Л.О.* Записи разных лет. М., 1975. С. 143.

А. Г. Гачева «НЕПОДВИЖНО ЛИШЬ
СОЛНЦЕ ЛЮБВИ...»
(Н. Ф. Федоров
и Е. С. Некрасова)

В 1999 г. я работала над IV томом «Собрания сочинений» Н. Ф. Федорова, в который должна была войти переписка мыслителя. Обследуя в архивах Москвы фонды лиц из федоровского окружения, я на определенном этапе работы добралась до фонда писательницы и журналистки Екатерины Степановны Некрасовой (1847–1905). И тут меня ждало в полном смысле слова открытие.

Среди бумаг Некрасовой обнаружили четыре письма Федорова. Три из них были короткими и малоинтересными по содержанию. Но четвертое — точнее, хронологически первое, — вызывало настоящий душевный трепет:

«Написал к Вам, глубоко и искренно уважаемая Екатерина Степановна, до десятка писем — Вы можете видеть их, если пожелаете, — но послать не решился. Теперь же скажу то же самое в двух, трех словах, только примите их буквально, во всей силе их значения. Скажу прямо, что питаю к Вашей личности беспредельную, исключительную привязанность. Предан Вам всем сердцем, всею мыслию, всею душою. Во всем этом, надеюсь, Вы убедитесь, как только перемените гнев Ваш на милость, о чем я и умоляю Вас. Невыносимо больно мне видеть Вас недовольною, а еще больнее вовсе не видеть Вас.

Искренно преданный Вам

Николай Федоров.

Буду надеяться, что Вы не оставите письма моего без ответа.

6 апреля 1880»¹.

Работая с рукописными и печатными биографическими источниками, я уже могла уверенно и твердо сказать, что Федоров, ведя образ жизни «монаха в миру», отнюдь не был женоненавистником, как порой называли его недоброжелательные и недалекие критики. Он очень почтительно и сердечно относился к женам своих друзей и коллег по Музею. Теплые, дружеские отношения связывали его и с Юлией Павловной Петерсон, супругой его друга и ученика Н. П. Петерсона, и с Марией Степановной Лебедевой, женой историка-архивиста Д. П. Лебедева. Но все это была только дружба. Добрая, сердечная дружба. Никаких следов того, что он когда-либо испытывал к женщине иное, всепоглощающее, страстное чувство, не обнаруживалось до этого момента никогда и нигде.

И вот это удивительное письмо, читая которое я все время вспоминала Тютчева: «О, как на склоне наших лет / Нежней мы любим и суеверней...».

Когда Н. Ф. Федоров впервые увидел Екатерину Степановну Некрасову, ему было уже сорок три, а ей — всего двадцать пять. Произошло это 16 октября 1872 г.: историк П. И. Бартенев, библиотекарь Чертковской библиотеки, под руководством которого служил тогда Николай Федорович, попросил его занести Екатерине Степановне номер журнала «Русский архив» с ее новой статьей². Федоров с готовностью согласился. Он отправился в дом Некрасовой, и тут... случился курьез: скромное одеяние философа ввело писательницу в заблуждение и она, «приняв его по костюму за лакея», «выслала ему двугривенный». «До сих пор краснею при этой мысли» — признава-

лась Екатерина Степановна в статье-некрологе «Памяти Н. Ф. Федорова», где и рассказала об этой первой их встрече³.

Знакомство, понятным образом, не завязалось. Оно возникло позднее, когда Николай Федорович поступил на службу в Румянцевский музей. Екатерина Степановна регулярно занималась там в отделении рукописей и славянских старопечатных книг, готовя публикации по найденным ею материалам, а также в библиотеке. Сближению способствовало и то, что Федоров и Некрасова на некоторое время («в конце 70-х годов»⁴) оказались соседями. Оба жили в Набилковском переулке: семья писательницы имела там собственный дом, а Николай Федорович снимал крошечную и очень скромную комнату. И эту комнату, и самый образ жизни мыслителя, предельно аскетичного во всем, что касалось его самого, Екатерина Степановна позднее также опишет в статье-некрологе:

«Николай Федорович ничем не баловал себя в жизни. Он даже спал без всяких удобств, т. е. без кровати, не имел ни матраца, ни подушки. В конце 70-х годов, когда он жил на Мещанских, нанимая комнату в Набилковском переулке, он спал сидя в деревянном кресле, прикрываясь вместо одеяла своею старенькою, коротенькою, порыжелою шубенкою. Утром вставал рано и пил пустой чай с куском вчерашнего калача. После такого завтрака он пешком отправлялся в Музей и всегда приходил за час, а то и за полтора до назначенного срока и начинал работать. После многих часов подряд неутомимой работы он позже других уходил из музея. По дороге забегал в какую-нибудь харчевню пообедать на 10 или на 15 коп. и тем же бодрым, быстрым шагом шел к себе на Мещанские. По дороге он каждый день покупал три калача: один отдавал прислуге, которая мела ему комнату и подавала самовар, другой — дворовой собаке, а третий калач оставлял для себя. Свой он делил на две порции: одну съедал вечером за чаем, другую — утром.

Такой образ жизни вел Николай Федорович не вследствие скудости. Он не жалел денег, например, на покупку книги, которой не доставало в музее, а которую требовал читатель. Я прекрасно помню, как он купил на свои деньги философию Спинозы на французском языке, которой не хватало в музее. Он не прочь был внести плату за бедного студента в университет, если на руках оказывались деньги. Он тратил так мало на себя из-за принципа, которому был верен. Зато он ядовито смеялся над теми, кто кричит о своих принципах, а в жизни подыскивает те или другие извинения для оправдания своих проти-

воречий. Таких людей он называл ипокритами в глаза и за глаза, не смотря на ранг и на титул.

Такой человек, как Николай Федорович и его покойный друг А. Е. Викторов <...>, по своей цельности, стойкости своих принципов и идеальному отношению к общественному служению — редчайшие люди, — люди, которые уже одною своею жизнью вносили в окружающее много доброго и поучительного»⁵.

В Румянцевском музее Екатерина Степановна Некрасова всегда встречала самый искренний и теплый прием. Узы тесного творческого сотрудничества, а порой и преданной дружбы связывали ее с ведущими сотрудниками отделения рукописей и библиотеки: А. Е. Викторовым⁶, Д. П. Лебедевым, С. О. Долговым, Н. И. Стороженко... Все они относились к писательнице внимательно и сердечно, чем могли помогали в ее научных занятиях (в случае необходимости, по просьбе Некрасовой, книги даже выдавались ей на дом⁷, что в Музеях делалось лишь в очень редких, исключительных случаях). Ну, а что касается Федорова, то он в конце 1870 — начале 1880-х гг. не просто дружил с Некрасовой, а испытывал к молодой женщине сильные и страстные чувства — приведенное выше письмо тому прямое свидетельство.

К сожалению ни в бумагах Федорова, ни в бумагах Некрасовой не удалось найти материалов, которые проливали бы свет на историю этого единственного *любовного* письма философа. Не сохранились и те черновые письма, которые философ «не решился» послать Некрасовой. Ничего не знаем мы и о том, отвечала ли Е. С. Некрасова Н. Ф. Федорову письмом или объяснилась с ним устно, при личной встрече. Имеются лишь два документа, которые можно считать косвенным отголоском данного сюжета. Первый документ — прошение об отставке, поданное Н. Ф. Федоровым директору Музеев 31 марта 1880 г.: «По домашним обстоятельствам не могу продолжать службы во вверенном Вам учреждении, посему покорнейше прошу, Ваше превосходительство, уволить меня от службы и сделать распоряжение о выдаче мне аттестата»⁸. Прощение появилось за 6 дней до письма Федорова Некрасовой, из которого заключаем о какой-то размолвке между ними, произошедшей в стенах библиотеки Музеев. Возможно, что именно эта размолвка подтолкнула мыслителя к категорическому решению оставить службу и уйти из Музеев.

На поданном Федоровым прошении тут же появляется виза В. А. Дашкова: «Попросить от меня Николая Федорова не оставлять

своей полезной службы при Музеях. Я всегда готов по мере сил ходатайствовать о вознаграждении г. Федорова»⁹. Столь настойчивая, личная просьба директора — явно особый, подчеркнутый знак внимания к скромному, но уже тогда незаменимому «дежурному чиновнику при читальном зале», — предполагала незамедлительный или по крайней мере скорый ответ. Но Николай Федорович медлит почти две недели (именно на это время приходятся и «до десятка писем» Некрасовой, так, увы, и непосланных, и письмо-признание с мольбой об ответе, и, по всей видимости, личное объяснение с Екатериной Степановной), и лишь 12 апреля появляется новое его прошение — уже о двухмесячном отпуске¹⁰, которое и удовлетворяется молниеносно. Николай Федорович в тот же день получает свидетельство для свободного проезда «в разные города Российской империи» сроком на два месяца¹¹ и исчезает из Москвы. Возвращается он в Музеи только 15 августа, в начале нового рабочего года¹², несмотря на то, что на прошении об отпуске В. А. Дашков пишет совершенно *неканоничную*, почти *умоляющую* резолюцию: «Согласен, хотя всегда усердная служба г. Федорова, соединенная со знанием дела, необходима в настоящее время, но не желая останавливать поездку, я бы только просил скорее, по возможности, возвратиться»¹³.

Как видим, просьбе директора Федоров не внял. Ему, по всей вероятности, было необходимо время, — время, чтобы *пережить* свою сердечную драму, чтобы справиться с ней созидательно, не разрушая ни любимого человека, ни себя самого. Можно утверждать почти наверняка, что большую часть данного ему отпуска мыслитель провел в Керенске у своего ученика Н. П. Петерсона, интенсивно работая над письменным изложением своего учения, составившим впоследствии основу главного сочинения философа «Вопрос о братстве, или родстве... Записка от неученых к ученым...». Начало этому изложению, как мы знаем, было положено двумя годами ранее знаменитым письмом Достоевского Петерсону, приславшему ему в конце 1877 г. статью «Чем должна быть народная школа?», которая содержала пересказ целого ряда федоровских идей¹⁴. Характерно, что именно в 1880 г. работа над «ответом Достоевскому» настолько продвинулась, что уже осенью Петерсон тайне от Федорова отправил писателю копию написанного к тому времени текста¹⁵. Так что Федоров действительно сумел найти бушевавшим в нем чувствам созидательный, спасительный выход, претворяя их в творческий, духовный огонь, в горниле которого выплавлялось его пророческое, *откровенное* слово.

То, что любовь Федорова оказалась неразделенной, что взаимности со стороны Е. С. Некрасовой он не встретил, можно утверждать почти наверняка¹⁶. Да, Екатерина Степановна глубоко уважала его как мыслителя, ценила его ум и разностороннюю образованность, но тогда, в начале 1880-х, ее сердце принадлежало другому. Этим другим был ее брат по перу Г. И. Успенский: он восхищал ее и как писатель, и как мыслитель, и как человек. Впрочем, ее чувство к Успенскому в свою очередь оказалось, увы, безответным: в 1885 г., после попытки Екатерины Степановны все-таки перейти рамки дружбы, отношения были разорваны «без всякой пощады и надежды...»¹⁷.

В феврале 1885 г. Е. С. Некрасова записывает в своем «Дневнике»: «Нашла минута грусти, сознание надвигающихся годов, из которых все дальше и дальше уходит возможность молодого счастья... праздники личной жизни становятся все реже... И жаль прошлого... и хочется еще... раз, хоть только один раз “счастья”. И вот воспоминание о всех, кто давал его, кто мог бы дать, кто был бы готов дать»¹⁸. Назвала ли она мысленно среди тех, «кто был бы готов дать» ей личное счастье, и Н. Ф. Федорова, Бог весть. Ее отношения с мыслителем оставались теплыми и сердечными и в 1880-е и в 1890-е гг., хотя, по собственному ее признанию, в 1890-х гг. она «редко видала Николая Федоровича»¹⁹. Федоров продолжал оказывать содействие научным изысканиям Некрасовой, в ответ на ее библиографические запросы подбирал книги, наводил необходимые справки²⁰ (в статье-некрологе «Памяти Н. Ф. Федорова» говорится много теплых слов о Федорове-библиотекаре, «незаменимом библиографе-энциклопедисте»²¹, о той неоценимой научной помощи, которую он оказывал всем занимающимся в библиотеке). Его желание помочь той, которая когда-то заставила звучать в его сердце такие интимные, заповедные струны, было столь велико, что в декабре 1903 г., меньше чем за две недели до смерти, будучи уже совсем больным, он, откликаясь на просьбу Екатерины Степановны, вел поиск необходимых материалов для статьи о Герцене, над которой она в то время работала²².

На первый взгляд Н. Ф. Федорова и Е. С. Некрасову мало что связывало. У них были совершенно разные общественно-политические взгляды: Е. С. Некрасова — демократка, ее кумиры — М. Е. Салтыков-Щедрин, Г. И. Успенский, она печатается в либеральных журналах, активно участвует в женском движении. Федоров — убежденный монархист, религиозный мыслитель, выступающий против секулярных тенденций в общественной и государственной жизни, в культуре в це-

лом. И тем не менее было что-то в личности Е. С. Некрасовой, что привлекло философа общего дела, заставило его питать к ней «беспредельную, исключительную привязанность».

Дневники Е. С. Некрасовой отчасти раскрывают нам натуру этой безусловно неординарной женщины. Личность сильная и целеустремленная, умеющая целиком отдавать себя тому делу, в котором видела она смысл и цель жизни, Екатерина Степановна была при этом и глубоко чувствующим человеком, много страдавшим и умеющим сострадать. Она в полном смысле этого слова была «ранена смертью». Главное потрясение ее молодости — кончина любимой сестры Варвары, одной из первых русских женщин-врачей, в 1877 г. погибшей от тифа на русско-турецкой войне. Образ умершей сестры постоянно сопровождает Е. С. Некрасову. О ней она пишет книгу «Жизнь студентки» (М., 1903), о ней часто вспоминает в дневниках, эмоциональный лейтмотив которых — ощущение хрупкости и неумолимой конечности жизни, скорбь и тоска по ушедшим, страх перед новыми потерями... «Мое пожелание: чтобы смерть никого из моих кровных и духовных родных не брала <...>. Только бы смертей не было. Ничего нет ужаснее смерти, — разумеется, — не своей, а чужой», — записывает она в ночь с 31 декабря 1882 на 1 января 1883 года²³. «И чтобы все были живы!!! — вот мои пожелания на 1885 год» — читаем в другой тетради²⁴.

После разрыва с Успенским Е. С. Некрасова окончательно отказывается от надежд на личное счастье. Отныне ее жизнь целиком отдана литературе, общественной, просветительной деятельности. Она сотрудничает в журналах «Вестник Европы», «Русская мысль», «Русская старина», «Исторический вестник». С 1883 г. регулярно пишет для газеты «Русские ведомости». Она — автор статей и публикаций о Пушкине, Лермонтове, Гоголе, серии очерков о женщинах-писательницах (Е. П. Ростопчиной, Е. А. Ган, Е. Б. Кульман, А. Я. Марченко, Н. А. Дуровой).

Одна из центральных тем историко-литературной деятельности Е. С. Некрасовой — эпоха 1840-х гг., и прежде всего наследие А. И. Герцена и Н. П. Огарева. Будучи лично знакома с потомками Герцена и рядом лиц из его окружения, она предпринимает усилия по собиранию рукописей писателя, материалов о его жизни и творчестве, готовит статьи и публикации. В конце 1890-х гг. по инициативе Е. С. Некрасовой в Московском публичном и Румянцевском музеях была создана Комната людей 1840-х годов, в которую писательница пере-

дала свою коллекцию и ежегодно пополняла ее новыми документами и экспонатами.

«Екатерина Степановна была типом семидесятницы по идеям и по складу; народническое настроение в ней было углублено, расширено знанием предшествующих эпох русской и иностранной литературы», — писала Н. А. Макшеева в статье «Памяти Е. С. Некрасовой»²⁵. Будучи убеждена в важности образования народа, считая, что только через приобщение миллионов простых людей к достижениям мировой культуры станет наконец возможно преодоление разрыва между интеллигенцией и низшим сословием, она деятельно пропагандировала эти идеи в своих статьях, сама писала для народа (особенно была известна ее быль «Больше чем родная» (1889), вызвавшая ряд сочувственных откликов в печати), а также «на протяжении многих лет <...> составляла на свои средства библиотечки научно-практической, справочной, медицинской и доступной народному пониманию художественной литературы (предпочитая неадаптированные произведения лучших русских писателей) и пересылала их в провинцию»²⁶.

Вряд ли Е. С. Некрасова была знакома с учением Н. Ф. Федорова о воскрешении. Она знала и представляла его прежде всего как замечательного библиотекаря и библиографа-энциклопедиста, с одной стороны, и как человека подвижнической, аскетической жизни, с другой. Такое восприятие Федорова и нашло отражение в статье-некрологе, написанном ею для газеты «Русские ведомости», который мы уже не раз упоминали выше. Но если в беседах с Некрасовой Федоров и не касался собственно воскресительных идей, то уж проблему сохранения и увековечения памяти об «отцах», отношения к наследию прошлых эпох оба вряд ли обходили молчанием.

Не могли не волновать Е. С. Некрасову и взгляды философа на задачи музейного дела, мысли о важности всякого архивного, собирательского труда, коль скоро он помогает сохранить для потомков судьбы давно ушедших людей. Как раз такой труд занимал большое место в деятельности писательницы во второй половине 1880-х — начале 1900-х гг. В Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки сохранились тетради со вклеенными в них автографами писателей, профессоров, ученых, деятелей культуры, с которыми она в разные годы переписывалась и с которыми в большей или меньшей степени ее сводила судьба. К каждому автографу писательницей сделано предисловие: в одних случаях в нем даны биографические сведения о лице (особенно это ценно, когда речь идет

о фигурах второго или третьего ряда, не учтенных большой историей и не удостоившихся энциклопедической статьи); в других — краткая характеристика личности, примечательные черты к портрету; в третьих речь идет о том, как именно был связан тот или иной корреспондент с самой Некрасовой, а порой содержатся все эти сведения вместе, причем в ряде случаев к автографу приложен еще и фотопортрет²⁷. Точно такая же работа была проведена Е. С. Некрасовой и в отношении женщин-писательниц и женщин-врачей²⁸. Едва ли Екатериной Степановной в ее собирательской деятельности двигало самолюбие, желание представить, сколь широким был спектр ее общения и сколь многие деятели науки и культуры охватывались этим спектром. Сейчас, по прошествии ста лет, когда все, кого отметила Некрасова в своем собрании автографов, уже умерли, ее тетради с письмами, биографическими справками и портретами воспринимаются как своего рода синодик, воскрешая для потомков образы давно ушедших. И читая их, нельзя мысленно не вспомнить философа памяти.

В «Отчете Московского публичного и Румянцевского музеев за 1904 г.» Е. С. Некрасова была названа «старинным другом Музеев»²⁹. Она постоянно оказывала помощь главному московскому книгохранилищу: «не только дарила много книг и рукописей Музеям, но нередко безвозмездно предлагала свой труд для описания музейских коллекций. Так ею вместе с сестрой Анной Степановной была разобрана и описана коллекция народных картинок, долго лежавшая неразобранной»³⁰. Традиция такого безвозмездного, бескорыстного труда сложилась в Музеях во многом благодаря Федорову, целый ряд лиц, близко стоявших к Музеям, регулярных посетителей каталожной, был в него вовлечен, и Екатерина Степановна также оказалась здесь под несомненным влиянием «идеального библиотекаря».

Особенно много времени и сил Е. С. Некрасова уделяла Музеям после создания там Комнаты людей 1840-х годов. Она взялась за дело организации этой комнаты с энергией и энтузиазмом, привлекала к сотрудничеству родственников Герцена и Огарева, историков литературы и общественной мысли, коллекционеров — подобно тому как Федоров приобщал лиц из своего окружения к добровольному библиотечному труду, — неустанно заботилась о расширении коллекции. При этом «все пожертвования, проходившие чрез ее руки, она приводила в порядок, рукописи переплетала, заказывала рамки для портретов и т. п. Каждая рукопись, каждый портрет снабжались ею объяснениями и описью и даже занумеровывались, причем всему пожертвованному ею вел-

ся подробный инвентарь»³¹. Можно предположить, что Н. Ф. Федоров сочувственно относился к этой стороне деятельности Е. С. Некрасовой, так же как и к ее работе по собиранию архива А. И. Герцена — ведь все это был труд, восстанавливающий память об отцах.

Именно Е. С. Некрасова стала автором памятных биографических очерков о А. Е. Викторове («Русская старина», 1884, № 8) и Д. П. Лебедеве («Русская старина», 1892, № 7), составивших вместе со статьей-некрологом «Памяти Н. Ф. Федорова» своего рода серию о замечательных «музейцах». В них воссоздана духовная атмосфера Музеев, атмосфера самоотверженного, самозабвенного служения книжному и музейному делу, которую как раз и создавали люди типа Викторова, Лебедева, Федорова. Всех троих Е. С. Некрасова называет «идеалистами 40-х годов» — на ее внутренней, духовно-нравственной шкале ценностей это высшая из возможных оценок: с указанным понятием для Некрасовой связаны беззаветность общественного служения, высокое чувство долга, альтруизм, щедрость и широта сердца.

Когда после смерти Н. Ф. Федорова в журнале «Русский архив» стали печататься очерки о мыслителе его друга и ученика В. А. Кожевникова, Е. С. Некрасова внимательно следила за их публикацией. Сразу же после выхода первого очерка она лично написала В. А. Кожевникову и высоко отозвалась о его работе. В ответном письме Владимир Александрович благодарил Екатерину Степановну за «добрые слова» по поводу его «воспоминаний о незабвенном Николае Федоровиче», сообщал о своем намерении выпустить очерки отдельной книгой, о предстоящем огромном труде подготовки к печати сочинений мыслителя и искренне признавался своей корреспондентке: «Отзыв Ваш ободряюще повлияет на мою посильную дальнейшую работу»³².

Отдельного издания книги Кожевникова, равно как и публикации сочинений философа всеобщего дела, Е. С. Некрасова не дождалась. Она пережила Федорова всего на один год, скончавшись 13 января 1905 г. Весь архив, все собранные за много лет историко-литературные материалы были завещаны ею библиотеке Румянцевского музея.

Примечания

¹ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — НИОР РГБ), ф. 196, к. 22, ед. хр. 7, л. 1. Впервые опубликовано: Доп. С. 7.

² В архиве Е. С. Некрасовой сохранилась сопроводительная записка П. И. Бартенева: «С благодарностью препровождаются к Е. С. Некрасовой № 10 «Русского Архива» 1872 и причитающиеся в размере 25 р. с листа 26 рублей. Петр Бартенев. 1872. Октября 16-го» (НИОР РГБ, ф. 196, к. 10, ед. хр. 24, л. 1). Она-то и дает возможность установить дату первой встречи Федорова и Некрасовой.

³ *Некрасова Е. С.* Памяти Н. Ф. Федорова // Русские ведомости. 1903. № 353. 24 декабря.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ С А. Е. Викторовым Е. С. Некрасова была знакома еще с юности. В 1868 г. А. Е. Виктор и сестры Е. С. и В. С. Некрасовы явились инициаторами открытия в Москве первых женских курсов. В 1870 — начале 1880-х гг., когда писательница регулярно занималась в рукописном отделении Музея, ее научные и дружеские контакты с А. Е. Викторовым были постоянны. Столь же постоянной была и их переписка: в фонде А. Е. Викторова в НИОР РГБ ныне хранятся его письма к Е. С. Некрасовой за 1867—1883 гг., переданные в рукописное отделение Музеев самой писательницей (ф. 51, к. 15, ед. хр. 1—6), а также ее письма Викторову за 1869—1883 гг. (ф. 51, к. 19, ед. хр. 54—61).

⁷ Сохранившиеся в личных фондах Е. С. Некрасовой и С. О. Долгова письма писательницы, содержащие книжные запросы, и письма, сопровождающие присылку книг из библиотеки Музеев, опубликованы в Доп.: С. 21—22.

⁸ Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 32.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, л. 33.

¹¹ Там же, л. 34.

¹² Поскольку свидетельство для свободного проезда действовало лишь 2 месяца, 12 июня 1880 г. Федорову оформляется новое свидетельство — на срок до 15 августа (Там же, л. 35).

¹³ Там же, л. 33.

¹⁴ Подробнее см.: Д., 441—451.

¹⁵ См. об этом: IV, 517; Д., 456.

¹⁶ В Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого хранится вырезка из одной из одесских газет (1914, март) со статьей А. К. Горского о Н. Ф. Федорове, в которой, в частности, приводятся сведения, почерпнутые Горским из его беседы с В. А. Кожевниковым. Среди этих сведений есть и такое: «Только раз был влюблен, да и то неудачно».

¹⁷ Дневник Е. С. Некрасовой за 1884—1886 гг. Запись от 24 декабря 1884 г. // НИОР РГБ, ф. 196, к. 8, ед. хр. 10, л. 1 об.

¹⁸ Там же, л. 5.

¹⁹ *Некрасова Е. С.* Памяти Н. Ф. Федорова // Русские ведомости. 1903. № 353. 24 декабря.

²⁰ Из четырех писем Н. Ф. Федорова, сохранившихся в личном фонде Е. С. Некрасовой в НИОР РГБ, три посвящены ответам на ее библиографические запросы. Свои запросы Федорову писательница передавала не только лично, но и через сотрудников Музеев – А. Е. Викторова, С. О. Долгова, Н. И. Стороженко, двое последних, а также Г. П. Георгиевский присылали ей на дом подобранные философом книги (см. публикацию в Д., 14, 21, 22).

²¹ *Некрасова Е. С.* Памяти Н. Ф. Федорова // Русские ведомости. 1903. № 353. 24 декабря.

²² См. письма Н. Ф. Федорова Е. С. Некрасовой от 2 и 4 декабря 1903 г. // Д., 7–8.

²³ НИОР РГБ, ф. 196, к. 7, ед. хр. 5, л. 5 об.–6.

²⁴ НИОР РГБ, ф. 196, к. 8, ед. хр. 10, л. 4.

²⁵ *Макшеева Н. А.* Памяти Е. С. Некрасовой // Русская мысль. 1905. № 2. С. 189–191.

²⁶ *Казбек М. М.* Е. С. Некрасова // Русские писатели. Биографический словарь. Т. 4. М., 1999. С. 281.

²⁷ См. НИОР РГБ, ф. 196, к. 23, ед. хр. 47–51, к. 24, ед. хр. 5.

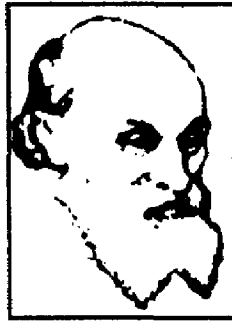
²⁸ Там же, к. 24, ед. хр. 1–4, 6, 7.

²⁹ Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1904 г. М., 1905. С. 58.

³⁰ Там же. С. 56–57.

³¹ Там же. С. 57–58.

³² См.: Д., 23–24.



ПУБЛИКАЦИИ

Выдающийся философ и богослов, один из представителей русской эмиграции первой волны, преподаватель Православного Богословского института в Париже Владимир Николаевич Ильин (1891–1974) не раз обращался к имени Н. Ф. Федорова и высоко ставил его религиозно-философское наследие. Плодом этого интереса стала книга о Федорове, рукопись которой хранится в архиве вдовы философа В. Н. Ильиной. Предлагаем вниманию читателей одну из глав данной книги.

В. Н. Ильин **ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФИИ КНИГИ
У ФЕДОРОВА В СВЯЗИ
С ЕГО ФИЛОСОФИЕЙ
ЗНАНИЯ И ТЕМОЙ
ВОСКРЕШЕНИЯ**

Основное занятие и основная специальность Федорова были библиотечное дело и вообще *книговедение* («библиография» — в универсальном, энциклопедическом обхвате). Это есть по преимуществу специальность, выражающая основу человеческого духа как образа и подобия Божия, — *Память*. Федоров и есть выражение *гения памяти* или просто *гения*, дойдя до предела в книголюбии и книговедении. Вместе с тем он есть и преодоление духа книжности, духа «Вагнера» из «Фауста» Гете — и переход к восстанию за воскрешение того, что в книгах есть только бездейственная «мертвая буква», пыль и прах. Пушкин ведь недаром характеризует категорию («семью») книги как «пыльную» и связывает ее с «трауром», то есть с кладбищем, говоря

Как женщин он оставил книги
И полку с пыльной их семьей
Задернул траурной тафтой.

Свою «философию книги» Федоров начинает с характерной для его ремесла метафизики библиотечной книжной карточки в заметке «Что значит карточка приложенная к книге?» (Т. I. С. 677—680)¹. Доводя идею Федорова до конца, можно сказать, что эта карточка есть схематический духовный портрет автора книги, выраженный именно в содержании данной книги. Такая карточка имеет эсхатологическое значение и входит в воскрешающую онтологию *вечной памяти неповторимой личности автора книги*. Именно в своей философии Федоров показывает себя *последовательным персоналистом и человеком подлинной свободы, как подобает славянофилу*, ибо славянофильство и было в русской культуре носителем традиций подлинной свободы. А свобода и бессмертье — родные братья. Это видно из того, что смерть есть предельное рабство. Карточка для Федорова — полная противоположность «карточкам смерти» чекистских и полицейских режимов.

«Появление карточек — явление вовсе не случайное, оно вызвано чрезвычайным ростом печати, таким размножением книг, при котором опасность затеряться в массе их для каждого отдельного сочинения и в особенности для каждой новой мысли так велика, как велика смерть новорожденных детей, и потому появление карточки, будучи симптомом чрезвычайного размножения произведений печати, вместе с тем является средством спасения для каждого отдельного появляющегося издания» (Там же. С. 677). Карточки, сделанные из прочного материала и снабженные кратким изложением всего существенного в книге, Федоров сравнивает с семенами, из которых в случае гибели самого растения (то есть в данном случае книги) может прорасти новое растение — воссоздаться новая книга или система идей, тождественных погибшей книге). Федоров даже сравнивает многочисленные копии с такой прочной карточки на обыкновенном материале с летательными приспособлениями («летучками»), которыми снабжены некоторые семена и цель которых понятна. Будучи врагом дарвиновского принципа подавления сильными слабыми, Федоров полагает, что карточная система в его изображении (то есть с изложением содержа-

¹ Все цитаты из работ Федорова, приводимые В. Н. Ильиным, даются им по I тому «Философии общего дела» (Верный, 1906).

ния книги) предоставляет всем равные шансы выживания. Если при этом мы вспомним, что, согласно «Закону категорий», открытому Николаем Гартманом, *высшие категории суть в то же самое время самые слабые и легче всего подавляемые категории*, — понятна будет важность идеи Федорова. Она есть средство спасти книги от забвения и уничтожения не столько физическими факторами, сколько факторами духовными — гл<авным> обр<азом>, вследствие нашествия духовных варваров, вандалов, которые, напр<имер>, по причинам социально-политической, национально-геноцидной или классовой борьбы, будут уничтожать все, с собою или с устанавливаемым ими низким культурным уровнем несогласное. «Копернику выкалываются глаза, Цицерону отрезывается язык, Шекспир побивается камнями» (Достоевский «Бесы»). Выражаясь фигурально, важно, чтобы от «Коперника», «Цицерона» и «Шекспира» остались хоть карточки, чтобы «Шейлоками» не был до конца истреблен «Венецианский Купец» Шекспира.

«Карточки при книгах, — говорит Ф<едоров>, — составляя симптом размножения книг, вместе с тем — как созревшие зерна — предсказывают приближение такого времени (от которого да сохранит нас Бог), какое для растительной жизни наступает с осенью и зимою, умерщвляющею всю растительность. Можно сказать, что печать, как произведение одного интеллигентного слоя, достигла уже возможного для нее предела роста; рост кончен, начинается восстановление; иначе сказать, рост и развитие переходит в рождение, т. е. в повторение целого в малом виде... Что для целой литературы — всеобщая энциклопедия (существуют энциклопедии и для каждого отдельного круга наук), то же самое и карточка для каждого отдельного сочинения» (Там же. С. 678). «Предсказывая разрушение, уничтожение, гибель книг, карточки не могут быть средством спасения от такой гибели, но сами имеют больше шансов, чем книги, пережить разрушительную эпоху; если книги и погибнут, карточки останутся и дадут возможность вызвать из забвения то сочинение, к которому относятся, возвратит его к жизни» (Там же. Т. I. С. 679).

В этих замечательных пророческих словах *пророка и литургиста культуры, каким был Федоров*, есть нечто непонятное и «неудобовразумительное» (по выражению св. ап. Петра о посланиях св. ап. Павла). То есть не все в них ясно и коррелятно объекту, хотя все глубокомысленно и полно любви. *Карточка как образ, икона, морфологический отпечаток сочинения вместе с его автором* — это, конечно, понятно. Понятна и сравнительно большая устойчивость (да и то в известном смысле) сравни-

тельно с книгой или книгами. Но что значит «разрушительная эпоха» и почему в эту «разрушительную эпоху», если она действительно будет всеобщим апокалиптическим разрушением (напр. по слову св. ап. Петра, «земля же и все дела на ней сторят» — 2 Петр. 3, 10), имеют больше шансов уцелеть карточки, — непонятно. Одно можно предположить, что писание и фиксация «карточек» есть вместе с тем писание и фиксация для метафизики нематериальной или сверхматериальной вечной памяти. Но это требует очень трудного и глубокого истолкования. Но что здесь речь идет в конце концов о *морфологической метафизике вечной памяти, которую Федоров связывает с метафизикой книги, освященной авторитетом Св. Писания*, — в этом нет сомнения. Это, кстати, видно из дальнейшего текста Федорова там же и на ту же тему.

«Таким образом карточки — явление необходимое и вместе с тем в высшей степени печальное. Но таков закон всей без исключения слепой природы, и пока слепая эволюция не заменится разумною регулирующею, достигшие трудом жизни возможной степени совершенства в знании и искусстве будут умирать, а беспомощный, бессильный младенец останется, чтобы вновь начать тот же, уже пройденный процесс» (Там же. С. 679). Если под «младенцем» разумеется не столько настоящего младенца, сколько вновь нарождающуюся культуру после гибели и забвения старой, предыдущей, то все, конечно, станет ясно, хотя и печально — по Экклезиасту (I, 1—11). Тогда проблески памяти о прошедшем могут быть действительно «зерном» для будущего — да это и бывало и свершается на наших глазах в конспективном, так сказать, виде: революции, разрушительное действие которых равносильно самым страшным природным катастрофам (это своего рода социально-национальные «атомические бомбы», землетрясения, потопа, мировые пожары, моровые поветрия и проч.).

«Впрочем карточки, — говорит Федоров — имеют то преимущество перед зерном, подобие которого они представляют, что образование зерна происходит *безосновательно*», и зерно сохраняет и передает только некоторые свойства растения (растения-родителя), изложение же содержания книги должно стараться главным образом, и старается, конечно, — избежать этого недостатка, старается достигнуть идеальной полноты и вместе краткости. Таким образом, карточки представляют уже переход от слепого хода жизни, к ходу сознательному... В виде карточки на картоне всем книгам без различия их достоинств дается одинаковое, равное орудие для сохранения, дается, следовательно, способ, принимается мера к поддержанию слабых

против сильных, чего нет в слепой природе. Летучие же карточки, заменяя объявления, доступные лишь немногим сильным, также уравнивают бессильных, слабых с сильными и могучими, давая и новой мысли возможности легчайшего распространения» (Там же. С. 679).

Принимая во внимание вышеприведенный «Закон категорий» Николая Гартмана, можно сказать, что мысль Федорова в сущности *отстаивает права одаренных особенно в нашу революционную эпоху обнаглевшей бездарности, выпирающей всюду вперед и поощряемой всюду и всеми, в эпоху, когда подлинный дар, хотя и не признается, но зато немедленно узнается на предмет попракия, уничтожения, а главное, недавания хода, непечатания — что особенно легко, ибо деньги, как правило, в руках у тех, кто ничего не смыслят, или же, что еще хуже, у тех, кто смыслят, но ненавидят дар и стремятся всеми средствами его погубить.*

Таким образом для нашего времени проект Федорова, уравнивающий в писательской, творческой судьбе одаренных и бездарных, — в сущности *покровительствует одаренным.*

Далее Федоров высказывает до конца свою философию книги как отпечатка духовной сущности автора, «вечной памяти» ему и сохранения его образа («морфологии», «иконы»), его «идеи-силы».

«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 книги должно смотреть как на останки, от сохранения коих как бы зависит самое возвращение к жизни автора. Вместе с тем, библиотеки не должны быть только хранилищами книг, не должны служить и для забавы, для легкого чтения, — они должны быть центрами исследования, которое обязательно для всякого разумного существа, — *все должно быть предметом знания и все — познающими*» (Там же. С. 679).

Конечно, мутатис мутандис¹, это рассуждение должно быть отнесено ко всем искусствам и, принципиально, ко всему, что имеет, так или иначе, [отношение] к личности умершего, подлежащего воскрешению.

Таковы основания того, что можно было бы назвать *философским наукословным энциклопедизмом вечной памяти Федорова.* Эта философия книги и знания Федорова несомненно открывает просвет в ту таинственную область, которую Платон назвал умопостигаемым местом «прообразов» («идей»), которую Гете назвал «областью матерей» и ко-

¹ Изменив то, что следует изменить (лат.)

торую православная христианская метафизика именует *вечной памятью*, а эсхатология именует *книгой или книгами жизни* и образ которых соединен с таинственным образом легендарной «*Голубиной книги*». Метафизика книги в Св. Писании не была еще достаточно освещена и совокупность идей Федорова настоятельно вызывает на это.

Но свою заметку «о карточках» Федоров заканчивает печальным предостережением, из которого видно, что разумел он в начале заметки под своим пророчеством о грядущем уничтожении книги. Речь идет о революционном погроме библиотек и книжных собраний, вроде, например, уничтоженного красными погромщиками бесценного уникала, единственного в мире — библиотеки Ульяницкого. Еще страшнее выпущенный в 1922 г. совсолочью *Индекс*, по которому изымались и уничтожались сотнями тонн книги во всероссийском масштабе — как правило, шедевры. Именно в кровавом зареве этих событий становятся понятными ходатайства Федорова об уравнивании шедевров с разной мразью: ведь русский «либерализм» и русские динамитчики только мерзость и признали. Согласно Белинскому, Кольцов был выше Баратынского и Купер — выше Гоголя.

Вот что пишет по этому поводу Федоров.

«Либеральные наши историки умалчивают об отношении к книгам народа; а между тем известно, что народ на всякую церковную книгу смотрит как на барскую принадлежность, как на барскую затею... И в настоящее по крайней мере время, когда распространение ненависти и зависти низших к высшим считается святою обязанностью, исполнением долга, налагаемого законом прогресса, народ и книгу любит столько же, сколько и бар, а потому, хотя бы для избавления лишь от книжных погромов, библиотеки следует учреждать именно только при церквях, ибо только церковь в таких случаях может сохранить книги. Вместе с тем, учреждение при церквях библиотек и музеев даст возможность, даст церкви средство исполнить лежащий на ней долг, — обратить слепую эволюцию в регуляцию, обратить слепую неразумную силу природы в управляемую разумом, обратить эту силу из смертоносной, как она ныне есть, в живоносную» (Там же. I. С. 680).

Федоров недаром сопоставил слепые силы природы и погромные силы революции, дирижируемые «либералами» и революционерами-погромщиками России и погромщиками вообще.

Федоров не напрасно сопоставил будущие (для нас уже свершившиеся) погромы библиотек со слепыми смертоносными силами природы. *Несомненно, стихийный революционный бунт, «разиновщи-*

ну» и «пугачевщину» (прославленную П. К. Ивановым в его книге «Гайна святых», где он усмотрел «зверя» не в этих силах, а в тех, что им противостоят) надо отнести прежде всего к этим смертоносным силам природы — наряду с голодом, мором, землетрясением, дикими зверями и проч. «Либералы» и революционеры (в России это было одно и то же — Энтелехией их обеих была чека) желали максимального разнуждания этих сил именно в виде погромов культуры (за то, что она «буржуазно-помещичья», — а на деле за то, что она русская и главным образом православная). Федоров желал обращения этих сил на воскрешение и жизнь, в то время как «либералы»-революционеры желали обращения этих сил на убиение и смерть с вечным и не подлежащим воскрешению и прощению забвением убитых навсегда. Ибо красное начало как феномен социально-политический, пар экселланс¹, никому никогда ничего не прощает и само никогда не кается ни в чем и никогда.

Философия книги и библиотеки тесно связана у Федорова с Философией знания. Последнее у него подвергнуто критике в интереснейшей заметке под рубрикой «Библиография» (с подзаголовком: «Знание популярное, энциклопедическое, мнимое, и знание действительное; переход от мнимого знания к знанию действительному» // Там же. Т. I. С. 681).

Поводом для написания этой заметки была статья в № 4 «Русских Ведомостей» за 1893 г. от 5 января. Этой статьей открывался ряд статей о библиографии и об известном библиографе Строеве, для ознакомления с «этою столь пренебрегаемою наукою, что она не удостоивается даже названия науки, почему нигде и не преподается» (Там же. С. 681). Но громадное значение библиографии, по Федорову, то, что «только библиография может вести от популярного, т. е. мнимого знания, к знанию действительному, основанному на непосредственных источниках, указание которых и заключается в библиографии» (Там же. С. 681). Библиографии, по Федорову, — ключи знания. Если бы преподавание в университетах основывалось на библиографии, то с этим начался бы переход от популярных, бесплодных энциклопедий, к сухим, но плодотворным библиографиям» и «это было бы концом периода, начавшегося с издания известной энциклопедии XVIII века, концом периода, создавшего популярное знание и класс так называемых образованных людей, интеллигентов, политиканов, критиканов,

¹ по преимуществу (франц.).

которые, обладая лишь энциклопедическими, т. е. мнимыми знаниями, думают управлять всем, но при первом же столкновении с действительностью обнаруживают свою полную несостоятельность» (Там же. С. 681). Но за это они и мстят действительности, насилуя, калеча и убивая ее. Это и называется революцией — предприятие сугубо интеллигентское, которое в противоположность идее Федорова обращает слепую и смертоносную силу на службу дальнейшему ослеплению и умерщвлению, так как революционер есть прежде всего и после всего убийца и разрушитель культуры, отягчитель жизни, превратитель ее в ад — под предлогом служения «трудящимся»). «За этим выходцем из могилы встают целые ряды мертвецов с такими же списками своих произведений в руках, ибо он лишь первенец из мертвых. «Рус<ские> Вед<омости>» признающие только живое, были бы правы, не желая помещать у себя умерших... Но разве это умершие? Это вытесненные, убитые, как и вообще нет просто умерших, а все лишь убитые, которые и сами убивали... И то, в чем «Рус<ские> Вед<омости>» видят живое, состоит именно в борьбе, в вытеснении, в убийстве прямом или косвенном» (Там же. Т. I. С. 682). Здесь любимая тема Федорова о несправедливой, убийственной жизни, жизни за счет других и ценой убийства других. «Чем борьба сильнее, живей, тем она убийственнее, тем большее число жертв после себя оставляет, так что *живость* в настоящее время — синоним убийственности» (Там же. С. 682). Хотя здесь Федоров отправляется от книжной полемики, но приходит он к кровавой борьбе вообще, которой книжная полемика сплошь и рядом оканчивается. «Разговор оживает, когда он обращается в спор; спор становится живее, когда он задевает «за живое», и если бы дошел до высшей степени живости, то оставил бы после себя труп... В литературе самое слово стало убийственным, ядовитым, и по числу жертв оно самое убийственное из всех смертоносных орудий» (Там же. С. 682). Особенно много говорит в связи с евангельским словом св. ап. Иаков в своем соборном послании (1, 26; 3, 1—18. В сущности, вся 3-я глава посвящена этой теме); святоотеческая письменность, особенно аскетическая, должна быть отнесена сюда же; молчание неустанно прославляется философами — от Пифагора до Ницше. Случевский говорит:

Литераторы тем только заняты
Что гвоздят друг друга на крест,
Являя взорам меньших братьей
Ряды космических распятий.

«Есть война явная и есть война скрытая, и последняя отличается наибольшею живостью, потому что она *злее* первой. Во время войны наибольшею злостью отличаются не те, которые открыто, явно бьются, непосредственно участвуют в войне открытой, а те, которые только ругаются (литераторы), которые участвуют, следовательно, не в открытой, а в войне скрытой. Самую же большею ненавистью отличаются те, которые прикидываются сострадательными к бедным и, прикрывая этим состраданием зависть к богатым, подбивают к войне уже не международной, а междусословной, междоусобной...» (Там же. С. 682).

Ясно, что Федоров намекает, и очень прозрачно, на революцию и революционеров, которым он в качестве монархиста и охранителя, хотя и творческого конечно, не мог сочувствовать и еще менее мог им сочувствовать как убийцам профессионалам. Большинство тех авторов, которых хотел бы воскресить Федоров, были бы конечно убиты революционерами, да книги их, как это видно из писаний Чернышевского, никогда не увидели бы света, а если бы увидели, то немедленно же были бы уничтожены вместе с их авторами. Федоров говорит:

«Представьте себе, что из всех книг выступили их творцы и, указывая на свои произведения, требуют их изучения. Этот призыв к знанию как к общему долгу *всех*, к знанию не популярному, а действительному, и есть начало нового культа, но лишь начало его» (Там же. С. 682). Это чрезвычайного веса слова, указывающие на то, что сам Федоров считал свое учение если не прямо новой религией, то, во всяком случае, новым культом, что в конечном счете одно и то же. Культ этот — *универсальное, все воссоздающее, все воскрешающее знание*.

Такого рода культ должен иметь в своей основе универсальное знание, в пределе и по предмету — *всезнание*. Федоров прямо этого не говорит — вместо этого у него *знание всех, то есть соборное знание*, т<ак> ск<азать> «*всехзнание*». Но пределом и идеалом «*всехзнания*» должно быть *всезнание*, лежащее в основе *воскрешения и полного овладения силами природы*, что собственно и есть *возвращение природе утраченной ею в падении софийности*. Это и будет, очевидно, с точки зрения Федорова, усвоением всему космосу *спасительности воплощения креста и воскресения Сына Божия*.

«*Все сделать предметом знания и всех познающими*, — не отделяя притом знания от дела, это значит — не оставить праздную, бездействующую ни одной способности, это значит — поставить всеобъемлющее дело на место участия всех в комфорте, на место развития всех

способностей, даваемого будто бы досугом. Но на досуге занимаются лишь тем, в чем нет необходимости, — ненужным. Ставить же целью *развитие всех способностей* свидетельствует о полном неведении цели и смысла жизни. Только *во всеобъемлющем деле* могут развиваться *действительно все способности*, а не на досуге, не на свободе, которые можно наполнить только искусственно, произвольно. Без всеобъемлющего дела надо думать, чем наполнить свой ни на что не нужный досуг, ни на что не нужную свободу» (Там же. Т. I. С. 682).

Таким образом в связи с праздным стремлением к бездейственному многознанию, которое как количество никогда не может превратиться в *качественно иное всезнание, по существу единое со всеобъемлющим делом воскрешения и полного обладания силами природы и космосом*, Федоров ставит «эпикурейскую» тему «досуга», «свободы» и «комфорта». Оказывается, что они могут быть куплены только ценой выхода из *всеобъемлющего, общего дела, всеобщего предприятия*, то есть ценой подчинения, рабства *самому страшному и жестокому тирану — смерти и вечному забвению*.

Существует в корне неправильное, пагубное, по Федорову, отношение живого к мертвому (куда как раз и входит отношение Университета к библиографии и музею). Музей — это то, что подобно кладбищу, часть которого он, по мысли Федорова, составляет, есть то, что подлежит *воскрешению*. Так вот «музей будет мертвым, замерзшим, пока университет будет живым, т. е. пока будет требовать борьбы, прогресса, словом умерщвления, а не объединения всех для оживления жертв борьбы» (Там же. С. 683).

Это значит, что Федоров во имя *воскрешения и вечной жизни, во имя действительного всеоживляющего всезнания и всекниги, соборной всекниги жизни, откуда никто не исключен, требует покаяния университета перед музеем, кладбищем и церковью, требует словом отречения от количественного, умерщвляющего, отъединяющего и разъединяющего многознания ради перехода к качественному соборному, объединяющему и воскрешающему всезнанию, это и есть апокатастатическое воскрешение всезнающей соборной любовью всех записанных в книге жизни соборного сына человеческого, объединенного по образу и подобию Пресвятой Троицы и действующего в едином духе с воскресшим и вознесшимся Спасителем, который собственно и придет вместе с этим соборным приходом собора сынов человеческих, объединившихся для Христова дела всезнающей и воскрешающей любви — по слову Спасителя: «ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них» (Мф. 18, 20).*

Но с другой стороны, «без Меня не можете творить ничего» и «всякое растение, которое не Отец Мой небесный насадил, искоренится», то есть все дьявольское, а значит служащее не миру, любви и воскрешению, а раздору, ненависти и убиению будет уничтожено, ибо «нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18, 14).

«Хотя университеты родились в эпоху так называемого фанатизма (т. е. в эпоху господства веры), а не безжизненного индифферентизма, возведенного в добродетель под именем *терпимости* (терпимости чего? что только терпят, что *допускают* лишь, — добродетель ли?), тем не менее они сделались проводниками преимущественно *возрождения*, т. е. *вырождения*, проявившегося в скептицизме, критицизме, позитивизме, и, наконец, как последняя стадия вырождения, в пессимизме, или *буддизме*. Комфорт («конофор интеллектюэль»¹ какого-то пошляка. — В. И.) как цель жизни (комфортабельно ли будет в состоянии «бобка» там? — В. И.) не мог даже временно затмить общего отеческого дела, если бы не был прикрыт целью всеобщего участия в нем, т. е. социализмом» (Там же. С. 683). Это значит, что в особой степени должен быть отвергнут социализм как пародирующий *всеобщее дело воскрешения* и отвлекающий от него, а на деле занятый убиением и профанацией. Социализм, кстати, есть наполовину дело *лживых и ложных мечтателей*, наполовину дело *ложной и лживой университетской, «прогрессивной» науки*. По Федорову выходит, что Университеты, так ск<азать>, погрешили против самих себя и против героев науки. Впрочем, известно, что нет у ученых врагов более жестоких и непримиримо убийственных, чем сами же ученые: к ним тоже вполне применима вышеприведенная эпитафия Случевского.

«Подобно тому, как церковь каждый день поминает и прославляет своих святых, которые участвовали в ее созидании, так и органы ученого сословия, науки, каждый день должны вспоминать тружеников знания, приглашая тем читающих не к чтению лишь, но к изучению их. *Изучать же значит не корить и не хвалить, а восстанавливать жизнь*. И такое восстановление возможно только в библиотеках, открытых для всех, причем устройство этих библиотек должно быть основано на принципе ежедневного поминовения» (Там же. С. 683).

Это идея, несомненно родственная идее Огюста Конта, хотя отнюдь не тождественная ему, ибо направлена именно на преодоление позитивизма и на *воскрешение*. Но идея *всеобщих календарных святцев*,

¹ «интеллектуальный комфорт» (франц.).

объединяющих всех авторов, конечно, отправляется от идеи, вполне родственной календарю Огюста Конта. Однако и здесь количество и именно *соборный принцип*, так сказать, *всемства* переходит в качество и сообщает *универсальному книжно-библиотечному проекту Федорова* существенно иной, сравнительно с Огюстом Контом, оттенок. Но конечно, Федоров гораздо ближе к Конту, чем к Канту. Это — по-русски.

«Библиотека, при нынешнем своем устройстве, когда только небольшое количество книг находится в обращении, большинство же книг, оставаясь постоянно на своих местах, все более и более покрываются пылью, должна быть названа *книгою закрытою*; открытою же книгою может быть названа только библиотека, расположенная календарным порядком, по дням смерти авторов, сочинителей, потому что календарный порядок заключает в себе требование (хочешь не хочешь, волею-неволею) поминовения, т. е. восстановления самого автора по его произведениям, — это есть страшный суд над автором — *В. И.*). При таком устройстве библиотека не останется простым хранилищем книг, ни одна книга не останется забытою, для каждой книги в библиотеке при таком ее устройстве, самом для нее живом и уже в настоящем смысле этого слова — наступает черед, назначено время изучения, назначено самим днем смерти сочинителя» (Там же. С. 683).

Собственно говоря, мера, предлагаемая Федоровым, есть уже начало или предварение раскрытия гробов для воскрешения тех, чье творчество поминается в порядке реализации вечной памяти.

Публикация В. Н. Ильиной

**FEDOROVIANA
PRAGENSIA
К 70-летию со дня
основания**

Вот уже более 40 лет в Литературном архиве Музея чешской литературы (Чехия) хранится архивное собрание Fedoroviana Pragensia, основанное в 1933 г. писателем, философом, видным деятелем евразийского движения 1930-х гг. Константином Александровичем Чхеидзе (1897—1974). В нем сосредоточен целый ряд материалов к истории восприятия идей Федорова философами и писателями русского зарубежья, влияния его «Философии общего дела» на духовные искания русской эмиграции. В нынешнем году исполняется 70 лет со дня основания этого фонда, одного из значительных и интересных собраний по истории русской культуры, созданных и хранящихся на чешской земле.

Несколько слов о биографии фондообразователя. По отцу — потомок древнего грузинского рода, по матери — русский. До эмиграции — кадровый офицер, служил в Кабардинском конном полку (Дикая дивизия), в годы гражданской войны был личным адъютантом начальника Кабардинских частей генерала Заурбека Даутокова-Серебрякова. Вместе с южными частями белой армии эвакуирован в Константинополь, затем на о. Лемнос (1921). В 1922—1923 гг. был черноработчим в Болгарии (позднее Чхеидзе вспоминал, что поменял за это время 14 профессий: дровосек, кочегар, каменщик, грузчик, землекоп и т. д.). В 1923 г. перебрался в Прагу и поступил на Русский юридический факультет, по окончании которого в 1928 г. был оставлен при кафедре государственного права. Активно участвовал в культурной жизни русской Праги, выступал с лекциями и докладами на литературные и философские темы, являлся членом Пражского Философского общества и литературного кружка «Далиборка», одним из создателей и руководителей Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете. Сотрудничал в русских и чешских периодических изданиях, налаживая культурные связи эмиграции с чешской интеллигенцией. Художественная проза Чхеидзе — книга «Страна Прометей» (Шанхай, 1932; чеш. пер. — Прага, 1933), романы «Глядящий на солнце» (чеш. пер.: Прага, 1935), «Навстречу буре» (чеш. пер. — Прага, 1940), «Пророк в отечестве» (частичная публикация на чеш. языке — 1941) и др., рассказы, сказки.

Вступив в 1924 г. в движение евразийцев, К. А. Чхеидзе к началу 1930-х гг. становится влиятельной фигурой в евразийских кругах (он — член ЦК евразийской организации, один из наиболее активных членов Пражской группы, входит в редколлегию основных евразийских изданий).

В поиске религиозно-философских оснований евразийского синтеза, стремясь разрешить вопрос о «подлинном содержании» евразийской идеократии, Чхеидзе обратился к философии Н. Ф. Федорова, углублению интереса к которой способствовало и его эпистолярное знакомство с философом-федоровцем Н. А. Сетницким, переписка с которым началась в 1929 г. и продолжалась до отъезда Сетницкого из Харбина в Москву (май 1935 г.)¹. Достаточно быстро К. А. Чхеидзе становится убежденным сторонником федоровских идей, стремится проводить их в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев, помогает распространению в Европе посвященных Федорову харбинских изданий. Вдохновляемый миссией духовного посредничества между чешской и русской культурами, он активно знакомит с идеями самобытного мыслителя чешских читателей, печатая статьи о Федорове в «Обзрениях литературы и искусства», «Акце» и других чешских журналах².

Главным начинанием Чхеидзе стало основание при Литературном архиве Чехословацкого Национального Музея отделения «Fedoroviana Pragensia», задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”»³. Это отделение, сосредоточившее в себе и некоторые тексты III тома «Философии общего дела», и материалы к биографии Федорова, и серию харбинских изданий А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, и журналы и газеты русской эмиграции со статьями и заметками о Федорове, и рукописные источники, было создано при доброжелательном участии директора музея, историка и библиографа Йозефа Вольфа и заведующего отделом рукописей и архивных материалов, литературоведа Милослава Новотного. Сразу же после закладки отделения, состоявшегося 12 апреля 1933 г., Музей обратился с официальным письмом к деятелям русской эмиграции с извещением об этой культурной акции и просьбой содействовать ее расширению.

Летом 1933 г. Н. А. Сетницкий переслал в Народный музей целый ряд печатных и архивных материалов по Федорову, существенно расширив начальную коллекцию. Спустя год, в мае 1934 г., по инициативе Чхеидзе, Национальный Музей устроил выставку памяти

Федорова, вызвавшую большой интерес среди русской и чешской интеллигенции и получившую сочувственные отклики в чешской прессе.

Fedoroviana Pragensia в полном смысле слова стала делом жизни Чхеидзе. Он пополнял этот фонд материалами на протяжении всей своей жизни, стремясь сделать его целостным, синтетическим собранием, отражающим основные направления изучения наследия Федорова в России и Европе. В 1965–1974 гг. вел регулярную переписку с дочерью Сетницкого О. Н. Сетницкой, которая неоднократно присылала ему статьи и материалы по Федорову, выходявшие в Советской России. Поддерживал молодых историков литературы и философии как в Чехии, так и за рубежом, которые интересовались взглядами Федорова и писали о нем.

Описание фонда *Fedoroviana Pragensia* было сделано в 1962 г., еще при жизни Чхеидзе, М. Брадовой и Я. Лужилом⁴. В настоящее время фонд, насчитывающий в своем составе 25 коробок, хранится в филиале Литературного архива Музея чешской литературы в замке Старе Грады.

Ниже печатаются некоторые материалы, посвященные истории Пражской Федоровианы. Составитель выражает искреннюю благодарность руководству Музея чешской литературы и Литературного архива за предоставленную возможность работы с материалами этого собрания и разрешение на их публикацию.

Ссылки на собрание *Fedoroviana Pragensia* даются аббревиатурой *FP* с указанием номера архивной коробки.

В силу ограниченности объема данного издания тексты печатаются без комментария. Подробный комментарий к реалиям, персоналиям и сюжетам, затрагиваемым в публикуемых текстах, можно найти в издании: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003 (вступительная статья и комментарии А. Г. Гачевой), а также в книге: А. Гачева, О. Казнина, С. Семенова. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003.

Примечания

¹ Фрагмент переписки опубликован: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003. С. 382–450.

² Библиографию статей К. А. Чхеидзе о Федорове см.: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 479.

³ Проект официального обращения Чешско-словенского национально-го музея об открытии фонда Fedoroviana Pragensia // FP I.3.37.

⁴ Bradová M., Loužil J. Literární archiv Národního muzea v Praze. Literární pozůstalost čís. 142. Fedoroviana Pragensia. Praha, 1962.

1

NÁRODNÍ MUSEUM
V PRAZE¹

20 kvetna 1933

Милостивые Государи,

Настоящим доводим до Вашего сведения, что с апреля месяца сего года при Чешкословенском Национальном Музее основано отделение «Феодоровиана Прагенсия», специально посвященное сбору и хранению материалов, относящихся к автору «Философии Общего Дела» — Николаю Федоровичу Федорову (1828—1903). Повсеместный и все растущий интерес к этому мыслителю позволяет нам надеяться, что инициатива Национального Музея встретит сочувствие и оправдание как со стороны общественных кругов, так и отдельных лиц, занимающихся вопросами духовной жизни и делания.

Предполагая в Вас, М. М. Г. Г., интерес к своему начинанию, Феодоровиана Прагенсия обращается к Вам с просьбой и предложением присылать соответствующие материалы, в порядке обмена. К настоящему времени Феодоровиана Прагенсия располагает следующими изданиями (см. список), дубликаты которых может Вам предложить.

Примите уверения в совершенном почтении
Dr. Josef Volf

Список имеющихся изданий:

1. Н. Ф. Федоров. Философия Общего Дела, том I, выпуски 1, 2, 3
2. Смертобожничество, догматические очерки

¹ Печатается по: FP.I.3.29. Обращение Национального Музея в Праге к лицам и организациям об открытии собрания Fedoroviana Pragensia. 20 мая 1933 г.

3. А. Остромиров – Н. Ф. Федоров и современность, очерки:
 Биография Н. Ф. Федорова
 Проективизм
 Организация мировоздействия
 Острие мирового кризиса
4. А. К. Горностаев – Перед лицом смерти (Толстой и Федоров)
5. А. К. Горностаев – Рай на земле (Достоевский и Федоров)
6. Н. А. Сетницкий – О конечном идеале
7. Г. Г. Гежелинский – Заметки об искусстве
8. Фотографии Н. Ф. Федорова.

2

Оповещение об открытии Feodoroviana Pragensia посылается от имени
 Нац<ионального> Музея ČSR следующим лицам¹:

о. С. Булгаков	В. Н. Ильин	С. О. Гессен
Н. А. Сетницкий	М. Н. Стоюнина	«Современные Записки»
Румянцевская библиотека	Н. О. Лосский	Г. Адамович
Ив. Лукаш	пр. Бицилли	Бохан
«Новый Град»	П. С. Боранецкий	Л. П. Карсавин
Н. В. Устрялов	«Утверждения»	В. Э. Сеземан
М. Горький	Эстонская группа	Пр. Ляцкий
В. Н. Тукалевский	Acta Akad<emiae> Velehrad<ensis>	П. Н. Малевский- Малевич
С. Н. Николаев	пр. Фатеев	Ф. А. Степун
Н. А. Бердяев	пр. Вилков	Ф. Ф. Кубка
г. Кайзерлинг	пр. Вергун	Д. И. Мейснер («Посл<едние> Новости»)
пр. Здзеховский	Л. Пастернак	г. Гоппе
В. Вилинский	«Русский Очаг»	В. И. Немирович- Данченко
П. Н. Савицкий	Библ<иотека> Земгора	пр. Бубнов пр. Кулаковский
пр. Чижевский	Р. Якобсон	Газета «Россия и Славянство»

¹ Печатается по: FP.1.3.27. Данный перечень, составленный К. А. Чхеидзе, был прислан им Н. А. Сетницкому в письме от 16 июня 1933 г.

NÁRODNÍ MUSEUM
V PRAZE¹

Милостивый Государь,
Многоуважаемый Николай Александрович!

Дирекция Чехословацкого Национального Музея имеет честь принести Вам глубокую благодарность за внимание и помощь, проявленные Вами в деле организации Федоровского отделения Музея.

При открытии «Феодоровиана Прагенсия» Дирекция Национального Музея руководилась стремлением сохранить память о выдающемся русском культурном работнике Н. Ф. Федорове, который, в качестве поборника идеи Славянского единения, одинаково близок каждому Славянскому народу; а как музейный деятель — особенно дорог нашему учреждению.

Сотрудничество такого выдающегося знатока федоровской Философии Общего Дела, — каким являетесь Вы, имеет для Музея совершенно исключительное значение, и мы выражаем твердую уверенность в том, что Вы не откажетесь содействовать дальнейшему развитию Федоровиана Прагенсия.

Примите уверения в совершенном почтении
Dr. Josef Volf

«Венков» 24.V.34²
Федоровиана Прагензия

...Литературный Архив Национального Музея устраивает выставку Федоровиана Прагензия. Выставка эта посвящена русскому

¹ Печатается по: FP.I.3.29. Письмо Й. Вольфа Н. А. Сетницкому. 1933.

² Печатается по: FP.I.3.27. Заметка из чешской газеты «Венков» от 24 мая 1934 г. об открытии выставки памяти Н. Ф. Федорова (работала с 26 мая по 23 июня 1934 г.).

Вырезка из газеты и ее перевод, сделанный К. А. Чхеидзе, были присланы последним Н. А. Сетницкому в письме от 22 июня 1934 г.

мыслителю Ник. Фед. Федорову, известному противнику Л. Толстого и его учения о непротивлении злу. Через тридцать лет после смерти Ф<едоро>ва (1903) и накануне 25-тия смерти Т<олсто>го (1910) мир приходит к признанию русского мыслителя-философа, учение которого не было в ореоле славы, и тем не менее имело значительное влияние на учение Тол<сто>го и взгляды Ф. М. Дост<оевско>го. Помимо Москвы, где имеется значительный круг последователей Ф<едоро>ва, только в Харбине и в Праге сосредоточены литературные памятники о Ф<едоро>ве. В Праге, благодаря содейтельности управляющего Литер<атурным> Архивом др. М. Новотного и русского писателя К. А. Ч<хеид>зе, было собрано огромное количество всевозможных материалов о Ф<едоро>ве; благодаря дружеской поддержке г. директора Музея, др. И. Вольфа, в настоящий момент открывается выставка. Нужно сказать, что в этом отношении Прага идет сейчас на первом месте, так как после Москвы имеет особенно выдающиеся материалы к изучению федоровского учения, основатель которого, помимо всего прочего, был апостолом Славянства; его учение привлекает к себе внимание целого света. На этой выставке представлены издания со всех концов мира, там (в копии) имеются автографы Ф<едоро>ва, его фотографии, снятые после его кончины (при жизни Ф<едор>ов не желал быть нарисованным или снятым). Центр федоровского движения Харбин — обширно представлен в брошюрах Горностаева (напр., о влиянии Ф<едоро>ва на Дост<оевско>го), есть тут, наконец, и японские издания, оригинальные японские рукописи, корректуры, рецензии японских и китайских газет. Привлекают внимание заголовки газетных статей; появившихся на русском Д<альнем> Востоке: «мудрейших из мудрых», «о разоружении», вернее — перевооружении, так как Ф<едор>ов писал, что армии, вместо убийства людей должны быть подготовлены к бою с природой: — против засухи, дождей и пр. Имеется еще единственная в своем роде коллекция рукописных материалов, там встречаются, напр<имер>, темы о религиозном оправдании революции. Сверх иностранных изданий имеются и чехословацкие, напр., статья доц. Чижевского (Либерец), «Слявише Рундшау», «Розгледы», «Акце» (работы К. А. Ч<хеид>дзе, В. Ильина, проф. Иво Бауше, переводы Софии Погорецкой). Далее — расположены издания из Парижа, Брюсселя, Таллина, Варшавы, Нью-Йорка, Москвы, Лондона, Белграда. В этом отношении выставка чрезвычайно интересна и заслуживает полного внимания.

К. А. Чхеидзе ИЗ «ВОСПОМИНАНИЙ»¹

Едва ли можно найти событие или явление личной или общественной жизни, не обладающее лицом и изнанкой, не заключающее в себе элементов отрицательных одновременно с положительными. Есть ли что-либо ужаснее, мучительнее, грознее смерти? Возможно ли примириться со смертью существа, полного красоты, добра, любви? Которое на всем пути жизни дарило свет и радость, не знало зла, находило удовлетворение и счастье в самопожертвовании, в том, чтобы согреть и утешать своим ласковым, чудным сердцем? — И приходит роковая минута: нечто Неизвестное, Безжалостное, Чудовищное выбрасывает из мрака невидимый меч и отсекает, и это лучезарное существо перестает жить, умирает, гаснет, как солнце, упавшее за черную гору.

Академик Вл. И. Вернадский в ожидании смерти написал: «ни какого страха. Тело распадется на атомы, может быть изотопы» (приведено в книге И. Забелина «Эконом<ическая> геогр<афия> и наука будущего». Москва, 1970). Можно преклониться перед таким стоицизмом великого ученого, поскольку он говорит о себе, о своей смерти. Но невозможно, мне кажется, представить себе, чтобы он повторил свои слова «атомы, изотопы», стоя над умирающей матерью, сыном, любимым существом. Аналогичные мысли и чувства высказывал Вл. Соловьев в эссе «Смысл любви»: «Кроме страха и равнодушия в отношении смерти — одинаково недостойных мыслящего и любящего существа — есть еще и третье отношение: борьба со смертью и торжество над смертью. Дело идет не о своей смерти... но о смерти других, любимых существ, к которой беспристрастное отношение для любящего невозможно. Резигнация в этом случае была бы требованием разума только в том случае, если бы смерть человека была бы абсолютно неизбежным исходом. Но это всегда лишь предполагают, но ни-

¹ Печатается фрагмент «Воспоминаний» К. А. Чхеидзе, посвященный истории собрания Fedoroviána Pragensia. «Воспоминания» хранятся в личном фонде К. А. Чхеидзе в Литературном архиве Музея чешской литературы. По-чешски данный фрагмент опубликован в сборнике, посвященном К. А. Чхеидзе: *Zřající do slunce. Sestavili: V. Bystrov, J. Vacek*. Praha, 2002. С. 279–282. По-русски комментированный текст фрагмента в составе второй части «Воспоминаний» готовится к печати Славянским институтом АН Чешской республики в сборнике «Из мемуарного наследия русской эмиграции в межвоенной Чехословакии. Воспоминания. Дневники. Устные свидетельства».

когда не доказывают — и не без причины, ибо доказать это невозможно. Что при *известных условиях* смерть необходима, об этом нет спора; но что эти условия суть *единственно возможные*, что их *нельзя изменить* и что смерть, следовательно, есть необходимость *безусловная* — для этого нет даже тени разумного основания».

Смерть необходима, «в известных условиях», в условиях становящегося мира, в качестве отбирающего фактора бытия, в качестве его великого регулятора — таково заключение другого крупного мыслителя, С. И. Метальникова (в свое время был вице-президентом Пастеровского института в Париже). Без смерти, как великого (и жестокого) регулятора бытия низшие организмы, размножающиеся с головокружительной быстротой, поглотили бы и уничтожили высшие организмы. В этом смысле старая чешская сказка о старике и старухе, желавших уничтожения смерти, а потом, когда размножились гады и насекомые, призывавшие смерть, преисполнена глубокой мудрости.

Не примириться со смертью, а признать с терзающей душу и сердце болью ее временную необходимость и с твердым упованием на победу над ней в неопределенно далеком будущем, только лишь это остается человеку на современном этапе развития его сознания и его мощи над природой.

«Изнанка» парижских событий заключалась в фиаско евразийского движения. А «лицевая», положительная сторона в том, что, борясь с различными «уклонами» парижских друзей-недрузей, в том числе с «федоровским уклоном», волей, а более неволей, пришлось вплотную подойти к этому мыслителю и его учению. Подойти, как Савл подошел к христианству, с тем, чтобы превратиться в Павла.

Можно привести длинный ряд авторов, подходивших к Н. Ф. Федорову, этой «огненной точке» первой величины, этому «гениальному безумцу» (апостол Павел говорил, что христианство — «безумие для эллинов»), чтобы бороться с ним, принять или отвергнуть его. Достоевский «принял мысли Федорова, как свои», Вл. Соловьев признал в нем «своего учителя и утешителя», Лев Толстой сначала увлекся Федоровым, позже отошел от него, никогда, однако, не переставая в своих произведениях «оглядываться» на учение человека, о котором говорил, что он, Толстой, гордится быть его современником (замечательный анализ отношений Федоров — Толстой дан в небольшой книге «Перед лицом смерти» А. Горностаева, по-чешски вышла в 1933 г.; «Смерть Ивана Ильича» и «Крейцера соната» не могут быть поняты до конца безотносительно к учению Федорова).

Отец С. Булгаков, Н. А. Бердяев, Н. В. Устрялов высоко оценивали систему этого «загадочного мыслителя». «Ее несравненный, головокружительный оптимизм пригоден для уловления душ. В ней есть нечто современное, от эпохи масс. Эта система мифоносна, особенно в наш век, когда человечество явно тоскует по новому или обновленному мифу... Учение Федорова представляет собой героическую попытку оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации. Христианизировать технический прогресс, технизировать и тем самым модернизировать историческое христианство» (Н. В. Устрялов, «Наше время», 1934 г.). Для конца двадцатых и тридцатых лет весьма важно было отношение к Федорову Максима Горького. Имеются (как уже говорилось) документальные данные глубокого интереса Горького к Федорову. По разным соображениям Горький счел необходимым затушевать этот свой интерес, оборвать отношения с центральной фигурой «федоровской атмосферы», с Н. А. Сетницким. Однако на съезде советских писателей в 1934 г. Горький с достаточной яркостью выразил свою приверженность к этой «атмосфере», когда говорил об Икаре и ковре-самолете, о сказке о живой и мертвой воде, о достижении бессмертия, вообще о реализации мечты в действительности.

Последователи (или почитатели) Федорова в двадцатые и тридцатые годы находились в Москве и Харбине. Необходимо подчеркнуть, что они никогда не ставили себе целью создать «организацию» или хотя бы «движение», «группировку» или нечто подобное, что могло бы вызвать подозрительное или неодобрительное отношение властей. По самой своей сути «федоровство» не рассчитано на «политическое действие»; оно имеет значение своеобразного маяка, «пучка света», обращенного в туманность будущих веков. Авторы, разделяющие учение своего верховного мастера (человека в высшей степени скромного), стараются наметить пути развития человечества, «подсказать» человечеству, куда следовало бы идти, о реализации чего следует действительно мечтать. Уже названия книг, например, Сетницкого говорят именно о таком понимании своих задач: «О конечном идеале», «Организация мировоздействия»¹ и т. п. Сетницкий взялся за переиздание сочинения Федорова «Философия общего дела» и его популяризацию. С ним сотрудничало несколько авторов. Возвратившись из Парижа в Прагу, я стал переписываться с Сетницким (виа Сибера, а

¹ Очерк «Организация мировоздействия» был написан А. К. Горским.

чаще виа Сингапур), помогать ему. В 1930/31 гг. возникла идея создать (помимо Москвы и Харбина) «федоровский очаг» и в Праге¹. «Очаг» для сосредоточения литературы самого Федорова и о Федорове. Этой идее сочувствовал тогдашний директор Национального музея в Праге, Йозеф Вольф и заведующий литературным архивом д-р Милослав Новотный. Вольф производил впечатление глубокомысленного авторитетного деятеля, сочетающего в себе добродушие с умением руководить. М. Новотный — прекрасный образец разносторонне образованного, в высшей степени плодотворного и принципиального литературного и музейного работника. Всегда дельный, всегда конкретный, умеющий пошутить, но и при случае «коснуться острым скальпелем критики», он оставил добрую по себе память у всех, кто его знал. М. Новотный хорошо разбирался в истории русской философии и литературы, и, можно сказать, «мгновенно» оценил значение и место Федорова в истории русской мысли. В 1933 году, по случаю тридцатой годовщины смерти Федорова, в Нац. музее была устроена небольшая выставка².

Через Сетницкого я установил знакомство с другим замечательным «харбинским автором», Н. В. Устряловым, который оставил неизгладимый след в истории умственного, отчасти и политического, развития России после революции. Его произведения, в особенности сборники статей «Под знаком революции» и «Наше время», имеют эпохальное значение и будут служить первоклассными источниками при написании объективной, чуждой пристрастий, истории России революционных лет.

Н. В. Устрялов — в молодости доцент Московского университета, во время гражданской войны был министром информации в правительстве генерала Колчака. После краха «белого движения», находясь в Харбине, он обратился к русской интеллигенции по обе стороны рубежа с призывом сотрудничать с советской властью. Незадолго до войны 1914 года в России вышел сборник «Вехи», в котором крупнейшие представители тогдашней русской общественности (Струве, П. Новгородцев и др.) намечали «вехи» исторического развития России. Революционно-демократическая часть интеллигенции восприняла этот сборник как признание поражения революции.

¹ Эта идея возникла у К. А. Чхеидзе в 1932 г.

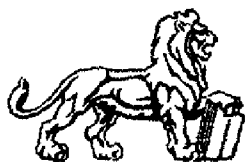
² Выставка к 30-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова была организована Чехословацким Национальным музеем в 1934 г.

онного движения, особенно ярко проявившегося в 1904—1905 гг., и как призыв найти общий язык с императорской властью. Устрялов в 1920/22 гг. предложил русской интеллигенции «сменить вехи» (отсюда все движение, основанное Устряловым, получило название «сменовеховство»), установить контакт с советским правительством и честно работать с ним на благо новой России. Несомненно, «сменовеховство» сыграло исключительно большую роль в перестройке психологии русской интеллигенции во «внутренней» и «внешней» (эмигрантской) России. Между «сменовеховством» и евразийством было много общего. Водораздел проходил по такой линии: «сменовеховцы» приспособлялись «свой вклад» к генеральной линии ведущих деятелей Советской России, а евразийцы стремились сохранить самостоятельную роль своего «вклада».

После вторжения Японии на материк и образования Манджу-Го (1931/32 гг.) директор печатного агентства в Праге В. Швиговский, знавший о моих связях с Харбином, предложил мне наладить сообщения о событиях на Дальнем Востоке от «собственного корреспондента». Таким «собственным корреспондентом» согласился стать Устрялов, посылавший статьи через меня Швиговскому (под псевдонимом д-р Лоу). В. Швиговского я изобразил в своей книге «Страна Прометея» в главе «На минуту в Европу». Швиговский узнал себя, прочитав эту книгу, и, смеясь, сказал: «я не виноват, что я такой... виновата моя должность и наше сумасшедшее время». Швиговский нередко вслух вспоминал о своей жизни и работе в России (в Одессе и Киеве), подробно рассказывал о своем знакомстве с молодым Л. Троцким (Троцкий в своих воспоминаниях уделяет некоторое место Швиговскому). Швиговский признавал несомненные ораторские, организаторские и дипломатические таланты Троцкого, но при этом отмечал его склонность к эффектам и театральности. «Свои выступления, позы и жесты Троцкий разучивал перед зеркалом; любовался своим великолепием». — Какая разница со Сталиным, который — до времени — предпочитал таиться в тени, перед прыжком; издевался над «трубадуром и барабанщиком» Троцким.

Советским гражданам, жившим в Харбине (в большинстве случаев они работали на Китайской Восточной железной дороге, которую построило царское правительство и которую советская власть передала Китаю), предложено было советскими органами подготовиться к переезду в СССР к 1935 году. Перед Сетницким и Устряловым возник своего рода «рубикон». Возвратиться значило прекратить публи-

цистическую деятельность, рассчитывать лишь на предоставление возможности продолжать академическую работу в советских условиях. Отказаться от переезда, перейти на эмигрантское положение, представлялось недопустимым с морально-гражданской точки зрения. Была возможность перебраться с семьями в Америку, найти приют и почву для работы при Музее имени художника Николая Рериха в Нью-Йорке или в основанной писателем Георгием Гребенщиковым культурной обители «Чураевка» (штат Коннектикут). С Гребенщиковым у меня были давние дружеские отношения и я обещал Устрялову и Сетницкому обеспечить радушный прием в «Чураевке» (Гребенщиков тогда еще не разошелся с Музеем Рериха). Однако оба моих друга решили идти на риск во имя сохранения «морального лица». В спешном порядке Сетницкий переслал все «федоровские материалы» виа Сингапур в Прагу, где они и сейчас хранятся в отделении «Федоровиана Прагензия» на Страгове. Сюда же переслал свои архивы и Устрялов. В Москве Устрялов получил кафедру в Педагогическом институте, а Сетницкий назначение в Академию наук. Через непродолжительное время оба были отправлены в лагерь, где оба и погибли... В 1965 году дочь Сетницкого, Ольга, научная работница, приехав в качестве туристки в Прагу, разыскала меня и с тех пор постоянно пересылает всю советскую литературу, где говорится о Федорове, для «Федоровиана Прагензия» (такой литературы появляется все большее количество), а иногда говорится и об ее отце.



Музей-библиотека Н. Ф. Федорова
Библиотека-фонд «Русское зарубежье»
121069 Москва Г- 69
Поварская 25 а
Россия

PAMÁTNÍK
NÁRODNÍHO
PÍSEMŇICTVÍ¹

Strahovské nádvoří 1
118 38 Praha 1 – Hradčany
tel.: 220 516 695
fax: 220 517 277
e-mail: post@pamatnik
narodnihopisemnictvi.cz
IČ: 00023311
Bankovní spojení KB, Praha 1
č.ú.: 10437-011/0100

VÁŠ DOPIS ČJ ČJ 103/OLA/054/2003 V Praze DNE 28-go февраля
ZE DNE 12.02.2003

Глубокоуважаемые коллеги,

разрешите нам поздравить Вас по случаю 70-летней годовщины создания архивного собрания Федоровиана Прагенсия.

Мы очень гордимся тем, что наш музей – Памятник национальной письменности – является хранителем этого собрания, которое представляет собой большую научную ценность для чешских, русских и всех зарубежных исследователей.

Вспоминаем тоже с глубокой благодарностью и признательностью основателя фонда, Константина Александровича Чхеидзе, благодаря которому сохранились эти редкие материалы.

Желаем много успехов Вашему вечеру и всей Вашей научной деятельности, вспоминаем Вас и надеемся на дальнейшее плодотворное сотрудничество

С искренним приветом и уважением

Др. Ева Вольфова
директор Музея чешской литературы

Публикация А. Г. Гачевой

¹ Приветственное письмо Музея Чешской литературы (Чехия) Библиотеке-фонду «Русское зарубежье» и Музею-библиотеке Н. Ф. Федорова по случаю проведения научных чтений «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья (К 70-летию со дня основания фонда Fedoroviana Pragensia)». Чтения прошли в Москве 18 апреля 2003 г.

Сведения об авторах

Аксенов Г.П., к. географ. н., с. н. с. Института истории естествознания и техники РАН

Артюхов И.В., директор АНО «Институт биомедицинских технологий»

Бабанова О.А., искусствовед, член Ассоциации искусствоведов и Академии художественной критики

Байдин В.В., д. филол. н., преп. Университета г. Кан (Франция)

Баршт К.А., д. филол. н., профессор РГПУ им. А. И. Герцена

Бодякин В.И., к. т. н., в. н. с. Института проблем управления РАН, руководитель проекта «Информоград»

Борзенко И.М., философ, системолог, д. т. н., профессор, зам. директора по науке Центрального научно-исследовательского института комплексной автоматизации

Варава В.В., историк философии и культуры, преп. Воронежского государственного университета

Вишев И.В., д. ф. н., проф. Южно-уральского государственного университета

Гачева А.Г., с. н. с. Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, зав. Музеем-библиотекой Н. Ф. Федорова

Знатнов А.В., историк, библиограф, пресс-секретарь Московской Митрополии Русской Православной старообрядческой Церкви

Коваль Л.М., к. ист. н., главный библиотекарь Российской государственной библиотеки, зав. Музеем истории РФБ

Корнилов С.В., д. ф. н., зав. каф. философии и культурологии Калининградского государственного университета

Линник Ю.В., д. ф. н., проф. Карельского государственного педагогического университета

Меденица В., философ, главный редактор издательства «Бримо»
(Белград)

Морозова Я.В., бакалавр теологии, стипендиатка Библейско-
Богословского института им. ап. Андрея Первозванного

Никитин В.А., богослов, религиовед, историк философии и
культуры, академик РАЕН. Гл. редактор журнала «Путь
Православия» и радио «Логос» (Отдел религиозного
образования и катехизации Московского Патриархата)

Новиков В.В., к. ф. н., историк философии

Панфилов М.М., к. ист. н., зав. НИО книговедения РГБ

Петров С.Т., руководитель проекта «Система бессрочного хранения
информации», советник Центра управления полетами

Пичугин Ю.И., д. биол. н., директор по науке Института крионики
(Детройт, США)

Плеханов Е.А., к. ф. н., зав. каф. философии Владимирского
государственного педагогического университета

Попова-Муратова О.Б., автор статей по истории Российской
государственной библиотеки, исследователь родословной
Н. Ф. Федорова

Пряхин В.Ф., д. полит. н., зам. директора Второго департамента
стран СНГ Министерства иностранных дел Российской
Федерации, проф. МГПУ

Регельсон Л.Л., физик, богослов, историк церкви

Режабек Б.Г., академик Международной академии наук экологии
и безопасной жизнедеятельности, сопредседатель Северо-
Кавказского отделения Международного экологического фонда

Семенова С.Г., д. филол. н., гл. н. с. Института мировой литературы
им. А. М. Горького РАН

Теплицкая А.В., к. пед. н., зав. НИО библиографии РГБ

Титаренко Е.М., к. ф. н., доц. Санкт-Петербургского
государственного университета

Шibaева М.М., д. ф. н., проф. Московского государственного
университета культуры

Шишкин И.М., аспирант кафедры философии Московского физико-
технического университета

Содержание

От составителей	3
-----------------------	---

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ МЫСЛИТЕЛЯ

<i>С. Г. Семенова.</i> О философских категориях Федорова	6
<i>Е. А. Плеханов.</i> Философско-педагогическая антропология «общего дела»	29
<i>Л. Л. Регельсон.</i> Образ Святой Троицы в проекте Николая Федорова	43
<i>Г. П. Аксенов.</i> Биосфера и Бог. Активное христианство Н. Ф. Федорова и учение о биосфере В. И. Вернадского	61
<i>В. Меденица.</i> Истина есть истина, алетейя, вечная память	65
<i>Е. М. Титаренко.</i> Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова	81
<i>М. М. Шibaева.</i> Культурфилософские мотивы в учении Н. Ф. Федорова	102
<i>Ю. В. Линник.</i> Мифологема Ильи-пророка в философии Федорова	124
<i>С. В. Корнилов.</i> Проект «всеобщего дела» и преодоление «философии безнадежности и отчаяния»	128
<i>М. М. Панфилов.</i> Пред алтарем книжной культуры («Московская партия» и Н. Ф. Федоров)	137
<i>С. Г. Семенова.</i> Н. Ф. Федоров и славянофилы: диалог идей	151
<i>А. В. Знатнов.</i> Спутник старообрядчества Н. Ф. Федоров	175
<i>В. В. Байдин.</i> Николай Федоров и польский мессианизм	195
<i>Я. В. Морозова.</i> «Мечта далекая, но дорогая...» (два спора о путях спасения)	204
<i>В. А. Никитин.</i> Генеалогия и учение Н. Ф. Федорова	213
<i>А. Г. Гачева.</i> Н. Ф. Федоров — философ и деятель отечествоведения	220
<i>А. В. Теплицкая.</i> Идея международного книгообмена и комплектование фондов библиотек иностранной литературой в 1917—1920 гг.	251
<i>И. М. Шишкин.</i> Н. Ф. Федоров и проективная философия	255
<i>К. А. Барит.</i> Онтологические ресурсы вещества (Н. Ф. Федоров, В. И. Вернадский, А. П. Платонов)	264

Н. Ф. ФЕДОРОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>Б. Г. Режабек.</i> Николай Федоров – родоначальник ноосферного мировоззрения.	282
<i>И. М. Борзенко.</i> Полнота третьего пути	298
<i>В. Ф. Пряхин.</i> Учение Н. Ф. Федорова как мировоззренческая основа противостояния глобальным вызовам современности	314
<i>И. В. Вишев.</i> Н. Ф. Федоров как предтеча современной концепции практического бессмертия человека	322
<i>Ю. И. Пичугин, И. В. Артюхов.</i> Крионика и перспективы федоровских идей	332
<i>В. И. Бодякин.</i> Проект «Аква-Информград» в свете идей Н. Ф. Федорова	337
<i>О. А. Бабанова.</i> Роль искусства в проекте Общего Дела	344
<i>В. В. Варавва.</i> Философия Общего Дела и Философия Отчего края	350
<i>С. Т. Петров.</i> Вселенский библиотекарь (проект бессрочного хранения информации в свете идей Н. Ф. Федорова)	358
<i>В. В. Новиков, Л. М. Тираспольский.</i> Космизм и интернет	367

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

<i>О. Б. Попова-Муратова.</i> Философ родства, его родословная и родные ...	380
<i>Л. М. Коваль.</i> О тех, кто трудился в Московском публичном и Румянцевском музеях рядом с Николаем Федоровичем Федоровым	406
<i>А. Г. Гачева.</i> «Неподвижно лишь солнце любви...» (Н. Ф. Федоров и Е. С. Некрасова)	414

ПУБЛИКАЦИИ

<i>В. Н. Ильин.</i> Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскрешения (публикация <i>В. Н. Ильиной</i>)	426
Fedoroviana Pragensia. К 70-летию со дня основания (публикация <i>А. Г. Гачевой</i>)	438
Сведения об авторах	452

НА ПОРОГЕ ГРЯДУЩЕГО
Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903)

Редактор А. Г. Гачева

Художник В. В. Покатов

Технический редактор Н. Л. Неретина

Компьютерная верстка В. Н. Спиридоновой

Корректоры: Г. В. Коршунова, А. Н. Макаров

Лицензия ЛР № 020850 от 14.01.99. Подписано в печать 20.11.03

Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная

Гарнитура «Newton». Усл. печ. л. 28,5. Уч.-изд. л. 25,69

Тираж 300 экз. Изд. № Без объявл. Заказ 210.

Издательство «Пашков дом» Российской государственной библиотеки

119019 Москва, ул. Воздвиженка, 3/5

