



Светлана
СЕМЕНОВА

ФИЛОСОФ
БУДУЩЕГО ВЕКА
НИКОЛАИ
ФЕДОРОВ







Светлана
СЕМЕНОВА

**ФИЛОСОФ
БУДУЩЕГО ВЕКА
НИКОЛАЙ
ФЕДОРОВ**

Москва
«Пашков дом»
2004

УДК 1(091) (47+57)

ББК 87.3(2)1

С30

Художник *В. В. Покатов*

Семенова С.Г.

С30 **Философ будущего века: Николай Федоров.** — М.: Пашков дом, 2004. — 584 с.: ил.

ISBN 5-7510-0284-9

Книга известного философа и писателя, доктора филологических наук С. Г. Семеновой посвящена выдающемуся отечественному мыслителю Николаю Федоровичу Федорову (1829–1903), идеи которого лежат у истоков как русского религиозно-философского подъема конца XIX – начала XX в., так и активно-эволюционной, ноосферной мысли XX в. В книге на обширном материале, включая архивные и малоизвестные источники, представлены жизнь и деятельность легендарного библиотекаря Румянцевского музея, «Московского Сократа», его духовный диалог с великими современниками – Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым, В. С. Соловьевым, общественные и культурные инициативы мыслителя. Подробно рассматриваются философские, богословские, этические, эстетические взгляды Федорова, его понимание смысла и назначения истории, концепция «имманентного воскрешения», отношение к мировым философским системам (Канту, Гегелю, Шопенгауэру, Ницше), к славянофильской традиции. Отдельный раздел посвящен судьбе идей философа всеобщего дела в мысли и культуре XIX–XX вв., их значению и контексте современности.

Книга адресована историкам философии и литературы, преподавателям и студентам, а также широкому читателю, интересующемуся отечественной и мировой мыслью и культурой.

УДК 1(091) (47+57)

ББК 87.3(2)1

ISBN 5-7510-0284-9

© Семенова С.Г., 2004

© Покатов В.В., художественное оформление, 2004

© Российская государственная библиотека,
издательство «Пашков дом», 2004

СЛОВО О ФЕДОРОВЕ

В 2003 году Российской государственной библиотеке исполнилось 175 лет. Наследница знаменитого Румянцевского собрания, ставшая в XIX веке первым публичным книгохранилищем Москвы, а ныне – главная библиотека России видела в своих стенах многих выдающихся деятелей русской культуры. И не только в качестве читателей, но и в качестве сотрудников, неустанно работавших, по заповеди ее основателя графа Н. П. Румянцева, «на благо просвещение». В Московском публичном и Румянцевском музеях и состоящей при них библиотеке служили историки и археографы А. Е. Викторов, Е. В. Барсов, В. А. Дашков, М. А. Веневитинов, филологи Е. Ф. Корш, В. Ф. Миллер, Н. И. Стороженко, искусствоведы Г. Д. Филимонов и И. В. Цветаев...

В блестящем созвездии «музейцев» Николай Федорович Федоров занимает особое место. Оригинальный мыслитель, стоявший у истоков русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Родоначальник философского и научного течения космизма. «Московский Сократ», перед синтетической мыслью которого преклонялись Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев. Деятель отечествоведения, выступивший с целым рядом инициатив в области сохранения духовного и культурного наследия России... Определения можно продолжать и продолжать...

Двадцать пять лет (с 1874 по 1898) проработал Федоров в стенах Московского публичного и Румянцевского музеев. И был он не просто «идеальным

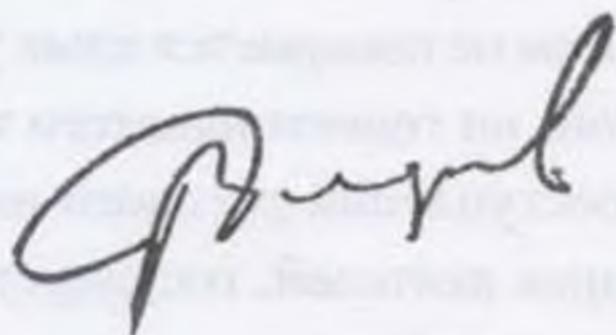
библиотекарем» и библиографом милостью Божьей, но прежде всего философом книги, высоко ставившим музеи и библиотеки как средоточие культурной памяти нации. «Книга, как выражение слова, мысли и знания, занимает высшее место среди памятников прошедшего» – эти слова Федорова невольно повторяешь, проходя по залам огромного хранилища РГБ, где сосредоточены поистине уникальные письменные богатства.

В библиотеке не гаснет память о Николае Федоровиче – именно так, без фамилии, только по «имени-отчеству», знали и чтили его сослуживцы, рядовые посетители библиотеки, представители ученой Москвы, деятели русской культуры... В Научно-исследовательском отделе рукописей находятся рукописи многих статей и писем Федорова, письма к нему разных лиц, воспоминания современников. Музей истории библиотеки собирает материалы о нем и хранит как реликвию знаменитый портрет мыслителя, написанный в 1919 году художником Л. О. Пастернаком. В книжном собрании библиотеки можно встретить издания с дарственными надписями авторов «Дорогому Николаю Федоровичу». А в генеральном систематическом каталоге внимательный и любящий глаз исследователя найдет карточки, заполненные рукой философа-библиотекаря более 120 лет назад. Фонды РГБ украшает и давно ставшая библиографической редкостью двухтомная «Философия общего дела», изданная в 1906–1913 годах учениками мыслителя В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном.

В год 100-летия памяти Федорова Российская государственная библиотека выпускает в свет книгу Светланы Семенович «Философ будущего века». Известный историк отечественной философии и литературы, умный и тонкий исследователь, она еще в середине 1970-х годов воскресила имя мыслителя

для современников и потомков. Ею подготовлены практически все новейшие издания трудов Федорова в России, написано множество работ о его жизни и творчестве. Новая книга Семеновой раскрывает читателю самобытный и загадочный облик «Московского Сократа», мощь и масштабность его идей, глубину их влияния на русскую культуру XX века.

Издание этой книги – не только дань уважения к памяти оригинального философа, не только знак признательности библиотеки ее знаменитому деятелю. Мысль Федорова, глубоко укорененная в мировой истории и культуре и в то же время провидчески проникающая в дали грядущего, оказывается по-настоящему актуальной для современного мира, ищущего созидательных и серьезных ответов на глобальные вызовы III тысячелетия.



В. В. Федоров.
Генеральный директор
Российской государственной библиотеки

«ПРОРОКУ ДАНО УПРЕЖДАТЬ СВОЕ ВРЕМЯ...»

(Введение)

В истории существуют духовные явления, содержание и смысл которых раскрываются не сразу. Пройдя малозаметно, затронув небольшой круг умов и сердец, они с течением времени все возрастают в величии и значении. К такого рода явлениям принадлежит наследие оригинального мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея, автора «Философии общего дела» Николая Федоровича Федорова (1829–1903), поразительно национальное по своим прозрениям и устремлениям и вместе с тем достигающее уровня универсальных, мировых идей.

В начале XX столетия известный эстетик и критик А. Л. Волынский писал об авторе учения всеобщего дела следующее: «Федоров – единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодovitой, ни гением начатого труда... В одном Федорове – искупление всех грехов и преступлений русского народа»¹. Я не знаю ни одного из самых великих национальных деятелей, государственных или культурных, о которых было бы сказано нечто подобное.

Впрочем, среди высказывавшихся в том же роде о философе были самые мощные умы и таланты, первые духовные авторитеты России: Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев. Смелые, предвосхищающие будущее мысли Федорова Достоевский «прочел как бы за свои»², Лев Толстой говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»³, а Владимир Соловьев называл его «дорогим учителем и утешителем», с редким дерзновением признав учение Федорова ни больше ни меньше, как «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»⁴.

¹ Цит по: Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928. С. 7.

² Ф. М. Достоевский – Н. П. Петерсону. 24 марта 1878 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30 (I). Л., 1988. С. 14.

³ Это высказывание Л. Толстого приведено А. А. Фетом в его письме Н. Ф. Федорову от 6 декабря 1887 года // Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 632.

⁴ В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову. 12 января 1882 // Соловьев В. С. Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 345.

Николая Федоровича широко знали в Москве, но сама его необычная фигура, поражавшая воображение образом жизни, поведением, убеждениями, была окружена некоей тайной. «В нем было что-то по своей загадочности напоминавшее столь популярного в последнее время старца Федора Кузьмича»⁵. По самоотверженному служению людям его сравнивали с доктором Федором Гаазом, свято исполнявшим собственный девиз: «Спешите делать добро!» Ходили рассказы о колоссальных познаниях Федорова, утверждали, что он знал содержание всех книг библиотеки Румянцевского музея (ныне – Российская Государственная библиотека), которая до настоящего времени хранит благодарную память о своем выдающемся библиотекаре. Его поразительная осведомленность в мировой культуре определялась уникальной синтезирующей мощью ума, видением накопленного человечеством знаний в стройной системе и внутренней логике. На четверть века Федоров становится нравственным и духовным средоточием всей деятельности центральной библиотеки и музея Москвы. Отношение к нему образованного общества древней столицы было каким-то особенно проникновенным, можно сказать, родственно-любовным.

Вскоре после смерти Федорова в статье «Загадочный мыслитель» (1908) С. Н. Булгаков печатно окрестил его «Московским Сократом». Другой публицист и философ В. Н. Ильин, подхватывая эту аналогию, позднее утверждал, что в лице Федорова «во второй раз человечество увидело Сократа, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность»⁶. За этим сравнением, часто прилагаемым к Николаю Федоровичу, стоит не столько формальный принцип (распространение идей через устные беседы, тем более что в случае с Федоровым все же основным источником были рукописные тексты, дававшиеся на прочтение) и тем более не содержательный (их учения существенно разнятся), а указание на самый *тип* и *склад* их как мыслителей – духовных вождей человечества, только одного – дохристианской, а другого – христианской эры.

В 1931 году тот же С. Н. Булгаков, сетуя в связи с Федоровым, что никто из великих так и не сказал ему решительного «да», никто не решился сказать и прямого «нет», приходил к такому выводу: «Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли – пророку дано упреждать свое время»⁷. Надо сказать, что за истекшие семьдесят лет это *опознание* значительно продвинулось. Федоров со своими идеями и проектами *регуляции природы* как «внесения в нее воли и разума», овладения стихийными, разрушительными силами вне и внутри себя, выхода в космос для его активного освоения и преобразования, обретения человеком и человечеством более высокого онтологического стату-

⁵ Линниченко И.А. Речи и поминки. Одесса, 1914. С. 315.

⁶ Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 20.

⁷ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 58.

са (вплоть до его бессмертия и возвращения к преображенной жизни прошлых поколений) был признан родоначальником активно-эволюционной, космической, ноосферной мысли XX века. А в ее ряду стоят такие замечательные ученые и мыслители, как Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Ф. Купревич, П. Тейяр де Шарден. Каждый из них по своему утверждал и развивал основную мировоззренческую интуицию философа всеобщего дела: восходящий характер природной эволюции, необходимость нового сознательно направленного ее этапа, ведущего ко все большему одухотворению природы человека и мира.

При всем своем универсализме, обращенности и к верующим, и к неверующим Федоров – мыслитель по преимуществу религиозный, ибо устремляет человечество к наивысшим и наиблагим идеалам и целям, которые только можно себе помыслить и представить сердечной мечтой, – а выработка таких устремлений всегда является глубоко религиозным актом. Именно он наиболее смело-радикально, практически-направленно выразил те основные темы и идеи, которые затем развивала плеяда мыслителей русского религиозно-философского возрождения (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и др.).

Но сферу действия и влияния идей Федорова нельзя ограничивать религиозной или ноосферной мыслью. Его наследие – прежде всего знаменательный факт русской культуры, в котором сошлись вековые духовные, нравственные традиции, живые и для современности, чрезвычайно нужные ей. Никто другой из блистательного созвездия русских мыслителей конца прошлого и нашего века не объял в своем влиянии такие широкие ряды культуры, как Федоров: от Ф. Достоевского и Л. Толстого до М. Горького и В. Брюсова, В. Хлебникова и В. Маяковского, Н. Клюева и Н. Заболоцкого, от художников В. Чекрыгина и П. Филонова до такого выдающегося прозаика философского склада, как М. Пришвин, или такого гения, как А. Платонов. Их творчество затронула глубина этических требований Федорова, своеобразие его эстетики, идеи регуляции природы, преодоления смерти, долга перед прошедшими поколениями.

В наше время, озабоченное поисками новых созидательных альтернатив в решении глобальных проблем, которые могли бы открыть горизонты коллективной планетарной надежде, идеи, проекты и прозрения русского философа приобретают особую актуальность. Дать целостное представление о личности Федорова, его учении, о его связях с выдающимися современниками и, наконец, о воздействии идей всеобщего дела на литературу и культуру XX века и стремится эта книга.

Часть I

ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ



Глава I

ДОМОСКОВСКИЙ ПЕРИОД



Документально точные сведения о жизни Николая Федоровича Федорова, особенно первой ее половины, достаточно скудны. Характеристики его личности, оставленные знавшими его по работе в библиотеке Румянцевского музея, некоторыми его почитателями и прежде всего двумя учениками и посмертными издателями его трудов – Владимиром Александровичем Кожевниковым и Николаем Павловичем Петерсоном, – рисуют один и тот же цельный образ труженика, подвижника и аскета. Некоторая легендарная клишированность в отражении его жизненно-духовного облика, показательный набор эпизодов его биографии, переходящих из воспоминания в воспоминание, в известной степени оправдывают высказывание о том, что Федоров – единственный или один из немногих – философ не с жизнью, а с житием.

Изумляющие черты его личности и образа жизни, само его учение, распространявшееся по преимуществу устно в узком кругу его друзей, загадочность биографических истоков, скудость реальных знаний о жизни Федорова – все это неудержимо влекло почти всех писавших о нем в сюжетные схемы житийного повествования, причем сам он облакался именем «святого», «старца», «учителя», «Московского Сократа» и т. д. Как и в традиционном жанре жития, наиболее разработанные эпизоды его существования приходятся уже на период собственно подвижничества и духовных подвигов. (Для Федорова это прежде всего последние 35 лет жизни в Москве, когда скромная каталожная Румянцевского музея превратилась, по словам его биографа, в «ученый клуб», «умственный центр Москвы»¹.) Вся же его предыдущая сорокалетняя жизнь в *миру* ограничивалась скупой строчкой о рождении, предполагаемом изгнании из отчего дома и скитании-учительстве по среднерусским городам.

Истоки

И все же попробуем прочесть эту строчку глубже, отыскать к ней дополнительные сведения, чтобы начать мысленное восстановление важнейшей половины жизни мыслителя. За вещью, особенно за духовным созданием – прежде всего

¹ Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. С. 14.

книгой – Федоров призывал видеть творца, воскрешать его личность. Сам Николай Федорович наиболее точно запечатлелся в оставленных им текстах: то, что было утоплено в бессознательном, загнано в интимную глубь, что было переживанием и знанием сугубо для себя, лежало внутренней тайной, тут всплывало, проговаривалось там-сям. Внимательное вникание в некоторые повороты его мысли, особые всплески чувства, проникновенно-личные интонации, восклицания, вопросы и многоточия выявляет многое из его личности, из того, что было ее глубиннейшей травмой, жгучим стыдом и радостной мечтой.

Сильнейшее потрясение, взлом сознания лежат у истоков личности Федорова. Необычная установка всех органов чувства и понимания определилась еще в детстве. Формирование гения, великого человека – чудо; неисчерпаемо созвездие его истоков и причин. Попробуй судьба вынуть из этого созвездия самое, казалось бы, малое и странное впечатление, какой-нибудь генетический фактик, часто уходящий куда-то далеко в прошлое родственной цепи, – и не состоится этого чуда. А уж чтобы возник такой пророческий взгляд, такие исключительные душа и ум, должно было протечь и тысячелетнее развитие человечества, нужны были и те единственные условия, которые определили его появление на свет и весь закономерный, бессознательно и сознательно осуществленный ход его дальнейшей жизни и деятельности. Мы не можем поднять и тысячной доли этих объективных и субъективных, больших культурно-исторических и малых семейно-генетических условий. Что-то станет яснее (особенно по поводу первых, исторических) дальше, в процессе анализа учения Федорова, но по-настоящему все обнаружится, если действительно осуществится мечта Николая Федоровича – раскроются времена, разовьются людские свитки и настанет возвращение всех когда-либо живших к новому, преображенному существованию.

Для начала обратимся к словам самого мыслителя: «Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. <...>

Душа человека не *tabula rasa*, не лист чистой бумаги, не мягкий воск, из которого можно сделать все что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ. Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей; так что полный ответ на древний вопрос, написанный над воротами Дельфийского оракула, – «познай самого себя» – мы будем иметь во всеобщем воскрешении»². Но сейчас нас пока интересует больше личность самого Николая

² Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1995. С. 282. Т. II вышел в том же году, Т. III – в 1997, Т. IV – в 1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV – в 2000. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, римская цифра обозначает том, арабская – страницу. Дополнительный том обозначен сокращением: «Д».

Федоровича, в котором и произошла «интерференция» (тоже его выражение) прежде и ближе всего двух человек, его непосредственных родителей, двух характеров, двух наследственных целых со стоящей за каждым из них вереницей предков. Федоров всегда упорно избегал всяких разговоров о своем прошлом, и только после его смерти близко стоявшие к нему люди раскрыли тайну его появления на свет. Его отцом был князь Павел Иванович Гагарин (1798 – первая половина 1860-х годов), о матери достоверных сведений до последнего времени не было никаких. Фамилию и отчество будущий мыслитель получил, как считается, от своего крестного отца, что обычно происходило с незаконнорожденными детьми.

Итак, отец и мать, две составляющие генетического, душевного состава Федорова, и тут сразу же – поражающий контраст. О первом мы можем узнать достаточно много, он принадлежал к славнейшей российской фамилии с тщательно прослеженной генеалогией. Корни рода (как и у всего русского родового дворянства) восходят к князю Рюрику, затем крестителю Руси князю Владимиру, далее – Юрию Долгорукому и Всеволоду Большое Гнездо, наконец князь Иван Всеволодович положил начало князьям Стародубским (по имени своего удела), а от его прапраправнука, князя Ивана Гагары, пошли уже князья Гагарины.

Большинство живущих по смерти оставляет след в местном масштабе или в душе лишь ближайших родственников, через одно-два-три поколения всякая память об индивидуальности стирается, и ее жизнь складывается в некую общую, безымянную копилку истории народа и эпохи. Гагарины же записали свои имена и деяния в некую привилегированную общенациональную, общероссийскую скрижаль. Даже наиболее прославленные культурные деятели чрезвычайно редко могли так тщательно проследить свои истоки и родственные связи, как родовая знать, к которой принадлежал отец Николая Федоровича. Но, кстати, многие из этих деятелей к этому особенно и не стремились, часто даже сознательно отталкиваясь от отцов и предков. Пафос их деяния – в творческом выражении собственного «я»; их культурное бессмертие – глубоко индивидуализировано. Родовая же знать недаром так и называется, что она – при всей узости и извращениях в сословную спесь – проносит через века, засыпающие забвением все и всех, родовую память и преемственность; в этой памяти есть то древнее благородство, которым дышат религиозные генеалогии. Не случайно сам Федоров так ценил родословие, это первое знание человечества, предлагая вывести в будущем генеалогию из узких сословных рамок, превратить ее в науку о всех без исключения наших предках, в знание, созидающее единое конкретно личностное генеалогическое древо человечества.

В отличие от отца, мать Федорова представала нам в абсолютной анонимности, ни единая черта ее биографии и облика не была передана даже в семейном предании, не проникла в ближайшую к Федорову молву, не зацепилась в воспоминаниях. Какие-то глухие домыслы то ли о крепостной (явно литературного характера), то ли о какой-то пленной черкешенке (дань романтике), то о какой-то красавице

грузинке, вывезенной с Кавказа, – явно спутали с братом Павла Ивановича, служившим в тех местах и женатым на грузинке («слышали звон»). Это полное ничто и ничего вовсе не удивительно, такова судьба абсолютного большинства просто живущих людей, а уж что говорить о русской женщине – о ее особой обреченности пройти «бесследно, безымянно на незамеченной земле» проникновенно сказал в свое время Тютчев. У самого Николая Федоровича, решительно бежавшего не только знаменитости, но и всякого упоминания своего имени, избравшего принципиальную ступешанность, явно среди прочих причин действует и как бы некая солидарность с пропадающим в неизвестности большинством, теми, что неподписанными камнями входят в кладку исторического здания. Самые чуткие сердца, отмеченные особой праведностью подвижники, можно сказать, заработавшие себе райское блаженство, неоднократно твердо выражали желание отказаться от будущего спасения и разделить участь проклятых братьев, раз таковые будут. На разных уровнях бытия – земном и небесном – это один фундаментальный выбор, ведь славные и знаменитые и есть немногие избранные, удостоившиеся *рая* культурного бессмертия, а все остальные ушли в «тьму кромешную» полной пропащести, сгорели в пожарах истории, неутомимым червем времени раскрошились в труху и перегной бытия.

В последнее время, однако, удалось узнать имя матери Федорова. Источник оказался совсем простым: бумаги тамбовской гимназии (в которой учился Николай), хранящиеся до сих пор в областном архиве. Здесь и было найдено В. С. Борисовым свидетельство о крещении Федорова. Вот его текст: «1834 года апреля 2-го дня дано сие Тамбовской губернии Елатомского округа села Вялсы от приходского священника Николая Федорова в том, что у проживавшей Елатомской округи в сельце Ключах дворянской девицы Елисаветы Ивановой 1829-го года мая 26 дня незаконнорожденный сын мною молитствован и того же, 26-го числа мая <...> с дьяконом Василием Антоновым и дьячком Кирилою Феофилактовым по обряду христианскому крещен, которому при святом крещении наречено имя Николай, восприемниками же были при том святом крещении помянутому незаконнорожденному сыну Николаю коллежский регистратор Федор Карлов сын Белявский и мещанская жена Александра Яковлева, во уверении чего и дано сие за подписом моим с помянутыми дьяконом Антоновым и дьячком Феофилактовым. К сему свидетельству приходской священник села Вялсы Николай Федоров руку приложил, того села дьякон Василий Антонов руку приложил. Дьячок Кирилл Феофилактон руку приложил»³. Итак – дворянская девица Елизавета Иванова. (Скорее всего, Иванова значит просто дочь Ивана, и тогда получается – Елизавета Ивановна без указания фамилии⁴.) Это все, что пока известно. По этому

³ Государственный архив Тамбовской области (далее – ГАТО), ф. 105, оп. 7, д. 4, л. 107.

⁴ Новую интересную гипотезу выдвинула О. Б. Муратова, автор книги «Тайна происхождения и родословная Федорова» (Рукопись. Архив Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова),

свидетельству может сложиться впечатление, что фамилию Николай Федорович получил от крестившего его священника. Однако за год до этого (2 июля 1828 года) в той же церкви был крещен другой младенец той же Елизаветы Ивановой, старший брат Николая, получивший имя Александра Федоровича Федорова, воспитатели были те же, что у Николая, но священник другой — Андрей Кириллов⁵. Поэтому скорее всего именно имя их общего крестного отца Федора Карловича Белявского дало обоим и отчество, и фамилию.

Ничего более не зная о матери Федорова, мы не можем с какой-либо степенью точности провидеть в его физическом облике, характере и душевной глубине ее мерцающий образ. Хотя он там, безусловно, был. Можно предполагать, что от матери идет красота его лица, тонкость и соразмерность черт, удивительные глаза, которые отмечают все писавшие о его внешности.

Теперь об отце. В биографии Федорова, написанной его исследователем и последователем А. Остромировым (настоящее его имя Александр Константинович Горский), отмечалось, что Павел Иванович умер рано, в 34 года, почти за полгода перед кончиной деда Федорова, Ивана Алексеевича⁶. Считалось, что маленький Коля в четыре года теряет и деда, и отца, за чем последовало якобы удаление из княжеской усадьбы его матери с детьми, прижитыми от покойного Павла Ивановича. Затем эта версия стала кочевать по всем популярным пересказам биографии Николая Федоровича. Однако выяснилось, что Павел Иванович прожил до начала шестидесятых годов. Откуда же пошла эта ошибка Горского? Он получил сведения об отце Федорова от Н. П. Чулкова, сослуживца мыслителя по Московскому главному архиву Министерства иностранных дел⁷. Согласно этим сведениям, Павел Иванович сдал экзамены при Пажеском корпусе и Московском университете, начал с 24 лет службу в Коллегии иностранных дел, через несколько месяцев по собственному желанию уехал в Америку, в Филадельфию, где находилась в те годы русская миссия. Вернувшись в Россию в 1826 году и полностью оставив службу, князь Гагарин поселяется в одном из своих родовых имений, расположенном в Тамбовской губернии. На это время и приходится его связь с матерью Николая Федоровича. Причем она была довольно прочной: известно, что у Федорова были еще родной брат и две сестры. При составлении справки для Горского Чулков, в частности, обращался к «Некрополям» и в первом томе

предположив, что мать Николая Федоровича была из рода дворян Макаровых, поскольку именно такую фамилию носили два ее первых ребенка от Павла Ивановича Гагарина, дочери Елизавета и Юлия, а традиция давать внебрачным дочерям фамилию матери существовала. Пока О. Б. Муратовой не удалось документально подтвердить свое предположение, но поиск ее продолжается.

⁵ Свидетельство о крещении А. Ф. Федорова также обнаружено В. С. Борисовым.

⁶ Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. С. 8, 9.

⁷ См. письмо А. К. Горского Н. А. Сетницкому от 20 апреля 1927 // Литературный архив Музея национальной литературы (Чехия), ф. 142 (Fedoroviana Pragensia). 1.3.27.

«Московского некрополя» (СПб., 1908) обнаружил, что среди князей Гагариных, захороненных на московских кладбищах, в один год с отцом Павла Ивановича Иваном Алексеевичем (умер 12 октября 1832 года, погребен в Новоспасском монастыре) отмечен и князь Павел Иванович Гагарин (родившийся, как здесь указано, в 1798 году, умерший 22 мая 1832 года и погребенный на Дорогомиловском кладбище). Совпал год рождения, и Чулков, естественно, решил, что это и есть отец Федорова. Вслед за ним и Горский в своей биографии указывает отмеченную в «Некрополе» дату смерти и кладбище, где захоронен Павел Иванович, и больше ничего.

Между тем след жизни и деятельности Павла Ивановича, оказывается, существовал; много ценных сведений о нем обнаружилось в воспоминаниях другого его незаконного сына, знаменитого актера Александра Павловича Ленского, которые он написал в начале 1890-х гг. Но здесь имя отца не было прямо названо. И только современный исследователь творчества Ленского Н. Зограф документированно осветил его биографические истоки. В книге Н. Н. Рожковской «Театральная жизнь Кишинева XIX – начала XX века» (Кишинев, 1979) есть целая глава «Театр П. И. Гагарина» о деятельности отца Федорова в середине 1840-х годов, с важными ссылками на газетные, мемуарные и архивные источники. Наконец стал более определенно проступать характер отца Федорова, образ его жизни. Интересно, что человек, породивший такого религиозного гения, как Федоров, сам уже как бы выпал из колеи, вышел из той сословной нормы, в которой держались и его предки, и отец, и пятеро его братьев. Уже в нем начался какой-то важный сдвиг и слом заведенного типа, в своем роде он стал первым *déclassé* в семействе Гагариных.

Сравним его с отцом. Иван Алексеевич (родился в 1771 году) был крупным сановником, государственным деятелем двух царствий (Павла I и Александра I), по табели о рангах имел второй чин, действительного тайного советника, был сенатором. Двадцати лет отличился при штурме Измаила, получил орден Святого Георгия. Основную службу провел при великой княгине Екатерине Павловне, с 1810 года управлял ее двором, находившимся в Твери. Эта должность принесла ему ордена, почести, большое богатство. Его имя осталось в истории русского масонства, он был главным учредителем и управляющим ложи Орла Российского в Петербурге, открытой в день восшествия на престол Александра I и ему же посвященной. Ряд других лож в столице и Симбирске принял его в свои почетные члены. Известен Иван Алексеевич и как меценат, один из организаторов Российского общества поощрения художников. Его страстная любовь к театру привела к увлечению известной трагедийной актрисой, бывшей крепостной Екатериной Семеновой. Но и тут Иван Алексеевич удержался в рамках пристойности. Их неразлучный пятнадцатилетний союз, давший сына и трех дочерей, увенчался законным браком, заключенным в Москве. Туда Гагарин был переведен на службу в департамент сената, кстати, за год до рождения Николая Федоровича, в 1828 году,

когда Ивану Алексеевичу было уже 57 лет. (Ранее сама Семенова не решалась вступить с ним в брак, ибо он влек за собой немедленное оставление сцены.)

Павел Иванович, отец Федорова, был старшим из шести сыновей от первого брака Ивана Алексеевича с Елизаветой Ивановной Балабиной, умершей довольно рано. Все сыновья, питомцы Пажеского корпуса, заняли приличествующее их происхождению и богатству место в обществе. Дмитрий Иванович (1799—1872), генерал-майор, в сороковые годы жил в Одессе (в его доме зимой 1851 года часто бывал Гоголь), чуть позднее он служил керченским градоначальником. Константин Иванович (1800—1851) был губернским предводителем дворянства в Тамбове. Григорий Иванович (1800—1848) и Владимир Иванович, камер-юнкер, агроном (1806—1860), были крупными землевладельцами в Тамбовской губернии, где и находились все пожалованные князьям Гагариным земли. Особыми заслугами отмечен Александр Иванович (1801—1857), вначале адъютант графа М. С. Воронцова, служивший в Одессе, а затем в Тифлисе. Он отличился в экспедициях против горцев, в конце 40-х годов — дербентский градоначальник, потом кутаисский военный губернатор, много сделавший для благоустройства губернии: построил гимназию, два моста через Риони, устроил бульвар, городской сад, ввел новые сорта винограда (в том числе знаменитую «изабеллу»). В войне с Турцией 1853—1855 годов при штурме Карса был тяжело ранен, в феврале 1857 года после успешного лечения за границей приступил к обязанностям кутаисского генерал-губернатора, но уже осенью погиб в результате покушения на его жизнь сванетского князя.

Именно Александр Иванович, прибывший в Одессу с Воронцовым во второй половине 1830-х годов, переманил к себе Дмитрия Ивановича и Павла Ивановича: последний жил до этого в своих поместьях Елатомского и Спасского уездов Тамбовской губернии (в одном из них находились и мать Федорова с детьми от Павла Ивановича). Надо еще отметить, что через год после крещения маленького Николая Федорова, его отец венчается в Москве весной 1830 г. с родовитой, двадцатидесятилетней Людмилой Ивановной Вырубовой, от которой у него было трое законных сыновей (Константин — 1830, Иван — 1833 и Николай — 1835) и две дочери (Елизавета — 1832 и Зинаида — 1838)^в. Это было соединение двух ветвей древних дворянских родов, союз, скорее всего инициированный и благословенный Иваном Алексеевичем Гагариным (не забудем, что Павел Иванович был его старшим сыном и основным наследником).

Уезжая в Одессу, отец Федорова на десятилетие оставил занятия землевладельца, свое имение и возвратился туда только в 1849 году (год окончания Николаем гимназии) уже с новой, тоже законно не оформленной семьей.

^в Центральный исторический архив г. Москвы, ф. 4, оп. 13, ед. хр. 101, л. 110 об. Сообщено О. Б. Муратовой.

Вот что пишет в своем дневнике Э. С. Андреевский, известный одесский врач и общественный деятель, вспоминая о Гагариных и конкретно о Павле Ивановиче одесского периода его жизни: «Павел прибыл в Одессу со своими актерами и оркестром из крепостных людей и устроил здесь разные увеселительные для публики заведения, между прочим и театр, который слыл у иностранцев *il teatrino Gagariні*»⁹. Впервые о выступлении музыкантов князя Гагарина в Одессе (в концертах итальянской оперы) упоминает 8 апреля 1839 года газета «Одесский вестник». Впоследствии именно эта газета регулярно освещала деятельность гагаринской антрепризы. Павел Иванович хотел создать в городе постоянный драматический театр. Он начал с того, что открыл небольшую театральную школу, где двенадцать юношей и столько же девушек обучались основам драматического искусства, танцам, музыке, французскому языку... На свои же средства Гагарин строил здание будущего театра, выписал к себе молодых воспитанников московской театральной школы. Среди них был и Корнелий Иванович Полтавцев, впоследствии знаменитый актер Малого театра, женившийся на дочери Павла Ивановича, родной сестре Николая Федоровича, Елизавете Павловне Макаровой (очевидно, она была первым ребенком и получила имя матери). Она состояла в труппе своего отца, где играла и Макарова Вторая, как ее называли. Это была вторая родная сестра Федорова, Юлия Павловна. Отец, уезжая из поместья, двух девочек взял с собой.

В ноябре 1845 года первый в Одессе постоянный театр, созданный Павлом Ивановичем, дал свои первые публичные представления. А когда в январе следующего года он вобрал в свой состав труппу И. Л. Мочалова, перед ним открылись новые творческие возможности. «Одесский вестник» 26 января 1846 года приветствовал это событие: «Любителям русского театра известно, что после соединения двух наших трупп в одну сцена русская оживилась новою жизнью и подает собою хорошие надежды в будущем». Местная печать отмечала слаженность коллектива, естественность актерской игры, интересную постановочную работу. Театральное дело князя Гагарина разворачивалось как одно из самых значительных среди провинциальных южных трупп того времени. Актер А. А. Алексеев, вспоминая свою театральную молодость, отчасти прошедшую в коллективе Павла Ивановича, писал о нем: «Князь Гагарин <...> не довольствовался одним городом, а делал периодические переезды в Кишинев. Дела его были очень недурны, артистам жалованья выплачивал не скупно, впрочем и антрепренерствовал-то он не из-за барышей, а просто из любви к искусству»¹⁰. Эту любовь к искусству, к теат-

⁹ Андреевский Э.С. Записки // Из архива К. Э. Андреевского. Т. 1. Одесса, 1913. С. 276.

¹⁰ Алексеев А.А. Воспоминания артиста императорских театров // Исторический вестник. 1892. Т. 49. С. 97.

ру и музыке он унаследовал от своего отца, но зашел в ней дальше, и стоила она ему дорого.

Первый сезон одесского театра оказался и последним, обрушились неожиданные беды: трагически погиб Мочалов, стали уходить из театра актеры и среди них первый трагик труппы Н. Х. Рыбаков. С перерывом сыграли всего десяток представлений, и театр в апреле 1846 года переехал в Кишинев. По свидетельствам современников, собранным в книге Рожковской, гагаринская труппа чрезвычайно полюбилась кишиневцам, она вызвала не просто преходящее увлечение театральным зрелищем, а настоящую потребность в нем. Игралась и трагедийная классика («Разбойники», «Коварство и любовь», «Гамлет»), но все же львиную долю репертуара составляли переводные и русские водевили. Была развернута, как отмечает Рожковская, «своеобразная “антология” водевильного жанра, отвечавшая самым разнородным запросам кишиневской публики»¹¹.

Свои предприятия Павел Иванович полностью обеспечивал сам. Вскоре, однако, театр был временно закрыт властями, и это нанесло ему такой непоправимый финансовый ущерб, что он уже полностью не оправился и с перерывами, еле сводя концы с концами, просуществовал только два года, до 1849 года. Надо полагать, что сановные братья Павла Ивановича не были довольны свободным артистическим стилем его жизни, безудержным увлечением искусством, фактически приведшим его к разорению. По некоторым сведениям, он был взят ими в опеку, во всяком случае оказался вынужденным вернуться в имение Сасово Тамбовской губернии, доставшееся ему после смерти отца.

Современные исследователи истории театра по заслугам оценили вклад Павла Ивановича, самоотверженного мецената и антрепренера, в развитие русской провинциальной сцены 1840-х годов. Но при жизни за ним волочился шлейф скандалов, пересудов, сплетен, столь часто сопровождающий жизнь в театральной среде. К тому же Павел Иванович пылко увлекался не только магией театра, но и женской красотой.

Вот некоторые из обнаруженных мною отзвуков этой стороны его жизни. Один из одесских старожиллов вспоминает из времен своей молодости (конец 1830-х – начало 1840-х годов): «Кроме театра, застал я в Одессе заведение, почему-то носившее название “Вокзала”, на Канатной улице. В здании этом происходили концерты и балы, посещаемые преимущественно дамами полусвета и разгульной молодежью. Содержал это заведение некий князь Гагарин (не из одесских кн. Гагариных), большой любитель музыки и балета»¹². Об этом же увеселительном месте рассказывает в своем дневнике Э. С. Андреевский: «Кроме театра,

¹¹ Рожковская Н.Н. Театральная жизнь Кишинева XIX – начала XX в. Кишинев, 1979. С. 45.

¹² Чижевич О.О. Город Одесса и одесское общество (1837–1877) // Из прошлого Одессы. Сборник статей, сост. Л. М. де Рибасом. Одесса, 1894. С. 36.

который находился в городском саду, где теперь Европейская гостиница, у кн. Павла Ивановича было еще заведение в доме кн. Волконского, за балкою. Тут восседала за конторским столом его девка, знаменитая Ольга. Из-за этой Ольги кн. Павел Иванович поспорил однажды с графом Николаем Самойловым. Самойлов отвалял его палкой, а затем, вследствие приказания из Петербурга, заведение было закрыто и Павел со своим притоном уехал из города»¹³. Если верить точности мемуариста (тут возможны и некоторые сдвиги памяти: запись произведена через четверть века после описываемых событий), то одной из причин переезда князя в Кишинев был этот скандальный эпизод. Но существовало и другое, на этот раз сугубо достоверное, личное побуждение к этому перемещению: в Кишиневе в это время находилась примадонна одесской итальянской оперы Ольга Вервициотти, которой пленился Павел Иванович. И уже 1(13) октября 1847 года в Кишиневе Вервициотти родила Павлу Ивановичу сына, будущую звезду русской сцены Александра Ленского. Его воспоминания детства – единственный источник, который раскрывает нам не внешнюю канву деятельности Гагарина, не обкатанные сплетней, раздутые молвой какие-то эпизоды его жизни, а глубоко трогательные черты его душевного облика.

То, что припоминает Ленский об обстановке своего детства: усадьбе, заведенных порядках воспитания, кабинете отца, его привычках, – для нас чрезвычайно ценно. Через два десятка лет, по существу, повторяется ряд условий, возможно, формировавших в свое время и Николая Федоровича, такого же незаконного сына, так же воспитывавшегося в усадьбе отца¹⁴. В характера Ленского, сводного брата Федорова, обнаруживаются некоторые общие с ним черты, причем такие, которые сам Ленский объясняет атмосферой своего детства. С дворовыми детьми ему играть не позволяли, дома все была занята своими делами и переживаниями, и ребенок рос в одиночестве, без общения, оставленный своему безудержному воображению. «Дома со мной почти не разговаривали <...> спросить о чем-нибудь тоже нельзя, а нужно дожидаться, пока дадут; одним словом, с детских лет я был обречен на подвиг молчальника; и следы от этого остались на всю жизнь: вот откуда моя необщительность, молчаливость, подчас даже угрюмость.

Я стал жить исключительно в мире фантазии, и что бы вокруг меня ни говорили, ни делали, я был мыслью далеко со своими излюбленными героями: сначала Робинзоном Крузо, впоследствии Дон Кихотом»¹⁵.

¹³ Андреевский Э.С. Записки // Из архива К. Э. Андреевского. Т. 1. С. 276.

¹⁴ Сасово, действительно, расположено недалеко от села Вяльсы, где крестили и Александра, и Николая Федорова, и, соответственно, от села Ключи, где была усадьба П. И. Гагарина, в которой рос будущий философ.

¹⁵ Ленский А.П. Статьи. Письма. Записки. Изд. 2-е, дополненное. М., 1950. С. 27. Далее в этой главе в ссылках на данное издание страница указывается после цитаты.

Тут же мы узнаем, что «Дон Кихот» был также любимой книгой отца, которую он читал во французском переводе». (Он сам был отцом будущего величайшего из Дон Кихотов, но уже наполнившего точным положительным содержанием свой нравственный идеал и потребность вмешаться в непорядки и зло этого мира.) Кстати, библиотека князя занимала целиком, от пола до потолка, одну из стен его обширного кабинета и состояла в основном из книг на французском языке.

Павел Иванович был натурой артистичной и многосторонне одаренной. Любовь к литературе, страсть к театру, оказавшаяся столь для него несчастной, он сочетал со склонностью к тонким ручным работам. В доме было немало мастерских вещей его собственного изготовления. Но самое глубинное приоткрывалось в его музицировании. В ночной тишине, не зажигая огня, Павел Иванович брал скрипку, изливая и избывая на ней свою тоску, горести самых тяжелых моментов своей затворнической жизни. «Как я любил слушать звуки его импровизаций, всегда почему-то грустных <...> Темой его вариаций часто бывали мотивы русских и малороссийских песен. Летом он играл у открытого окна, устремив свои большие глаза прямо в небо, и кончал всегда на постепенно замиравшей высокой ноте. Эти скорбные звуки наполняли огромный сад, доносились ко мне в мою кроватку, и я нередко засыпал под эти плачущие мелодии.

О чем так грустил мой отец, о чем плакала его скрипка, этого я тогда не мог узнать. В минуты больших душевных волнений отец запирался в кабинете и долго ходил из угла в угол, заложив руки за спину, нередко пощелкивая большим пальцем о средний.

Когда раздавались звуки его скрипки, это было знаком, что горе его перебродило и нашло выход — в звуках. Скрипка замолкала, и отец появлялся со своей обычной грустной улыбкой, одним углом рта; та же улыбка светилась и в добрых больших глазах...» (с. 28). Здесь словно выступает на поверхность, просвечивается та психейная, лирическая родовая подпочва, без которой не мог бы родиться Федоров. В отце она жила цельно-нерасчлененно, музыкально, народно (вспомним мысли Гоголя о русских тоскливо-протяжных песнях, а они-то и служили основой для импровизаций Павла Ивановича) и лично одновременно. В сыне эта душевно-эмоциональная подпочва проросла пророчески ясным, светоносным глаголом.

Какое-то особенно нежное, чувствительное сердце отличало отца Федорова. «Глубокое уважение» и даже «безумная любовь» привязывали его к братьям, а одного из них, Александра Ивановича, он просто боготворил. На эти исключительные чувства братья отвечали холодностью, во всяком случае в последний период жизни Павла Ивановича. Болезненно поражает сцена, в точных эмоциональных деталях восстановленная в памяти Ленского. В начале 1857 года Александр Иванович, оправившись после тяжелого ранения (узнав о нем из

газет, Павел Иванович упал в обморок), должен был, направляясь на Кавказ к месту нового назначения, проехать мимо усадьбы в Сасове. Но он не только не заехал к брату, но даже не взглянул на трепетавшего от волнения Павла Ивановича («бледного, с широко раскрытыми глазами, развевающимися по ветру полуседыми кудрями»), ждавшего его у подъезда вместе с десятилетним Сашей и его матерью. «В аллее показался экипаж шестерней, с форейтормом и денщиком на козлах. В карете сидел старик в полной генеральской форме, с лентой через плечо, с грудью, залитой орденами, блестящими на солнце <...> Отец, держа меня за руку, ступил одной ступенькой ниже, протянул руку к карете, словно умолял остановиться. Старик сидел неподвижно, как изваяние, адъютант быстрым движением поднял стекло кареты, и экипаж скрылся за поворотом аллеи.

Отец до боли стиснул мою ручонку, оперся на колонну и низко опустил голову <...> Всю ночь плакала отцовская скрипка, горько плакал и я в своей кроватке, потрясенный горем отца и смутно сознавая и свою большую долю в этом горе...» (с. 30). То небратство даже между самыми близкими людьми, которое позднее так мучило сознание Николая Федоровича, знал и его отец. Александр Ленский подытоживает так: «Мой добрый отец <...> на свою горячую любовь к братьям не получил ответа и впоследствии, когда обстоятельства отца переменялись, он так и умер в нищете, не повидав даже единственного оставшегося тогда в живых брата Дмитрия» (с. 29).

Сведений о последних годах жизни Павла Ивановича практически нет. Известно, что мать Ленского умирает между 1857—1858 годами и вскоре Павел Иванович с двумя от нее сыновьями — Александром Павловичем Ленским и Анатолием Павловичем Вервициотти — переезжает в Москву. Здесь Павел Иванович попадает в настолько жалкое положение, что Сашу берут к себе Полтавцевы (мы помним, что Корнелий Полтавцев был женат на родной сестре Федорова Елизавете). Судя по воспоминаниям Ленского, его отец умирает где-то в первой половине 1860-х годов, до 1865 года, когда, в связи с предсмертной болезнью Корнелия Николаевича и резким ухудшением материального положения его семьи, Александр уезжает во Владимир, где и начинает самостоятельную актерскую деятельность. В этом городе он живет в доме княгини Зинаиды Павловны Гагариной, законной дочери Павла Ивановича, о которой Ленский сохранил память как об истинном своем ангеле-хранителе. С Зинаидой Павловной, по воспоминаниям ученика Федорова Петерсона, общался и Николай Федорович. Это была на редкость душевная, светлая женщина, внешне очень похожая на своего отца. Для нее все ее сводные братья и сестры были родными и близкими людьми, которым она всегда старалась помочь чем могла.

Детство, юность, годы учения

Раннее детство до семи лет Николай провел в усадьбе отца в Ключах¹⁶. Рос он со своим братом Александром, который был лишь на год его старше. Это можно предположить хотя бы по тому, что далее все годы учения они неразлучны, учатся в одном уездном училище, вместе поступают в Тамбовскую гимназию, оканчивают ее одновременно и тут же поступают оба в Ришельевский лицей, который покидают в одно время (и только тут пути их расходятся). Обстановка его раннего детства была, очевидно, похожей на ту, что описывал позднее Ленский, с той разницей, что могла быть более светлой, поскольку и отец был еще молод, полон сил, не разорен, да и рос Николай не в полном одиночестве, а с братом и сестрами (которые были несколько его старше). Уже тогда формируется особая впечатлительность Николая. Среди бумаг Федорова после его смерти был найден отдельный листок, на котором его рукой были написаны, а затем перечеркнуты следующие строки (он не захотел продолжать эти явно личные заметки)¹⁷: «От детских лет, — говорит он, — сохранились у меня три воспоминания. Видел я черный, пре-черный хлеб, которым, говорили при мне, питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал же я в детстве войны объяснение на мой вопрос об ней, который меня привел в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга... Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, и чужие, а что сами родные — не родные, а чужие» (IV, 161). Над этими строками стоит заголовок «Необходимое дополнение». Наиболее близкий к Федорову человек, Н. П. Петерсон, удостоверяет: «Я не сомневаюсь, что три детских впечатления относятся, т. е. испытаны самим Н<иколаем> Ф<едорович>ем. О черном хлебе он мне говорил не раз; я помню даже, что видел он этот хлеб в барской усадьбе, где жил с матерью, а м<ожет> б<ыть> и не с матерью, этого хорошо не помню, но усадьба эта была в Елатомском уезде <...>»¹⁸. Голод, смерть, неродственность, эти фундаментальные натуральные бедствия человека и человечества, ставшие главным предметом преобразовательного дерзания Федорова-мыслителя, впечатались в него сильнейшим экзистенциальным первооткрытием — потрясение уходит в самые глубины его складывающейся личности.

¹⁶ Именно здесь, согласно свидетельству о крещении Николая Федоровича, жила его мать, а само село относилось к владению его отца Павла Ивановича. О. Б. Муратовой разыскано свидетельство, выданное Павлу Ивановичу Гагарину в 1837 году, где удостоверяется, что он «действительно сын князя Ивана Алексеевича Гагарина, от которого и досталось ему по наследству родовое имение, состоящее Елатомского уезда в сельце Ключах с деревнями, заключающееся в 786 душах» (ГАТО, ф. 161, оп. 1, д. 3138, л. 5). Скорее всего, Елизавета Ивановна с детьми и проживала в этом поместье их отца.

¹⁷ Отрывок датируется началом 1899 г. (Д., 210).

¹⁸ Н. П. Петерсон — В. А. Кожевникову. 21 июля 1904 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, л. 63.

«Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения. Можно догадываться, что у человека вся кровь должна была броситься в лицо, когда он узнал о своем начале, и как должен был он побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного, единокровного. Если эти два чувства не убили человека мгновенно, то это лишь потому, что он, вероятно, узнавал их постепенно и не мог вдруг оценить весь ужас и низость своего состояния» (I, 277). Так позднее определит Федоров два основных аффекта, образующих травматическое ядро человека и с самого его появления как особого существа в природе, и с детства каждого живущего (единство онтогенеза и филогенеза, родового и индивидуально-личностного формирования). Это вроде бы объективная констатация неких фундаментальных явлений в общечеловеческой психике, но вчитайтесь, и вы почувствуете в самой взволнованности речи, в сгущенной крайности выражений, в этой двойной волне то стыда и позора, то ледящего ужаса — интонации личного признания. Да и попросту, Федоров никогда не выделял себя из человечества, и что, по его мнению, было свойственно человеку как таковому, не могло не быть и его собственным переживанием. Возможно, эти волны крови потрясли организм маленького Коли почти одновременно, одна за другой и потому особенно сокрушительно. Мы знаем, что дед его, Иван Алексеевич Гагарин, умер, когда ему было четыре года; в доме Павла Ивановича, отличавшегося трепетной любовью к своим близким, должен был быть настоящий культ его столь прославленного отца. В кабинете Павла Ивановича, по воспоминаниям Ленского, находилось единственное изображение: «Над софой висел в широкой раме с бордюром из вызолоченной бумаги литографированный портрет вельможи, разительно похожий на отца; это был человек с курчавой, в кольцах шевелюрой, в штатском костюме начала XIX века, с двумя звездами на груди и лентой через плечо. Это был портрет отца моего отца» (с. 29). (Эти же вьющиеся волосы унаследовал и Николай Федорович.) Смерть Ивана Алексеевича наверняка была воспринята всеми в усадьбе как огромное событие и, по меньшей мере самим Павлом Ивановичем, как страшное горе и испытание. Оно не могло не коснуться и Николая, возможно, каким-то особо пронзительным, полубессознательным образом.

Что касается «стыда рождения», то это чувство осложнилось и усугубилось самим фактом незаконнорожденности. С раннего детства до Коли, скорее всего, доходили вначале даже плохо сознаваемые намеки на плоды барского греха. Не мог он не ощущать и определенной двусмысленности в положении своей матери, невенчанной жены князя, и ее четырех детей. Даже в самом лучшем случае неловкость самочувствия должна была существовать и усиливаться с годами, когда стало ясно, что и фамилия у детей не отцовская, и отчество у мальчиков другое (девочки, Елизавета и Юлия, носили отчество отца, а фамилию Макаровых), и не пользуются они княжескими правами (все были записаны первоначально в сословие купцов). Не говоря уже о том, как к ним могли относиться многие ближайшие родственники самого Павла

Ивановича... Одним словом, вспомним третье открытие детского сознания Николая, «что сами родные – не родные, а чужие». В случае с Федоровым мы сталкиваемся с обостренно невротическим случаем переживания и «стыда рождения», и «чувства смертности», но давшим уникально созидательный выход.

Однако лишена всякого основания легенда-роман об изгнании его матери с детьми из барской усадьбы вслед за смертью деда и отца (поскольку считалось, что и Павел Иванович умер за несколько месяцев до Ивана Алексеевича), к чему якобы была особо причастна неродная бабка Екатерина Семенова. Мы теперь достоверно знаем, что, даже расставшись с Тамбовской губернией в середине 1830-х годов, Павел Иванович берет обеих сестер Федорова с собой, позднее они занимают неплохое положение в обществе, а сыновей помещает на учебу в уездное училище г. Шацка, расположенного рядом с Сасовым. В одном из писем Петерсона встречается редкая деталь, касающаяся ранних лет жизни Федорова: однажды Николай Федорович, встретив у него на квартире в Керенске (ныне – Вадинск Пензенской области) Сергея Александровича Тутолмина, бывшего сначала мировым судьей, а затем земским начальником, вспомнил его отца, керенского помещика Александра Андреевича, которого он помнил по наездам к ним в усадьбу. При этом Федоров рассказал своему другу следующее: «Тутолмин был довольно мелкопоместный, имел тарантас, в котором жил, можно сказать, тройку лошадей, играл в карты и, кажется, был шулер и разъезжал, подобно Чичикову, по помещикам на огромное пространство вокруг своего имения дер. Крутовки в Керенском уезде, которое получил от помещика-генерала Поливанова, выдавшего за него свою воспитанницу, по всей вероятности, дочь (Поливанов был тоже известен Н^{ико}ла^ю Ф^{едорови}чу в детстве)»¹⁹. Такого рода память о лицах, подробностях их образа жизни говорит о том, что Николай жил в доме отца во всяком случае дольше самого раннего детства, как это представлялось раньше.

Да и в Шацком уездном училище, куда братья Федоровы поступают в один 1836 год, когда старшему, Александру, было восемь, а Николаю – семь лет, все учащиеся содержались на собственном иждивении. (По статистике тех лет, в этом училище обучалось дворян – 14 человек, обер-офицеров – 11, купцов – 12, двое из них и были Федоровы, мещан – 20, крестьян – 8.) Образовано это училище было по новому уставу от 8 декабря 1828 года с трехлетним курсом обучения и предназначалось прежде всего для детей купцов, обер-офицеров и дворян, многие из которых здесь готовились в гимназию. Но оба брата учились не три, а шесть лет, первые три года – в приходском училище. В тамбовском архиве хранится «Ведомость об успехах и поведении учеников Шацкого уездного и приходского училищ» на 8 октября 1838 года, составленная в связи с ревизией. По принятой в училищах трех-

¹⁹ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 21 июля 1904 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, л. 63–63 об.

балльной системе оценок у Александра и Николая отметки были такие: по закону Божьему – 2, 2; по грамматике – 3, 2; географии – 3, 3; истории – 4, 3²⁰. Однако по истечении шести лет Николай получает следующее свидетельство. Я привожу его полностью, поскольку оно дает еще и представление о предметах, изучавшихся в училище: «Ученик Николай Федоров, без брака рожденный, из купеческих детей, имеющий от рода тринадцать лет, обучался со 2-го июля 1836 по 2-ое же июля 1842 года в Шацком уездном училище, во все учение поведения был хорошего; в преподаваемых предметах оказал успехи: 1^м в Законе Божиим и 2^м русском языке – совершенно достаточные, 3^м в арифметике и геометрии, 4^м в истории и географии как всеобщей, так и российской, и 5^м чистописании, черчении и рисовании – хорошие, в чем и дано ему сие свидетельство за печатью училища. 1842 года августа 11 дня. Штатный смотритель Константин Хоперский. Законоучитель иерей Григорий Константиновский. Учитель русского языка Василий Никольский. Учитель арифметики и геометрии – Терентьев. Учитель истории и географии – Меморанский. Учитель рисования, черчения и чистописания Михаил Штерн»²¹. Свидетельство необходимо для поступления в гимназию, и уже через десять дней после его получения подается прошение директору тамбовской гимназии Захару Ивановичу Трояновскому по поручению от князя Константина Ивановича Гагарина (брата Павла Ивановича), бывшего в эти годы уездным предводителем дворянства, с просьбой принять в гимназию купеческих детей Александра и Николая Федоровых, «находящихся у него из одного человеколюбия на воспитании», к чему прилагались «и за полгода деньги в пользу гимназии за каждого ученика»²². Это прошение, хранящееся в тамбовском областном архиве, обнаруживает важнейшую для Николая Федоровича биографическую нить. Павел Иванович, покинув Тамбовскую губернию, оставил сыновей на попечении их дяди (но при их положении незаконных детей брата Константин Иванович не мог признать их официально за родных).

Братья Федоровы учились в тамбовской гимназии (с 1842 по 1849 год) в лучшее время ее истории, когда директором был Трояновский. (В следующие годы, как раз с окончанием Александром и Николаем гимназии, начинается ее неуклонный упадок.) Гимназия готовила и к университету, и к практической, чиновничьей деятельности. Преподавание носило преимущественно классический характер, с 1838/39 учебного года был введен греческий язык. Трояновский уделял большое внимание преподаванию и новых языков. Французский язык прекрасно вел А. Ф. Адонар, погибший в 1847 году в холерную эпидемию. В 1839 году инспек-

²⁰ Четверка, полученная Александром Федоровым за историю, может быть свидетельством его исключительных успехов в этом предмете.

²¹ ГАТО, ф. 105, оп. 1, д. 751, л. 104. Документ разыскан В. С. Борисовым.

²² Сообщено В. С. Борисовым.

тировавший гимназию попечитель Харьковского учебного округа, разделявший всех чиновников на отличных, хороших и посредственных, нашел, что в тамбовской гимназия все преподаватели отличные, за единственным исключением учителя немецкого языка. Николай Федорович основу своей замечательной образованности, безусловно, получил в гимназические годы. Однако определенные трудности он испытывал именно с немецким языком, и тут ему на помощь приходил В. А. Кожевников (так было, в частности, при изучении работ Ницше).

Учились оба брата очень хорошо: так, по сохранившемуся годовому отчету гимназии за 1848 год в числе наиболее отличившихся по всем предметам в последнем 7-м классе среди семи человек названы Александр и Николай Федоровы. И хотя первый больше блистал в точных науках, физике и математике, а второй – в гуманитарных, сочинение Александра Федорова на тему «Чего требует общество от современного Поэта?» было прочитано им 18 июня 1848 года на торжественном акте, посвященном окончанию академического года, в присутствии директора, инспектора, всех преподавателей и учащихся (такие литературные чтения учредил в гимназии Трояновский) и опубликовано в «Прибавлениях к журналу Министерства народного просвещения» за тот же год²³. Сочинение выдержано на хорошем литературном уровне, в нем есть интересные мысли о связи творческого дара с личностью поэта, о роли науки.

Единственная деталь гимназических лет Николая Федоровича, известная с его собственных слов, попала в воспоминания Петерсона. Федоров говорил о сильнейшем впечатлении, произведенном на него преподавателем истории Измаилом Ивановичем Сумароковым²⁴. Прекрасное знание своего предмета (курс он вел по университетской программе) сочеталось в нем с чрезвычайно гуманным отношением к ученикам, с готовностью всегда прийти им на помощь (известен случай, когда Сумароков при своих скромных средствах более двух лет содержал на свой счет бедного, но способного ученика). Учитель истории работал в гимназии недолго (с 1838 по 1845 год), но оставил в ее истории, в сердцах учеников глубокий след. Так, через тридцать лет после того, как он покинул гимназию, в связи с новым назначением во Владимир на Клязьме (где он и умер в 1883 году), его бывшие ученики провели сбор средств для учреждения специальной стипендии его имени. В статье «Памяти Измаила Ивановича Сумарокова» («Тамбовские губернские ведомости», 1883. № 100) мы находим такие строки о нем: «По преданию и по воспоминаниям еще живущих учеников Измаила Ивановича, это была

²³ Федоров А. Чего требует общество от Поэта? // Прибавления к журналу Министерства народного просвещения за 1848 г. Кн. 1. СПб., 1848. С. 6–10 (3-я пагинация). Сообщение о торжественном акте в Тамбовской гимназии см.: Там же. Кн. 2. СПб., 1848. С. 39–40 (1-я пагинация).

²⁴ Петерсон Н.П. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 5 об.

самая светлая личность, безукоризненной чистоты, имевшая огромное благотворное влияние на своих воспитанников в более нежели скромной, по тогдашнему времени, деятельности преподавателя гимназии. Влияние это Измаилом Ивановичем приобретено искреннею, непритворною любовью к преподаваемому им предмету и к своим ученикам, в которых он видел не шаловливых школьников, а молодые человеческие души, готовые к восприятию истины, излагаемой, понятно, соответственно возрасту учащегося. У Измаила Ивановича не было почти вовсе неуспешных учеников, так как уроков его все ждали с нетерпением, с глубоким вниманием выслушивая слова своего любимого преподавателя. Преподавание Измаила Ивановича всегда отличалось и глубочайшим его благоговением в духе истины перед величайшим учением Христа Спасителя и непоколебимой любовью к родине нашей и к исторически сложившемуся ее государственному устройству. В частной жизни Измаил Иванович отличался безукоризненною нравственностью и полнейшим бескорыстием». Образ этого необыкновенного человека явно вошел в то поле внешних и внутренних сил, которые сформировали характер и образ жизни самого Федорова. Он тоже стал учителем истории и географии, отличался особенным пристрастием к истории как предмету постоянных занятий, раздумий, переоценок. Собственно, все вышеназванные черты личности Сумарокова могут быть отнесены к Федорову, только в еще большей степени: самоотверженное отношение к своему делу, постоянная помощь нуждающимся, исключительная нравственная чистота, не говоря уже о близости религиозного и общественного идеала.

В начале июля 1849 года Федоровы закончили полный гимназический курс и в августе поступили в Ришельевский лицей в Одессе, Александр на физико-математическое отделение, а Николай – на камеральное. Лицей был создан в 1817 году, назван в память герцога де Ришелье, основателя Одессы. Первоначально преподавание в нем было приближено к гимназическому, но с 1837 года (по новому уставу) лицей отделился от гимназии, преобразовавшись в высшее учебное заведение университетского типа как по составу предметов, качеству преподавания, так и по правам самих лицейстов²⁵. Были открыты физико-математическое и юридическое отделения, получившие статус университетских факультетов. С 1841 года к ним прибавилось так называемое камеральное отделение, кстати, первое в России. Созданное на основе кафедры сельского хозяйства, оно готовило специалистов по естественным и хозяйственным наукам. В них чрезвычайно в эти годы нуждалось хозяйство края, и государственное, и частное. То, что молодой Николай Федоров выбрал именно это отделение, говорит о нем весьма выразительно: его влекла к себе не теоретическая, созерцательная, ученая карьера, а деятельность практическая, активно вторгающаяся в область экономических, жизненных нужд человека и общества. На камеральном отделении помимо общих для трех отделе-

²⁵ Позднее на базе этого лицея возник Новороссийский университет.

ний предметов — догматического и нравоучительного богословия, церковной истории, логики, психологии, этики, российской словесности, всеобщей и русской истории, французского, немецкого и английского языков — изучались политическая экономия с наукою о финансах, коммерция, физика и физическая география, химия, сельское хозяйство и лесоводство, естественная история, технология, обозрение русских законов, архитектура (факультативно). Для всех отделений был установлен трехлетний срок обучения.

Согласно разрозненным архивным данным Ришельевского лицея, Николай Федоров дошел до второго курса и сдавал за него экзамен весной 1851 года. Известны результаты этого испытания: 14 мая по истории новозаветной церкви — 5; 18 мая по истории русской литературы устно — 4, письменно — 2, общая оценка — 3; 22 мая по химии — 3; 25 мая по логике — 5; 2 июня по французскому языку устно — 2, письменно — 3, общая оценка — 3; по ботанике — 3. Далее на экзамены по всеобщей истории, обозрению русских законов, сельскому хозяйству, немецкому и английскому языкам Николай не являлся. Мы находим его фамилию и имя в перечне студентов, которым дана была возможность додержаться экзамены. Далее в списках студентов ни 2-го, ни 3-го курса Федоров не значится. Сохранилось еще прошение его брата Александра от 28 ноября 1851 года «об увольнении его по домашним обстоятельствам». По тем же обстоятельствам, очевидно, в это же время или несколько раньше прекращает занятия в лицее и Николай²⁶.

Каковы же были эти обстоятельства? Мы знаем, что в гимназии обоих братьев содержал их дядя Константин Иванович Гагарин. Именно в 1851 году он умирает. Павел Иванович к этому времени окончательно разорен и живет с новой семьей в своем имении Сасово. Похоже, что со смертью Константина Ивановича братья теряют материальную возможность продолжать дальнейшую учебу.

Осень 1851 года — рубеж в жизни Федорова, внешне биографически он означен смертью дяди и уходом из лицея, внутренне — колоссальным переворотом. «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною; а с другой стороны, только смерть, лишая нас существ, нам близких, заставляет нас давать наибольшую оценку родству, и чем глубже сознание утрат, тем сильнее стремление к оживлению; смерть, приводящая к сознанию сиротства,

²⁶ Формально отчислить из лицея его могли несколько позже. Так, в «Аттестате», выданном Н. Ф. Федорову в связи с его уходом на пенсию, сказано: «Для дальнейшего образования поступил в Ришельевский лицей Камерального отделения, откуда, не окончив курса, выбыл 1852 года марта 19-го» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 102, л. 1 (копия в личном деле Федорова — Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 99). Впервые аттестат был опубликован В. С. Борисовым: Борисов В.С. Уход Н. Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки // Начала. 1993. № 1. С. 148–149.

одинокости, к скорби об утраченном, есть наказание за равнодушие...» (I, 140). Я предполагаю, что именно смерть дяди, человека, по воспоминаниям современников, мягкого и доброго (недаром именно он и заботился об Александре и Николае), явилась последним эмоциональным толчком, приведшим Федорова к открытию его главной идеи. Оба брата могли присутствовать и на похоронах своего родственника и благодетеля (здесь же могли увидеться, возможно после долгого перерыва, и с отцом).

«Если между сынами и отцами существует любовь, то переживание возможно только на условии воскрешения; без отцов сыны жить не могут, а потому они должны жить только для воскрешения отцов, — и в этом *только* заключается всё» (I, 419). Какой сгущенно эмоциональный аргумент, какое исключительное чувство! Самой своей *странной* радикальностью, уникальным оттенком оно изобличает какую-то сугубо индивидуальную пронзенность. Надо полагать, что Николай Федорович был привязан к дяде и должен был затаенно-болезненно любить отца, возможно, страдать, что не может быть рядом с ним, что у отца какая-то своя, далекая от него жизнь, повернувшаяся и вскоре кончившаяся так жалко и печально. В текстах Федорова не раз проскальзывает признание, что он остро пережил смерть близких («отцов») как буквальное им самим, его поколением совершаемое вытеснение предыдущей генерации, давшей ему жизнь: «Не понял этого Соловьев, конечно, потому, что смотрел на поглощение отвлеченно, сам такого состояния не переживал (а значит, пишущий эти строки переживал. — С. С.), и поглощающие для Соловьева не были сыны, а поглощаемые — отцы, и долга сыновнего, т. е. воскрешения, Соловьев совсем не понимал» (I, 420).

Мысли о связи чувства родства и осознания смертности, несомненно, отражают личный опыт Николая Федоровича, и в 1851 году резкое смыкание этих двух переживаний и породило уникальную вспышку-озарение. «Эта Новая Пасха, т. е. Всеобщее воскрешение, заменяющее рождение, явилась осенью (1851 года)» (IV, 16). «Пятьдесят два года исполнилось от зарождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется самым великим и вместе самым простым, естественным, не выдуманым, а самою природою рожденным! Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего...» (IV, 165) — писал Федоров в последний год своей жизни, в октябре-ноябре 1903 года.

Двадцати двух лет Николай Федоров бросил вызов смерти, такой дерзновенный и окончательный, как никто из смертных за всю историю. Большинство живущих всеми силами старается закрыть для сознания беспощадную истину своего конца, отвлечение всякой мысли о смерти начинается с детства. Да и вся человеческая культура (в том числе и ее прародитель, продолжающий до сих пор существовать и самостоятельно, — религиозный культ) с определенной точки зрения —

изодренный и разветвленный результат компенсаторной защиты от смерти, защиты, требующей колоссальной энергии и отводящей ее, следовательно, от всяких попыток начать творческое воссоздание самой жизни. Федоров сразу резко отказался от любых защитных механизмов, вся энергийная мощь его существа направилась на поиски реалистического, созидательного выхода из нынешнего бессилия человека перед лицом смерти. Каким это типом «неудавшегося художника» (в своей заповедной психической глубине) мог быть Федоров, как это считает автор американской монографии о нем Стивен Лукашевич²⁷, когда он сознательно бежал всех чисто духовных, художественных форм восстановления жизни, обесмертивания ее мгновений и существ (искусство – «попытка мнимого воскрешения»), а все свое умственное и сердечное богатство мобилизовал на проект Дела преображения самой действительности. Не случайно Федоров не любил сна, особенно долгого, развяленного, расцвеченного сновидениями (а ведь сновидческая реальность и особые законы ее построения – один из тайных источников питания творческого акта): в них находит себе выход нерастраченная энергия, переработанные впечатления. Крутится вечная мельница, не мелет муки для хлеба нового, перелопачивает лишь влечения, страхи, надежды внутренней психодрамы смертного человека. «Сновидения должно причислить отчасти к болезненным явлениям, отчасти к праздной жизни. Они составляют проявление тех сил, кои не перешли в работу. Короткий, но крепкий, богатырский сон (без видений) предпочтительнее продолжительного, но не крепкого, прерываемого видениями сна. Сон должен быть интенсивный, а не экстенсивный. Жизнь бодрственная должна взять перевес над сонною, как жизнь деятельная над созерцательною. Созерцания, видения, мысли должны заменяться проектами, или, точнее сказать, участием во *Всеобщем проекте*» (I, 277).

На новом, предельно сознательном уровне Николай Федорович сохранил в себе (и развил) детскую установку по отношению к миру, которая в известной степени близка магической (как бы повторяя детство самого человечества): дети часто обладают чувством неуязвимости и всемогущества – раз *хотят*, значит, могут, *могут* повелевать явлениями и процессами мира, в том числе *не умирать*. Сказочное народное мышление тоже умеет делать эти замечательные скачки от желания к осуществлению. И хотя в сказке препятствий нагорожено чуть не бесконечно, но законы естества в самых своих неподдающихся, роковых (для обычного мира) сочленениях и моментах вдруг расступаются, и герой летит по воздуху, утишает бурю и, окропленный мертвой и живой водой, восстает из мертвых кусочков к жизни и счастью. Объективная причина уравнивается в силе и правах с той, что рождается горячим стремлением, волевым порывом. Более того, вторая, же-

²⁷ *Lukashevich S. N. F. Fedorov. A study in russian eupsychian and utopian thought. London, 1977.*

лательная причина оказывается могущественнее, а главное, несравненно человечнее, нравственнее в эффектах своей реализации, чем первая. Недаром позднее Федоров писал о необходимости как бы вернуться к тому *магическому*, детскому, сказочному, народному взгляду на взаимные отношения человека и слепой стихии, рокового хода вещей – но уже на положительной, преобразующей мир знанием и умением стадии.

Второе рождение

Если до своего духовного переворота Федоров, скорее всего, ничем резко от других не отличался, линия его существования уже была предначертана на достаточно привычных путях, то тут произошло истинно второе рождение к жизни уникальной, посвященной вначале глубоко потаенному служению одной Идее, ее продумыванию и развитию, сердечному и умственному испытанию. Когда через тринадцать лет, в марте 1864 года, Петерсон впервые встречается с Федоровым – и мы получаем первое документальное, историческое, так сказать, о нем свидетельство, – Николай Федорович уже давно ведет совершенно необычную жизнь монаха в миру, не стесняется ходить в потрепанной одежде, будучи при этом на *приличной* службе, живет аскетом, без обеда, спит без подушки, на голом сундуке... то есть совершенно естественно утвержден в своем образе поведения, юродивом, с обычной точки зрения. Но ведь был же момент выбора такой жизни. Когда-то Николай Федорович ходил, как все в его положении, в мундире то гимназиста, то лицейста, нормально обедал и спал в постели... Явление Идеи совпадает с резким жизненным, бытовым переворотом, новым фундаментальным выбором: не попадаться в сладкую ловушку человеческого жребия, забываясь в автоматизме его исполнения – семья, дети, деньги, успехи по службе, благолепная кончина... Раскрытие «вещих зениц» освобождает от ига многого, в том числе от гипноза второй, после смерти, роковой силы, по Тютчеву – «суда людского». Выбор был сделан: аскетический подвиг в миру, служение людям и вызревание Слова для будущего явления миру Дела воскрешения.

В «Аттестате» Николая Федоровича, хранящемся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, так отмечен следующий поворот его биографии: «По надлежащем испытании в Тамбовской гимназии, Высочайшим указом определен учителем истории и географии в Липецкое уездное училище с 1854 года февраля 23-го»²⁸. С этого времени вновь начинается документально зафиксированная полоса существования Федорова. Но между осенью 1851 года и началом февраля 1854-го, то есть два с половиной года, он ведет какую-то свою жизнь, нигде не служит и потому не оставляет никаких следов. Между тем это был наверняка пе-

²⁸ Румянцевский аттестат Н. Ф. Федорова // Начала. 1993. № 1. С. 148.

риод интенсивнейшей духовной жизни Федорова, время утверждения в новом выборе, когда шло мощное переоткрытие и переоценка всего. Излагал свое учение он последние тридцать лет, но все, что написано им, напоено мыслями, образами, пониманиями всей жизни, и первой ее половины особенно. Во второй возникает уже некоторая заведенность существования изо дня в день: служба в училищах, в библиотеке, в музее, изложение, пропаганда сложившегося учения, продуманных мыслей, найденных сравнений, проведенных анализов, нажитых впечатлений.

Эти два с половиной свободных года Николая Федоровича, между учебой и службой, в поле пронзившей его Идеи, начавшей невиданно располагать все предметы, события, отношения мира, культурные достижения и системы мысли, очевидно, были для него по-своему очень значительными. Устанавливался особый, никогда так не раскрывавшийся взгляд, уникальная родственно-отеческая и воскресительная *оптика*. Отверзлось пророческое зрение, им надо было сначала для самого себя заново пронзить весь мир, все окружающее, все воспоминания и впечатления, все изученное и читанное и вновь познаваемое. (К тому же в это время Николай Федорович, готовясь к сдаче экзамена при гимназии на право преподавать в уездных училищах, должен был усиленно заниматься географией и особенно всеобщей и русской историей, и прошедшие судьбы мира выстраивались теперь для него в картину по-новому цельную.)

В это время Николай Федорович еще очень молод, ему всего 22–24 года, пик жизненных сил, чувств, желаний, отзывчивости на мир; темпераментом он обладал страстным, почти неистовым, сохранившимся до старости (вспомним мощнейший эротический потенциал его отца)²⁹. В Федорове происходит как бы возгонка родотворных, как он выражался, энергий в силу его воскресительной мысли, в каждодневное подвижничество.

Федоров никогда не был женоненавистником, такое анекдотическое представление проскальзывало только у тех, кто слышал лишь какой-то звон о нем. Высочайшее представление о миссии женщины как «дочери человеческой» лелеял он. Но, пожалуй, никто так резко не обнажил суть культа женщины как идола общества «полового подбора» и полового соперничества, когда вокруг нее вращаются интересы, отвлекаются энергии «вечных женихов», на нее же работает про-

²⁹ Так, в дневниковой записи от 30 октября 1895 года (Федорову тогда было уже шестьдесят шесть лет) Сергей Петрович Бартенев, сын издателя «Русского архива», музыкант, а с 1902 г. — хранитель Московского Кремля, автор исследования об этой национальной святыне, передавая один из своих разговоров с Николаем Федоровичем, приводит такой любопытный пассаж:

« Я: Неужели, ведя такую жизнь, вы не терпели лишений, страдания?»

Н. Ф.: Да я себя никогда не насиловал. Мне совсем было нетрудно.

Я.: Я сдерживаюсь, но страдаю, если не имею женщин. Неужели вы не страдали?»

Он: Оставьте это.

Я: Я думаю, что возжеление кончается к сорока годам.

Он: (уходя в угол, покраснев, энергично) Никогда оно не кончается» (Д., 26).

мышленность «мануфактурных игрушек», а за сырье и рынки сбыта для этих товаров ведутся кровопролитные войны. Возможно, особая резкость этого неприятия в какой-то мере эмоционально связана с его отроческими и юношескими переживаниями. Отец столько служил этому идолу, требующему смен, остроты, новизны, и от него во многом и пропал. «...Потому-то в городах (Павел Иванович бежал от сельской тишины, от «дворянской девицы Елизаветы Ивановой» и сыновей в Одессу, Кишинев и, только приневоленный разорением и родственниками, вынужден был вернуться туда. — С. С.) и превращаются все от мала до велика, от колыбели до могилы в женихов и невест, жизнь ставит себе целью только удовольствие, смысл и цель жизни утрачивается». Кружение страстей, половое наслаждение — сладкая приманка Природы — накрепко зацепляет в свой капкан, примиряет с ее законом. Вместе с тем мыслитель родового долга и воскрешения всегда осуждал всякую позицию превозношения над *отцами*, от пороков «которых мы будто бы освободились», глубокомысленно-нравственно определив «нашу задачу, как сынов» — «не обличать, а искуплять грехи отцов» (II, 137).

Сам Николай Федорович выбрал полный аскетизм, целомудрие (пока, по его слову, лишь «отрицательное», но развивал идеи «положительного», то есть не просто девственного воздержания, а полного претворения бессознательной эротической энергии в воскресительные и творческие мощности). Федоров всегда жил один, отдавая всего себя работе мысли и слова, ученикам, посетителям библиотеки, всем нуждающимся в нем.

В каком-то сугубо личном, «слишком человеческом» смысле он может показаться одиноким, обделенным тем интимным, душевным общением, которое обычно дает семья, близкая женщина, дети... Но дело в том, что у Николая Федоровича был бесконечно дорогой ему Дом, где грелось его сердце, где он чувствовал себя среди «родных, а не чужих», — Храм. Не раз видели его на службах уже в московский период жизни в состоянии глубокой молитвенной сосредоточенности (один из вспоминающих говорит о «религиозном экстазе»). Церковь питала его чувством реальной причастности к проходящей через века, связующей живых и мертвых и уходящей в небо общечеловеческой общности.

Православная служба, церковный суточный и годовой круг с явлением Идси раскрылись для Николая Федоровича в новом, активно-воспитательном духе, заветились глубинным и живым, для других еще до конца не раскрытым смыслом. Можно сказать, что в эти два года должно было идти первое, несущее радостное потрясение, открытие и усвоение этого смысла. Священную скрижаль, пророческое вещание о будущих путях всем сердцем и умом увидел и пережил он в основных моментах христианского богослужения. Главным открытием было, говоря его же более поздними выражениями, что «Христос есть Воскреситель, и христианство, как истинная религия, есть воскрешение. Определение христианства воскрешением есть определение точное и полное» (II, 42). «В Страстной Седмице и в

Пасхальной, принимаемой за один день, написан <...> полный нравственный кодекс, т. е. план, или проект воскрешения...» (II, 172). И свое учение Федоров называл «Новой Пасхой», излагал его в форме «пасхальных вопросов». Многократно он говорил о себе как о человеке, «воспитанном службою Страстных дней и Пасхальной утрени» (II, 169) или, чуть иначе, крестной и пасхальной седмиц. Об этом же пишет и Петерсон. Через него мы знаем, что для Николая Федоровича это были центральные моменты каждого года, когда он из мест своей подмосковной службы отправлялся, чаще всего пешком, в Москву, в Кремль, к священному алтарю предков, на всенощную в Успенский собор³⁰. Недаром позднее Федоров с такой страстью обрушился на Льва Толстого, называвшего Пасху «колдовством». За таким высказыванием надо поставить, писал философ воскрешения, не знак вопроса или изумления, а особый, еще не изобретенный грамматикой «знак ужаса». (Кстати, профессор И. А. Линниченко вспоминает, как Толстой, будучи в Румянцевском музее, решительно отказался пойти с ним и Стороженко в субботу перед Пасхой в Кремль.) Можно себе представить, насколько Николай Федорович, в отличие от Толстого, в эти светлые дни внутренне укреплялся на служение, какую радостную силу чувствовал в себе, сливаясь с народом, с толпой, как ликовал, наблюдал, думал...

И уж, конечно, личные впечатления питают его взволнованные описания, как на Пасху происходит настоящий исход всех живущих в городах к своему материнскому лону – в села, на кладбища родителей и дедов, к их могилам для совершения пасхальной трапезы, в которой поминовение получает особую надежду на восстание здесь лежащих. И не тогда ли должна была его пронзить мысль, что «именно кладбищенские-то храмы и суть истинные храмы, тогда как все остальные – как бы их заместители, подобно тому, как и антимины («вместостолы») суть заместители гробов, этих истинных столов поминальной трапезы для живущих, связанных любовью с умершими» (II, 59).

И весь православный обряд явился Николаю Федоровичу построенным, «можно сказать, по типу одного основного обряда – Страстной и Пасхальной седмиц, Пасхи Крестной и Пасхи Воскресной, в которой выражена самая сущность христианства» (II, 65). Так он восчувствовал этот обряд, так сам в нем участвовал, вкладывая в него завершительный смысл. Можно сказать, что в определенном смысле его учение вначале было прочувствовано и продумано в церкви, в целостной форме сознательно отпращиваемого религиозного действия, смысл которого он для себя раскрывал в свете активно-христианского идеала. (Время же начала записи уже цельного, сложившегося в душе и уме учения пришло только через четверть века.) Глубокое проникновение в дух обрядовых служб породило убеж-

³⁰ Одно из таких паломничеств (весной 1864 г.) Петерсон описал в своих воспоминаниях: Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 5 об.

дение: «религия есть совокупная молитва всех живущих о всех умерших». Так, всенощная — *панихида святым*, где вместо гроба с умершим ставится его икона, проскомидия — «принесение жертвы за всех умерших и живущих, <...> свхаристия — завершение панихиды и проскомидии, хотя и неполное; ежедневные службы церковные — поминовения или повторения погребений над теми, которые в тот день скончались или были погребены, причтены к праведным». И наконец, *величайшая служба*, апофеоз всех — Страстная седмица: «Истинный конец, истинное завершение, однако, имеет лишь погребение Христа; оно одно достигает цели» (II, 65), то есть восстановления жизни.

Тогда же должна была уже предноситься уму и сердцу Николая Федоровича идея внехрамовой литургии. Он задавался вопросом: «Почему же совершаемое в самом храме погребение не достигает цели, то есть возвращения умершего к жизни?» И давал себе ответ: «Конечно, потому, что внехрамовая жизнь есть взаимное истребление...» (II, 65). Проходя душевную и интеллектуальную школу храмового образования, глубоко сердечно укореняя в себе идеал преодоления закона *мира сего*, Федоров грезил о том времени, когда христианство из молитвы превратится в Дело, выйдет из храма, когда литургия вынесет свое тайнодействие в мир, станет реальным пресуществлением праха в живые преобразенные плоть и кровь. «Воспитывающая и научающая общему делу служба Богу в храме, суточная и годовая, найдет свое завершение в службе внехрамовой, совокупными силами в целом мире совершаемой, в литургии внехрамовой и во внехрамовой Пасхе всемирной» (II, 42).

Явившаяся ему Идея фокусировалась на убеждении, что люди призваны соделаться сознательно-активными орудиями воли Бога, Бога отцов не мертвых, а живых, желающего спасения всем. Мне кажется, эта идея возникла прежде всего из потребности разрешить противоречие, которое должно было раздирать все его существо еще с тех времен, когда в приходском и уездном училище он проходил катехизис: невсеобщность спасения, разделение людей при устройстве конечных судеб на чистых и неизбывно нечистых, на прославленных и на вечно проклятых. Но какое блаженство возможно для первых в раю, если в аду мятутся извивающиеся в непередаваемой муке отверженные братья? Неужто еще и созерцать их страдания, наслаждаясь своей безгрешностью и праведной злобой, как то предлагал Тертуллиан? Разве возможен садизм в Царстве Небесном? Потрясенность фактом смерти и неродственностью этого мира могла родить из Федорова еще одну традиционно христианскую душу, он мог стать монахом, верить в воскресение и радость встречи, работать над собственным спасением и вымалывать его другим, но тут не было абсолютной уверенности, гарантии, что каждый его получит, а вот при участии всех людей в Деле искупления обреталась надежда на полный объем спасения.

Христиане своей активностью в мире, которая может дать им индивидуальное спасение, считают покаяние в грехах, молитву, ну и, конечно, добрые дела, притом что главным является именно *покаяние*. «Покайтесь, ибо приблизилось

Царство Небесное» (Мф. 3:2) – с этим призывом вышел на служение еще Иоанн Предтеча, приуготовляя род людской к скорому восприятию Благой Христовой Вести. И суть покаяния в своем истинном, онтологическом смысле будет явлена затем в Новом Завете: речь идет о радикальном сокрушении человека о себе как существе греховно-смертном, фундаментально-несовершенном, родово и лично, вольно-невольно вовлеченном в зло вытеснения, вражды, убийства, об отречении от этой недолжной, послегрехопадной природы, с тем чтобы обратиться сердцем, умом, волей, действием к новому преображенному, бессмертному строю бытия, Царствию Небесному. Именно это евангельское, глубинно христианское понимание покаяния услышал Федоров и, оставаясь в привычных рамках покаяния (увы, суженных в расхожем понимании лишь до исповедания своих личных прегрешений и злых помыслов), он так неожиданно и точно их раздвигает – на всех и для всех: «Для нас воскресение есть лишь покаяние, но покаяние не словом, а делом» (II, 361).

В Ветхом завете особой надеждой для Николая Федоровича светилась Книга пророка Ионы, где наглядно явился условный характер сокрушительного Божьего пророчества, обернувшегося не фатальным приговором, а угрозой, которая, оказывается, может быть снята при опamięтовании и покаянии. В Евангелиях он выделял притчи о блудном сыне и работниках последнего часа, дышащие духом всеобщего искупления. Но с особенной силой переживал он на Страстной неделе службу Великого Пятка, когда читается место в Евангелии о покаянии разбойника, сораспятого с Христом. Совершался великий, воистину многообещающий момент мистериальной истории, «день спасения разбойника и всего преступного человечества...» (II, 61).

Вчитываясь в Евангелия, переживая их события, Николай Федорович уносился воображением на берега Иордана, в сельскую Вифанию, в Иерусалим... Ему представляли целые живые картины, они впечатывались в какой-то его внутренний экран; позднее он, будучи известной, даже легендарной личностью Москвы, в деталях описывал свои видения, приглашая знакомых художников и поэтов, кому был дан талант живописания, воплотить их в картине или поэме. В евангельских образах и сцеплениях фактов он открывал новые связи, домысливал биографии отдельных лиц, тех, что имеют важнейшее смысловое, символическое значение в Новом завете. Так, ему казалось, что «благочестивый разбойник» был соотечественником и сверстником Христа, слушал Его Нагорную проповедь, был ею захвачен, но затем некие роковые обстоятельства скрутили его так, что стал он грабителем и душегубом, и когда Христос явил Свое высшее чудо воскресения Лазаря (а для самого Федорова и отношения Христа с Лазарем, единственным человеком, названным Им «другом», «другим я», и Его воскресение были самым волнующим событием евангельской истории, куда он часто уносился воссстанавливающей прошлое мечтой), разбойник совершил страшное убийство, и на суде и на месте казни они оказались рядом. Художественное воображение Федорова строится здесь на контрастном параллелизме, рисует два, казалось бы, несходящихся

ряда – божественный и самый низменный, преступный, человеческий. Но «гениальное, чуткое сердце» разбойника признало Христа в момент предельного уничтожения и, в ответ на просьбу лишь помянуть его в Царствии Небесном, получает обетование: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). «Молитва разбойника пришла по сердцу человеческому роду настолько, что, войдя на кладбище, из-за каждого креста, над каждой надмогильной плитой слышишь: "помяни, вспомяни, не забудь, Господи!" В ответ на эту непрестающую мольбу, давно пора бы превратить кладбища в музей-школы» (II, 62).

Такой зов из-под каждой могилы, несомненно, слышал сам молодой Николай Федорович. В эти годы, когда его сердце и мысль повернулись целиком к умершим (к тем, кто понес последнюю очищающую меру наказания на земле – смерть), к кладбищам, он должен был много бродить по этим местам последнего упокоения. Позднее, уже выработав цельную систему своих необычных философских слов-категорий, он призывал рассматривать землю не как жилище, а как кладбище. «Если религия есть культ мертвых, то это не значит почитание смерти, напротив, это значит объединение живущих в труде познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в труде обращения ее в живородящую» (I, 73) – только так и надо понимать кладбищенский фокус его взгляда. Но до точного, рационального формулирования своего видения, своих идей и проектов Федоров должен был пройти – особенно интенсивно в первые годы после духовного переворота – период, я бы сказала, мечтательного их продумывания.

Возможно, что он вообще, особенно поначалу, внутренне даже противился попытке прямого, последовательного, категоричного изложения своего видения, ему казалось: оно такое верное и глубинно нравственное, что не может не прийти само в голову и не пронзить сердце каждого сына и дочери человеческих, и тем самым с залогом глубины и прочности. (Из этого убеждения Федорова эти странные его упреки великим – Канту, Гегелю, Гете, Ницше или Гоголю, как это они не мыслят и не творят в настоящей воскресительной логике?!)

Он давал волю своему творческому воображению; его обретения вошли в поздние тексты эмоционально-глубинным их слоем. На кладбищах, где царит запустение, где постепенно «рушатся не только гордые памятники богатых, но и могилы бедняков сравниваются с землею», в предвосхищающей грезе Николая Федоровича вставал другой уклад жизни: кладбище помещается в центре поселения, жители делают его «местом собрания, совещания», исследования, здесь же создается «музей со школой, учение в коей было бы обязательно для всех сынов и братьев, которых отцы, матери и братья погребены на этом кладбище» (I, 72), кладбищенский храм становится «соборным для приходских церквей своего участка, ибо литургия и пасха настоящее значение имеют только на кладбище» (I, 74). Глядя на памятники умершим, эти попытки хотя бы мнимо в искусственном творении воскресить их, ему представлялось, что эти памятники «изображают тот момент,

когда головы потомков Адама, выступившие из земли, ждут орошения животворящею кровью, чтобы ожить и восстать» (I, 74). Он тут же планирует и новый тип памятника, который более конкретно, более личностно выражал бы основное христианское обетование. Пусть всюду на могилах стоят кресты, а Адамова голова внизу распятия будет заменена портретом умершего («с его деяниями, представленными символически»), тогда, «освященные в момент попрания смерти смертью Христа, они, лицевые изображения, представят самое воскрешение» (I, 74). Должен быть у входа на кладбище и музей, в котором под единым распятием соберут лицевые изображения всех умерших, своего рода иконостас, «собор всех (местных) умерших отцов, требующий собора всех живущих сынов и научающий их тому, что нужно делать» (I, 73).

Вспомним тот русский тип мечтателя, который возникает в раннем творчестве Достоевского, как раз в конце 1840-х – начале 1850-х годов, когда и реальный Николай Федорович где-то в провинциальной глуши, не знаемый никем, таил в себе грандиозную Мечту, заставлявшую мощно работать его проективное воображение. Интересно, что мечтатели Достоевского бьются выяснить для себя некую грандиозную и окончательную идею, словно надеются, что в осадок их взбаламученной душевной мечтательности наконец выпадет драгоценнейший кристалл идеала, который сумеет поразить и увлечь своим светом все человечество. (Такое вселенское направление их мечтательного порыва сплетается и с сугубо личным, когда они грезят о бесконечных личинах собственных превращений, ткнут в воображении ленту жизни нескончаемой – сквозь различные эпохи и судьбы, – полной славы и неги.) Но вся эта изнурительная душевная работа как-то чрезвычайно неопределенна и туманна и оттого клубится пустой призрачной избыточностью, бесплодно прокручивается на какой-то оси, словно их натуре не хватает важнейшей конкретной насечки, которая дала бы четкое движение и результат. Николай Федорович рядом с этими литературными героями – мечтатель совершенно особого склада. Он уже нашел эту всеразрешающую Идею и теперь сосредоточен на ней. Она как бы вставилась в глаз Федорова, дав ему новый фокус взгляда на мир, раскупорив в нем силу поэта-визионера, мечтателя и пророка. Но все открытия, шедшие в его потаенной глубине, он не хотел воспринимать как только свои; ему представлялось, что то же чувствует, не умея осознанно выразить это, и масса неученого, патриархального народа.

Николаю Федоровичу отвратительно было оказаться в обособленной, превозносящейся своими знаниями, талантом и положением касте ученых, хотя бы тех же писателей, что считают себя вправе «обличать, карать наши пороки». С самой юности ему претило то критическое, обличительное направление, которое преимущественно приняла русская литература, начиная с 1840-х годов. «Наша литература – бич России» – так резко определил Федоров. В ней он видел поношение человеческой природы, выражение неродственности со стороны писателей. Затолкав

человека мордой в грязь, обличительная литература не думает указывать ему: а что же ему дальше, этакой образине, делать, как и зачем оттуда вылезать. «Если казнить, быть палачом зазорно, то казнить словом, предать вечной казни в картине или книге – почетно и даже заслуживает высших почестей! И вот уже 60 лет, как нас бичуют, бьют, бьют по голове, по груди, по чем попало, называют нас собакевичами, маниловыми, ноздревыми, коробочками, землю нашу темным царством, города – Глуповыми, поселян – подлиповцами; бьют так, что в нас не осталось ничего здорового. “И по чем еще вас бить?” – спрашивают эти гордые пророки... А мы, всегда забитые, никогда не признававшие своего достоинства, взываем к ним: “да, мы гадки, отвратительны сами себе, но скажите же наконец, что нам делать?” Но эта школа бичевания для бичевания, гордая своими открытиями наших пороков больше, чем Колумб открытием Нового Света, ничего не умеет и не желает найти, кроме порока» (II, 368). Федоров избрал для себя другой путь: увидеть лучшее, что есть в народном чувстве и мечте, в отношении к миру, в укладе жизни. Для него, скажем, моления народа о дожде, крестные ходы по полям с чудотворными иконами во время засухи (а их он не раз наблюдал в детстве и юности) – вовсе не то дикое суеверие, над которым надо издеваться, как это делала интеллигентная русская публика, а своего рода *магическая* попытка вызывать «дождь и ведро» по своему желанию, то есть как бы управлять силами природы. Федоров писал о «крайне легкомысленном отношении ученых и особенно художников к крестьянскому делу и к той именно его области, которая еще недоступна труду и доступна пока лишь молитве»: забыв «свое родство с народом <...> не понимает уже (эта «школа бичевания». – С. С.), что явления чудотворных икон вызываются такими страданиями, против которых нет пока другого средства, кроме чуда» (II, 368). (Кстати, вызвали эти рассуждения Федорова два увиденных им этюда Репина к его знаменитой картине «Крестный ход» – «Протодиакон» и «Чудотворная икона».)

Приобретя колоссальные знания, будучи в самой полной степени *ученым*, Федоров остался душой с *неучеными*, заговорил от их лица, от их имени, их голосом, но доведенным до высочайшего градуса сознания. И без всякого кокетства, напрашивающегося на опровержение, сугубо серьезно позднее обратился «от неученых к ученым». Это никоим образом не было моментальной писательской находкой, он не выдумал себе такую форму изложения своих идей; нет, таким он себя выпестовал всей предыдущей жизнью. Быть с народом, оставаться в его анонимной массе, духовным подвигом вникания и творчества найти самые точные, самые пронзительные, самые убедительные слова для выражения чаяний веков и поколений – было частью его фундаментального выбора, сложившегося в самом начале 1850-х годов.

Новым смыслом зажглись для него в эти годы евангельские глаголы, открылся в них заповедный призыв к активности человека, к исполнению Божьей воли в главном: в преодолении греховного порядка существования и созидании

бессмертного, преображенного, божественного типа бытия. Его пронзило Христово: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12), а размах дел Его был всеобъемлющ: включал не только нравственную проповедь (так прежде всего и опознали Его дело), но и управление силами природы (утишал бури, ходил по водам), исцеление больных и, наконец, Его Дело дел: воскрешение из мертвых. Эти слова Христа остались на всю жизнь Николая Федоровича самыми важными и любимыми. А в удостоверении Христа «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17) Федоров увидел дополнение к своему любимому изречению: здесь не только выявлялась активная, творческая сущность Бога, но и человек, созданный «по Его образу и подобию», приглашался к развитию в себе таковой. Среди программных заповедей Евангелия для Федорова важнейшее значение имели две: призывающая к единству, к братотворению весь род людской «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21) и завершительная, данная Христом ученикам после воскресения, заповедь научения: «Шедше научите вся языки, крестяще во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Позднее Федоров писал, что само содержание научения не дано здесь Христом, а как бы оставлено на вызревание в самом человечестве. Перед Николаем Федоровичем, когда ему предстала его Идея, дававшая это содержание, должен был возникнуть вопрос, куда же ему самому идти для начала, кого учить, какие «языки». Конечно, внутренне самым главным было собственное углубление в идею, созидание целостного учения, но тут же вставала и необходимость какой-то формы миссионерства, пусть и самой прикровенной. Для него этой формой стала школа, причем школа начальная, дающая первое направление душе и уму; он пошел к детям, к тем естественным носителям детского чувства родства, которое для Федорова было критерием нравственности. «Возвратить сердца сынов отцам» (Мал.4:6), причем в самом полном смысле – всем когда-либо жившим предкам, населявшим эту землю и творившим ее историю, – вот тот основной внутренний переворот, который должен произойти в людях; в преподавании географии и истории молодой Николай Федорович и пытался начать непосредственно на живых детских душах конкретную работу в этом направлении. Такое сочетание мыслительной разработки вселенских преобразовательных проектов с обязательной, тут же выходящей в жизнь практической инициативой, пусть малой, но озаренной и поднятой Идеей, было свойственно деятельности Федорова до конца.

Школьный учитель

В Липецком уездном училище Николай Федорович проработал три года, до 27 февраля 1857 года. С октября 1858 года он определен учителем истории и гео-

графии в Богородское уездное училище (одновременно он преподает те же предметы в женском училище 2-го разряда). Из Тамбовской губернии Федоров перемещается в Московскую (в нынешний Ногинск). С 1864 года его существование получает исторического свидетеля. Основные фактические сведения, касающиеся этого периода его жизни, можно почерпнуть из воспоминаний Николая Павловича Петерсона, хранящихся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Петерсон запомнил не только год, но день и час, когда он впервые увидел Николая Федоровича и провел с ним сразу почти целые сутки.

Несколько слов о самом Петерсоне. Он родился в 1844 году в дер. Барановка Краснослободского уезда Пензенской губернии, окончил Пензенскую гимназию и Пензенский дворянский институт и в 1861 году поступил в Московский университет на историко-филологический факультет, откуда почти сразу же выбыл по недостатку средств для учебы. Семнадцатилетний Петерсон оказался самым юным из двенадцати учителей, набранных в начале 1862 года Л. Н. Толстым для его народных школ. Характеризуя их, Лев Николаевич писал А. А. Толстой: «Каждый приезжал с рукописью Герцена в чемодане и революционными мыслями в голове. И каждый без исключения через неделю сжигал свои рукописи, выбрасывал из головы революционные мысли и учил крестьянских детей священной истории, молитвам и раздавал Евангелия читать на дом. Это факты»³¹. Но Петерсон, казалось, опроверг необратимость подобной метаморфозы. В деревне Плеханово он проработал недолго – уже поздней весной 1862 года стал секретарем журнала «Ясная поляна», а с осени – домашним учителем воспитанника С. Н. Толстого в Туле. В начале 1863 года вернулся в Москву и спустя полгода вновь поступил в число студентов Московского университета, теперь уже по медицинскому факультету. Тогда же сблизился с кружком ишутинцев, в который входили в основном его товарищи по Пензенской гимназии и дворянскому институту, в том числе и Дмитрий Каракозов, совершивший 4 апреля 1866 года неудачное покушение на Александра II. Оставив учебу за два года до этого события, Петерсон отправляется в Богородск учителем арифметики и геометрии, но, как сам он отмечает в своих воспоминаниях, целью его «приезда была пропаганда революционных идей и устройство революционного кружка»³². Прибыв в этот городок 15 марта 1864 года, нетерпеливый, горящий желанием немедленно начать свою пропагандистскую деятельность молодой Николай Павлович (ему не было полных 20 лет) тут же отправляется к человеку, о котором он уже успел прослышать как о местной знаменитости, личности удивительной. То, что рассказывали о нем, – не только не стремится к благам собственнического, мещанского мира, но и вовсе

³¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 60. М., 1949. С. 437.

³² Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, сд. хр. 7, л. 1.

от них отказывается, живет скудно, совсем аскетом, все раздает бедным ученикам, как-то особо, нерутинно ведет преподавание – заставляло надеяться: в нем он найдет себе соратника! К тому же было произнесено имя, которое уже год заставляло сильнее биться сердца соратников Петерсона и его самого: «похож на Рахметова!».

Каким же внешне предстал этот необыкновенный учитель нашему пропагандисту? Николаю Федоровичу тогда было тридцать пять лет, но юному Петерсону он показался старше: «Он был тогда лет сорока, красивый брюнет, среднего роста, с прекрасными карими глазами, а не с голубыми, как говорит Илья Л^{ьвови}ч Толстой в своих воспоминаниях»³³. Это единственный портрет Федорова относительно молодого возраста, все остальные, довольно многочисленные описания его наружности относятся ко времени его службы в Румянцевском музее, когда ему было уже за шестьдесят и он вырос в заметную, даже легендарную фигуру Москвы.

Николай Павлович тут же обратился к Федорову со страстной речью, призывая его принять участие в борьбе за уничтожение материальной бедности, за социальную справедливость. Первые слова, которые произнес Николай Федорович, внимательно выслушав Петерсона, запомнились последнему на всю жизнь: «Не понимаю, о чем вы хлопчете? По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, вы отказываетесь от собственного материального благосостояния, готовы пожертвовать даже жизнью. Но если и тем людям, о которых вы хлопчете, материальное благосостояние так же неважно, как и вам, – о чем же вы хлопчете?»³⁴ Этот неожиданный довод пронзил Петерсона той простотой, которую сравнивают с правдой. Уже начальной фразой Федоров показал, что и сами революционеры, жертвуя своим довольством, внутренне не признают его высшей ценностью и что такого рода общественная справедливость не может быть и высшим чаянием человека. Так Николай Федорович сразу вывел разговор на уровень выяснения того, что есть высшее благо и, следовательно, наибольшее зло как его противоположность. В своем дальнейшем рассуждении он обратился к тому ценностному ядру, которое громогласно прозвучало в лозунгах Великой французской революции: Свобода, Равенство, Братство. В них обличается «крайнее недомыслие и легкомыслие» их авторов, – заявил Федоров, – потому что провозглашаемый идеал братства никак не может произойти «из свободы следовать своим личным влечениям, исполнять свои прихоти и из завистливого равенства»³⁵. Такие «свобода» и «равенство» приведут (да и в самой этой революции привели) лишь к разъединению, вражде и братоубийственной борьбе. Что вообще значит

³³ Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 1 об.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

свобода? — поставил вопрос Федоров: «Руссо говорит, будто все люди рождаются свободными. Но на что свободными? <...> На то, чтобы умереть? Новорожденный без забот о нем непременно должен умереть; а всякая о нас забота налагает на нас обязанности в отношении заботящихся о нас, делает нас несвободными в отношении наших близких»³⁶.

В этой первой беседе Николай Федорович развивал некоторые из своих идей применительно к человеку нехристианского (в то время) сознания. Петерсон пришел к нему с убеждениями своего поколения, признававшего — в философском плане — действующей в мире лишь материю, в ходе эволюции которой возник совершенно естественно и человек. Но, оказалось, и такое представление при дальнейшем нравственно-духовном в него углублении таило в себе неожиданные повороты и неподозреваемые выводы: «Если это так, если путем эволюции материя и присущие ей силы дошли до создания существа, носящего в себе разум, с которым явилась в мир новая сила, способная комбинировать все другие силы, ставить их в различные сочетания, способная располагать, управлять теми самыми силами (свойствами материи), которые и без разума дошли до создания всего, что мы видим, создали самого человека, чего же не создадут эти силы с разумом?! Все эти силы и после явления в мир разума никуда не исчезли, не могли исчезнуть и продолжают свою обычную деятельность, остались такими же, как и были, т. е. созидующими и в то же время разрушающими ими же созданное, рождающими и в то же время умерщвляющими ими же порожденное. Но созданный этими силами человек — носитель разума — не может не сознавать бессмыслицы создания для того, чтобы

* Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 1 об. В своих показаниях по делу Д. В. Каракозова, данных 17 мая 1866 г., Петерсон так рассказывал о своей первой встрече с Федоровым: «В марте <...> я отправился в Богородск, исправляющим должность уездного учителя. Моею обязанностью было там: приобрести как можно большее знакомство для выбора людей, пригодных для нашего дела; стараться преимущественно привлекать к этому делу людей богатых, которые могли бы много жертвовать; и потом вообще я обязан был пропагандировать. В первый же вечер я отправился к учителю истории и географии Федорову и почти первыми моими словами были: “Выписываете ли Вы какие-нибудь журналы, например ‘Современник’?” “‘Современника’ не выписываем” — ответил. Я предложил было выписать сообща, но он сказал, что незачем и доказал мне всю пустоту этого журнала и несостоятельность его идей. Доказал мне он все это на том самом произведении, которое считалось нами лучшим во всем “Современнике”, а именно на романе Чернышевского “Что делать”. Его ум, знания, перед которыми мои были ничто, да и не мои одни, но всех моих товарищей, меня поразили и я ему сознался во всем. Ему не слишком трудно было доказать мне, что революционные действия ведут только общество к порче, потому что эти действия и могут только держаться подобными средствами, как те, которые высказываются в польском катехизисе; что делая подлости для достижения какой-нибудь общей цели, человек невольно делается подлецом во всех отношениях; да и наконец, что дурными средствами нельзя достигнуть никакой другой цели, кроме дурной. На Пасху я отправился в Москву совершенно увлеченный мыслями Федорова. Когда я приехал к своим товарищам, то начал говорить против их затей. Они, конечно, удивились неприятно, ожидая меня совсем не с такими вестями» (Д., 230).

созданное было разрушено. И неужели же роль разума должна ограничиться только созерцанием совершающегося, созерцанием мира, каков он есть? В таком случае зачем же разум нужен миру, зачем он явился в мир, если и ему, как и всему в мире, предстоит бесследное исчезновение? И может ли человек остаться пассивным, придя к такому сознанию, примириться с ним? Человек – существо не разумное только, но и чувствующее, а также и способное к действию; человек не только сознает бессмыслицу создания для разрушения, но и чувствует боль разрушения, страдает от потери близких. Куда же он направит свою деятельность, если не на избавление от претерпеваемых им страданий? Для эволюционистов, т. е. верующих в эволюцию, <...> разум в экономике природы никакого значения не имеет и иметь никогда не будет, – эволюционисты не сомневаются, что человек всегда будет смертен и никогда не перестанет смотреть на природу только как на кладовую, откуда можно добывать средства, но не для обеспечения своего существования, а лишь для удобств временной жизни и наслаждения, и всегда будет истреблять и расточать накопленные в ней богатства; т. е. эволюционисты смотрят на человека с его разумом как на агента, способствующего разрушению мира, ускоряющего неизбежный конец его. По мысли эволюционистов, род людской всегда останется разделенным на враждебные друг другу народы и сословия, никогда не объединится и не сделается в качестве носителя разума силою правящею, регулирующею, вносящею в действие мировых естественных сил порядок, закономерность, целесообразность, никогда не сделается силою созидающею»³⁷.

Петерсон не просто заинтересовался необычными мыслями, идущими вразрез с тем, во что он верил в своем кружке и что господствовало в воздухе эпохи, – он был поражен. Почувствовал за словами Федорова настолько более истинный уровень понимания природы зла и блага, назначения человека в мире, что тут же неудержимо потянулся к этому человеку, который лишь слегка приоткрыл ему свои внутренние богатства. Произошло настоящее, почти моментальное обращение. Действовала и сила умственной убедительности, необычный, но и совсем простой взгляд на вещи и огромная духовная мощь, исходившая от богородского учителя. Они заговорились за полночь, Петерсон остался у Николая Федоровича ночевать, спал, как и хозяин, на голой лавке, без подушки.

С этого дня они почти не расставались, шли вместе в училище, а после занятий, отобедав дома, Николай Павлович отправлялся к своему новому наставнику, они гуляли и беседовали, потом вместе пили чай и опять говорили, расходясь уже глубокой ночью. Петерсон вспоминает, как на Страстной неделе, в среду, они вдвоем в час дня отправились пешком в Москву (такое путешествие на Пасху сам Николай Федорович совершал каждый год), заночевали в селе и на следующий

³⁷ Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 2–2 об.

день были в Москве, которая еще на своих далеких окраинах встретила их ударами колоколов. Николай Федорович при этом заметил своему спутнику, что этот звон слышен всю ночь с четверга на пятницу³⁸. На выносе плащаницы они были в Успенском соборе, где служил любимый Федоровым митрополит Филарет. Тут же мы узнаем интересную деталь, связующую родственные концы федоровской биографии: «На Пасху Н<иколай> Ф<едорови>ч познакомил меня с Полтавцевыми. Полтавцев – известный актер Малого театра – был женат на родной сестре Н<иколая> Ф<едоровича>, которую звали Елизавета Павловна, и Н<иколая> Ф<едоровича> называли у Полтавцевых Николаем Павловичем. Почему это так, я тогда не знал, спросить об этом Н<иколая> Ф<едоровича> не решался, – о себе он никогда ничего не говорил»³⁹. В это время, как нам известно, у Полтавцевых жил и юный Александр, будущий Ленский, сводный брат Федорова, и они, очевидно, должны были знать друг друга и встречаться здесь.

За время тесного общения в Богородске обоих Николаев (к тому же, по существу, и обоих «Павловичей») старший последовательно вводил своего тезку в совокупность уже сложившегося учения. Излагал ли он кому еще до этого свои идеи, мы не знаем. Остается предположить, что это был первый настоящий ученик Федорова, ему он передал то, что выработал уже более чем десятилетним размышлением над той главной идеей, что открылась ему осенью 1851 года. Эти плоды душевной, рациональной, интуитивной работы пока не были занесены на бумагу. Но вот они уже проговаривались в цельный устный текст. То, что таилось внутри одного человека, одного сердца и ума, вышло на свет божий, впервые связно, убедительно, пространно *прозвучало*. Из воспоминаний Петерсона мы узнаем, что Федоров развил ему свое учение о воскрешении как деле всего рода человеческого, о братстве и небратстве, о регуляции природы, о некоторых конкретных ее проектах, в том числе об управлении земным шаром, о необходимости выхода человека в небесное, космическое пространство, о преобразовании организма самого человека... «Николай Федорович недолго пробыл при мне в Богородске, – рассказывал позднее Петерсон, – всего месяца три: но эти три месяца обогатили меня больше, чем вся предшествовавшая жизнь, и дали прочную основу для всей последующей жизни. Эти три месяца совместной жизни с Николаем Федоровичем сделали то, что я не терял уже с ним связи никогда, и мы ежегодно, почти до его смерти проводили вместе наше вакационное время; когда были вместе, то не беседовали только, но и писали, т. е. я писал под диктовку Николая Федоровича. Мне

³⁸ В Великий четверг вечером на так называемой службе Страстям Христовым читается двенадцать отрывков из Евангелий, где повествуется о земном финале жизни Христа от эпизода в Гефсиманском саду до положения во гроб после распятия. Чтения перемежаются колокольными ударами.

³⁹ Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 5 об.

хотелось сделать известным покорившее меня учение Николая Федоровича, я думал напечатать изложение этого учения, но Николай Федорович всегда противился этому, находя это несвоевременным и самое учение недостаточно развитым, не вполне и ясно выраженным»⁴⁰.

Через Петерсона стал известен образ жизни Федорова в эпоху его преподавания: суровое самоограничение, исключительная добросовестность в работе (после уроков он каждый раз дополнительно занимался с отстающими), мужественное отстаивание интересов учеников, помощь самым бедным из них. От него же пошла кочевать и первые житийно окрашенные истории, входящие в федоровскую легенду.

Так, писавшие о Федорове любят приводить следующий, особенно живописно-наглядный эпизод. Однажды тяжело заболевает отец одного из учеников Николая Федоровича. Средств на лечение нет, и учитель отдает для этой цели все, что у него было. Когда больной все же умирает, оказывается, что и похоронить его не на что. Тогда Федоров продает свой единственный вицмундир, выручка идет семье покойного. На урок он является в ветхой, почти нищенской одежде. Как нарочно, в этот самый день в училище приезжает столичный начальник. Он крайне шокирован видом преподавателя, тщетно пытается добиться от него объяснений и, негодуя, требует его немедленного увольнения. Только горячее заступничество инспектора училища ограждает на этот раз странного оригинала.

Кстати, и ушел Николай Федорович из Богородского училища в конце июня 1864 года в результате подобной же истории. На очередную ревизию прибыл в училище директор 1-й Московской гимназии Малиновский, он был прямым начальником, назначал и увольнял учителей уездных училищ. Явившись на урок к Федорову, он был неприятно поражен его костюмом (хотя на этот раз тот был одет в форменную одежду, но поразительно бедную), начал придираться к ответам учеников, не пожелал выслушать объяснений учителя о его особой системе преподавания и опроса. Николай Федорович покинул класс, оставив Малиновского наедине с учениками, и тут же подал прошение об отставке. К чести самого директора гимназии, он не принял этого прошения, после того как ему раскрыли глаза на то, что за необыкновенный человек и преподаватель Федоров. Но тот и сам после этого инцидента не пожелал оставаться в Богородске и перевелся в Углич Ярославской губернии.

В чем же заключалась необычность федоровского метода преподавания истории и географии, тех предметов, которые, по его убеждению, должны были дать детям первые и самые необходимые сведения о мире? Это прежде всего принцип

⁴⁰ Петерсон Н.П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 85.

активного участия самих учащихся в познании. Учебники Николай Федорович не считал основной формой обучения, заменял их общей программой, планом, а собственно материал знаний добывался учителем вместе с учениками, его сотрудниками, — из непосредственного изучения родного края, его географических особенностей, растительного и животного мира, его истории, запечатленной в местных памятниках, из наблюдений над природными явлениями.

Само звездное небо становилось первым, волнующим воображение учебником. Вспоминает Петерсон: «Прежде объяснения, что такое полюс, ученикам указывалась полярная звездочка, и они уже сами видели, наблюдая по вечерам, что эта звездочка остается на месте, а все остальные перемещаются вокруг нее. Во время осеннего и весеннего равноденствия указывался ученикам тот круг, который делало за это время солнце, и таким образом давалось понятие об экваторе и т. п.»⁴¹. Будущую школу, призванную готовить участников «космической жизни», а не нынешней «рыночно-гражданской», Федоров представлял с вышкой для постоянных наблюдений. «Закрыв от себя небо, нынешняя (городская) школа может быть уподоблена каюте, в которой пассажиры остаются во все время переезда чрез океан. Наше же образование может быть уподоблено выходу на палубу. <...> Частое пребывание на палубе (т. е. на вышке) даст учащемуся почувствовать себя пловцом, то прорезывающим своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпаемым целым ливнем падающих звезд, то плывущим чрез пустыню неба, где лишь изредка упадет несколько капель космической материи или пыли» (I, 261). Так школа будет воспитывать в своих питомцах планетарное, космическое чувство, открывать им эволюционное призвание человека разумного — «считать землю только исходным пунктом, а целое мироздание поприщем нашей деятельности» (I, 262).

И хотя в Богородском училище никакой вышки не было, а проекты радикально новой ориентации образования оставались в голове странного учителя, он тем не менее, сколько мог, пронизывал свою практическую деятельность светом своего философского и нравственного Идеала. Позднее, оглядываясь на этот период, Николай Федорович писал: «...я должен был обучать истории светской, русской и всеобщей, и обязан был ей, почитаемой за предмет роскоши, за предмет ненужный, придать значение священное...» (II, 72). Преподавание истории тесно связывалось с географией, которая раскрывалась им как отеческая, патристическая область знания. Неотделимость географии от истории — это нераздельность пространства и времени, пространства земли, где живут и жили люди, мы сами, наши родители и предки, и толщи протекшего времени, поглотившего и поглощающего всех живущих. «Для преемников Нестора география не замедлила отделиться от истории, несмотря на то, что обе эти элементарные науки должны составлять

⁴¹ Петерсон Н.П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 5.

неразлучное начало всякой школы <...> География говорит нам о земле как о жилище; история же – о ней же как о кладбище» (II, 212).

Вряд ли Николаю Федоровичу удавалось провести главный свой воспитательный принцип, требующий возвращения сердец сынов к умершим предкам и отцам, к кладбищам, так радикально, как сам он определял позднее: «И почему воспитание не начинается у могил прадедов или прапрадедов, почему не начинается с сознания, что он, ребенок, не сын только живых родителей, но и внук, правнук умерших дедов или прадедов. На праздные вопросы ребенка о рождении, о начале, можно бы было обращать его внимание *на конец*. Почему педагогика нынешняя игнорирует вопрос о конце?.. Потому-то наше воспитание и лишено всякой серьезности, не имеет прочной основы. <...> Школа есть произведение *рационализма*, т. е. *отрицания отечества*, и будет воспитывать не сынов, пока не восстановит поминальных дней, пока не обратит истории в синодик, а географии в описание не жилищ только, но и кладбищ, т. е. школа будет воспитывать не сынов, пока она не будет музеем» (I, 355). Но все же в какой-то доступной ему мере он пытался положить в основу своего преподавания, которое он соединял с нравственным воспитанием детей, прежде всего начало родственности.

Чувство родства, как постоянно подчеркивает Федоров, это самое естественное, первичное чувство, которое знает каждый ребенок, более того, в самом раннем возрасте для него все взрослые – дяди и тети, все родные. Правда, вскоре сами взрослые, воспитатели *успешно* вводят ребенка в жесткую реальность всеобщей отчужденности и неродственности. Николай Федорович стремился как бы восстановить это изначальное, еще чистое детское чувство, но уже на новой, сознательной основе: он начинал изучение географии и истории обязательно с родного кусочка земли, с самой малой родины, с отцов, дедов и прадедов самих учащихся, постепенно расширяя обзор, распространяя далее – на большую родину, наконец на весь мир – обретенное теплое, живое, личное отношение («*поддерживать общение каждого с родиной и готовить к изучению ее, как части вселенной, так что связь с родиной будет не в ущерб и вселенскому союзу и собору*» – I, 355).

То же начало родственности, усыновления, если хотите, культивировал Николай Федорович в отношениях к своим ученикам, изгоняя из них всякий след формального принуждения, настаивая на добровольности и чисто нравственном примере. Когда он писал позднее, что «учитель добрый душу свою полагает за детей», – эти слова могут быть отнесены и к нему самому. Ответная любовь и память о нем учеников напоминает те благоговейные чувства, которыми был окружен Измаил Иванович Сумароков. И это тем более замечательно, что в отличие от Сумарокова, гимназического учителя истории, сам Федоров занимался с младшими школьниками, еще, как правило, не вошедшими в тот возраст, который сохраняет по-настоящему сознательный след сильного, формирующего влияния. В. А. Кожевников свидетельствует: «Нам известны не только благодарные вос-

поминания о нем его бывших учеников, но и едва ли часто встречающийся случай, когда один из таковых, не выдавший его многие годы после окончания школы, сам уже в немолодом возрасте, в тяжелую минуту жизни, в поисках не за материальной, а за нравственной помощью, не нашел ничего лучшего, как издалека обратиться к нему за важным советом исключительно под влиянием ранних впечатлений о нем как о совершенном наставнике»⁴².

В Богородске Федоров проработал шесть лет, здесь научились ценить необычного учителя, любили его, всячески ограждали от высшего начальства, наезжающих инспекторов, недоуменно, а то и грозно реагиовавших на его систему преподавания, да и на самый его облик. Труднее оказалось ему на новых местах. Недаром за последующие два года Николай Федорович меняет несколько мест службы: через полгода он уже увольняется из Угличского училища (каникулярное время проводит еще в Богородске с Петерсоном), а затем после десятимесячного перерыва в работе поступает на свою обычную должность в Одоево и через три месяца, 26 ноября 1865 года, переводится в Богородицк Тульской губернии.

А до этого Николай Федорович побывал летом 1865 года у Петерсона в Бронницах, куда тот переехал из Богородска, не желая там оставаться без Федорова. Тут произошел любопытный эпизод: Петерсон внутренне бесповоротно расстался с революционной деятельностью, но дружеских связей с некоторыми членами кружка не прерывал и пригласил к себе в Бронницы в это же время «самого даровитого» из них Петра Ермолова, надеясь, что и с ним может произойти обращение в новую веру под влиянием бесед с Николаем Федоровичем. Чуть позднее на процессе Каракозова Ермолов будет среди самых важных подсудимых после Каракозова и Ишутина. По воспоминаниям адвоката Д. В. Стасова, защитника Николая Ишутина, это был чуть ли не самый молодой из всех участников кружка, 17–18 лет, «небольшого роста, худенький, чрезвычайно милый, с прелестными глазами, симпатичным голосом, он на всех производил самое приятное впечатление...»⁴³. По достижении совершеннолетия он собирался пожертвовать все свое довольно большое состояние (около 30 тысяч) на революционное дело и уже сейчас истратил все, чем пока располагал, на нужды кружка, тысячи две⁴⁴. Но, вспоминает Петерсон, Федорову не удалось переубедить этого чистого и самоотвер-

⁴² Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. С. 29–30.

⁴³ Стасов Д.В. Каракозовский процесс (Некоторые сведения и воспоминания) // Былое. 1906. № 4. С. 289.

⁴⁴ Но не все в кружке собирались поступать в пределах наследственной законности, как Ермолов. Был, к примеру, там дворянин, лет 18–20 Виктор Федосеев, который уже добыл яд и отправился в родное поместье Кирсановку Тамбовской губернии с целью отравить своего отца, получить состояние и отдать его на деятельность кружка, но был вовремя арестован. Когда на следствии министр юстиции спросил его, кто подал ему такую мысль, тот гордо ответил: «Никто, я сам!» История, которая так и просится на перо Достоевского! Нарочно не придумаешь такую

женного юношу⁴⁵, и объясняет он это тем, что порвать упрочившиеся к этому времени связи и отношения в кружке было чрезвычайно трудно, почти невозможно.

Кстати, год назад Николай Федорович вступал в сношения еще с двумя членами ишутинского кружка – Дмитрием Юрасовым и Михаилом Загибаловым⁴⁶, и когда после покушения 4 апреля 1866 года (первого выстрела в царя, прозвучавшего в России) был арестован 28 апреля Петерсон как бывший активный член кружка, вскоре задержали и Федорова как близкого знакомого Петерсона. В своих показаниях, ныне хранящихся в Центральном историческом архиве г. Москвы, Николай Федорович крайне сдержан и краток: ни слова о настоящих родителях, о своем учении – только по делу. Он говорит о своем неприятии революционно-нигилистического направления, высказывает убеждение в «безнравственности всякой революции»⁴⁷ и завершает признанием: «Я всегда был против известного иезуитского правила, что цель оправдывает средства и горячо противодействовал умствованиям многих, утверждавших противное»⁴⁸. Петерсон, по его словам, думает так же. В своих ответах на вопросы следствия Николай Павлович независимо от Федорова, подтверждает это, но с важной поправкой: именно Федоров изменил его взгляды, помог ему «отстать от убеждений, почерпнутых <...> из чтения Современника и Русского слова»⁴⁹, утвердил его в мысли, «что дурными средствами нельзя достигнуть никакой другой цели, кроме дурной»⁵⁰. Правда, в отличие от Федорова, в своих достаточно пространных показаниях Петерсон излагает

«притчу», такую показательную полярность моральных принципов недавних товарищей Петерсона и нравственного долга в учении о «воскрешении отцов»!

⁴⁵ Сам Ермолов на следствии показывал так: «...Я был приглашен Петерсоном в Бронницы провести несколько времени и полечиться. У него я познакомился с Федоровым. У меня был с ним спор. Он высказывал ту мысль, что не действовать революционным путем и что социализм еще не может повести к благу, так как не доказано, чтобы он был самой лучшей организацией общества и что нужно людям заниматься наукой для отыскания настоящей истины. Я оспаривал его и защищал социализм и революцию. Петерсон был на стороне Федорова» (Цит. по: Д., 231). Из показаний Петерсона по поводу этого эпизода выясняется, что он, надеясь на благотворное влияние Федорова на Ермолова, специально заезжал за Николаем Федоровичем в Москву, где тот «проживал тогда <...> у своей сестры Полтавцевой» (Там же).

⁴⁶ Загибалов рассказывал на следствии: «...весной 1864 года, проездом из Москвы в деревню, я заезжал к нему (Петерсону. – С.С.) с Юрасовым. Пробыл я у него 2 дня и в это время виделся и познакомился с Учителем Богородского Училища Федоровым, к которому, после прогулки, мы зашли пить чай, причем имели разговор философского содержания: именно – насчет учения идеалистов и материалистов <...> Говорили еще об ходе образования в существующих заведениях...» (Цит. по: Д., 230).

⁴⁷ ЦИАМ, ф. 16, оп. 57, д. 143, л. 18. Выражаю благодарность ногинскому краеведу Е. Н. Маслову, обнаружившему эти показания и предоставившему мне возможность ознакомиться с ними.

⁴⁸ Там же, л. 24.

⁴⁹ Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, д. 21, л. 50 об.

⁵⁰ Там же, л. 56 об.

и свое новое философское видение, вдохновленное беседами с Федоровым (о чем он здесь умалчивает): «жизнь по Евангелию и знание – вот единственные пути, которые приведут нас в царство Божие»⁵¹. Излагает, впрочем, с характерным собственным склонением, утверждая, что «нет другого разумного существа в мире, кроме человека и понятие людей о Боге – не что иное, как тот идеал, к которому люди со временем должны прийти»⁵². Спустя почти пятьдесят лет в письме к В. А. Кожевникову от 13 марта 1905 года Петерсон признается: «...в своих показаниях я излагал тогда учение Николая Федоровича так, как я его тогда понимал, но понимал я его тогда весьма несовершенно и даже нечестиво, я представлял его себе тогда воскрешением без Бога силами одного человека»⁵³.

В том же письме содержится интересное дополнение к эпизоду ареста Федорова и Петерсона: «Оба мы были допрашиваемы Комиссией, учрежденной тогда в Москве под председательством генерал-губернатора В. А. Долгорукова. Николай Федорович возбудил в членах Комиссии глубокое к себе почтение, что отразилось в благожелательстве и ко мне, и это до такой степени, что на другой год по окончании этого дела я и Николай Федорович давали уроки детям одного из членов Комиссии Михайловского»⁵⁴.

Уже через три недели после ареста Николай Федорович был отпущен на свободу за отсутствием вины, а Петерсон был осужден на 6 месяцев Петропавловской крепости, включая и время пребывания под арестом и следствием. Освобожден он был 2 декабря 1866 года и перебрался в Москву, где жил уроками, перепиской, всякого рода случайными заработками. Уже Страстную неделю и Пасху 1867 года он провел у Николая Федоровича на его новом месте жительства и работы – в Боровске Калужской губернии, где последний находился с конца ноября 1866 года. Тут же, в конце апреля 1867 года, и Федоров подал прошение об увольнении из Боровского уездного училища «по расстроенному здоровью»⁵⁵ и двинулся вслед за учеником в Москву, проделав весь путь пешком, причем «не пропускал ни одного ручейка и речушки, чтобы не искупаться в них, а купаться он так любил до конца жизни», – отмечает Петерсон в своих воспоминаниях⁵⁶. Открывался главный период жизни и деятельности Федорова – московский.

⁵¹ Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, д. 21, л. 62–62 об.

⁵² Там же, л. 62

⁵³ НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 25, л. 15–15 об.

⁵⁴ Там же, л. 15.

⁵⁵ Румянцевский аттестат Н. Ф. Федорова // Начала. 1993. № 1. С. 149.

⁵⁶ Петерсон Н. П. Николай Федорович Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 6.

Чертковская библиотека



Москве поначалу учитель и ученик поселяются вместе. Но на двоих у них – всего один частный урок, его хватает на скудный обед, приходилось и голодать, отмечает Николай Павлович в своих неизданных воспоминаниях. Помочь некому. Полтавцев к этому времени уже умер, его семейство, то есть родная сестра Федорова Елизавета Павловна и ее сын, переехало в Казань. Наконец, в конце лета 1867 года Петерсон получает место помощника библиотекаря в только что открывшейся Чертковской библиотеке. Для него наступает относительно стабильная полоса службы и регулярного заработка. Он женится, и его пути с Николаем Федоровичем как будто расходятся. Можно предположить, что Николай Павлович был увлечен новой для него семейной жизнью, а Федоров мог расценить уход ученика в наезженную колею как некое предательство¹. Сам Петерсон не скрывает, что в это время он целиком погрузился в материальные заботы (в июле 1868 года у него родился сын), и Николая

¹ Всего от первой жены Николая Павловича Фаины Ивановны Петерсон, урожденной Лихачевой, умершей в 1875 г., у него было шесть детей. Через два года после ее смерти он женился на девятнадцатилетней Юлии Владимировне Огаревой, от которой у него появились на свет еще десять детей. Как видим, контраст с жизненным выбором Учителя тут поразителен. При этом Николай Федорович тепло относился к обоим супругам Петерсона и его детям, нередко гостя в семье ученика и неизменно в своих письмах выражая свое *глубочайшее почтение всему его семейству*. Самый известный из детей Петерсона, языковед, профессор Михаил Николаевич Петерсон (1885–1962) хорошо знал учение всеобщего дела, сочувствовал ему, сохранил архив отца (содержавший федоровские статьи и заметки, а также переписку мыслителя), который позднее, в 1975 г., уже после кончины М. Н. Петерсона, был передан его вдовой Анфисой Семеновной Петерсон в Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Сохранилось свидетельство одной из дочерей Петерсона Зои Николаевны (в замужестве Новак), приведенное ею в письме к Анфисе Семеновне от 21 мая 1971 г., о добром внимании Николая Федоровича к детям своего ученика: «Федоров несколько раз приезжал к нам в Воронеж. Он был среднего роста, седой, с живыми черными и очень добрыми глазами. Он часто гладил меня по голове, смотрел мои тетради, хвалил меня и поощрял меня на более успешную работу, говоря, что дальше еще интереснее будут сведения и надо стараться. Приезжая к нам, Федоров с отцом читали эту философию, пили крепкий чай с бубликами и засиживались за чтением и спорами до очень позднего времени. Гриша (еще один из сыновей Петерсона, не раз исполнявший поручения отца в отношении Федорова. – С. С.) говорил, что он был у него в больнице, когда он болел» (Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Сост.: А. Н. Акиншин, О. Г. Ласунский. Воронеж, 1998. С. 195).

Федоровича он мало видел, не знал, «как он жил и чем занимался»² почти два года. Из служебного аттестата Федорова мы, однако, узнаем, что еще один учебный год он вновь работает учителем истории и географии, на этот раз в Подольском уездном училище (числится на этой службе с 11 июля 1867 по 23 апреля 1868 года³). Мотивировка традиционного весеннего ухода обычна для Федорова: «по болезни»⁴). Таким образом, выпадает из поля зрения не два, а только один год жизни Николая Федоровича — с весны 1868-го. Уже в мае 1869 года Петерсон, отправляясь в Спасск Тамбовской губернии, где он получил должность секретаря съезда мировых судей, передает Федорову свои частные уроки у детей Михайловского и место в библиотеке.

Несколько слов об этом единственном в своем роде книгохранилище. Оно носило имя его собирателя Александра Дмитриевича Черткова (1789—1858), бывшего в течение многих лет председателем Общества истории и древностей российских при Московском университете и губернским предводителем дворянства Москвы. Отыскивать и приобретать книги и рукописи он начал после войны 1812 года. (Тогда же на подъеме национального культурного самосознания разворачивается подобная деятельность канцлера Н. П. Румянцева, графа Ф. Л. Толстого и М. П. Погодина, других известных собирателей библиотек в России.) Единая задача одушевляла неутомимую страсть Черткова: создать библиотеку, посвященную специально истории и культуре России и славянства, «собрать все, что когда-либо и на каком бы то ни было языке писано о России»⁵. В предисловии к каталогу своего собрания (4701 сочинение), напечатанному типографией Московского университета в 1838 году (в 1845 году вышло прибавление к этому же каталогу, содержащее описание 8800 томов), Александр Дмитриевич писал: «До сих пор, мне кажется, еще не имели библиотеки, составленной из книг, исключительно касающихся до России и таких, в которых, хотя мимоходом, говорится о нашем отечестве. Этой цели не имели, при составлении своих библиотек, ни казенные заведения, ни частные книгохранилища. А между тем сколь полезно и необходимо такое собрание, в одно место, всех материалов, нужных для историка, статистика и литератора русского!»⁶ А в другом предисловии, открывавшем прибавление к каталогу, отмечал, что его библиотека состоит «не только из собранных, но вместе с этим и прочитанных книг»⁷, добавим — и не только прочитанных, а изученных, описан-

² Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 7.

³ Румянцевский аттестат Н. Ф. Федорова // Начала. 1993. № 1. С. 149.

⁴ Там же.

⁵ Всеобщая библиотека России, или Каталог книг для изучения нашего Отечества во всех отношениях и подробностях. Ч. 1. М., 1838. С. IV.

⁶ Там же. С. III.

⁷ Всеобщая библиотека России, или Каталог книг для изучения нашего Отечества во всех отношениях и подробностях. Ч. 2. М., 1845. С. IV.

ных в двух больших томах каталога, не утратившего до сих пор свою справочную ценность. Замечательный собиратель и ученый мечтал сделать свое собрание доступным для всех.

Это пожелание исполнил уже после смерти Александра Дмитриевича единственный его сын – Григорий Александрович Чертков (1832–1900). Четыре года продолжалось строительство специальной пристройки для библиотеки со стороны Фуркасовского переулка при особняке на Мясницкой, приобретенном в 1834 году А. Д. Чертковым и перешедшем затем по наследству к его родственнице, княгине Наталии Александровне Гагариной, где и размещалась коллекция Александра Дмитриевича (ныне – ул. Мясницкая, д. 7). Постройка была закончена в 1862 году, и в марте следующего года первый библиотекарь Чертковки Петр Иванович Бартенев (1829–1912) начал размещение книг по типу библиотеки Британского музея (знаменитый впоследствии историк, архивист, переводчик, он во время своего заграничного путешествия конца 1850-х годов специально знакомился с устройством библиотечного дела в Европе). Основная масса книг была размещена на втором этаже, третий предназначался для открытой экспозиции различных предметов старины – монет, крестов, икон, кубков, утвари и т. д., там же находился небольшой энтомологический кабинет. Две комнаты были выделены под читальные залы. Надо отметить, что буквально все стороны в изучении России и славянства были представлены в фондах новой библиотеки: начиная с карт, планов, портретов, летописей, грамот, сказаний иностранцев о нашем отечестве, о славянских государствах и народах до трудов по истории, географии, этнографии, религии и ересям, просвещению, экономике, праву, военному делу, естественным наукам, философии, искусству, литературе, фольклору.

С 1863 года библиотека три раза в неделю (с 10.30 до 15 часов) открывает свои двери для посетителей: понедельник, среда – для чтения, пятница – для осмотра коллекции. С этого же года на средства Г. А. Черткова при библиотеке начинает выходить первый в России исторический журнал, точнее, историко-литературный сборник – «Русский архив» под редакцией П. И. Бартенева. (Позднее журнал переходит в его собственность, и Петр Иванович составляет его фактически один в течение пятидесяти лет.) С этим журналом, самым издателем, его сыновьями Юрием и Сергеем будет достаточно тесно связан Николай Федорович.

В первые годы своего существования Чертковская библиотека была единственной в Москве, открытой для всех желающих. Правда, посетителей поначалу было не так много: так, в первый год не более семи человек в день, но это число постоянно росло, и в 1864-м их было уже 10, в 1865-м – 12... Значительно большими темпами за счет приобретений и пожертвований росла сама библиотека: в 1863 году – 9504 сочинения, в 1864-м – 10312, 1865-м – 11452 (а в 1872 году, когда Г. А. Чертков пожертвовал все свое собрание Москве, оно насчитывало уже около 22 тысяч томов). Обслуживали Чертковку один библиотекарь, два его помощни-

ка и два служителя. К тому времени, когда Николай Федорович стал в ней одним из помощников библиотекаря, она была открыта для бесплатного чтения уже ежедневно, с 10 до 15 часов, кроме летних месяцев, воскресных и праздничных дней.

Поразительны всякого рода совпадения, связи, знаменательные узелки, которые завязываются на ткацком станке человеческих судеб! Еще не зная друг друга, люди какими-то неисповедимыми путями влияют на чужие жизни, создают, сами того не ведая, решительные биографические повороты. Федоров вошел в историю русской культуры не только как философ, но и как новатор книжного дела, легендарный библиотекарь. А попал он на эту стезю вроде бы случайно, заместив собой Петерсона. Ну а сам Петерсон как там очутился?

В феврале 1864 года Лев Толстой, работая над «Войной и миром», естественно, обратился за помощью в уникальную «всеобщую библиотеку России», где и состоялась его первая встреча с Петром Бартеневым. Располагая редчайшими книгами и рукописями, свободно в них ориентируясь, библиотекарь Чертковки стал главным консультантом писателя в работе над историческими главами эпопеи, их единственным и пристрастным редактором. Именно Петру Ивановичу через три года после знакомства его знаменитый подопечный рекомендует в помощники бывшего учителя яснополянских школ Петерсона, определяя его в письме как «прекрасного, честнейшего, искреннейшего и добросовестнейшего человека и очень не глупого»⁸. (Надо полагать, что Николай Павлович, оказавшись в тяжелом положении, обратился за помощью к своему влиятельному знакомому.) Это ходатайство решило выбор Бартенева. Таким образом, у истоков судьбоносного изменения жизненной канвы Федорова стоял, нимало о том не подозревая, сам Лев Толстой.

И уж, конечно, не пустая случайность еще одна встреча, также связанная с Чертковской библиотекой, — правда, произошла она тогда, когда библиотека, принятая в 1872 г. Московской городской думой в ведение г. Москвы, была переведена в здание Московского публичного и Румянцевского музеев, разместившись на втором этаже знаменитого Пашкова дома, а библиотекарем созданных на ее базе русского и славянского отделений был назначен Е. В. Барсов⁹. Речь идет о встрече Николая Федоровича с юным Костей Циолковским. Тут опять одно из тех совпадений¹⁰, которые поражают воображение, заставляют вздрогнуть, как от слегка приоткрывшегося замысла некоей скрытой силы.

⁸ Л. Н. Толстой — П. И. Бартеневу. 19—20 сентября 1967 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 61. М., 1953. С. 177.

⁹ В доме Пашкова «Городская Чертковская библиотека» просуществовала пятнадцать лет, а в 1887 году была передана в фонды Исторического музея.

¹⁰ По космической, так сказать, линии еще одно знаменательное совпадение было тут же отмечено в откликах зарубежной прессы на полет первого космонавта Земли — Юрия Гагарина. За сто лет до его полета, открывшего эру практического овладения космосом, его соотече-

В год своей смерти, в 1935 году, Константин Эдуардович пишет автобиографию «Черты из моей жизни». Среди немногих знаменательных ее событий и лиц Циолковский вспоминает давнюю встречу, еще на «заре туманной юности». Правда, хоть и было тогда Константину всего 17 лет, эта юность не была в его самоощущении туманной; он уже знал, чего он хочет: знаний и знаний для осуществления переполнявшей его жажды изобретать приспособления и машины, расширяющие мощь человека, его власть над материей и пространством. Полуглухой чудаки, с отросшими волосами (некогда стричь!), с прожженными от кислот тамсям брюками, полуголодный (сидит буквально на черном хлебе и воде, из присылаемых отцом 10–15 рублей в месяц всё – на опыты и только 90 копеек на хлеб, по 9 копеек в день), он регулярно является в 1873–1876 годах в Городскую Чертковскую библиотеку. Она и в Пашковом доме была, как и прежде, настоящей приветной гаванью бедным студентам или самоучкам вроде Циолковского, а то и просто бездомным, что заходили не столько читать, сколько погреться. В воспоминаниях Константина Эдуардовича есть такая деталь: «Когда усталые и бесприютные люди засыпали в библиотеке, то он (Федоров. – С. С.) не обращал на это никакого внимания. Другой библиотекарь сейчас же сурово будил». Впечатление от Николая Федоровича оказалось совершенно особенным: «Кстати, в Чертковской библиотеке я заметил одного служащего с необыкновенно добрым лицом. Никогда потом я не встречал ничего подобного. Видно, правда, что лицо есть зеркало души <...> Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров – друг Толстого и изумительный философ и скромник. Он раздавал все свое крохотное жалованье беднякам. Теперь я вижу, что он и меня хотел сделать своим пенсионером, но это ему не удалось: я чересчур дичился!»¹¹.

Странный молодой человек должен был сразу же привлечь к себе Николая Федоровича. Чувствовалось в нем нечто родственное: внутренняя одержимость, своя идея, неотмирность, но еще юношески диковатая и неуклюжая. И может быть, особенно дорогим показалось сосредоточенное усилие преодолеть физический ущерб (глухота), несмотря на превзойти все обычные и сверхобычные уровни. Ведь именно Федоров выдвигал достоинство созданного, обретенного, трудового в отличие от природного, данного, дарового. Одна закономерность и в индивидуальных примерах, и в судьбе человека вообще: только несовершенство его природы, физическая незащищенность, уязвимость, недостаток являются мощным побуждением к действию, изобретению, творчеству.

ственник, другой Гагарин, вошедший в историю под фамилией Федоров, начал теоретическую, философскую разработку космического будущего человечества.

¹¹ Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. Тула, 1983. С. 60–61. Кстати, здесь же нам предстает и физический портрет 44-летнего Федорова, пусть самый беглый, но единственно известный для этого времени: «Помню благообразного брюнета, среднего роста, с лысиной, но довольно прилично одетого» (Там же. С. 61).

Костя на деле осуществлял тот тип образования, который Николаю Федоровичу казался предпочтительнее университетского: не пассивное потребление знаний — записывание лекций, пережевывание готового, а труд самостоятельного исследования. Библиотека и музей-библиотека в мечте Федорова представляла храмом и мастерской такого активного самообразования. Позднее в статье 1897 года, оформленной в виде «Письма в редакцию “Русского слова”», дошедшего до гранок, но остановленного цензурой, Федоров так выстраивал оппозицию двух типов образования, «отживающего» университетского и «недозревшего» музейно-библиотечного: «Университет с его лекциями, без самостоятельных занятий самих учащихся, будет лишь популяризацией, так же мало полезною для жизни, как и для науки. <...> Музей противопоставляет бесплодной популяризации самостоятельные работы учащихся, приготавливающих к плодотворной деятельности в науке и жизни, — работы, состоящие не в самообразовании в виде чтения книг, назначаемых профессорами, а в требовании от каждого самостоятельного исследования по особому вопросу, но не в отдельности, а в связи со всем, так что в совокупности учащиеся обнимали бы своими исследованиями весь предмет» (III, 243). И тут особенно важны руководители учащегося по книжным, рукописным, музейным фондам, ориентирующие в выборе круга чтения, в его изучении и осмыслении. Для юного автодидакта Федоров оказался идеальным вожаком такого рода. Они шли тут навстречу друг другу. И Циолковский предпочитал не просто поглощать, а по возможности самому добывать знание («Часто, читая какую-нибудь теорему, я сам находил доказательство. И это мне более нравилось и было легче, чем проследить объяснение в книге»¹²) и тут же прилагать его к «решению вопросов», которые его занимали (а вопросы эти были самые диковинные и дерзновенные, типа: «Нельзя ли практически воспользоваться энергией движения Земли?»¹³). Недаром, рассказывая о годах учения своему биографу Константину Алтайскому, Циолковский утверждал: «Федорова я считаю человеком необыкновенным, а встречу с ним — счастьем», он «мне заменил университетских профессоров, с которыми я не общался»¹⁴.

Четыре года проработал Николай Федорович под прямым руководством Петра Бартенева. Колоссальные архивные и исторические познания, своего рода гигантская воскресительная страсть этого человека выплеснулись в тысяче впервые обнародованных им на страницах «Русского архива» дневников, записок, мемуаров, материалов по русской истории, за которыми вставали живые лица и отношения ушедших из жизни людей и эпох. Эти поразительные качества сочетались с умением идеально организовать книжные фонды, всю библиотечную работу.

¹² Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. Тула, 1983. С. 52.

¹³ Там же. С. 53.

¹⁴ Алтайский К. Циолковский рассказывает. М., 1974. С. 124.

В Чертковке Николай Федорович и прошел прекрасную чисто профессиональную школу, и впитал огромный объем знаний, систематизированных, организованных вокруг единого, святого для него предмета — отечества. Без этой школы, возможно, не мог бы в полной мере состояться тот «необыкновенный библиотекарь» Румянцевского музея, о котором рассказывали чудеса.

Румянцевский музей

В 1873 году книги Чертковки перекочевали в Московский публичный и Румянцевский музеи (ныне Российская государственная библиотека). Федоров, как и П. И. Бартнев, тогда распрощался с библиотекой и некоторое время работал в качестве корректора (возможно, в том же «Русском архиве», ставшем уже собственностью Петра Ивановича). Он даже намеревался выехать из Москвы и поселиться в г. Керенске Пензенской губернии, куда уже четыре года ездил в каждый свой летний отпуск к Петерсону, который, прослужив очень недолго в Спасске¹⁵, перебрался в Керенск на должность секретаря Съезда мировых судей и секретаря воинского присутствия. (Здесь предстоит ему пробыть 21 год, и все это время Федоров регулярно будет наезжать к своему ученику, здесь же начнется и будет осуществлено первое последовательное письменное изложение идей «общего дела»).

Уже с августа 1873 года в переписке Федорова и Петерсона обсуждается вопрос о переезде Николая Федоровича в Керенск: Петерсон предлагает ему занять должность архивариуса в архиве Съезда мировых судей, а затем — библиотекаря Керенской публичной библиотеки, заведывание которой незадолго до этого принял на себя сам Николай Павлович. 10 января 1874 года, отвечая согласием на предложение Петерсона, Федоров писал: «...я начал собирать различные сведения, относящиеся к Керенскому краю. Из этих материалов можно составить местн<ый> историческ<ий> 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» (IV, 197). И после переезда философа в Керенск, состоявшегося в конце зимы 1874 года, параллельно работе в архиве съезда и библиотеке, он

¹⁵ Любопытная деталь проскользнула в воспоминаниях Петерсона: в Спасске у него вышел какой-то конфликт с исправником, и тут Николай Федорович сумел ему помочь: он обратился к полицмейстеру Моршанска Тришатному, женатому на его сестре по отцу княжне Зинаиде Павловне (той, о которой так проникновенно вспоминал другой сводный брат Федорова, Александр Ленский), с просьбой уладить дело, что и было осуществлено наилучшим образом. Значит, Николай Федорович не прерывал отношений со своими ближайшими родственниками, в том числе и с урожденной Гагариной, и в семье ее он был весьма уважаем, раз к просьбам его внимательно прислушивались.

вместе с Петерсоном ведет поиск краеведческих и исторических материалов, всякого рода сказаний, фольклорных источников и т. д.¹⁶, организует при библиотеке хранилище исторических документов, относящихся к Керенскому краю, и сам начинает заведовать им. А летом 1874 года отправляется Москву с целью обследования архивов в поисках материалов о Керенском уезде. Минимум на пропитание собирается обеспечить себе, как пишет Н. П. Петерсон историку и писателю Н. А. Чаеву, «корректурой, перепиской или чем-либо в этом роде»¹⁷. «Мы надеемся, – заключает Николай Павлович в том же письме, прося Чаева помочь своему другу и учителю «проникнуть в московские архивы», – что он возвратится к нам и будет продолжать свою полезную деятельность, поможет и нам следовать за ним»¹⁸. Но вернуться назад в Керенск Федорову так и не пришлось – уже во второй половине сентября хранитель отделения рукописей и славянских старопечатных книг Румянцевского музея А. Е. Викторов рекомендует его библиотекарю музея Е. Ф. Коршу как возможного кандидата на должность дежурного чиновника при читальном зале, и Корш, которому Николай Федорович пришелся по душе необычайно, решает во что бы то ни стало «притянуть его к Библиотеке»¹⁹. 27 ноября 1874 года Николай Федорович пишет на имя директора Музеев В. А. Дашкова прошение о принятии его на вышеуказанную должность, следует резолюция Дашкова: «согласен» (Д., 243), и таким образом Николай Федорович официально вступает в стены центрального хранилища книг, рукописей и документов всей России, каким стал Румянцевский музей²⁰. Почти четверть века суждено ему отныне быть связанным с этим местом.

Период службы в Румянцевском музее был самой значительной порой в жизни Николая Федоровича, когда его духовный и нравственный облик отлился окончательно и достигло полной ясности и зрелости его учение. Это время наиболее освещено в воспоминаниях современников, громко и мало известных, писате-

¹⁶ Позднее эта деятельность была продолжена самим Петерсоном и его братом Григорием Павловичем, который в 1880-е гг. на основе собранных материалов подготовил ряд краеведческих статей и публикаций. Его «Исторический очерк Керенского края» (Пенза, 1882) и печатавшиеся позднее в «Пензенских губернских ведомостях» в виде приложений к нему очерки «Село Шеино и его владельцы», «Род Скорняковых в Керенском уезде», «Сорокинские помещики», «Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда» несли на себе следы федоровских, народных, родословно-личностных установок в исследовании местной истории, в которой героем становился по мере раскрытия каждый житель области, вне зависимости от его социального и официального положения (подробнее см.: Д., 237–239).

¹⁷ Н. П. Петерсон – Н. А. Чаеву. 16 августа 1874 // IV, 653.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Е. Ф. Корш – А. Е. Викторову. 27 сентября 1874 // Д., 13.

²⁰ Соответственно, и первая встреча Федорова с Циолковским, о которой рассказано в предыдущей главке, произошла не ранее конца 1874 г. По всей видимости, Федоров, хорошо знавший собрание книг Чертковской библиотеки, был поначалу направлен на работу именно с ее фондами.

лей и ученых, коллег и читателей. За рассказами об удивительном библиотекаре²¹ встает, как правило, некий обобщенный его образ, тип личности и поведения, как он врезался в восприятие со стороны. При жизни Федорова о нем, собственно, никто не писал, он решительно противился даже простому упоминанию своего имени. Зато сразу после смерти восторженные его портреты замелькали в печати. Вот как описывает впечатление от них историк Владимир Иванович Шенрок: «В ближайшие дни после его кончины, вероятно, не один москвич был изумлен, встречая в разных газетах его некрологи и воспоминания о нем, дружно его прославлявшие. Казалось, вдруг было сделано открытие, найден перл высокой ценности»²². Сам жанр этого первого и основного потока материалов о Николае Федоровиче, как бы подводивший черту под его исключительной жизнью, диктовал определенную генерализацию: схватывалась, так сказать, суть человека, наносились монументальные линии, создавался общий портрет-идея.

Может быть, точнее, во всяком случае живописнее других, определил общественный статус Федорова А. Л. Волынский в своей неопубликованной статье «Воскрешение мертвых» – как своего рода первосвященника по чину Мелхиседека²³: «Так учил и умер новый Мелхиседек на арене русской истории. Он проповедовал вечность, не будучи помазан никакой церковью. Не в церквах, а на улицах пел он свой пасхальный канон трудового воскрешения»²⁴.

Говоря о библиотечной деятельности Федорова, близко знавший его коллега определял ее как служение, за которым «не было видно ни личной жизни, ни службы в обычном смысле»²⁵.

²¹ Официально Федоров на протяжении всей двадцатипятилетней службы в библиотеке Музеев занимал должность дежурного чиновника при читальном зале, противясь всякому повышению, которое не раз предлагала ему дирекция. Реально же уже с конца 1870-х гг. он исполнял функции заведующего каталогом. «Мимо Николая Федоровича не проходило ни одно требование на книги, и без его предварительного просмотра не выдавалась ни одна книга в читальный зал», – свидетельствовал Г. П. Георгиевский (Д., 28).

²² Шенрок В.И. Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова // Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663.

²³ Мелхиседек – праведный древнееврейский царь Салима (будущего Иерусалима) и одновременно первосвященник «не по закону», ибо не принадлежал он к священнической касте потомков Аарона и, более того, отличался темным происхождением, отсутствием родословия (см. о нем.: Быт. 14: 18–20; Пс. 109: 4). В Новом завете отвергается династическое, сословное священство и утверждается вечное священство Христа «по чину Мелхиседека» (см.: Евр. 7: 1–28).

²⁴ Волынский А.Л. Воскрешение мертвых // РГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 49, л. 7.

²⁵ Покровский П.Я. [Георгиевский Г.П.]. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Московские ведомости. 23 января 1904. № 23. С. 7; см. также: Д., 27. Автором этой статьи-некролога, выступившим здесь под псевдонимом, был Григорий Петрович Георгиевский (1866–1948). С 1890 года в течение восьми лет, до ухода Федорова из библиотеки, он проработал с ним рядом в одной должности (позднее вся жизнь Георгиевского неотделима от истории музея, затем Ленинской библиотеки, где он, став профессором книговедения, будет работать до самой смерти, заведывая отделением рукописей). Ему принадлежат воспоминания «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров», относящиеся к 1911–1912 гг. (опубликованы: Новый жур-

Сам Николай Федорович рассматривал свою работу в Румянцевском музее «как священное дело»: «Оставив школу, я мысленно продолжал в ней службу, так же как не оставил последнюю и после оставления Музея 3-го Рима, стоящего перед центральным кладбищем или Кремлем, алтарем, посвященным Светлому Воскресению Христову, а с ним – и всеобщему...» (II, 72). Для него, казалось бы, столь скромная деятельность по отыскиванию требуемых книг освещалась, невидимо для других, его дерзновеннейшим чаянием, высшим идеалом. Книга, служению которой он себя посвятил, – как соединяющее и нетленное звено между бывшим, настоящим и будущим, – приобретала особенное, воскрешающее значение. Все печатные памятники, вплоть до вроде бы ничтожных – календарей, проектов, уставов, объявлений, афиш и т. д., несут на себе печать эпохи и их создателей и должны быть, по убеждению Федорова, сохранены. В статье «Уважал или презирал книгу 19 век?» он писал: «Книга как выражение слова, мысли и знания занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни, и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества»²⁶.

Сохранение мировой памяти, письменных памятников прошедшего и проходящего буквально на глазах, организация возможно более целесообразная, системная этого сохранения осмыслились у него единой целью. Достаточно было сделать, казалось бы, простую, но существенную поправку во взгляде на эти мертвые горы книг – увидеть живых людей, их создававших в разные эпохи и самих очень разных: гениев и бездарностей, талантов и посредственностей, умных и неумных, благородных и низких. «По долгу музей принимает в себя все, и доброе и злое, пшеницу и плевелы; доброе вносится в музей для его водворения и распространения в жизни; злое же сдается в музей, как выводимое из жизни и употребления, и сохраняется как напоминание о том, чего не должно быть; но то и другое служат для воспроизведения их создателей. Под пшеницею и плевелами разумеем не лица добрые и злые, а те условия, те предметы-вещи, которые их делают или способствуют им делаться добрыми или злыми» (III, 239–240), – читаем в статье «Долг авторский и право музея-библиотеки». Таким истинно христианским духом искупления дышал у Федорова призыв видеть за книгой прежде всего ее творца!

нал. № 122. 1981. С. 91–109; Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 46–64). – одно из наиболее ценных документальных свидетельств для биографии Федорова московского периода. Собственно, именно Георгиевский, еще до Волынского, в своем некрологе назвал Федорова «Мелхиседеком, прошлое которого осталось загадкой» (Покровский П.Я. [Георгиевский Г.П.]. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Д., 35).

²⁶ Цит. по: Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. С. 8.

«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).

Недаром заветной мечтой Николая Федоровича, о которой мало кто знал при его жизни, была организация библиотек календарным порядком, по дням смерти авторов. Что это значит? Мы знаем, что церковь каждый день поминает, прославляет святых своих тружеников, мучеников, подвижников, участвовавших в ее создании. Фактически Федоров хотел сакрализации работы библиотек по типу церковного года, «по принципу ежедневного поминовения». Каждый день библиотека, работающие в ней обращаются к тому или иному автору или ряду авторов, когда-либо умерших в этот день, — и тогда буквально для всякой книги придет тот час, когда ее раскроют, вникнут в содержание, вызвав в себе «живой образ автора» (что уже будет одним из шагов к их воскрешению, ибо, как пишет Федоров, «изучать же значит не корить и не хвалить, а восстанавливать жизнь» — III, 232). Почему Федоров предлагает день смерти, а не рождения — вполне понятно из самого духа проекта. Кстати, был еще такой, дополнительный аргумент: для многих, «вышедших из неизвестности», больше памятен день смерти, а не рождения. (Так было до последнего времени и для самого Николая Федоровича.)

Вот тут-то особенно выявляется значение библиографии, ныне «сухой, презираемой науки», но на деле хранящей «ключи знания» (III, 230). Ведь что такое на деле библиография? — спрашивает Федоров и отвечает примерно так: представьте себе, что встали из гробов творцы, и каждый из них, указывая на свое сочинение, как бы демонстрируя его обложку, призывает всех к его прочтению и исследованию. Этот полный ряд названий, зовущий к активному углублению в памятник ушедшей жизни и эпохи, и есть библиография. Ей предстоят новые задачи: создать каталоги библиотечных книг в календарном порядке, по дням кончины писателей, а также особые словари, включающие буквально всех писавших, «синодик (mineю месячную) с предметным (затем) указателем», а газеты должны начать печатать эти «бескорыстные рекламы» — «прославления умерших писателей, приглашения к их изучению» (III, 233).

В уже цитированной выше статье Федорова из газеты «Дон» «Долг авторский и право музея-библиотеки» Федоров уточняет свою идею календарной библиотеки, находит вариант более разумный и реалистический (ведь невозможно всю библиотечную работу *принудительно* свести только к изучению авторов, почивших в тот или иной день). Николай Федорович предлагает здесь к уже существующим в библиотеке отделам хранения и чтения добавить еще один — выставочный. В нем и должно разворачиваться то, что описано выше: представлены изо дня в день книги того или иного автора, иконография, связанная с ним, бюст и т. д. по тому же поминальному и исследовательскому принципу. Тем самым нравствен-

ный смысл библиотеки получил бы более четкое выражение: «Таким образом, библиотека была и должна быть не просто собранием книг, а памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты – их тела. <...> Если хранилище сравнивать с могилой, то чтение, или точнее исследование, будет выводом из могилы, а выставка как бы воскресением» (III, 236, 237). То, что и сейчас уже делается по поводу юбилеев отдельных выдающихся, Николай Федорович мечтал распространить на всех.

Жизненное поведение Федорова, его деятельность направлялись особым видением мира и задач человека в нем и никак не сводились к филантропии или честному служилому педантизму. Николай Федорович приходил в библиотеку всегда раньше ее открытия и уходил последним, работая и по воскресеньям, когда библиотека была официально закрыта, для чего приплачивал из своих скудных средств служителям, чтобы дать возможность заниматься людям, занятым в другие дни недели. Воскресенье – день труда, а не покоя; неделания, субботства он не признавал принципиально и сам показывал пример добровольного сверхурочного труда, к которому всегда горячо звал. Из своего небольшого заработка он помогал каким-то бедным людям, регулярно являвшимся к нему каждое 20-е число месяца – день зарплаты (их в библиотеке знали и называли «стипендиатами» Николая Федоровича). Кстати, дирекция, высоко ценя Федорова, не раз пыталась увеличить его жалованье, но он всегда отказывался в пользу других малообеспеченных сотрудников, находя свое положение совершенно удовлетворительным²⁷.

Все посетители, серьезно занимавшиеся в библиотеке, пользовались особым покровительством Николая Федоровича. Уже по требованиям на книги, проходившим через его руки, он узнавал таких людей – и вдруг читатель сверх заказанных материалов получал ему неведомые, которые часто оказывались самыми ценными, будящими мысль, освещающими предмет с неожиданной стороны. «Скорее вы сами отложите в сторону и забудете о вашей работе, чем он забудет о том, что для вас надо; он раньше не успокоится, пока не исчерпает всего материала»²⁸ – такова была личная заинтересованность Федорова в достижении другими людьми своей цели, по характеристике известной писательницы своего времени Екатерины Некрасовой. «Удивительны и совсем редки библиоманы, знающие по корешкам и названиям все книги обширных библиотек. Но едва ли какая-нибудь библиотека, кроме Румянцевского музея, могла похвалиться исключительной честью иметь библиотекарем человека, знающего содержание всех своих книг. А Николай Федорович знал содержание книг Румянцевского музея, и это было прямо

²⁷ К тому же, по свидетельству Петерсона, большая зарплата обязывала бы Николая Федоровича не уклоняться в случае надобности от повинности присяжного заседателя, а роль судящего и осуждающего была для него в принципе неприемлема.

²⁸ Некрасова Е. Памяти Н. Ф. Федорова // Русские ведомости. 24 декабря 1903. № 353.

невероятным явлением»²⁹. Ходили легенды о колоссальных познаниях Федорова, рассказывали фантастические и тем не менее реально случившиеся истории. Многие русские ученые (причем диапазон тех наук, которыми они занимались, необыкновенно широк — от востоковедения, религиоведения до военно-морского дела) с благодарностью вспоминали о той помощи, которую оказал им Николай Федорович. «Это была прямо живая энциклопедия в самом лучшем значении этого слова, и, кажется, не было предела его памяти»³⁰, — заключает Покровский (Георгиевский). Только слово «энциклопедия» не понравилось бы здесь самому Федорову, разве что «в самом лучшем значении». Ведь для него энциклопедическое знание было синонимом поверхностной, вершущей выжимки, то есть «знанием популярным <...> мнимым», его особое восценение библиографии основывалось как раз на том, что ведет она в недра вопроса и предмета, к «непосредственным источникам» (III, 230) конкретного, сложного, *действительного* знания. Что касается самого Николая Федоровича, его удивительного *всезнания*, то дело было не просто в феноменальной, так сказать, механической его памяти (да, он никогда не сверялся по каталогу, знал место каждого печатного материала, а многие утверждают — и его содержание!). Ему было дано какое-то удивительное восчувствие культуры как живого организма в морфологической целесообразности и взаимосвязанности ее частей и отраслей — отсюда каждый раз его рекомендация и совет обнаруживали не вершковую, назывательную, популярно-энциклопедическую осведомленность, а знание истинное, глубинное, исследовательское.

Из воспоминаний Георгиевского мы узнаем еще одну характерную деталь: оказывается, Румянцевский музей посылал требования на новые иностранные издания по спискам, составленным Николаем Федоровичем. Однажды директор музея Дашков, будучи за границей, зашел в магазин своего постоянного поставщика, и там его стали настойчиво упрашивать поскорее доставить очередные списки и объяснили, что по ним фирма рассылает свежие поступления научным учреждениям и университетам всего мира. Федоровские требования отличались такой точностью выбора всего действительно значительного среди выходящей литературы самых различных отраслей, что ими, как отмечает рассказчик, восхищались даже в других странах.

А. А. Гинкен, автор статьи «Идеальный библиотекарь — Николай Федорович Федоров» (журнал «Библиотекарь». 1911. Вып. 1.), называл его «героем и подвижником в области книговедения». Действительно, Федоров стал инициатором новых форм ведения книжного дела: выдвинул идею не только межбиблиотечного, но и международного книгообмена, использования в читальных залах книг из частных коллекций и т. д. Первым составил систематический библиографичес-

²⁹ Покровский П.Я. [Георгиевский Г.П.]. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Д., 28.

³⁰ Там же. С. 29.

кий каталог книг, хранившихся в Румянцевском музее. Особое значение Николай Федорович придавал книжной карточке-аннотации, которую, по его мнению, должен составлять сам автор произведения, стремясь к достижению «идеальной полноты и вместе краткости» (III, 228), так чтобы в случае гибели книги ее можно было бы в какой-то мере даже восстановить, руководствуясь карточкой как программой (поэтому по материалу он предлагал ее сделать трудной для разрушения). Такая карточка, по его мнению, давала больший шанс сочинению не затеряться в потоке продукции, а в отдельных случаях «дожить до времени, когда оно могло бы быть должным образом оценено» (III, 227). Эти цитаты взяты из небольшой работы Федорова «Что значит карточка, приложенная к книге?». Впервые она была напечатана анонимно в № 119 газеты «Дон» за 1896 год, но реально была написана еще в конце 1892 – начале 1893 года. В 1893 году сослуживец Федорова Яков Герасимович Квасков включает небольшой фрагмент из нее (без ссылки на автора) в предисловие к своей брошюре «Реформа библиотечного дела. Библиотечная карточка при вновь выходящих книгах», в которой мы также находим изложение идей «идеального библиотекаря»³¹. Николай Федорович умел увлечь и своих коллег, и читателей: библиотечное, музейное дело, которому были преданы люди из его окружения, представало в его воодушевляющем видении как дело великое и святое, а все предлагаемые им новации, вплоть до самых малых, освещались всеобъемлющей воскресительной идеей.

Так, в 1892 году Николай Федорович начал целую кампанию по утверждению в общественном сознании плана книгообмена с Францией и шире – международного: сколько вдохновленных им авторов под собственными именами, инициалами и псевдонимами выступило тогда на страницах московских газет и журналов! А позднее один из авторов, подытожив эти выступления, выдвинул ни много ни мало идею учреждения «центральной международной библиотеки-музея, состоящей под особым покровительством всех цивилизованных государств. <...> По мере того как прогресс цивилизации постепенно объединяет все нации и расы, проектируемая библиотека обратилась бы в *Bibliotheca generis humani*, может быть даже в академию академий». Исторический же прообраз такого всеземного культурного центра автор видит «в знаменитом и единственном для античной эпохи александрийском музее». Тут же высказывалась мысль о необходимости «создания общими усилиями цивилизованных народов всемирного систематического каталога». В этих грандиозных предложениях, которым еще, возможно, сумеет внять

³¹ Достаточно широкий разговор о печатных карточках к книгам в связи с инициативой американских издателей о приложении специального листка-аннотации к выходящим изданиям начался в русской печати в 1892 году и продолжился в 1893-м. Среди статей, появившихся по этому поводу в московских газетах, несколько были явно вдохновлены Федоровым, в том числе и доклад упомянутого Я. Г. Кваскова, прочитанный 1 декабря 1892 г. в Московском библиографическом кружке и составивший текст его брошюры (второе ее издание вышло в 1898 г.).

будущее, живет дух неистового проектанта Румянцевского музея. Невиданно и неожиданно для столицы чуть не злобой дня стали дела библиотечные; казалось бы, столь обочинные, они претендовали на особое к себе внимание, на общее для всех значение, намекали на какие то дерзновенные задачи. Со своим *общим делом* Федоров еще робко стучался в обличии вроде бы малого конкретного вопроса в сердца своих современников.

Ему представлялось, как библиотеки уже превращаются в серьезные исследовательские центры («школы взрослых, следовательно – *высшие школы*» – III, 228) самостоятельного добывания знаний под руководством ведущих специалистов в той или иной области. Таких специалистов он и звал принять на себя обязанность хотя бы раз-два в месяц безвозмездно послужить в библиотеке тем, кто в них нуждается. Это он называл долгом авторов перед библиотекой, перед читателями-исследователями. И Федорову удавалось находить таких людей, правда, это были еще только разрозненные и немногие примеры, и они не могли осуществить мечты Николая Федоровича о центральном положении библиотечного способа обучения, так чтобы «все высшие учебные заведения стали бы факультетами библиотеки или музея» (III, 235). Но все же Николай Федорович умел объединять вокруг себя людей, привлекать их к делу. Добровольцы помогали приводить в систему разделы библиотеки, посвященные редким языкам и специальностям. (Так, к примеру, Г. А. Джаншиев делал описи изданий на армянском языке.)³²

Можно сказать, что за время своей службы-служения Федоров создал из сотрудников библиотеки и верных читателей некий особый, пассионарно заряженный коллектив. Потому-то каждый раз, как философ пытался уйти из библиотеки (об этом ниже), у ее служащих и посетителей создавалось впечатление, что с ним исчез бы скрепляющий фермент, что тут же все бы разладилось и рассыпалось в работе, и, прямо выражая это даже несколько паническое чувство, они всячески пытались удержать его от подобного шага. Так, Сергей Петрович Щуров, кандидат коммерции и личный почетный гражданин г. Москвы, с начала 1890-х годов один из усердных читателей библиотеки, бескорыстно ей помогавший, а затем и сотрудник Румянцевского музея, в своем письме Николаю Федоровичу от 20 апреля 1896 года, когда тот находился в Воронеже и намеревался вообще оставить библиотечную службу, выражал серьезное опасение в том, что с его уходом восторжествует «механическая работа», будут потеряны «установившиеся традиции «философской школы»»: «Ваше служение в Музее представляло нечто в роде священства, а теперь там мечутся без пастыря и алчут духовной пищи» (IV, 638).

Несмотря на свое скромное положение в библиотеке, Федоров на долгие годы становится высшим нравственным авторитетом Румянцевского музея, воплощая в нем, по выражению того же Щурова, «интеллектуальную и духовную

³² Подробнее о библиотечно-музейных идеях и инициативах Федорова см.: III, 661–672.

власть» (IV, 638). Она была настолько большой, что художник Леонид Осипович Пастернак в своих воспоминаниях о Федорове, написанных много лет спустя после его кончины, представляет его как директора библиотеки. Такая легендарная ошибка памяти ценнее буквы факта. После 3-х часов, времени закрытия музея, и по воскресеньям каталожная превращалась в настоящий дискуссионный клуб, куда собирались многие замечательные люди Москвы того времени и где звучало «среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово “учителя”, способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью»³³.

Замечательно обобщает образ Федорова-библиотекаря и книжника известный философ и публицист русской эмиграции Владимир Николаевич Ильин в своей книге о нем (относится к 1950-м годам, в настоящее время готовится к печати), называя Николая Федоровича «библиологом» и «библиософом», служителем христианского духа «вечной памяти»³⁴, несущей в себе обетование личностного запечатления и воскресения. Библиотечные федоровские проекты в своем истинно-максималистском замахе обнимают и, более того, углубленно проясняют ту особую метафизику Книги, и прежде всего эсхатологической книги живых, книги жизни, которая пронизывает всю Библию (см.: Исх. 32:32–33, Пс. 69:29; 87:6; Дан. 12:1, 3 Езд. 6:20; Лк. 10:20, Фил. 4:3), кульминируя в Откровении св. Иоанна Богослова (Откр. 3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27; 22:19). Но если небесная книга жизни ограничивается именами лишь достойных, записанных там «от начала мира» (более того, сохраняется угроза и страх быть изглаженным оттуда за земные грехи), то федоровское видение, дышащее евангельским, заветно-христианским духом всеобщего спасения, снимает изначальное разделение, во многом predeterminedенную финальную селекцию сынов и дочерей человеческих, присущие Ветхому Завету и там-сям традиционно просачивающиеся и на страницы Нового.

³³ Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. С. 5.

³⁴ Ильин В.Н. Н. Ф. Федоров. «Философия общего дела» // Авторизованная машинопись. Собрание В. Н. Ильиной.

Образ жизни и личность

о всех воспоминаниях о Федорове образ жизни этого необыкновенного библиотекаря вне его службы складывается в единую картину. В пятом часу он возвращался из Румянцевского музея в свою каморку, обедал чаще всего хлебом с чаем без сахара, спал часа полтора на голом, жестком сундуке без подушки, которую заменяли книги, затем читал и писал до 3–4 часов ночи и, доспав еще часа 2–3 и опять напившись чаю, часов в 7–8 опять шел в библиотеку. И так из года в год, вплоть до самой смерти. Всегда ходил пешком и ни копейки не тратил на развлечения. Зимой и летом он был одет в одно и то же старенькое однобортное пальто («кацавейку»). «В музее он получал 33 рубля ежемесячного жалованья и из них 8 рублей в месяц тратил на себя: 5 рублей за угол и 3 рубля на харчи, то есть на чай с баранками»¹. При таких почти нулевых потребностях неудивительно, что Николай Федорович мог почти все свое мизерное жалование раздавать нуждающимся и тратить на книги, но не для себя, а для других. Екатерина Некрасова вспоминает, что он из своих скудных средств ухитрялся даже покупать недостающие, но нужные книги для библиотеки.

А. Л. Волынский передает рассказ одного из учеников Федорова, Сергея Михайловича Северова². Однажды его посетил на дому Николай Федорович, увидел его книжные приобретения и сказал: «Все это хорошо, но помните, что самое худшее в мире это идолопоклонство перед вещами – вещьлюбие, быть в плену

¹ Покровский П.Я. [Георгиевский Г.П.]. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Д., 31.

² С. М. Северов (1865 – после 1918) – племянник мачехи Владимира Александровича Кожевникова, последователя учения Федорова и его издателя, в доме которого Николай Федорович и познакомился со своим будущим учеником. Сергей Михайлович был военным, членом Общества ревнителей военных знаний. Его исключительное отношение к наследию мыслителя выражает следующий пассаж из его письма к Н. П. Петерсону от 6 мая 1908 года: «Должен Вам сообщить, что я не только “неравнодушен” к книге великого и незабвенного Николая Федоровича, но что я считаю за особую ко мне милость Божию то обстоятельство, что я встретился в своей жизни с Николаем Федоровичем, был знаком с ним и лично от него познакомился с его единственно правильным и приемлемым мною во всей его полноте его учением и толкованием учения Христова. Только это толкование считаю за истинно Православное. А книгу его ставлю в ряд книг священных, завершающих собою ряд уже полученных человечеством Ригведы, Зенд-Авесты, Библии, Евангелие, Коран» (Цит. по: Д., 337).

у вещей»³. В разоблачении культа вещи, ставшей чуть не мерилom ценности человека, этот борец за увековечивание и преображение каждой личности, за обретение ею естественной нетленной красоты и мощи был неистощим: «вещь обладает человеком, связывает его, делает несвободным, вносит раздор в среду людей» (I, 228), держит его в «вечном детстве, несовершеннолети», расслабляет «его тело, уродует душу».

Ему было дано особое, пронцающее суть, снимающее обманчивые покровы и иллюзии зрение пророка: являлась вся тщета и мишурность жизни как игры, забавы «мануфактурными игрушками», искусственным оперением красивой одежды, затмевающей натуральное несовершенство, уродства, болезни, телесную бренность. По крайней мере он сам ни в малейшей степени не попадался на эту приманку! Одежды, «это несовершенное подобие естественных покровов <...> эти тленные и еще более тленные оболочки нашего тленного одеяния, т. е. тела» (I, 288), на нем никого не обманывали. Его жилище было прямой противоположностью тех домов-«капищ», «художественных игрушек, принимаемых за осуществленную действительность», о которых он писал так: «Дома эти <...> производят такое впечатление, как будто они созданы для того, чтобы заставить забыть, что смерть и тление еще существуют; они, как маска, прикрывают собой наше бессилие пред природой; все в них так выглажено, вылощено, все так блестит, что может казаться, будто естественная сила потеряла способность производить тление, гниение, ржавчину и т. п.»; «оно, это капище, игрушка, может быть и прекрасно, уютно, комфортабельно, но одно оно, и только оно, может привести к отчаянию, навести ужас» (I, 286–287). Волинский подытоживал: «Этот естественный аскет и девственник был недоступен никаким материальным соблазнам и никаким потребностям комфорта, кроме теплоты, которую он любил, стакана горячего чаю и солнечного света»⁴. Надо бы добавить еще один природный элемент – воду. Без этой ласковой, женской стихии, всегда приносившей Николаю Федоровичу обновление сил, он буквально жить не мог, в зимнем городском заточении томился по ней, как по возлюбленной, и при первой возможности шел к ней навстречу. Письма Петерсона Кожевникову полны жалоб на непослушного старика, который, несмотря на все препятствия: недомогания, простуду, плохую погоду, – устремляется купаться, и не раз в день.

Восстанавливая в памяти внешность Николая Федоровича, знавшие его пишут, что он был среднего роста, худощав, несколько согбен, почти лыс, с венчиком длинных вьющихся волос вокруг большой головы. Возраст его определить было трудно; на протяжении десятков лет он застыл в неизменяемом старческом облике; причем впечатление его значительных лет усугублялось одеждой, очень

³ Волинский А.Л. Воскрешение мертвых // РГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 49, л. 3.

⁴ Там же.

старой и ветхой, но вовсе не грязной или рваной, а какой-то удивительно на нем уместной, не нарушавшей общего его благообразия. Федоров любил повторять: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой!» Сам его вид как будто являл «икону» его сердечной общности со всеми и всем, неизбежно стареющим, уходящим из жизни, ветшающим. И вместе с тем всех поражал неожиданный избыток жизни в нем: «Подвижной, 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»⁵. Известно, что Федоров никогда не сидел за столом в каталожной, его видели всегда в непрестанном движении по библиотеке, читальному залу, среди полок с книгами. Даже в последние годы службы, когда у него сильно болели ноги, он позволял себе стоя лишь слегка опереться на стул. Его идея вертикального противостояния человека силе падения, пригибающей к земле, казалось, проникла и в самое бытовое его поведение. Даже сон, уподобляющий человека мертвому телу, он сократил до минимума. Ничто не было так совершенно чуждо ему, как расслабленность и праздность.

Самым замечательным в облике Федорова было его лицо, изящного овала, с высоким лбом, совершенно правильными чертами, окаймленное довольно длинной седой бородой. В самом лице поражали его «черные блестящие глаза, детски ясные и необыкновенно пронизывающие», «его удивительно лучистые глаза», «юношеские огненные глаза», «горящий пронизательный взор», который несет на себе «печать ума, энергии и огромной силы воли». «От всей фигуры его веяло сознательным, тяжелым подвижничеством, добровольно поднятым не ради оригинальности и известности, но ради самовоспитания во имя высших задач и стремлений» (Д., 30), – утверждает Георгиевский в статье «Из воспоминаний о Николае Федоровиче». Л. Л. Сабанеев, познакомившийся с Федоровым еще юношей, так описывал его: «старик невысокого роста, с могучим лбом мыслителя, который еще увеличивался от лысины. У него был облик запечатлевающийся: он был похож на пророка Елисея, как его рисовали в учебниках “Закона Божия”»⁶. Экспрессивный, загадочный облик Федорова запечатлелся и в зоркой, художественной памяти Леонида Осиповича Пастернака, назвавшего этого «заведующего» «огромной Румянцевской библиотекой» «великим русским человеком и философом»: «С зеленовато-желтого, бледно-смуглого лица живо и остро пронизывал вас горящий взгляд черных запавших глаз. В нем было что-то очень странное, оригинальное, что-то от аскетических монахов, которых изображали итальянские художники»⁷.

⁵ Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 46–47.

⁶ Сабанеев Л. Л. Мои встречи с Ник. Фед. Федоровым // Новое русское слово. 1958. № 16635. 5 октября.

⁷ Пастернак Л. О. Записи разных лет. М., 1975. С. 144.

О крайней, почти болезненной скромности Николая Федоровича писали все. Он был чужд авторского тщеславия, стремления утвердить свое имя. Интересна в связи с этим одна характерная деталь. Федорова широко знали и любили в образованном обществе обеих столиц, и особенно Москвы. Имя и отчество его — Николай Федорович — пользовались исключительной известностью, но редко кто знал его фамилию, даже в самой Румянцевской библиотеке. Георгиевский вспоминает ответ музейного швейцара на вопрос о фамилии их знаменитого библиотекаря: «— Какая фамилия? Николай Федорович — и более ничего. У них нет фамилии»⁸. Как уже отмечалось, после смерти Федорова почти все московские газеты напечатали о нем взволнованные некрологи, в «Московских ведомостях» такой некролог был необычно озаглавлен «Памяти Николая Федоровича» — без упоминания фамилии — и открывался проникновенно простыми словами: «Не стало больше Николая Федоровича»⁹. Не осталось бы даже изображения этого необыкновенного человека, если бы не хитрость его друзей, побудивших Леонида Осиповича Пастернака¹⁰ спрятаться за книгами в читальном зале Румянцевского музея и эскизно нарисовать его тайком. Впоследствии, воспользовавшись этими набросками, художник сначала в 1903 году напишет небольшую картину «Три философа (Толстой, Соловьев и Федоров)», а затем в 1919 году по заказу Ученой коллегии Румянцевского музея — пастельный портрет Федорова для библиотеки¹¹.

Николай Федорович всячески избегал любого запечатления себя на бумаге, холсте или фотопластинке. Георгиевский вспоминает, как какой-то почитатель Федорова принес в библиотечный зал ручной фотоаппарат и попытался незаметно его снять; когда старик заметил эту хитрость, то так был огорчен и раздосадован, что спрятался на все время, пока незадачливый фотограф находился в библиотеке. Его отношение к своим портретам диаметрально разнилось с толстовским. Николай Федорович неоднократно недоумевал по поводу кричащего противоречия знаменитого писателя. С одной стороны, Толстой резко отрицал иконы, называя их «дощечками» (больше всего возмущало Николая Федоровича, что любимый народом образ Иверской Божией Матери Толстой считал «злым»), оставаясь нечувствительным к выраженному в них типу духоносной телесности; с другой же — сам чрезвычайно любил позировать художникам и фотографам (поспел даже, как

⁸ Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 51.

⁹ Московские ведомости. 16 декабря 1903. № 341.

¹⁰ Зав. музеем истории РГБ Л. М. Коваль уточняет, что «Л. О. Пастернак посещал Румянцевскую библиотеку в 1892—1893 гг., собирал материал по военным и гражданским костюмам 1812 г. для будущих иллюстраций к «Войне и миру» Толстого. Здесь-то он и увидел Н. Ф. Федорова» (Коваль Л. Страница истории. Николай Федорович Федоров и Московский публичный и Румянцевский музеи // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений 8—10 декабря 1995 года. Вып. 1. М., 1996. С. 240).

¹¹ Подробнее см.: Там же. С. 240—242.

мы знаем, оставить себя в движении на киноленте): «...отвергая почитание икон, священных изображений, свои изображения, свои иконы Толстой распространяет всюду, так что если бы собрать все разнообразные иконы Толстого — а это и будет когда-либо сделано, — получится громадный иконостас» (I, 418—419). Впрочем, в случае с Толстым была своеобразная последовательность человека, признававшего по существу бессмертие исключительно духовной субстанции, а следовательно, оставлявшего земле лишь культурное бессмертие. В «иконоборчестве» Толстого — как и в иконоборчестве вообще — Федоров ясно провидел глубокое неверие в телесное воскресение, в спасение индивидуально-личностной плоти мира. Сам он, напротив, по свидетельству того же Георгиевского, потому так избегал всяких художественных покушений на свой облик, что признавал по высшему счету изображение лица именно в иконописи, то есть в виде живописного *проекта* будущего преобразенного лика человека. Сфотографировать же себя еще в нынешней несовершенной форме Федоров «позволил» лишь однажды, когда лежал бездыханным, на смертном одре.

Так что до последнего времени вся его иконография, помимо портрета Пастернака, его рисунка, изображающего Федорова, Толстого и Вл. Соловьева за беседой, и одноименной картины (хранится в Государственном музее Л. Н. Толстого в Москве), включала в себя еще эскиз, исполненный художником М. Шестеркиным (силуэт фигуры мыслителя, стоящего на балконе Пашкова дома), а также набросок опять же Пастернака с посмертной маски и вышеупомянутый фотографический снимок. И только относительно недавно неожиданно выплыл из небытия еще один портрет Федорова, причем не только самый точный и впечатляющий, но из всех скудных зримых его явлений больше всего приближающийся к тому идеалу изображения человека, который исповедывал сам мыслитель. Оказывается, хранился он в фондах Музея истории г. Москвы, наконец попал на выставку и впервые был репродуцирован в книге «Душа Москвы» (М., 1997. С. 341). Автором его является художник Сергей Алексеевич Коровин (1858—1908), мастер жанровых картин из крестьянской жизни, брат другого русского живописца Константина Коровина, известного пейзажиста, а затем яркого театрального художника-декоратора; он запечатлел Федорова в особый сосредоточенно-тихий, озаренный момент, скорее всего в состоянии молитвы¹², создав поразительный све-

¹² А. Г. Гачева делает такое, весьма достоверное предположение: «Не исключено, что С. А. Коровин, так же как и Л. О. Пастернак, мог тайно сделать карандашные наброски с натуры, а затем по ним написать портрет. Судя по портрету, художник зарисовал Федорова в церкви (возможно, это был храм свт. Николая что на старом Ваганькове, во дворе Пашкова дома, который мыслитель особенно любил). Кроме того, документально зафиксировано, что С. А. Коровин бывал в библиотеке Музеев. В «Книге собственноручной записи лиц, желающих заниматься в читальном зале» Московского публичного и Румянцевского музеев за 1893—1894 гг. находим и его фамилию: «4 мая. № 3177. Сергей Алекс<ееви>ч Коровин, художник живописи. Мясницкая, дом Московского художественного общества» (Архив РГБ, оп. 17, л. 17, л. 159 об.)» (Д., 517).

тоносный образ. Здесь Федоров не просто замечательный библиотекарь, подвижник своего дела, аскет, удивительный человек, а Учитель и пророк, получающий необходимое удостоверяющее и подкрепляющее глубинно-вышнее «да» своему дерзновенному раскрытию Божьей воли в мире.

Личность Федорова на всех производила особенное впечатление уникальности: ее невозможно было целиком уложить ни в один, даже самый редкий человеческий тип, будь то тип *учителя жизни* или монаха в миру. «Так он был своеобразен во всем, так ничем не напоминал обыкновенных людей, что при встрече и знакомстве с ним поневоле становились в тупик люди особенно выдающиеся и особенно оригинальные. Николай Федорович поражал в этом отношении и всех простых смертных, и даже таких, например, оригиналов, как граф Л. Н. Толстой или В. С. Соловьев. Все в нем было свое, и ни в чем он не походил на рядовых смертных, начиная со внешности, продолжая привычками и приемами жизни и оканчивая мировоззрением»¹³.

Было от чего прийти в тупик перед лицом Федорова. Он жил аскетом, однако сам не только не признавал себя таковым, но искренне сердился, когда ему об этом говорили. Юрию Бартеневу, сыну издателя «Русского архива», очень точно удалось выразить смысл как жизненного аскетизма Федорова, так и поразительного подъема сил, который он сохранил до глубокой старости: «Мать, у которой опасно болен ребенок, забывает о еде, о всем, что не касается любимого существа, и проявляет непостижимую силу: в таком состоянии прожил и Николай Федорович всю свою жизнь. Для своего дела он забывал все, что привлекает нас»¹⁴. Профессор И. А. Линниченко, говоря о «юношеской горячности, бодрости и воспламенности чувств» Николая Федоровича, подчеркивает, что этим он резко отличался от традиционного облика святого старца. «Он жил жизнью подвижника, но не отшельника <...> Людей и общество Николай Федорович очень любил»¹⁵.

Федоров, как известно, избегал признаний личного характера – даже в письмах к самым близким ему людям, Петерсону и Кожевникову, составляющих основной массив его переписки, они чрезвычайно редки. Вот тем не менее одно из таких мест – в письме Петерсону от 8 января 1880 года, говоря о готовившемся тогда развернутом ответе Достоевскому с разъяснением своего учения, Николай Федорович признается: «Прелести изолированного положения мне хорошо известны, и никак нельзя сказать, чтобы я благословлял одиночество и бездействие, – прошу извинить за эгоистическое отступление.

Рукопись, о коей Вы упоминаете в своем письме, вся, можно сказать, пропитана ненавистью, даже злобою против одиночества, следовательно, не лишена и

¹³ Покровский П.Я. [Георгиевский Г.П.]. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Д., 27.

¹⁴ Бартенев Ю.П. Памяти Н. Ф. Федорова // Русский архив. 1904. № 1. С. 192.

¹⁵ Линниченко И.А. Речи и поминки. С. 315.

человеколюбия» (IV, 214). Здесь же вырывается у него и такое, явно личное определение своего положения, как «невольное уединение», причины которого, конечно, глубоки, уходят прежде всего в уникальность его фигуры пророка и первослужителя великой Идеи, *невмещающейся* в логику, ценности, привычки мира сего.

Таким образом, не надо думать, что образ жизни Федорова диктовался требованиями его учения. Учение *всеобщего дела* призывало к полноте и активности жизни, к расцвету человеческих способностей и возможностей, и главное – к единению и братству сынов и дочерей человеческих в одном дорогом всем Деле спасения от смерти и тех, кто дал нам жизнь в чреде поколений, и самих себя... Федоров никогда не стремился предлагать свой сурово подвижнический образ жизни моделью для других, просто сам он не мог жить иначе.

Николай Федорович был человеком необыкновенной доброты, нравственной чистоты, самоотверженного служения людям. «У него было такое выражение лица, которое не забывается. При большой подвижности умных и пронизательных глаз, он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бывают святые, то они должны быть именно такие»¹⁶ – так передавал свои впечатления от него один из сыновей Толстого.

«Воинственный в мыслях, – писал Вольтинский, – Федоров был кроток в житейском обиходе. “На меня собаки не лают никогда”, сказал он, придя в гости, кинувшейся на него собачонке»¹⁷. Но Федоров вовсе не был тем божественным юродивым, что носят в себе *последнюю мудрость*, хотя и ставят вместо подписи крестик, вроде толстовского старца Акима. Его удивительно разносторонние познания поражали всех и порождали легенды. А страстная защита науки и вера в ее великое будущее не раз становились предметом его раздора с Толстым. Редкая ученость Николая Федоровича совмещалась с ярким творческим началом, с сосредоточенным и в высшей степени оригинальным умом.

Надо сказать, что работа с рукописными материалами, письмами углубляет представление о личности Федорова. Несколько условный контур идеальной, *житийной* фигуры, так часто проступающий в воспоминаниях о нем, наполняется живым, противоречивым, часто неожиданным содержанием. Так, в процессе работы над эпистолярным наследием мыслителя А. Г. Гачева обнаружила в архиве известной в свое время писательницы и историка русской литературы, народницы-семидесятницы Екатерины Степановны Некрасовой (1847–1905), кстати, автора упоминавшегося некролога Федорову, удивительное к ней письмо Николая Федоровича от 6 апреля 1880 года, которое обнаруживает в пятидесятилетнем, уже известном тогда «необыкновенном библиотекаре» Румянцевского музея, ас-

¹⁶ Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969. С. 189–190.

¹⁷ Вольтинский А. Л. Воскрешение мертвых // РГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 49, л. 6.

кетическом подвижнике, человека, способного на проникновенно сердечное и страстное чувство к тридцатитрехлетней женщине:

«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 мыслью, 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» (Д, 7).

Какая сдержанная сила переживания и выражения себя, десяток неотправленных писем (как Онегин, к тому же почти буквальная с пушкинским героем перекличка в душевных реакциях: «а еще больнее вовсе не видеть Вас»), какие признания исключительных чувств в словах, боящихся быть понятыми в их веково-любовной стертости («примите их буквально, во всей силе их значения»)! А уж сколько длился этот потаенный внутренний сюжет, пахнувший со случайно сохранившегося листка, сказать трудно, – ведь впервые увидел ее Николай Федорович еще в 1872 году, когда Екатерине Степановне было всего двадцать пять лет и была она в полном расцвете своей милой женственности и задумчивой красоты. Она сама с покаянным стыдом признается в некрологе почившему идеалисту, «несравненному библиографу-энциклопедисту», что приняла тогда посыльного от Петра Бартенева со свежим номером «Русского архива» «по костюму за лакея» и «выслала ему двугривенный»¹⁸.

В своих письмах Николай Федорович раскрывается как человек сильный, страстный, убежденный в своих идеях, но вместе чрезвычайно ранимый, подверженный приступам мнительности, находящийся в постоянной борьбе с живущими в нем, как и в каждом из людей, слепыми природными силами. Его некоторую капризность и вспыльчивость, крайнюю пристрастность к отдельным лицам отмечал Линниченко, правда добавляя при этом, что в своем отрицательном отношении он чаще всего оказывался прав, «распознавая фальшь там, где многие видели искренность и убеждение». Так, он буквально возненавидел, вспоминает профессор, одного модного молодого тогда критика (которого особенно привечал главный библиотекарь Н. И. Стороженко), руки ему не подавал и не шел на примире-

¹⁸ Некрасова Е. Памяти Н. Ф. Федорова // Русские ведомости. 24 декабря 1903. № 353. О личности Е. С. Некрасовой, ее связях с Румянцевским музеем и Федоровым см. подробнее: Д., 558–561.

ние, несмотря на все уговоры: «Торгаш, строчит за деньги!» И «не ошибся», — резюмирует рассказчик¹⁹.

Всецелая преданность учению, вера в то, что оно выражает чаяния веков и поколений, нередко оборачивалась нетерпимостью (впрочем, терпимость как своего рода право на бесконечное блуждание, как потерю «всякой надежды на истину и па такое благо, которое могло бы объединить всех», Федоров ценил невысоко) и — что хуже — строгим и даже гневным судом в отношении других, и прежде всего самых близких ему людей, его последователей (а судить кого бы то ни было — уже противоречило духу его убеждений). Его резкость в споре выразительно передал Николай Черногоубов, историк литературы, исследователь Фета, известный коллекционер, кстати, пытавшийся собирать рукописи самого Федорова (что последнему очень не нравилось), а в 1902 году предпринявший попытку опубликовать сочинения философа в издательстве «Скорпион»²⁰: «Речь его была необузданно страстной, глаза горели, голос срывался, на присутствующего противника сыпались сарказмы, брань, угрожающие жесты; трясущимися от волнения руками искал он в карманах своего пальто смятые искомканные бумажки, исписанные неровным дрожащим почерком...»²¹. Николай Федорович всегда мучительно раскаивался в своей излишней запальчивости, тем более что она противоречила его собственным призывам к устранению всеобщей вражды, представляя пример того медленного и незаметного «убийства» друг друга не только делом, но и словом, которое царит между людьми. «Чем борьба сильнее, живей, тем она убийственнее, тем большее число жертв после себя оставляет, так что *живость* в настоящее время — синоним убийственности... Разговор оживляется, когда он обращается в спор; спор становится живее, когда начинает задевать “за живое”, и если бы дошел до высшей степени живости, то оставил бы после себя труп...» (III, 231) — с горькой иронией писал Федоров.

Особенно яростно и непримиримо закипал полемический задор Николая Федоровича вокруг фигуры Льва Толстого, в связи с его учением о неделании и непротивлении. Как только он не называл его: «величайшим лицемером нашего времени», представителем «опошлевшего иконоборства», «иностранцем, пишущим о России», «панегиристом смерти»... Однажды, вспоминает Линниченко конкретный эпизод, «когда Толстой стал ссылаться на то, что уже раньше писал о вопросах, бывших предметом спора, Николай Федорович ответил ему: “Да ведь вы, Лев Николаевич, тогда были не только знаменитым писателем, но и неглупым человеком”»²². Федоров отказывался вступать в общение с Толстым, несмотря на

¹⁹ Линниченко И.А. Речи и поминки. С. 317.

²⁰ Подробнее см.: Д., 428—430.

²¹ Цит. по: Д., 429.

²² Линниченко И.А. Речи и поминки. С. 317.

его просьбы, и, наконец, окончательно с ним порвал. При этом сам Толстой, как известно, чрезвычайно дорожил мнением Николая Федоровича, чуть не трепетал перед ним, мальчишески бегал жаловаться на него директору библиотеки, что Федоров не хочет с ним иметь дела, не подает руки... (Историю их контакта см. ниже.) Федоров был уверен в своей правоте в идейном столкновении с Толстым, но так ли это было и по отношению к его личности и разве не чувствовал сам Николай Федорович, что в его праведный гнев тут замешивается нечто «слишком человеческое», неприязненность такого рода, в котором действует зависимость от слепых сил соперничества и вытеснения, «делающих людей, — по его собственным словам, — своими орудиями, “неведующими, что творят”» (II, 354). Вот замечательный момент, когда Николаю Федоровичу удается не как мыслителю, а как человеку (что бесконечно труднее) подняться над страстной антипатией и критически обернуться на себя. Сыплются его обычные упреки Толстому, но вдруг он спохватывается: «Но говоря так, не нарушаем ли и мы заповедь о любви? Но что же делать? Не свидетельствуем ли мы этим на самих себя, что человек не может еще располагать собою по своей воле, что еще существуют причины, несравненно могущественнейшие нас. Об управлении, о регуляции этою-то силою, которая, делая нас своими орудиями, заставляет ссориться между собою, мы и говорим здесь...» (II, 354—355).

«Одиночная греза об общем деле» — так уязвляюще определил федоровский парадокс космически глобальных притязаний, исходящих от будто бы обочинного человека, мечтателя, отшельника, далекого от непосредственных общественных забот, Георгий Флоровский в своей книге «Пути русского богословия». В таком ехидстве — несмотря на поверхностную предвзятость и неправду рассуждения в целом, — казалось бы, есть некоторая доля истины. Облик Федорова так и просится в установившуюся схему: одинокий утопист-прожектор дерзает в своем скромном уединении, в горячечном бреде прекраснодушия изменить весь ход земной истории. Но это, увы, только «истина» наших оценивающих стереотипов. И если его жизнь не представила абсолютного отражения всех требований его учения (что было бы невозможно ему, как смертному человеку), то она, безусловно, теоретически совершенно воплотила тот пафос, из которого это учение рождается: активное неприятие смерти и такого существования, что пытается от нее отвлечься и развлечься или хоть частично компенсировать ее в культуре. Аскет, не замечающий того, во что он одет, и того, что ест, отвергающий материальные блага, вперивший свои физические и духовные силы (так что и спит не более 4—5 часов) в одно: собрать всех на общее, главное дело — убить смерть, вернуть утраченное, — таков четкий жизненный профиль Федорова. Он призывает не мириться с отпущенным скудным сроком существования, забываясь от страшного конца в земном сладострастии, расцвечивая шагреневую кожу нашего бытия уточненными узорами культуры. Это чеканно суровый профиль идеи и чувства, ставших жизнью.

Замечательный московский библиотекарь и мыслитель вовсе не был изолирован от социальной жизни, как это нередко казалось, хотя бы тому же Флоровскому. Он не только по-своему, необычно реагирует на литературно-художественные, исторические, общественные события своего времени, но и сам стремится в них участвовать, чуть не повернуть их в неожиданную, открывающую новые дали сторону. Все его выходы в свет с учением общего дела (всегда анонимно, под псевдонимом, а то и под чужим именем) привязывались к поводам конкретным, даже злободневным: сближение с Францией, вопрос международного книжного обмена, засуха и голод, предстоящий конгресс мира, дебаты о разоружении и т. д. Его статья «Разоружение», напечатанная в «Новом времени» 14 октября 1898 года, где он выступил с проектом превращения армии в естествоиспытательную силу, получила немалый отклик в русской печати и заинтересовала издателя журнала «Review of Reviews», английского пацифиста В. Стэда, кому Кожевников отправил свой перевод этой федоровской статьи на французский язык.

Правда, склонение его интересов, луч внимания чаще всего направлялся куда-то к периферии, к тому, что ускользало от господствующего внимания и громкого разговора, к малому и незаметному, я бы сказала, к такого рода пока еще не написанной истории, которая, возможно, выстроится, если мир сделает для себя новый фундаментальный выбор, провозвестником которого был Федоров. Ведь не сразу же, на следующий день утвердила себя, скажем, особая евангельская история, повествующая не о государственных интригах, переворотах, войнах, реформах, а о рыбаках, оставивших свой промысел, о встрече у колодца, о покаявшейся блуднице, о поцелуе в ночном саду, об умывании рук и пустом гробе...

Как вы думаете, в каком деле русский народ наиболее глубоко проявил свою самобытность и оставил залогом на будущее? Вы дадите несколько ответов, но все они будут из первой, утвердившейся во всеобщем сознании Истории. А Федоров назовет из той, которой еще нет: обыденные храмы. Какие две великие фигуры, одна религиозная, другая светская, научная, осеняют наше будущее призвание? И если первую — Сергия Радонежского (и с ней — Серафима Саровского) вы наверняка назовете, то сама идея соединения их с какой-то личностью из мира естественнонаучных поисков вам покажется если не кощунственной, то безвкусной, а уж самого человека ни за что не угадаете: Василий Назарович Каразин²³. Кто

²³ В. Н. Каразин (1773—1842) — ученый и общественный деятель, основатель Харьковского университета. В его научном наследии наибольшее значение имеют статьи по метеорологии (см.: Каразин В.Н. Сочинения, письма и бумаги. Харьков, 1910). В Каразине Федоров видел человека, дерзнувшего перейти от пассивного предсказания метеорологических явлений к их разумной регуляции, считая его не просто метеоро-логом, а первым метеоро-ургом.

такой? Не Ломоносов, не Менделеев... А что это за «великое событие конца сентября и 1 октября, хотя и совершившееся в захолустье, но имеющее все основание стать событием всемирно-историческим» (II, 366)? Если даже первым движением вашим и будет заглянуть в хорошее историческое пособие, то, сообразив про «захолустье», вы и вовсе махнете рукой на вопрошающего чудака. А оказывается, речь идет о детях (совсем новозаветная притча!) русско-мордовского села Качима Городищенского уезда, вырастающих, сами того не ведая, в «могучих противников» Льва Толстого (как евангельское дитя стоит против «умных и разумных», «совопросников века сего»).

Может быть, впервые Федоров провел так искренне и по-настоящему тотально личностный принцип, включающий равноценность великого и малого (особенно убедительный, поскольку речь идет о будущем восстановлении и преобразении каждого). А поскольку в утвердившейся логике культуры прославляются и духовно увесковечиваются только выдающиеся, а остальные идут в безличную и безразличную труху бытия, сливаясь в анонимной массе современников великих, жителей какой-то эпохи, века и страны, то Федоров каждый раз берет сторону последних, становится их голосом и ходатаем. Оппозиция столица – провинция тоже стоит в этом ряду, всё – столица, всё о столице, она – голова, а провинция со всеми ее городами и деревнями – словно подсобные, призванные к самоотвержению и темной доле члены. Редко что так увлекало Николая Федоровича, как идея внести свет самосознания и самоисследования в существование именно провинции, окраин, «дальних, захолустных мест» (III, 9), буквально каждого самого забвенного медвежьего угла. Любое поселение – историческая личность, призванная осознать свою долю участия в жизни отечества и – шире – общемировой. Сбирать, изучать, сохранять все следы родного близлежащего прошлого, историю своего края, своих отцов и дедов надо так, чтобы вставали вначале в памяти их живые единственные образы.

Где бы сам Федоров, пусть недолго, ни жил, с каким бы местом ни был связан, он тут же разворачивал деятельность такого рода. В его писаниях проекты «отечествоведения» были целостны и грандиозны, но только мышления, только прекрасных идей для Николая Федоровича было удушающе мало, его неудержимо влекло тут же и немедленно делать пусть первые, самые скромные пробы, осуществлять хотя бы дальние прообразы чаемых учреждений. (Вообще Федоров был как-то шокирующе непривычно устроен для «культурного» человека: ему почему-то надо было *делать метафизику*, осуществлять веру, а не только отсылать все это в будущее, когда и гениальное, спасительное *безумство* поймут, и время найдут, и попытаются... В это же светлое будущее отсылали его все, и Лев Толстой, и Владимир Соловьев в том числе.) Так, в 1873 году Н. П. Петерсон, следуя мысли Федорова, задумал «устроить при школах Керенского уезда метеорологические станции, чтобы учителей и учеников обратить в исследователей той местности,

где находится школа»²⁴, и сам создал такую станцию при Керенской публичной библиотеке. При библиотеке кроме того помещалась и церковно-приходская школа, в которой он был учителем, и небольшая приходская больница, — так чтобы непосредственно подвигнуть учителей и учеников от пассивного преподавания и усвоения готовых знаний к самостоятельному исследованию. Советы по устройению этих пусть еще малых инициатив Николай Федорович не раз давал Петерсону в своих письмах из Москвы. Когда в 1894 году Николай Павлович перебрался в Воронеж, его московский друг и учитель подолгу бывал в этом городе, здесь он стал идейным вдохновителем организации при Воронежском губернском музее ежегодных тематических выставок, посвященных особо важным событиям года, что позднее вошли в традицию этого музея²⁵. Когда же Петерсон обосновывается в Асхабаде, Федоров приезжает к нему более чем на полгода, изучает Туркестанский край, совершает путешествие к предгорьям Памира, в газете «Асхабад» высказывает свои мысли об исследовании местной географии и истории, небесных явлений, о регуляции природы этого края (см. подробнее главу «Асхабадская история»).

Много толковали в XIX веке в России, чуть не все столетие, с подъема 1812 года, о народности, искали определить ее дух, ее назначение, обращались к истории, шли в низы... И Федоров давал свой ответ, исходя из фактов почти незамеченных, из не известного миром масштаба: малое возвеличится, великое умалится! Такое малое «горчичное зерно» глубиннейшей самобытности и надежды он нашел в обыденных храмах: «...обычай этот есть явление самородное и притом самое характерное, заключающее в себе самые существенные черты нашей народности; словом, вопрос о храмах обыденных есть вопрос о самой народности русской, о духе народном и об его проявлениях в делах хозяйственных, государственных и церковных — в прошедшем, а также и о предполагаемом проявлении этого духа в будущем...» (III, 7).

Что же это за необыкновенное явление? Оказывается, в Древней Руси, преимущественно в северных ее областях, в большей чистоте хранивших дух нации, существовал обычай: всем миром, в невероятно короткий срок (за сутки, иногда двое-трое) возвести целый храм — от первого камня фундамента до освящения и службы. Столь единодушный порыв, фантастический рабочий подъем оказывался возможным в экстремальной ситуации, когда всем грозило или уже разворачивало свое смертоносное дело какое-нибудь страшное естественное зло (голод, чума, холера). Бывали и случаи, когда на такой суточный священный аврал подвигало благодарение за только что свершившееся избавление от эпидемического или вражеского нашествия.

²⁴ Петерсон Н.П. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 8 об.

²⁵ О жизни и деятельности Н. Ф. Федорова в Воронеже см.: Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894—1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. (Сост.: Акиншин А.Н., Ласунский О.Г.). Воронеж, 1998.

В общине, артели, соборе не раз видели особые залого народной психологии, но сколь неопределенно и общо отвечали при этом на вопрос: для чего же, для какого дела и цели послужит это качество единения? Для Федорова указующий прообраз этой цели, ее символическое выражение – обыденные храмы, «не памятники лишь единодушия и согласия, но и предвестники общего дела спасения, или всеобщего воскрешения» (III, 8).

Как подходит к такому радикальному выводу мыслитель? Обыденные храмы возводят в «священное дело» те порывы добровольного труда, каким на Руси всегда были помочь и толока²⁶, создававшие у участников настроение радостного подъема, братского чувства, открытости миру. Такая работа и даримые ею ощущения словно таили в себе Платоново припоминание совсем другого мира, несли в себе дальние зарницы бескорыстного, слиянного с творчеством в добре и красоте эдемского труда. Само качество добровольности для Федорова – главный признак высшего уклада бытия, «полная добровольность есть выражение совершеннолетия». Постоянное расширение области сверхурочного, сверхслужебного, сверхобязательного труда, пестование в себе и в целых коллективах этого добровольия значит возвращение ростков нового порядка бытия. Потому-то для русского мыслителя вопрос о помочах и толоках, об обыденных храмах «есть вопрос самый существенный и коренной», который дает другое направление и всей философии, «соединяет философию теоретическую и практическую в одну, в философию проективную» (III, 9).

К концу XIX века уже внедрились в умы идеи социологов и криминалистов касательно таких стихийных сборищ людей, которые попросту называются толпой. Француз Г. Тард, основываясь на своей теории подражания, и итальянец С. Сигеле, развивавший эту теорию с множеством научных, философских и эмпирических выкладок, толковали о резком падении в массе, в коллективе и особенно в толпе нравственного и умственного уровня каждого входящего в них индивида, о повальном заражении стадным чувством, о развязывании низменных инстинктов, о своего рода психической заразе, мгновенно охватывающей всех. Федоров был знаком с теорией «преступной толпы»²⁷, и ему важно было доказать, что наряду с

²⁶ Помочью – на севере и востоке, толокóй – на юге называлась однодневная безвозмездная работа всем миром (обычно полагалось лишь угощение). Так нуждающаяся крестьянская семья с помощью односельчан дружно и весело, одним махом, можно сказать, накашивала себе на год сена, убирала урожай, молотила зерно, строилась...

«Угощение при этом есть выражение благодарности, есть как бы евхаристия, ибо работа толочан и помочан, т. е. братская, мирская помочь, завершается братскою трапезою, которая напоминает то, что называлось *агапэ*» (III, 10). В помочах и толоках Федоров видит любимое им превозможение юридико-экономических отношений, «явление чисто нравственного порядка» (III, 10). Как и то, что добровольный братский труд приходился обычно на выходные и праздники, являя для мыслителя своеобразное народное отвержение субботства, ненавистного им покоя и бездеятельности.

²⁷ Работа Г. Тарда «Преступная толпа» («*La foule criminelle*», рус. пер.: «Преступления толпы», Казань, 1893) была издана в Париже в 1892 году; под таким же названием в том же

примерами действительно растлевающего влияния толпы на личность существовали образцы и обратного: облагораживающего воздействия массы, утопления эгоистических чувств, высвобождения в едином подъеме огромных созидательных энергий. Надо было, если хотите, реабилитировать коллектив, опереться на реальность таких черт коллективного действия, которые давали бы надежду на самую возможность *общего дела*, найти конкретный случай *святой толпы*, реального многоединства, спаянного великим чувством и заданием.

«Если храмы, как внешнее выражение религии, суть произведения существ смертных, то обыденные храмы суть произведения чрезвычайной смертности, когда утраты учащаются и смертность чувствуется особенно живо; известно, что большинство обыденных церквей было построено во время моровых поветрий, и некоторые из этих церквей даже назывались моровыми» (III, 15–16). Другие получали название «голодовых» и являли собой такое же, как и первые, архитектурное моление: отвести стихийные силы природы, грозящие смертью. Были еще и «мировые, или умиротворительные» — те прославляли избавление от брани, от войны, от убийства... Федоров особо подчеркивает, что первый христианский храм на Руси был посвящен Илье Пророку, низводящему на землю дождь и «закрывающему небо», что было жизненно важно для такой глубинно континентальной страны, как Россия. Но, помимо этого, именно Илия, как и его ученик, пророк Елисей, были единственными пророками-воскресителями. И тут Николай Федорович подводит нас к главному в понимании символического смысла построения обыденных храмов. Христос говорил о Себе как о храме: «Разрушьте храм сей и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2:19). Сам православный храм есть известное подобие человеческого тела как микрокосма. И в идеальной картине *обыденного* храмостроительства, воссозидаемой мыслителем, постройка храмов совпадает со днями крестной смерти и воскресения Спасителя: начинается в пятницу вечером и оканчивается к полуночи с субботы на воскресенье (впрочем, такие случаи и бывали). «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). Так однодневное (трехдневное) созидание храма согласным любовным действием человеческого многоединства становилось для Федорова «прототипом предстоящего им искупительного дела» — воссозидания храмов-тел умерших отцов и предков. «Жить *вкупе* есть и добро и красно, этично и эстетично; а труд *вкупе* и в деле Божием *еще выше*, *еще велича-*

году, но несколько раньше, вышла на французском языке книга С. Сигеле (в итальянском оригинале: «La delinquenza settaria») «La foule criminelle. Essai de psychologie collective» («Преступная толпа. Опыт коллективной психологии»). Cholera 1892 года в России привела к ряду массовых беспорядков — это и привлекло тогда внимание русской журналистики к западным взглядам на феномен толпы (подробнее см.: III, 609–611).

вее, еще прекраснее. Это и будет верховным благом (*bonum supremum*), когда труд станет делом всех живущих без всяких исключений, делом спасения всех умерших и тоже без всяких исключений» (III, 24).

Существовали для Николая Федоровича некоторые избранные лица, дела, события, происшедшие при его жизни или часто задолго до, которые высекали из него мысль глубокую, восторг почти поэтический, будоражили воображение, проступали на тайном сердечном полотне зримыми картинами. Как будто сам он был их созерцателем и участником. Ему хотелось хотя бы художественно их запечатлеть, раз нельзя пока реально вернуть, возобновить в бытии. Случалось, он обращался к мастерам слова и кисти, пытаясь вдохнуть в них свое видение и видения, подвигнуть на образное воплощение. Да и сам вдумывался и вчувствовался в избранные им религиозные, исторические сюжеты и места. Среди таких метасобытий священного предания его души и было возведение обыденного храма, особенно эстетическая, высекающая ликование, почти чудесная сторона действия: «Дело сделано так же скоро, как только сказка сказывается, за одну ночь выросло целое здание; восходящее солнце увидало то, чего не видало заходящее. Было в этом что-то чудесное; это чудесное и вызывало восторг...» (III, 43). Только решили, дали обет, все вместе взялись — и вот уже готово; некое «Рече и бысть!». Подобие почти божественному действию («в согласном действии и единодушии всех осуществлялось подобие Троиному Богу» — III, 23). Дело-то какое огромное, и вдруг так быстро, оказывается, можно его осуществить, если все вместе, — и выростала вера в себя, в силу единодушной общности. Мы можем! И восторг! Воздвиглась красота высшая, неутилитарная, священная! И действительно, состояние необыкновенного подъема могло настолько мобилизовать защитные силы организма, что эпидемия отступала, микробы чумы или холеры оказывались бессильны перед этими людьми, наполнившимися радостью и силой. «И преста мор!» — как констатируют это естественное чудо сказания и как заключает Николай Федорович: «В противоположность воззрению западных писателей²⁸, у нас коллективная деятельность производила не психическую болезнь, а исцеление» (III, 43).

Федоров сравнивал два типа религиозных подъемов: один малоизвестный, русский — построение обыденных храмов; другой западный, о котором много говорили и писали, так называемые ревивали, особенно характерные для американских протестантских общин. Эти «возрождения религии» (*Revivals of Religion*) провоцировались грозными пророчествами проповедников о вот-вот грядущем конце света, о страшном суде и аде для нераскаявшихся грешников, апокалиптическими настро-

²⁸ «Толпа — это среда, — писал С. Сигеле, — в которой микроб зла развивается очень легко, тогда как микроб добра почти всегда умирает, не находя условий для жизни» (*Sighele S. La foule criminelle. Paris, 1892. P. 65*).

ениями, быстро заражавшими религиозную общину (кстати, этому весьма способствовали, отмечает Федоров, «промышленные и торговые кризисы» – III, 42, – как это было со знаменитым нью-йоркским ревивалем 1857–1858 годов). Многие продавали свое имущество, закрывали дела, по кличу пастырей толпами скоплялись в храмах, под открытым небом, проводя здесь по несколько дней и ночей, почти без пищи и сна, в пении церковных гимнов, в трепещущем ожидании светопреставления. Эту массу народа охватывал какой-то дикий взрыв раскаяния в своей недостойной жизни, выливавшийся в буйные, истерические эксцессы поведения: терзание волос, вопли, конвульсии, ссоры, драки и даже убийства. «Раскаяние переходило в преступление, подтверждая, таким образом, взгляд западных психологов на коллективную деятельность толпы как на психические эпидемии» (III, 43). В случае же строительства обыденных храмов раскаяние находило себе выход в деле, в «усердной, дружной, изумительно быстрой работе» (III, 43) и потому вместо психического неистовства и надлома порождало умиление, восторг, чувство братства.

Тут же напрашивалось сопоставление двух в определенном смысле крайних вариантов храмового зодчества: с одной стороны, строившихся за день-три в сельской, лесной стороне обыденных храмов, небольших по размеру, прижимавшихся к земле, словно охранявших священные останки предков, и с другой – западных готических громад, возводившихся поколениями городских мастеров и ремесленников, устремлявшихся высоко в небо. «Растянутая на несколько веков работа созидания готических соборов не требовала ни наибольшего, ни теснейшего соединения сил, не требовала и высокого подъема, который был необходим для построения наших смиренных церквей» (III, 22). В безудержном готическом порыве ввысь, в этой экзальтации духа, выраженной архитектурно, есть и как бы некий уклон в платоническое отъединение отлетевшей души умершего от тела, от праха, гниющего в земле. В небольшом православном храме, сохраняющем более выраженную антропоморфность, материя словно меньше оторвана от духа, сама освящается. Федоров отметил малость колоколов на Западе, их относительную «безгласность», обличающую, по его мнению, «слабость, незначительность собирательной, объединительной силы этих храмов» (III, 22). «Храмы же обыденные не удалялись, не улетали от праха отцов, а пением и звоном не отлучались и от душ их...» (III, 23), звуча на дальнем расстоянии и призывая к себе.

В 1892 году Россия отмечала 500-летие кончины преподобного Сергия Радонежского; 21 сентября, в понедельник, за четыре дня до юбилейного торжества, от Большого Успенского собора, от храма Христа Спасителя и других соборов и монастырей с хоругвями и иконами под торжественный звон всех московских колоколов и пение псалмов двинулся пеший крестный ход к Троице-Сергиевой лавре. Собственно городской крестный ход, дойдя до Крестовской заставы, вернулся назад, но часть богомольцев, к которым присоединялись люди из окрестных посе-

лений, дошла до конца. По подсчетам того времени, до Пятницкой слободы шло до полутора тысяч человек, затем поток стал уменьшаться, однако все время питаясь новыми пополнениями.

Россия отдавала дань любовной памяти своему великому святому. Мы не знаем, участвовал ли Федоров в этом шествии; скорее всего нет, его ждала, как всегда, ежедневная служба.

Преподобный Сергей занимал совершенно особое место не только в сердце Николая Федоровича, но и в его учении и в конкретных планах его осуществления. Уже в самом названии Троице-Сергиевой лавры означено ставшее нераздельным соединением образа Пресвятой Троицы и преподобного Сергея. Еще послушником, спасавшимся в пустыне, Сергей вместе со своим братом Стефаном построил небольшой деревянный храм, первый на Руси посвященный Троице, дабы постоянным «взиранием на Св. Троицу побеждать страх перед ненавистной раздельностью мира». Вся жизнь преподобного представляла, по словам его Жития, составленного Епифанием Премудрым, непрерывное служение пресвятой Троице как «образцу» и «зерцалу» для всех. Божественный первообраз согласия, любви, живоначального единства был введен в христианское сознание России не как отвлеченно-догматический или созерцательный, а как активный образец. Именно так раскрывался для Федорова духовный подвиг св. Сергея Радонежского. Провозвестник *всеобщего дела* следовал в своей мысли по пути, проложенному великим прозрением преподобного. Идеал Троичного бытия Федоров возводил «в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории», ставил «целью для рода человеческого», призванного устроиться не по типу организма, как сейчас, а по образцу Троицы, осуществив нераздельное и неслиянное всеединство человеческих личностей в полном составе всего рода, в котором все рожденное трансформируется в воссозданное и преображенное, в непрерывное материально-духовное творчество, питаемое любовью. Великий чтитель Троицы, идеала не-природного, божественного порядка бытия, Сергей Радонежский был первым святым в пантеоне учения о воскрешении.

В этот юбилейный год Николай Федорович загорается новым проектом: восстановить во дворе Пашкова дома при храме свт. Николая, что на Старом Ваганькове, в котором имелся придел преп. Сергея (сам факт соединения этих двух столь близких ему святых образов, осенявших церковь при Румянцевском музее, глубоко волновал его удивительного библиотекаря!), копию того первого деревянного храма Святой Троицы, который более пяти столетий назад воздвиг преподобный. Более того, осуществить это строительство всем миром, добровольно, по старинному обыденному обычаю. Многое тут сошлось: один дух направлял, по убеждению Федорова, и преподобного Сергея, посвятившего себя служению образцу согласия и единокровия, 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 воскресения. И даже традиционный повод для такого строительства настоятельно стучался в сознание: избавление от страшного голода прошлого года и холерного 1892-го. И вот 13 сентября, за восемь дней до общенародного крестного хода в Лавру, историк и филолог Сергей Сергеевич Слуцкий, человек, приближенный к Федорову, не раз выносивший в печать его проекты, выступает с этим предложением в газете «Московские ведомости», прямо ссылаясь на неких лиц в Музее, задумавших и разработавших этот план (на деле это было *одно лицо*, Николая Федоровича, явно настоявшего на множественном здесь числе). Им же, скорее всего, была проведена та подготовительная работа, о которой сообщалось Слуцким: получено обещание содействия известного специалиста по древней архитектуре в составлении проекта постройки, было подсчитано, что само строительство обойдется в тысячу рублей, что храм, несколько увеличенный по сравнению с оригиналом, будет вмещать до тридцати молящихся. В статье Слуцкого, скрывшегося под буквой «С» с тремя звездочками писалось следующее: «Но нам подносится идеал, по мере возможности, и не платной работы, и работы во всяком случае единительной, сообразно мысли храма, куда внесли бы дружно, сообща и любовно свою лепту и священнослужитель — молитвой, и ученый зодчий — археологическим трудом и строением, и живописец — кистью, и владелец леса — материалом, и рабочий — трудом одной ночи. Одной ночи, ибо нам мыслится *обыденное* (то есть однодневное) построение этого малого храма» (III, 558).

Этот проект поражал точностью и богатством своего символического смысла, и *высказанного* (Румянцевский музей — «орган памяти» Москвы, и в нем главное — «великое дело объединения России вокруг Москвы» (III, 557), а Москва, тем более в год памяти преп. Сергия, выдвинула бы этим храмом идею единения и саму цель единения — уподобление божественному образцу, да и *обыденный* способ возведения этой великой эмблемы должен был явить тип «святого, поднимающего дух, общего подвига»), и *невысказанного*, таящегося в сердце и уме настоящего автора, гигантски расширявшего — как мы знаем — объем и *единения и подвига*. А вот какие картины вставали уже в предвосхищающей мечте Николая Федоровича, так переданные в статье Слуцкого: «Мне представляется эта оживленная, набожная работа среди тишины ночи, под звездным небом, при чередующихся молитвенных службах (при закладке храма, при воздвижении креста, при поднятии колокола, по уставу); в промежутках между службами, при продолжающейся работе, пение молебнов, ибо, несомненно, многие из московского духовенства пожелали бы принять участие и в этом церковном празднике, и в этом выражении единения науки с верой» (III, 559).

Действительно, пожелали такого дела многие, появились сочувственные отклики в печати, начали поступать и пожертвования (были даже и весьма значи-

тельные, в том числе тысяча, достаточная для реализации всего проекта), но власти Музея выдвинули неожиданное возражение технического свойства: как бы деревянный храм не стал источником распространения случайного огня. Доводы пропитать стены храма противопожарным составом не возымели действия, этот проект так и остался, по слову его вдохновителя, лишь «небольшим эпизодом в истории Москвы», эпизодом, однако, чрезвычайно дорогим, значимым для Федорова – столь символически нагруженной была эта так и не осуществившаяся идея. Ее единственно незадолго до смерти, оглядываясь назад и подводя итоги, поминает он рядом с главным Делом: «Проект построения обыденной церкви-школы Пресвятой Троицы при Музейском храме двух чтителей Пр. Троицы, Николая и Сергия, как памятника празднования 500-летия Преп. Сергия, и даже колоссальный проект объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, и завоевания армиею, на вербованною из всех воскрешенных поколений (кои останки открыты лишь в глубочайших слоях земного шара) всей вселенной, начиная от солнечной системы до тех миров, кои недоступны даже для сильнейших телескопов и отпечатлеваются лишь на самых чувствительных фотографических пластинках, – весь этот проект можно рассматривать как *небольшой эпизод* в истории Москвы 90-х годов XIX века, который будет отмечен лишь тогда, когда история не будет ограничиваться изображением *вершин только*, ибо идеал истории – всех признать в большей или меньшей степени историческими деятелями. Будет ли принят этот проект или останется эпизодом, покажет будущее» (IV, 15).

Но Николай Федорович на этом не успокоился; можно сказать, что он начал целое движение за собирание сведений об обыденных храмах и их исследование. На следующий год было напечатано «Сказание о построении обыденного храма в Вологде» с предисловием Федорова в «Чтениях в Императорском обществе истории и древностей Российских» (1893. Кн. 3; отд. отт.: М., 1893). А еще через год в третьей книге «Чтений...» за 1894 год появилось воззвание «О доставлении сведений, касающихся обыденных храмов и жизни преподобного Сергия». Отдельные его оттиски были разосланы историком С. А. Белокуровым, принявшим активное участие в этом проекте, в редакции епархиальных ведомостей (во многих из них воззвание было перепечатано) и губернские ученые архивные комиссии, на заседаниях которых оно зачитывалось и обсуждалось²⁹. Стали появляться первые отклики: интересные сведения и материалы были присланы свящ. Н. Ребриным, И. Лавровым, Т. Чулковым. И первый личный контакт Николая Федоровича со знаменитым художником В. В. Верещагиным, которого он чрезвычайно ценил, произошел по этому же поводу. Художник был автором нескольких книг – описаний его путешествий; в одной из них, «На Северной Двине» (М., 1895), Федоров нашел интересные сведения о сохранившейся на Цивозере в Сольвычегодском уезде

²⁹ Подробнее об этом см.: III, 606–608.

Вологодской губернии «моровой» обыденной церкви Флора и Лавра. Известно, что Василий Васильевич собственноручно сделал кальку с рисунка этого храма и передал ее в музей Николаю Федоровичу. И вот уже «Русский архив» (1894. № 11), журнал Петра Бартенева, публикует статью «Обыденные церкви на Руси. К 500-летию открытия мощей Сергия Радонежского, Миротворца и Избавителя от смут», где Федоров относит уже к 1922 году (на 5 июля этого года падал этот новый юбилей) проект повсеместного построения храмов, посвященных Троице. Здесь Николай Федорович, как бы потерявший надежду на немедленное исполнение своих проектов, изменяет себе и начинает, по обыкновению всех, уповать на будущее, что, как всегда кажется, будет «светлее и прекраснее». Ирония истории всем известна — вспомним положение русской церкви в 1922 году, когда, по мысли Федорова, буквально в каждом городе и селе, при каждой школе должна была возникнуть одновременно церковь единодушия и согласия и музей, создав тем самым школу-храм-музей, синтез научения, веры и исследования...³⁰

Какое-нибудь вроде совершенно незначительное событие, совсем не то, о котором кричали столичные газеты и шумели витии, Федоров умел возвести в ранг «всемирно исторического»; он чует как бы не слышимое никем, прозревает невидимое, замечает мельчайшие ростки, которые всходят для него предзнаменованием и надеждой. В юбилейном номере «Пензенских епархиальных ведомостей» 1892 года рядом со словом о роли преподобного Сергия в церковной и светской истории был помещен рассказ о том, как в селе Мордовский Качим дети со своими родителями построили совместным, добровольным, бескорыстным трудом церковноприходскую школу³¹. Так и видишь: Николай Федорович берет это издание, читает об этом событии, находит там довольно заурядное его толкование — а сам приходит в состояние особого волнения, даже энтузиазма, и от совпадения этих двух материалов (о Сергии Радонежском и детях), и от самого рассказанного факта, увидев в нем «истинное проявление того духа, который выражался в прежнее время в построении обыденных храмов» (III, 40). Для Федорова в этом случае проявился труд «нравственно-образовательный», смело нарушивший «все законы политической и социальной экономии» (III, 37), противоположный и «бесцельному труду» Золя и «неделанию» Толстого. Он символизирует этот пример в духе своего учения: «Эта быль, т. е. самый факт построения школы соединенным трудом многих, несомненно доказывает, что *тому, что называют толпою*, или сбродом, ничем не выдающихся людей, недостает лишь поприща, недостает великого дела, чтобы стать героями» (III, 38). И тут обнаружилось свои герои неписаной истории: крестьянин, «великий мужик», «второй Каразин» Максим Васильевич

³⁰ О церквях-школах, появившихся в России в конце 1880-х — начале 1890-х годов и о федоровских проектах, углублявших эти реальные инициативы, см.: III, 584—585.

³¹ См. подробнее: III, 596—601.

Меркурьев, сторож Максим Белянин, учитель П. П. Мироносицкий, ставший летописцем события, его отец, священник П. С. Мироносицкий, все отцы и дети, соединенные в «совокупной, согласной работе». Николай Федорович уже мечтает о том, как будет написано сказание об их деле, как оно станет для детей первым воспитательным чтением («вместо всяких Робинзонов» — там ведь «одиночная работа»), как оно встроится не в ту «естественную» историю, где идет постоянная борьба, сдерживаемая лишь юридическими рамками, а в новый путь превозможения своей природы (все вместе, единым бескорыстным порывом одно общее дело делали качимцы, в братском единении двух столь разных племен — руси и мордвы).

Федоров видит здесь один из драгоценных ростков тех храмов-школ, соединенных со школами-музеями, которые, по его мысли, должны устроиться в каждом поселении, где есть рождающиеся, учащиеся и стареющие, умирающие, сошедшие в могилу, обращая, по завету пророка Малахии, сердца сынов к отцам, к своему родовому долгу. Вот какие большие концы, самое, казалось бы, конкретно-малое дело и онтологическое — по преобразению своего несовершенного естества каждый раз сопрягает мыслитель: «Соорудив же храм-школу, всякое село получит свою былинку (имеется в виду быль по ее сооружению. — С. С.), которая станет началом летописи и истории образования села (местная личностная воскресительная история. — С. С.), т. е. большего и большего объединения всех в труде постепенно расширяющегося познания неба (атмосферных и других явлений, познания земли как небесного тела, как звезды) и обращения, таким образом, людей в небожителей в нравственном и материальном смысле» (III, 38).

Федорова волнуют различные конкретные вопросы и дела, которые для него всегда — пусть это до конца не договаривается: не отпугнуть! — открываются в горизонт *всеобщего дела*. Это судьбы народной школы, библиотечного образования, памятников прошлого, музеев, и прежде всего Румянцевского музея. Федоров много и настойчиво говорил и писал о кремлях как о священных крепостях, сторожащих прах предков, и о Московском Кремле в особенности, о необходимости превратить его в научающую истинному пониманию истории, нашего долга перед ней национальную святыню. Среди других культурных деятелей России Федоров пытался привлечь и художника Верещагина к одному из своих проектов: устроить из Кремля настоящий «воспитательный Музей», для чего, в частности, расписать его стены так, чтобы «были представлены не только прошедшие, но и будущие судьбы мира»³². Чаще всего румянцевский проектант наталкивался на непонимание или равнодушие. Среди его рукописных отрывков встречаем: «Для нынешних же литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью, решительно невозможно коллективное вдохновение» (III, 66). Да, горь-

³² См. подробнее: III, 580—582, 618—628.

ко! Вдохновенные предложения, в том числе и проекты наружной и внутренней росписи будущих храмов-музеев, чрезвычайно глубокомысленно и подробно исполненные Федоровым, остались на бумаге, но и не воплощенные в жизнь, они стали своеобразной формой наглядного, иконного представления его учения.

Федоров и его великие современники

Мы уже знаем, что федоровское учение распространялось преимущественно устно, в узком кругу близких автору лиц, связанных прежде всего с Румянцевским музеем; рукописные же тексты были известны еще меньшему числу людей. И хотя это были буквально единицы, среди них мы встречаем мощнейшие умы и таланты России, самых великих – Достоевского, Льва Толстого и Владимира Соловьева.

С середины 1870-х годов Петерсон стал записывать – с перерывами, в основном во время летних каникул – размышления вслух своего друга и учителя. Так постепенно у Николая Павловича складывалось достаточно полное представление о совокупности идей Федорова. Интересно, что первым деятелем русской культуры, который казался Петерсону наиболее близким по духу своему учителю, способным воспринять его идеи и откликнуться на них, был Достоевский. В своих воспоминаниях Николай Павлович свидетельствует: «Желая сделать известным учение Н<иколая> Ф<едоровича>, я писал иногда Ф. М. Достоевскому, и он кое-что помещал из моих писем в своем «Дневнике писателя»³³. Так, в частности, известно, что в самом начале 1876 года Петерсон отправил Достоевскому из Керенска свою статью, отклоненную в местной печати, и на нее писатель откликнулся в мартовском Дневнике 1876 года в главке «Обособление», не называя по имени своего корреспондента. Одной из основных тем статьи Петерсона были федоровские идеи *небратства*, розни и борьбы, царящих в обществе, в том числе и в разного рода кооперациях и ассоциациях, о которых конкретно высказывался Петерсон. Достоевский сочувственно цитирует его мысли и заключает: «Все это молодо, свежо, теоретично, непрактично, но в принципе совершенно верно и написано не только искренне, но с страданием и болением <...> благодарю за статью, потому что она доставила мне чрезвычайное удовольствие: я редко читал что-нибудь логичнее»³⁴. Вместе с тем он не «рискует приводить» другие части статьи, подчеркивая, что в них «нашел чрезвычайно тоже “обособленный” в своем роде размах» (22, 83). Умолчание знаменательное: Николай Павлович позволил себе

³³ Петерсон Н.П. [Воспоминания] // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 12, л. 14 об.

³⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 83. Далее ссылки на это издание даются в тексте – после цитаты в скобках указывается том и страница.

намек на истинный «размах» Идеи, на «соединение веры и молитвы с делом» (IV, 506), связанным с избавлением «от всех зол» (IV, 505), но до конца невразумительные. Реакция Достоевского, одновременно заинтересованного и скептического, подвигла Петерсона на дальнейшее, более точное объяснение.

В декабре 1877 года он посылает, скрыв от самого Федорова, уже достаточно недвусмысленное изложение основных положений учения о воскрешении по тому же адресу. Из письма Петерсона к Федорову от 29 марта 1878 года после получения Николаем Павловичем ответа от Достоевского выясняется история этой эпистолярной акции «опального» ученика (весь 1877 год они явно не общались, Николай Федорович не ездил к Петерсону на каникулы, между ними не было переписки, похоже, вследствие какого-то неудовольствия Николая Федоровича своим учеником, не совсем справедливого, как то бывало не раз): «В декабре месяце я послал Достоевскому рукопись, в которой старался изложить то, что было мною написано с Ваших почти слов во Владимире в июле 1876 года (это изложение активного христианства с императивом всеобщего воскрешения как долга сынов, продиктованного Божьей волей, с регуляцией стихийного, падшего порядка природы, с идеалом общественного устройства по типу Троицы... носило конкретно-скромное название «Чем должна быть народная школа?»³⁵, по-федоровски возводя актуальный вопрос о характере народной школы к высшим задачам рода людского. — С. С.). В письме, при котором была послана рукопись, я сказал, что я, собственно, излагатель мыслей другого, который притом же всегда оставался недоволен моим изложением; несмотря, однако, на это, я все-таки решаюсь — мол — послать свою рукопись, потому что считаю слишком важным то, о чем в ней говорится. Послано было это письмо без подписи, но потом, выписав для библиотеки все сочинения Достоевского и долго не получая от него никакого ответа на мое требование (имеется в виду просьба прислать в Керенскую библиотеку книги писателя. — С. С.), я вообразил, что до него не дошли ни мои деньги, ни моя рукопись, потому что адресовал я ему просто — «автору Дневника писателя»; поэтому я написал ему вновь, адресуя надлежащим образом, и в этом письме уже назвал себя» (IV, 576). Это второе несохранившееся письмо Петерсона к Достоевскому от 3 марта 1878 года очевидно и подвигло Достоевского перечитать его предыдущее письмо с прилагавшейся рукописной тетрадкой и 24 марта написать ему ответ под свежим, горячим впечатлением от идей *неизвестного мыслителя*, от которых на него повеяло таким великим и простым откровением Пути, что оно тут же опоз-

³⁵ Черновик этого изложения в настоящее время опубликован в собрании сочинений Н. Ф. Федорова (IV, 506—513). Беловая рукопись, посланная Достоевскому, продолжает оставаться неизвестной. Подробнее см.: Д., 441—452, а также: Новые материалы к истории знакомства Ф. М. Достоевского с идеями Н. Ф. Федорова // Достоевский и мировая культура. Альманах № 13. СПб., 1999. С. 205—258 (предисловие А. Г. Гачевой, публикация А. Г. Гачевой и Б. Н. Тихомирова).

налось как свое. И конечно, тут же жгучий интерес к личности автора учения: «Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем как о лице: все это — если можно.

Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» (30(1), 13–14). Далее Достоевский ставит ряд вопросов, касающихся реальности телесного и личностного восстановления умерших, необходимого преобразования воскресших и преобразования самого статуса бытия, раз оно будет бессмертным. Эти вопросы свидетельствуют о тонком проникновении писателя в логику идеи бессмертия как преодоления природного порядка существования, проникновении, обнаруженном еще в ночных дневниковых записях Достоевского у гроба его первой жены (16 апреля 1864 года). Теперешняя природа человека, подчеркивал Достоевский в этой записи, буквально неспособна осуществить христианский идеал. «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует» (20, 172). Одного нравственного сознания, внесенного в природную жизнь для ее регуляции, оказывается далеко не достаточно. Федоров развивает дальше: истинная морализация человека может действительно и окончательно осуществляться только в деле морализации самой плоти, материи, природы. Необходима радикальная операция: преодолеть дуализм тела и духа, их трагическую разведенность, распяленность человека. Только работа над обретением *нового тела*, управляемого разумом, не-пожирающего, не-умерщвляющего, только строительство нового порядка бытия станет тотально нравственной работой человека.

Ответ Достоевского должен был произвести сильное впечатление на Федорова: его учением была пройдена первая, уже как бы историческая веха, оно вошло в сознание человека, которого история выделила в числе своих немногих бессмертных, обеспеченных памятью, изучением на будущие времена. Таких искал Федоров, в таких хотел он посеять семена Идей, чтобы они или немедленно взошли (а уж всходы на этих столь превзысканных всеобщим вниманием почвах были бы тут же замечены!), или хотя бы сохранились для грядущих открывателей (в их архивах, письмах, заметках...). Письмо Федора Михайловича оканчивалось просьбой дать ему более точное и полное изложение столь взволновавших его мыслей. В мечте Николая Федоровича открывался новый горизонт: убедить великого человека и через него впервые явить России и миру учение о воскрешении. Для этого необходимо было выразить свои взгляды наиболее цельным, убедительным и ясным образом. Началась сосредоточенная, тщательно проделываемая работа. Ее пики приходились на летнее каникулярное время, когда созидался основной текст: Николай Федорович писал или диктовал Петерсону, тот соответственно записывал и переписывал. Осенью и зимой переписанные Петерсоном листы шли в Москву Федорову, он исправлял, дополнял их и вновь отсылал в Керенск ученику.

Так не раз путешествовали туда-сюда никак не удовлетворявшие автора варианты текста. Ответ затягивался, и, когда он был уже фактически готов к отправке Достоевскому, тот неожиданно умер в январе 1881 года. Это «письмо» составило основу 2, 3 и 4 частей главного произведения Федорова — «Вопроса о братстве, или родстве... Записки от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим», впоследствии опубликованного в 1906 году в I томе «Философии общего дела». Достоевский так и не дождался развернутого изложения захватившего его учения, но того, что прислал Петерсон³⁶, оказалось достаточным, чтобы отразиться в финальной вершине его творчества — в романе «Братья Карамазовы». «В странном проекте Федорова, — считает К. В. Мочульский, — Достоевский встретил смелое выражение многих своих смутных чаяний и робких надежд»³⁷.

В черновых набросках и вариантах к своим произведениям Достоевский обычно прямо раскрывает свой замысел, этапы его созревания, идейную насыщенность того или иного персонажа и ситуации; тут — россыпи драгоценных мыслей, философская кухня писателя. В рукописных редакциях к последнему роману Достоевского особенно чувствуется его озабоченность основными идеями «неизвестного мыслителя»³⁸. Очевидно, долг воскрешения должен был стать одной из тем беседы гостей в келье старца Зосимы. Достоевский записывает следующий тезис, предназначенный для дальнейшего раскрытия: «*Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас*» (15, 204). В оппозиции к этой идее несколько раз возникает набросок темы неродственности, вплоть до возможного отцеубийства: «Воскресение предков. Помещик про Ильинского (прообраз Дмитрия Карамазова. — С. С.): «Этот не только не воскресит, но еще упечет». «Помещик: «Ну этот

³⁶ Необходимо еще отметить, что Петерсон втайне от Федорова отправил Достоевскому осенью 1880 года, т. е. за 2–3 месяца до его смерти, часть готовившегося Федоровым развернутого ответа писателю, так называемое «предисловие», составившее в конечном итоге основу второй части «Вопроса о братстве...»: здесь был развит взгляд Федорова на Троицу как на образец для устройства человеческого многоединства. Об этом факте сам Петерсон нигде не упоминал, кроме письма к К. П. Победоносцеву от 14 марта 1881 г.: развивая здесь мысль о реформе высшей школы, которая могла бы положить «начало созиданию человеческого общества по образу, данному нам в учении о Святой Троице», он просил своего адресата: «...не сочтете ли возможным отыскать в бумагах Федора Михайловича рукопись, которую я отправил к нему в последней трети прошлого года; эта рукопись могла бы отчасти осветить то, что заключается в этом письме; я говорю отчасти, потому что эта рукопись есть только начало довольно обширного и не вполне еще завершенного труда...» (IV, 517).

³⁷ Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 507.

³⁸ Впервые на это обратил внимание В. Л. Комарович, подготовивший публикацию подготовительных тетрадей к «Братьям Карамазовым» для фундаментального немецкого издания: Komarowitsch W. Der Vätermord und Fjedoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // F. M. Dostojewski. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München. 1928. S. 3–58.

родственников не воскресит"». «Учитесь любить. <...> – С родственников. – Я знаю, что не воскресит. Карл Мор» (15, 203, 208, 207).

Братство, небратство – в замысле явно одна из центральных философских тем готовящегося сочинения. В черновиках то и дело звучит: «*Были бы братья, будет и братство*» (15, 243, 248), «*Нет братьев, не будет братства*» (15, 245), «*А без братства ничего не будет*» (15, 248). Федоровские идеи широко проигрываются Достоевским и в черновых набросках к разговору Зосимы с «таинственным посетителем», которого в окончательном тексте старец называет своим «учителем»: «*Общего дела никакого, кроме одной веры, да и та была подкопана. <...> Хоть в вере-то общее дело поддерживайте, дойдете и до всего*» (15, 252). Глубоко поразительна в этом разговоре мысль, которую сам Достоевский не только подчеркивает в рукописи, но и выделяет большими буквами, мысль действительная для писателя при условии «братского соединения» в «общем деле»: «**ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ**» (15, 250).

В белой редакции романа отзвуки федоровских идей о неродственности (у Достоевского «отъединении») и истинном братстве звучат в главе «Из бесед и поучений старца Зосимы», рождаясь, как часто у писателя, из конкретного сердечного опыта (эпизод со слугой), облакаясь в то, что Достоевский называл «идеёй-чувством».

С такой «идеей, которая засела в сердце в виде чувства» (Достоевский), самой властной из всех идей, противопоставляемой у него *математически* доказанным тезисам, которыми нередко грешит мысль Ивана Карамазова, мы сталкиваемся и в конце главы «Показание свидетелей. Дитё». Мировоззренческие прозрения обладают огромной силой, воздействующей на героев Достоевского в их решениях и поступках. Для такого целиком отдающегося буре непосредственных переживаний персонажа, как Дмитрий Карамазов, *идея* находит неожиданный путь, чтобы заявить о себе. Наш герой – в момент тягчайших испытаний: схвачен, обвинен в убийстве, идет первый допрос; он буквально раздавлен невозможностью доказать свою невиновность, роком сошедшихся обстоятельств, формальной юридической логикой, железно вводящей эти обстоятельства в четкий сценарий обдуманного и хладнокровно совершенного преступления. В перерыве, обессиленный, Дмитрий засыпает. И снится ему «какой-то странный сон, как-то совсем не к месту и не ко времени». Видится ему погорелое селение, черные-пречерные избы, ряды «худых, испитых» баб, а у одной на руках «плачет, плачет дитя и ручки протягивает, голенькие, с кулачонками, от холоду совсем какие-то сизые» (14, 456). Целый вихрь «почему» поднимается в душе Дмитрия: «...почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитё?» (там же). (Кстати, такой же «черный-пречерный хлеб» голодающих крестьян потряс Федорова в детстве.) Слепые природные стихии, засуха, пожары, голод – вот оно, реальное народное горе, безмерно превышающее собственные неудачи Мити и творимую против него неспра-

ведливость. А какая гигантская несправедливость иссушила эти тела, привела в измождение и отчаяние младенца, «дитё»? Это явление душе героя страшных натуральных бедствий, о которых как о главных говорил мыслитель общего дела, помогает Мите как бы вдруг подняться на новую, высшую точку зрения, с которой его беда уже не имеет такого значения. (Заметим, что излюбленной мыслью Федорова было, что мы сами, своим бездействием виноваты в смертоносном действии стихийных природных сил, виноваты за бесчисленных жертв этого действия.) И его сердце наполняется предчувствием возможности какого-то дела, подвига по спасению мира от такого великого горя. Именно в этом сне корень будущей решимости героя «пострадать», несмотря на свою невиновность, поскольку именно тогда его пронзило одно из ключевых нравственных убеждений самого автора романа: «все виноваты за всё»; он страдает и за плачущее «дитё».

В своих предсмертных поучениях старец Зосима говорит, что никто не может быть судьей другого, «прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же преступник <...> и <...> может, прежде всех и виноват» (14, 291). Да и Дмитрий, хотя отца не убивал и страдает, юридически говоря, безвинно, но ведь и он — буквальный преступник и убийца, сам об этом не подозревая: вспомним, что именно с оскорбления им на виду у всех штабс-капитана Снегирева и произошел нравственный и физический надрыв его сына Илюши. *Нравственный-то* надрыв вроде бы сняли его друзья, мальчики, своей любовью и вниманием, а вот с *физическим* — не вышло, тут природа сильна в своих законах: раз смертельная болезнь влезла в организм, то дай ей простор там *пожить* и свое дело свершить, тут люди еще слабы, а медицина их — «мерзость», как отзывается Коля Красоткин. Тот же старец Зосима продолжает: «Если сможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно прими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти» (14, 291). И выходит, что Дмитрий Карамазов, самый беспутный, страстный, беспорядочный вроде из всех братьев, оказывается способным на такую *святую* реакцию уже как бы не от мира сего, а от мира должного и идеального.

В записи у гроба первой жены Достоевский так отвечал на вопрос, почему человек «не делается братом друг другу», не может исполнить Христову заповедь любви и жертвы: «Да очень понятно почему: потому что это идеал будущей, окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру» (20, 173). Через семнадцать лет в набросках к «Братьям Карамазовым» среди близких прозрений Зосимы — «Изменится плоть ваша (Свет фаворский). Жизнь есть рай, ключи у нас» (15, 245) — начинают мелькать новые, реалистические штрихи, намекающие на то, что значит этот *фаворский свет* будущей природы человека, как его можно обрести: «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (15, 246). В этих не совсем

ясных на первый взгляд словах стянуты те реальные пути выхода человека из «состояния переходного» в «другую натуру», которые как раз искал «неизвестный мыслитель». Федоров часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны перестройки и у человека (этот тип *автотрофного* питания растений, строящих свой организм из самых простых неорганических веществ и солнечного света, не убивая другой жизни, у Достоевского обозначен: «злаки»).

В главном сюжете «Братьев Карамазовых», как известно, разворачивается нечто прямо противоположное федоровскому призыву ко всеобщему *братотворению* для любовного изучения прошлого и воскрешения отцов. У Достоевского речь идет, напротив, об убийстве отца, в котором в какой-то мере — пусть желанием или помыслом — соучаствуют все братья, кроме Алеши. Говоря словами Федорова, здесь как раз изображено такое состояние мира и отношений между людьми, даже самыми кровно близкими, когда неродственность доведена до вопиющего, преступного порога. Гениальный художник-мыслитель, знаток человеческой души в ее самых глухих закоулках и страстных эксцессах, в ее иррациональной подверженности злу, Достоевский как будто ставит над федоровской идеей некий крайний эксперимент. Философ всеобщего дела утверждает необходимость любви к родителям как предпосылку братства («братья мы только по любви к отцам» — любит он повторять); писатель не боится взять крайнюю, абсолютно невыгодную для идеи ситуацию, предельные исходные данные: отец — отвратительное нравственное чудовище, вокруг которого круто замешиваются страсти и закипают интересы. Выдержит ли тут идея? Интересно, что Алеша, выражение авторского идеала, всегда терпелив, даже нежен с отцом, как тот ни гадок, никогда против него не бунтует. И только такое отношение оказывается морально плодотворным: «Приезд Алеши как бы подействовал на него даже с нравственной стороны, как бы что-то проснулось в этом безвременном старике из того, что давно уже заглохло в душе его» (14, 21). Алеше внятен другой, *небесный* счет человекам: воспитавшая его духовная традиция родилась с историей о благоразумном разбойнике, в которой Федоров видел указание на возможность искоренения самого глубокого зла в человеке. Не потерять ни единого из малых сих, чутко ценить самые слабые проявления человеческой индивидуальности, добро в ней, — таков был призыв философа общего дела, не устававшего повторять, что самые наши пороки суть извращенные добродетели. Убеждение, чрезвычайно близкое Достоевскому.

А как убийство отца карает в романе (один, *физический* убийца, кончает с собой, другой, *идейный*, попадает в «геенну огненную» распада сознания и безумия) — говорит само за себя.

Положительные федоровские мотивы прослеживаются в другой сюжетной линии, связанной с образами Алеши и мальчиков, в теме сыновней жертвы Илю-

шечки за своего отца, личности тоже, казалось бы, с внешней стороны ничтожной и исковерканной, и наконец открыто выражаются в финале произведения.

В авторском предисловии к «Братьям Карамазовым» этот роман представлен как эпизод из юности Алеши, который должен был стать главным героем в следующих частях произведения. В его лице Достоевский приступал, наконец, к созданию истинно положительного героя принципиально нового типа; какого — пока писатель не уточняет, говоря лишь, что это «деятель неопределенный, невыяснившийся», «человек странный, даже чужак» (14, 5), так что он выпадает из всех имевшихся и проявивших свое лицо в России идейных представителей. Любопытно, что по отношению к Алеше Достоевский упоминает слово «обособление», а именно так называлась статья в «Дневнике писателя», где он впервые отвечал Петерсону на изложенные им идеи. «Чужак же, — пишет Достоевский о юном своем герое, — в большинстве случаев частность и обособление», но вместе с тем «не только чужак “не всегда” частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи — все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались» (там же).

Вот еще характерная деталь начала повествования: за год до окончания курса гимназии Алеша вдруг объявил, что едет к отцу по важному делу (а до этого он несколько лет жил в отрыве от отцовского дома). Какая неудержимая потребность вдруг устремила его в места младенчества? «Вскоре обнаружилось, что он разыскивал могилу своей матери» (14, 21). С первых страниц романа мы узнаем главную его идею, ту цель, которую полагает себе этот юноша в жизни: «Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же, естественно, сказал себе: “Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю”» (14, 25).

Вспомним восторженное ожидание Алешей чуда нетления почившего старца Зосимы. Смятение чувств, даже метафизический бунт охватывают юношу, когда этого не только не происходит, а напротив, в силу какой-то природной подлости тление начинается раньше обычного. Алеша выходит из этого испытания, утвердившись в какой-то идее, «известной цели», которую Достоевский сразу не раскрывает до конца. Во всяком случае здесь явно осуждено рабски-магическое отношение к божественным силам, способным *в награду* ниспослать чудо приостановки природных законов, которое человек может лишь очарованно-пассивно принять. И старец Зосима, достигший редких высот умной красоты, — в плену природы, ее «слепых, немых, безжалостных законов естественных», ее закона смерти и разложения, и никакой просто святостью и ожиданием чуда из него не выскочить.

Ответ на вопрос о новой идее, воцарившейся «в уме его», дан сначала символический; явлен он во сне разбитого внутренним страданием юноши. Ему предстает воскресший, сияющий Зосима среди гостей в «чертоге брачном» Каны

Галилейской, где совершается чудо пресуществления низшего естества в высшее, воды в «вино радости новой», бессмертной, и куда зовут и его, Алешу, и всё «новых гостей», всех, всех... Вот тут-то потрясенный Алеша по пробуждении целует землю, плачет, обнимая весь мир, глубь земную и высь звездную, «соприкасаясь мирам иным». «Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом» (14, 328). И только в финале романа Алеша уже прямо высказывает свою идею.

Знаменательно, что вокруг него собирается двенадцать мальчиков (апостольское число), и полагают они в основание своего единения – умершего Илюшечку. Кстати, исследователями уже была замечена одна тонкая и как бы каверзная деталь, ставящая Илюшечку, святую сыновнюю жертву *культу отца*, в некоторую перекличку со старцем Зосимой; ее смысл, как нам кажется, можно точнее услышать на фоне федоровских идей: «Алеша вошел в комнату. В голубом, убранном белым рюшем гробе лежал, сложив ручки и закрыв глазки, Илюша. Черты исхудалого лица его совсем почти не изменились, и, странно, от трупа почти не было запаха» (15, 190). А в своей речи у камня (как бы краеугольного камня новой «церкви» мальчиков) Алексей Карамазов уже прямо говорит о том, что их братский союз освящен Илюшиной жертвой, памятью о нем, и высказывает *откровенное* кредо их веры: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (15, 197). Уверенность тона этого «последнего слова Достоевского, его заветания людям»³⁹, по выражению его исследователя Б. Бурсова, питается, конечно, и той реальной надеждой, которую осветило ему учение Федорова.

Летом 1878 года Лев Толстой со своей семьей переезжал из Самарской губернии в Ясную Поляну. В поезде он случайно встретился с Петерсоном, который вез с собой как раз письмо от Достоевского и начало ответа на него. Эти бумаги он и показал Льву Николаевичу. На первый взгляд выраженные в них мысли показались Толстому «несимпатичными», но он был поражен тем, что рассказал Николай Павлович о личности и образе жизни своего учителя. Через несколько лет, в 1881 году, находясь в Москве и переживая духовный кризис, Толстой вспомнил о Федорове и сам пришел к нему в библиотеку знакомиться со

³⁹ Бурсов Б. Личность Достоевского. Роман-исследование. Л., 1979. С. 78. По мнению А. К. Горностаева (Горского), высказанному в его работе «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), в учении Федорова для Достоевского заговорил, наконец, тот «главный ум», о котором он так долго тосковал. О федоровских мотивах в романе см. также: Баршт К. А. «Научите меня любви». К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском // Простор. 1989, № 7, с. 159–167; Семенова С. Г. «Высшая идея существования» у Достоевского // Семенова С. Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989, с. 133–164. См. также: Д. 446–448, 450–452.

словами: «А я знаю Петерсона!»⁴⁰. Существует мнение, основанное на свидетельстве того же Петерсона, что Толстой познакомился с Федоровым в 1878 году (скорее всего, имелось в виду первое знакомство с его идеями). Георгиевский в своих воспоминаниях, специально посвященных отношениям Толстого с Федоровым, называет 1881 год⁴¹. А вот что пишет сам Николай Федорович: «В конце сентября 1881 года я познакомился с Толстым, слушал чтение его “Евангелия”. У него сошелся и с Соловьевым. Осенью этого года происходила переписка Москвы, в которой принимал участие Толстой. В этом же году началось превращение Толстого, великого художника, в плохого философа» (IV, 48).

Запись в дневнике Толстого от 5 октября 1881 года выразительно обнаруживает контраст между внутренним разладом самого автора, картинами всеобщего растления большого города и первыми впечатлениями от знакомства и посещения «дома» Федорова: «Николай Федорович – святой. Каморка. Исполнять! – Это само собой разумеется. Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели»⁴². Более всего изумляет в Федорове и неудержимо притягивает к нему то, что самому проку опрощения и любви к ближнему давалось с огромным трудом, а тут являлось совершенно естественно: не просто исповедовать, а «исполнять!». Сближение пошло поначалу быстро. Через месяц в письме из Москвы В. И. Алексееву Лев Николаевич сообщает: «Есть и здесь люди. И мне дал Бог сойтись с двумя. Орлов один, другой и главный Николай Федорович Федоров. Это библиотекарь Румянцевской библиотеки. Помните я вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделяю и не разделял его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.) <...> Ему 60 лет, он нищий, и все отдает, всегда весел и кроток...» (63, 80–81).

Контакты Толстого и Федорова, нелегкие и неравноправные, как это ни странно, для самого Льва Николаевича, растягиваются на все 1880-е годы – это была пора зрелости в жизни Федорова, когда его духовный и нравственный облик отлился окончательно и достигло достаточной завершенности его учение. О бережном, даже несколько заискивающем отношении Толстого к Федорову, их ссорах и стычках существует много рассказов очевидцев, и прежде всего коллег Николая Федоровича по Музею и наиболее приближенных к нему посетителей каталожной, поскольку театром их конфликтов чаще всего была библиотека, куда

⁴⁰ Петерсон Н.П. Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 266.

⁴¹ Георгиевский Г.П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 58.

⁴² Толстой Л.Н. Поли. собр. соч.: В 90 т. Т. 49. М., 1952. С. 58. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты: первая цифра указывает том, вторая – страницу.

постоянно заходил Толстой. Как вспоминает Илья Львович Толстой, «отец, всегда пылкий и несдержанный в разговорах, выслушивал Николая Федоровича с особенным вниманием и никогда с ним не горячился»⁴³. Казалось, Толстой ценил в Федорове то, что для последнего по существу не было главным: аскетизм, лишенный всякого мрачного, жизнеотрицающего оттенка, само собой разумеющееся исполнение Христовых заповедей. «Я никогда не забуду слов Льва Николаевича, относящихся к Вам в те еще времена, когда мы так дружелюбно сходились с Вами и беседовали у него на квартире. Он говорил: "Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком". Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы современников. Я говорю отзывы, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном роде. Если бы я не считал этого неловким, то смело включил бы себя в число таких людей» (IV, 632), — писал Афанасий Фет Федорову в 1887 году, вспоминая лучшую пору их взаимоотношений, начало 1880-х годов, когда Николай Федорович доверчиво и щедро раскрывал перед новыми друзьями всю глубину и оригинальность своего понимания мира и человека, всеобщей и русской истории, наконец, свою главную Идею. Вот оно, слово — «духовный капитал», он-то прежде всего и созидал особый авторитет этого подвижника в миру. Свидетельствует Георгиевский в своих воспоминаниях: «Сюда (в каморку Федорова. — С. С.) по вечерам к гостеприимному хозяину собиралось иногда человек 4-6 гостей, среди которых были и Толстой и Влад. Серг. Соловьев. Разговоры нередко переходили в споры. Центром и бесед и споров был, конечно, Николай Федорович. Его глубокомысленная речь, рассыпавшая мысли, как водопад брызги, его остроумные сближения и выводы, его беседы, поражавшие ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания — такую удивительную осведомленностью во всем, что собеседники называли Николая Федоровича энциклопедистом в самом широком смысле, — эти речи и беседы всегда служили зеркалом для гостей и собеседников Николая Федоровича. Рядом с ним сейчас же, как на весах, обнаруживалось достоинство и внутренний вес его знакомого»⁴⁴.

В своих устных или письменных контактах со знаменитыми людьми своего времени Федоров стремился не только открыть им учение *всеобщего дела*, но и подвигнуть их на то, чтобы они выступили с ним от своего собственного имени. Попробуем разобраться, откуда идет это столь характерное для Николая Федоровича стремление. Знавшие Федорова отмечают одно изумлявшее всех качество: нежелание утвердить себя в мнении мира, перед лицом истории как мыслителя, автора определенного философского учения или нового пророка. А как видно по его переписке с Петерсоном и Кожевниковым, ничто так его не пугало, буквально

⁴³ Толстой И.Л. Мои воспоминания. С. 190.

⁴⁴ Георгиевский Г.П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 58.

повергало в смятение, как попытка отметить любые его заслуги, просто назвать по имени в печати. Обычно это объясняется как крайняя личная скромность Николая Федоровича. Но были тут и другие, более принципиальные и тонкие причины. Автор учения о воскрешении нес в себе особое чувство общности духовного достоинства всего рода людского, понимание того, насколько каждый автор обязан в своем творчестве эпохе, окружению, предшественникам и в конечном итоге всем когда-либо жившим на земле людям. Отсюда внутреннее неприятие всякого выпячивания личности, индивидуального авторства. Он словно так и видел анонимные массы, ушедшие в жертвенное подножие культурно возвысившейся личности и тем стяжавшей себе – по существу за их счет – историческое бессмертие. Собственнический подход к творениям интеллекта и духа казался Федорову особенно кощунственно оскорбительным. Как писал о Федорове, «демократе по убеждениям, народнике в неискаженном, наилучшем смысле этого слова», Кожевников: «Эта последняя (аристократия родовая и денежная. – С. С.) сделала предметом привилегии немногих вещь совершенно презренную в глазах нашего мудреца, богатство материальное; аристократия же ученая превращает в привилегию немногих избранных одно из высших благ, богатство духовное, достояние всеобщее»⁴⁵. Недаром первая и основная попытка изложить свое учение предпринята Федоровым в форме «Записки от неученых к ученым...», где он говорит не от своего имени, а от лица простого народа, рассматривая при этом свои идеи как дошедший до высокого градуса сознания голос этой массы.

Самому выступить с учением, выражающим, по его убеждению, глубинные потребности всех людей, всех поколений, прошедших и будущих, московский библиотекарь, маленький человек по господствующей культурной номенклатуре, противился и был готов уступить это право какому-нибудь значительному, признанному и близкому по духу деятелю своего времени. В письме Кожевникову от 21 августа 1897 г. Петерсон приводил такое высказывание Федорова: «Прежде, когда из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу, тогда большею частью автор какого-либо произведения, которое казалось общенеобходимым, приписывал его какому-либо древнему мудрецу, писателю, чтобы обратить тем наибольшее внимание на произведение» (IV, 607). Свое странно-юродивое для нового, индивидуалистического времени отношение к авторству Федоров сознательно помещает в целую традицию, столь характерную для христианской литературы, в том числе и древнерусской (вспомним хотя бы анонимных, как бы всенародных, или легендарных авторов летописей, житий).

На мой взгляд, среди всех этих вполне понятных и даже почтенно-традиционных причин федоровского отказа от авторства есть и глубинно психический, полубессознательный или вовсе бессознательный мотив, который выходит наружу

⁴⁵ Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. С. 12.

вовсе не в разумных объяснениях, вроде вышеприведенных, а в резко болезненных реакциях Николая Федоровича на всякую угрозу публичного обнаружения самого его имени. Эти реакции выдают какой-то почти невротический комплекс. Он связан с тоской ответственности за такое Слово, такой предлагаемый им гигантский план преобразовательной активности, который дерзает решать за все и всех, за судьбы истории, природы, космоса, указуя пути развития всему миру, всем тварям его. Это поистине *тоска пророка*: почему-то вдруг ему явлено окончательное раскрытие Благой вести, через него произошел первый после Христа скачок в осознание Божьей воли. Ему странно, почему другим, почему всем, ну почему хотя бы самым «чистым сердцам» (а ведь таких все же не единицы) и самым сильным умам не открывается столь очевидная Истина... И первый его порыв – найти эти сердца и умы, да еще облеченные славой, помочь раскрыться в них самих «вещим зеницам».

Достоевский умер на пороге этого испытания. И вот Толстой... В чем-то удивительно близок: неприятием современной цивилизации, соблазненной комфортом и «мануфактурными игрушками», попыткой встать на точку зрения народа... Но обращения не происходит. Кроткий и уступчивый в личных отношениях, Федоров становился непримирим, когда дело касалось учения всеобщего дела, особенно с близкими людьми или с теми, с которых сама их духовная высота заставляла требовать многое. Тут – как в евангельском предупреждении об особой ответственности тех, кому, в отличие от непросветленно-невинных, была открыта истина. От них Николай Федорович не признавал ничего среднего между «да» и «нет». Сергей Львович, один из сыновей Толстого, помнит так: «При каждой встрече с моим отцом он (Федоров. – С. С.) требовал, чтобы отец распространял эти идеи. Он не просил, а именно настойчиво требовал, а когда отец в самой мягкой форме отказывался, он огорчался, обижался и не мог ему этого простить»⁴⁶.

В учении Федорова наибольший интерес Толстого вызвали его мысли о смерти. Для этого были глубокие личные причины. Имеет ли какой-либо смысл жизнь отдельной личности, раз она обречена на полное исчезновение, – этот вопрос всегда мучил Толстого, хотя такую прямую формулировку он получил, начиная с «Исповеди» (1882): «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся – раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это – только обман, и глупый обман!» (23, 13). В пронзительно-личной интонации, приличествующей жанру исповеди, Лев Николаевич проводит перед умственным взором основные вехи своего жизненного,

⁴⁶ Толстой С.Л. Очерки былого. Тула, 1968. С. 135.

духовного пути, встающие в новом жестком освещении экзистенциального пробуждения, случившегося с ним в связи с кончиной любимого брата: «Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного и мучительного умирания» (23, 8). Острое открытие факта смертности вонзило в душу Толстого неразрешимые «глупые, простые, детские вопросы», выбило из-под ног бывшие опоры, «любовь к семье и писательству», веру в совершенствование, в неуклонный прогресс, в леденящем ужасе подвесив над готовой слизнуть в любой момент бездной небытия.

В очерке Горького «Лев Толстой» (1919–1923), передающем личные впечатления Алексея Максимовича от встреч с «великим писателем земли русской», продолжительных их бесед в ноябре 1901 – январе 1902 года в Крыму, в Гаспре, а также его размышления над уходом и кончиной Толстого, самый глубокий, потаенный Толстой предстает человеком, который «с величайшим напряжением всех сил духа своего, одиноко всматривается в “самое главное” – в смерть»⁴⁷, всматривается, пытается понять ее, справиться с ней, заклясть различными религиозно-философскими рецептами и не может... Горький приводит такие слова Толстого: «Если человек научился думать, – про что бы он ни думал, – он всегда думает о своей смерти. Так все философы. А – какие же истины, если будет смерть?»⁴⁸. Впрочем, в «Исповеди» у Толстого сказано: «А истина – смерть» (23, 14). Смерть получает в определенном смысле ценностное значение. Отношение к ней выявляет истинную ценность человека, качество его мироощущения. Смерть в произведениях Толстого самый страшный разоблачитель: перед ее лицом механическая, комильфотная жизнь обнаруживает весь свой бессмысленный, гротескный характер.

У Толстого мы не встретим банально-лирических сетований на текучесть жизни, ее тщету; предвосхищение смерти здесь всегда очень личное и настойчивое до тягостности. Не раз писатель останавливается на первой реакции человеческого существования на угрозу смерти: неприятие, отвращение, страх. Вот примечательные строки из «Записок сумасшедшего» (1884), одного из самых личных его рассказов: «...Чего я тоскую, чего боюсь?» – Меня, – неслышно отвечал голос смерти. – Я тут. Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она вот она, а ее не должно быть. <...> Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. <...> И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная» (26, 469–470). Сковываю-

⁴⁷ Горький А.М. Лев Толстой // Горький А.М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. М., 1951. С. 280.

⁴⁸ Там же. С. 281.

щий ужас, страшное недоумение, душевный столбняк, бессильное «не хочу» перед лицом смерти обнаруживают и барыня из «Трех смертей» (1858–1959), и Андрей Болконский (эпизод с вертящейся гранатой), и Левин у постели умирающего брата, и Иван Ильич, и многие другие.

Но рядом с барыней примиренно умирает мужик, легко и цинично относится к смерти дед Ерошка из «Казачков» («Сдохнешь <...> трава вырастет на могиле, вот и все» – 6, 56), спокойно осознает необходимость смерти слуга Герасим из «Смерти Ивана Ильича», Никита из «Хозяина и работника», вообще все люди из народа. Толстой в письме к А. А. Толстой, объясняя замысел «Трех смертей», писал о смерти мужика: «Мужик спокойно умирает именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия – природа, с которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов, и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон, от которого он никогда не отворачивался, как барыня, и прямо, просто смотрел ему в глаза» (60, 265). Тут вообще не ставится вопрос о преодолении страха смерти, поскольку его вообще нет. Эти люди еще не выделились из природы, они – ее часть, бессознательно принимающие каждой клеточкой своего существа ее основной закон смены, торжества целого через непрерывное обновление индивидуальных частей. Насколько такой языческий выход из трагизма смерти привлекал Толстого, ярко отразилось в «Казачках»: «Люди живут, как живет природа: умирают, рождаются, совокупляются, опять рождаются, дерутся, пьют, едят, радуются и опять умирают, и никаких условий, исключая тех неизменных, которые положила природа солнцу, траве, зверю, дереву. Других законов у них нет... И оттого люди эти в сравнении с ним самим казались ему прекрасны, сильны, свободны, и, глядя на них, ему становилось стыдно и грустно за себя. Часто ему серьезно приходила мысль бросить все, приписаться в казаки, купить избу, скотину, жениться на казачке» (6, 101–102).

Итак, на взгляд Толстого, люди из народа, простой, трудовой люд, относятся к неизбежному, природосообразному для них концу без страха и раздирания сердечного, без умственных неразрешимых загвоздок, без внутреннего бунта против Творца и порядка вещей, без рождающегося отсюда обесмысливания бытия, без всего того, что так терзало самого писателя, – так что скрытый, экзистенциальный импульс к знаменитому толстовскому *опрощению* шел во многом из надежды обрести такое же народное спокойствие в этом самом мучительном и неотступном для него психическом пункте.

Однако – понимает Толстой – по-настоящему этот выход открыт лишь для людей с почти нулевым уровнем сознания личности. А как только человек отрывается от природы, остро сознает себя чувствующим, мыслящим, уникальным существом – надо искать другое спасение. Метания Толстого достаточно известны: искушение шопенгауэровско-буддийским отказом от личности, сознания, жизни,

раз они сопряжены с неизбежным страданием, выходом в нирвану небытия – искушение, надо отдать должное писателю, им отброшенное; попытки успокоиться в своей собственной религии «истинно христианской», праведной жизни на земле. Любопытна подмеченная Горьким в его воспоминаниях о Толстом абсурдная надежда Льва Николаевича на чудо – вдруг для него, такого великого и исключительного, природа тоже сделает исключение: «Иногда казалось, что старый этот колдун играет со смертью, кокетничает с ней и старается как-то обмануть ее»⁴⁹.

В многосторонней воскрешающей мысли Федорова Толстого привлекал ее нравственный, императивно-должный смысл. Особое сочувствие писателя вызывало утверждение долга перед прошедшими поколениями, на котором и строилась основная идея философа общего дела. Толстому была близка критика позитивистских теорий прогресса, которая велась Федоровым с позиции родственно-отеческой нравственности. Двойное сознание превосходства живущих над своими предшественниками и младших над старшими, превращающих их в *подножие* для своего возвышения, для Федорова самое безнравственное, что несет так называемый прогресс, или «суеверие прогресса», как выражался уже Толстой. Федоров не уставал подчеркивать ущербность такого понимания прогресса, когда забываются прошедшие поколения, та несомненная истина, что они передали нам все, начиная от жизни и кончая всей материальной и духовной культурой, когда теряется сознание их человеческой равноценности нам, при всем различии их облика и условий жизни.

Как бы вторя этим мыслям, Толстой писал в работе «В чем моя вера?» (1883): «...люди, живущие личной жизнью, забыли или хотят забыть все то, что сделано для них прежде их рождения и делается во все время их жизни, и что поэтому ожидается от них; они хотят забыть, что все блага жизни, которыми они пользуются, даны и даются и потому должны быть передаваемы и отдаваемы» (23, 390). У Толстого, разумеется, из этого не следовало вывода Федорова о необходимости буквального погашения долга: возвращения жизни тем, кому мы всем обязаны, выхода в такой тип *действительного совершенствования*, онтологического прогресса, который преобразит *неродственную* основу жизни в ее глубинных корнях, даст настоящую, прочную, *вечную* перспективу развитию и человека и человечества, и космоса в целом.

На 1880-е годы приходится также ряд попыток Толстого ознакомить научную общественность с проектами московского библиотекаря. Так, в одной из заметок о Толстом Федоров приводит факт, ставший известным ему через филолога Ф. И. Буслаева (а тому в свою очередь рассказал о нем председатель Московского Психологического общества М. М. Троицкий). Однажды (в 1880-х годах, но

⁴⁹ Горький А.М. Лев Толстой // Горький А.М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. М., 1951. С. 282.

не ранее 1884 года, когда открылось это общество) Лев Николаевич пересказывал федоровские идеи членам Психологического общества. Основное недоумение вызвала даже не столько идея всеобщего воскрешения, а вопрос о том, где же «уместятся на земле воскрешенные поколения». Толстой ответил: «это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землей». Такое безумно-неисполнимое предположение о возможности выхода человека в космос, расселения его там было встречено «неудержимым смехом всех присутствующих» (IV, 46). Несмотря на свой скептицизм по отношению к научному прогрессу, Толстой с интересом относился к ряду конкретных идей федоровской регуляции природы. В ноябре 1891 года он писал И. М. Ивакину, который, по совету Николая Федоровича, обратился к нему с изложением проекта искусственного вызывания дождя, который особенно волновал тогда Федорова в связи с засухой и голодом в России и неурожаем в Европе: «О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений мирозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело стоящее труда и дело общее всего человечества» (66, 85). Безусловно под свежим влиянием бесед с Федоровым в работе 1882–1886 годов «Так что же нам делать?» появляется и необычное для Толстого определение «самой первой и несомненной человеческой обязанности» как «общей борьбы человечества с природой» (25, 381).

Тот же И. М. Ивакин, бывший учитель сыновей Толстого, в своих записях от 5 июля 1885 года приводит следующее мнение Льва Николаевича о центральном пункте учения Федорова: «...с философской точки зрения его построение правильно, он прав, ставя человечеству такую задачу, если только отодвигать ее исполнение в бесконечность времени»⁵⁰.

В черновых вариантах к «Воскресению» (1889–1899) философские убеждения ссыльного революционера Вильгельмсона (в окончательном тексте – Симонсона) включают в себя элементы учения всеобщего дела – необходимость воскрешения всех умерших силами знания и труда самих людей; по свидетельству старшего сына Толстого, Сергея Львовича, именно личность Петерсона, ближайшего ученика Федорова, послужила в известной степени прототипом Симонсона⁵¹, обрисованного в романе с уважением и теплотой. «Из остальных трех самый оригинальный был плешивый бородатый Вильгельмсон, тот черный мрачный человек с глубоко под лоб ушедшими глазами <...>. Вильгельмсон был сын небогатого помещика. Он по студенческой истории был выгнан с первого курса. Решил пойти в народные учителя. Его арестовали за вольные мысли, которые он переда-

⁵⁰ Ивакин И. М. Воспоминания // Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 52.

⁵¹ Толстой С. Л. Очерки былого. С. 135.

вал ученикам, и связи с народниками и сослал в дальний уездный город Архангельской губернии. Там он жил один, питаясь одним зерном, и составил себе философскую теорию о необходимости материально воскресить всех умерших. <...>

Нехлюдов не то что не полюбил его, но никак не мог сойтись с ним, в особенности, что со всеми добрый Вильгельмсон был особенно недоброжелателен и строг к Нехлюдову. В жизни Вильгельмсон был аскетом. Питался одним хлебом и был девственником» (33, 291). В приведенной характеристике Вильгельмсона очевидно соединение некоторых черт физического облика (плешь, борода, глубоко запавшие глаза), образа жизни (аскетизм) самого Федорова с моментами биографии Петерсона (студент, народный учитель). Но эта теория воскрешения была своеобразной цитатой чужой, фантастической идеи, которая в окончательном варианте, как известно, заменилась другим диковинным воззрением (мир – единое органическое тело).

Федоровскому воскрешению как высшей ступени нравственности, его призыву к реальному преображению мира и человека Толстой противопоставил призыв к духовному, моральному воскресению: «не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге» (23, 392). Тема нравственного переворота, воскресения к новой праведной жизни становится центральной в творчестве Толстого второй половины 1880 – 1890-х годов, времени наиболее живого внутреннего диалога-полемики с Федоровым («Отец Сергей», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», «Хозяин и работник», неоконченная драма «И свет во тьме светит», роман «Воскресение»...).

Может быть, наиболее отчетливо, можно сказать, педагогически внятно и терапевтически нацеленно представил Толстой ход своей мысли в трактате «О жизни» (1886–1887), выводы которого зрели и раньше, преломляясь в его художественных произведениях. В этом трактате дан своего рода развернутый ответ на главные предметы бесед и споров Толстого с Федоровым во время их продолжительных бесед, часто во время прогулок по Москве, между домами обоих мыслителей, в 1880-е годы⁵². Толстой исследует единственно для него важное: что такое жизнь и смерть, как то и другое оправдать и придать им высший смысл? Развернув разные философские и религиозные представления о жизни, писатель приходит к такому итогу: жизнь – это естественное и неистребимое стремление каждого ко благу себе, но оно неизбежно и болезненно сталкивается с бедствиями существования и смертью. Выйти из этого мучительного, ставящего на грань отказа от

⁵² В 1880-е гг. Н. Ф. Федоров снимал комнату в районе улиц Пречистенки и Остоженки (известен адрес 1884–1886 гг.: «Пречистенская часть, 1 участок, дом № 12 Сергеевой»), что было достаточно недалеко от Хамовников, где жил Л. Н. Толстой. Вот характерное место из «Воспоминаний» Ивакина, относящихся к декабрю 1887 года:

«– Ну, что, как вчера с Толстым? – спросил я Н. Ф-ча на другой день.

– Да сначала было трудно, а потом разговорились – ничего! Мы долго ходили после вас: он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня...» (IV, 539).

жизни вообще противоречия, на его взгляд, можно единственным способом: пробуждением разумного сознания, отказом считать жизнью «одно свое плотское личное существование» и выходом в «истинную жизнь», движимую «законом разума», когда каждый должен отбросить «благо личности», собственной личности, перенести центр тяжести ее в «поддержание жизни других существ», любовь к ним и служение им. Именно такая «замена стремления к своему благу (все равно недостижимому в условиях смертно-земного, превратного бытия. — С. С.) стремлением к благу других существ» (26, 374), то есть стремлением к единству и согласию со всеми и должно, уверен Толстой, гармонизировать психику человека, вынуть из нее жало страха смерти, придать смысл существованию, дать всепроникающее ощущение единства мировой жизни, неотъемлемой частичкой которой является всякий, веру в вечность этой жизни («жизнь всех людей все та же одна жизнь и все так же, как и всякая жизнь, не имеет ни начала, ни конца» — 26, 420).

С одной стороны, Толстой вроде бы принимает основной федоровский этический принцип «жить со всеми и для всех», его *братотворение*, глубинный факт солидарности рода людского, связи всего со всем, дающий себя чувствовать вольно или невольно, осознанно и неосознанно: «Мучительность страдания — это только та боль, которую испытывают люди при попытках разрывания той цепи любви к предкам, к потомкам, к современникам, которая соединяет жизнь человеческую с жизнью мира» (26, 430–431).

Но с другой — Толстой резко противостоит Федорову, для которого, в согласии с христианским взглядом, главное зло, пришедшее в мир с грехопадения, — смерть и борьба с ней может и должна стать наиболее естественным и нравственным принципом объединения и всеобщим делом сынов и дочерей человеческих, поголовно смертных («Последний же враг истребится — смерть» — 1 Кор. 15:26). Автор трактата «О жизни» говорит о «суеверии смерти», пытается одним рассудительным мановением просто снять проблему, утверждая, что смерти нет вообще, умозрительно постулируя непрекращающееся бытие человека как до его рождения, так и после кончины, более того, пытаясь внушить оптимистическую веру в то, что каким-то непонятным образом идет непрерывное *возрастание* качества этого бытия. Толстой впадает в логику и тон прекраснородушного Панглосса с его незабвенным «все к лучшему в этом лучшем из миров»: любая, даже самая случайная, ранняя и страшная гибель, если поверить Толстому, необходима для блага *кажущейся* жертвы, на земле этот человек будто бы исчерпал уже — пусть и не понимая этого — свое «дело жизни», свой путь возрастания и пора ему отправляться в некую новую, беспмятную и непредставимую форму существования в гигантском целом жизни.

Итак, смерть у Толстого заклинается, страх ее изгоняется праведной, целиком отреченной от себя и обращенной на ближнего, в жертвенной любви прожитой жизнью доброго работника на ниве Хозяина.

Но такой пронизательный наблюдатель, как Горький, не верит в жизненную эффективность подобного выхода для самого Льва Николаевича, он чувствует в нем тщательно скрытое «нечто», «что-то вроде “отрицания всех утверждений” — глубочайший и злейший нигилизм, который вырос на почве бесконечного, ничем не устранимого отчаяния и одиночества, вероятно, никем до этого человека не испытанного с такой страшной ясностью»⁵³, отчаяния в возможности спасения от смерти, которое и рождает такое одиночество. Скрытым выражением подобного нигилизма становились толстовские бравады, типа «люблю эту курноску» или «смерть — вещь недурная»⁵⁴, не раз недоуменно-горестно поминавшиеся Федоровым.

Кстати, этот нигилизм у, казалось бы, проповедника любви и добра, время от времени прорывался и прямо. Вспомним знаменитую, скандальную «Крейцерову сонату» с ее ядовитейшим разоблачением половой любви и проповедью полного от нее воздержания, установления и в браке лишь брато-сестринских отношений. На главное капитальное возражение, возникающее немедленно, — ведь это приведет к прекращению деторождения и, значит, в более-менее дальней перспективе, существования рода людского вообще, — и герой повести, убивший из ревности свою жену, и автор в разъясняющем «Послесловии к “Крейцеровой сонате”» отвечают в один голос: «Зачем ему продолжаться, роду-то человеческому? <...> А жить зачем? Если нет цели никакой, если жизнь для жизни нам дана, незачем жить. И если так, то Шопенгауэры и Гартманы да и все буддисты совершенно правы. Ну, а если есть цель жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигнется цель» — Позднышев (27, 29—30), «Не говоря уже о том, что уничтожение рода человеческого не есть понятие новое для людей нашего мира, а есть для религиозных людей догмат веры, для научных же людей неизбежный вывод наблюдений об охлаждении солнца» — Толстой (27, 83—84).

Так за идеалом соединения воедино людей, служения их друг другу и Богу, достигаемым, по убеждению Толстого, чистотой и тотальным целомудрием, вставал не скрываемый и вполне принимаемый призрак полного уничтожения человечества. Как писал Федор Степун в статье «Религиозная трагедия Льва Толстого»: «Гений художественного воплощения, Толстой-теоретик был злым гением развоплощения»⁵⁵. За полвека до известного философа и литератора XX века то

⁵³ Горький А.М. Лев Толстой // Горький А.М. Собр. соч. Т. 14. С. 280.

⁵⁴ См. статью Н. Ф. Федорова «Разговор с Л. Н. Толстым», написанную им в соавторстве с Н. П. Петерсоном и опубликованную 12 октября 1899 г. на страницах газеты «Асхабад» (IV, 34).

⁵⁵ Степун Ф.А. Религиозная трагедия Льва Толстого // Степун Ф.А. Встречи и размышления. Лондон, 1992. С. 143. Вспоминаются, в связи с этим, два характерных высказывания Толстого, неоднократно приводившихся Федоровым. Так, при посещении вместе с Федоровым в 1882 г. Всероссийской мануфактурно-художественной выставки Толстой, глядя на здание выставки, сказал: «Динамитцу бы!». Вторая сцена разыгралась в библиотеке Румянцевского

же увидел и Федоров: и мощный толстовский талант воплощения, воскрешения огромных пластов жизни и галереи живых человеческих типов, и его «злую нетовщину» («Нерелигиозно у Толстого в его позднейших сочинениях требование уничтожения» – II, 362).

Основной слабостью толстовского учения Федоров считал отсутствие в нем четкой целевой направленности, созидательного идеала. Толстовское учение, подчеркивал он, по сути своей отрицательно: оно учит лишь тому, чего *не надо делать* («не противиться злу», «не убий», «не суди» и т. д. – вот те заповеди, которые Толстой делает основой своей нравственной проповеди).

«Что делать? Что именно делать?» – спрашивает Толстой и отвечает: «первое и несомненное дело <...> кормиться, одеваться, отопляться, обстраиваться и в этом же самом служить другим, потому что, с тех пор как существует мир, в этом же самом состояла и состоит первая и несомненная обязанность всякого человека» (25, 380). Выход в том, чтобы честно нести физическое бремя поддержания жизни, не освобождая себя за счет других от борьбы за существование. «Заряжаться едой», спать для отдыха и работать, работать, чтобы произвести ту еду, которой надо зарядиться для новой работы и дальнейшего воспроизведения жизни – буквально так описывал «дело жизни» Толстой в своем трактате «Так что же нам делать?». Для Федорова тут страшный тупик: бессмысленность такого животного-природного существования, пусть равноправного, но муравьиного, сизифова труда для него очевидна.

При этом для Федорова утопичность толстовского призыва перейти всем в села, обратиться к простому земледельческому труду заключается прежде всего в отрицании науки и умственного труда. «И если бы все неземледельцы, бросив науку, науку о земле, воде и обо всем, от чего зависит урожай <...> сделались пахарями и занялись бы *не общим* <...>, а лишь *одинаковым* делом, то от этого неурожай, градобития, падежи и болезни, а также ссоры и вражда к близким и дальним не только не прекратятся, но даже и не уменьшатся; а вместе с тем пришлось бы отказаться и от всякой надежды на избавление от этих бичей даже когда-нибудь в будущем <...> Обличение порока ученых составляет великую заслугу гр. Толстого; но эти обличения не должны переходить в отрицание самой науки» (II, 345). Нужна «не работа только, но и знание», знание всеобщее, уничтожающее антагонизм между учеными и неучеными, городом и деревней. Всеобщий труд не может ограничиваться лишь паханием и сеянием; его задача – «управление самими условиями растительной и животной жизни, т. е. теми условиями, под влиянием коих развивается жизнь, происходит рост, созревание, урожай» (II, 347), т. е. регуляция природы.

музея: в очередной раз придя к Федорову и озирая книгохранилище, писатель заметил: «Сжечь бы все эти книги!» (см.: IV, 47).

Опыт последовательного развития Федоровым учения всеобщего дела, выросший из ответа Достоевскому, носил такое заглавие: «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». Федоров вспоминает, как Толстой в одной из бесед с ним признавался, что это заглавие «выворочено у него из души». Ведь это был тот основной вопрос, который мучил Толстого и который он по своему пытался разрешить. Но для Федорова Толстой-моралист с его рецептами праведной жизни принадлежит к той плеяде прекраснодушных утопистов, которые слишком легко — через осуществление любви, всеобщего братства — обещают скорейшее пришествие золотого века на земле. «Только бы поняли люди...» — любил повторять Лев Николаевич; в его учении упрощенно-наивно возродился платоновский рационализм в понимании природы зла и блага: порок — это извращенная реакция, ложное, злое поведение, рождающееся из невежества, незнания истины; познание ее (в данном случае толстовского учения) неудержимо приведет к добру, к добродетели, к настоящей жизни. Для Федорова корни зла значительно глубже: они в стихийно-разрушительных природных силах, действующих вне и внутри человека, в смерти и тлении, пришедших в мир с грехопадением, в самом неродственном онтологическом статусе нынешнего бытия. Толстовская идея «царства Божия внутри нас» неосуществима, по мнению Федорова, именно потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло, разъединяющая людей: слепой природный закон, стоящий на взаимном вытеснении, борьбе и смерти. «Не убий», «не участвуй в войне», «не сражайся в армии» не решает вопроса о «внутренней, ожесточенной ненависти», раздирающей человечество: «Наша жизнь <...> есть взаимное истребление в постоянной, внутренней, медленно убивающей борьбе людей друг с другом: так что в роде человеческого, и особенно у народов цивилизованных, нет умерших, а есть только убитые, хотя и без войны открытой, явной» (II, 359). Федоров настаивает именно на этом онтологически-нравственном аргументе в своей полемике с Толстым. Философу общего дела особенно чужд буддийский налет толстовских заповедей «неделания», «недумания», «нспротивления».

Толстой и Федоров, оба претендуя на выражение глубочайших чаяний и идеалов простого народа, неученых, и с их точки зрения осуществляя критику неродственного строя современной жизни, пришли к различным и часто противоположным ответам на вечный вопрос о смысле и цели жизни. Но, несмотря на все различие по содержанию учений Толстого и Федорова, оба они принадлежат к одному типу мыслителей, которые стремятся указать человечеству «путь жизни», «путь спасения». Уже молодой Толстой так понимал свою основную задачу. В дневнике от 4 марта 1855 года он писал: «Вчера разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответ-

ствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели» (47, 37). Именно свое учение Толстой облакает истинным религиозным достоинством. То же, казалось бы, происходит в «Философии общего дела»: «Живая религия есть лишь религиозизация, т. е. возведение в религию, вопроса о смерти и жизни, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскрешении» (1, 392). Известно, что метафизика, догматика, обрядовая сторона христианской религии решительно отбрасывались Толстым как нелепость и ложь. Вместе с тем он рассматривал свое учение как восстановление истины христианства, ее «самого простого, ясного, практического смысла для жизни каждого отдельного человека» (23, 423), укорененного в нравственной проповеди Христа.

В отличие от Толстого Федоров увидел в христианской вере прежде всего обетование преобразования природного, послегрехопадного порядка существования в иной, бессмертный, божественный строй бытия, Царствие Небесное, что и было главным содержанием Евангелия, т. е. *Благой Вести*, с которой пришел на Землю Христос («Евангелие Царствия»). Увидел не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле исцеления мира от болезнетворных, смертоносных его начал и будущего обожения, основываясь при этом на ряде основополагающих евангельских заповедей: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12), а делами Христа были Его чудеса исцеления, воскрешения, утишения стихий...; «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12); «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48)... Для Федорова эта последняя первоформула цели обожения, высказанная в Нагорной проповеди, являет ясную как день истину, отброшенную Толстым: заповеди ее неразделимо сочетают этическое и метафизическое содержание, т. е. не просто пытаются морализировать, гармонизировать наличную природу человека (как то настойчиво утверждал автор «В чем моя вера»), но влекут ее в новое онтологическое качество, к настоящей субстанциальной метаморфозе, когда исполнение нравственных заветов Христа может стать воистину естественной нормой отношений.

Да, Толстой усвоил первое и основное положение федоровской логики: «Человек есть орудие высшей силы, Бога» (66, 391), но сколь различно трактуют оба суть и объем стоящего перед родом людским дела. В основе федоровских проектов лежит дерзновеннейшая мечта (совпадающая с христианскими обетованиями) об овладении тайнами жизни, о регуляции внешней и внутренней природы, о победе над смертью, об обожении человека, достижении им богоподобной власти в преобразуемом мироздании. Сфера творческого Дела – безбрежна и бесконечна; идеал

богочеловекодействия «в противоположность буддийской нирване, небытию требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть» (I, 404). Толстой же создает только этическую утопию истинно христианской мировой общины, где через всеобщее исполнение заповедей Нагорной проповеди царят братство, любовь, справедливость, где работают над душой, совершенствуя, просветляя ее, не пытаясь при этом проникать в тайны мира, а тем более преобразовывать его законы.

Окончательный личный разрыв между двумя мыслителями произошел в 1892 году после опубликования Толстым в лондонской газете «Дейли телеграф» письма «О голоде». При встрече в музее Федоров вообще отказался подать ему руку. На потрясенно-недоуменный вопрос Льва Николаевича ответил вопросом же: «Неужели вы не сознаете, какими чувствами продиктовано оно и к чему призывает?», — непреклонно подведя черту под десятилетием надежд, горечи и боли: «Нет с Вами у меня ничего общего, и можете уходить»⁵⁶. Федоров считал, что толстовский призыв не исполнять воинской повинности, отказываться от уплаты налогов и т. д. может привести не к царству любви, а к обострению вражды и борьбы. А в лондонской публикации он усмотрел уже почти прямой призыв к мятежу, за которым для него вставала мрачная угроза братоубийственного гражданского противостояния.

Несмотря на отсутствие личных отношений, внутренний диалог-полемика Федорова и Толстого продолжался и в 1890-е годы. От «Крейцеровой сонаты» до «Воскресения», от народных рассказов до догматических сочинений образная и публицистическая мысль писателя явно не раз оглядывается на своего цельного философского оппонента. С другой стороны, в многочисленных небольших статьях и заметках последнего 1890—1903 годов дается резкая критика толстовского учения (особенно его работ «Неделание», «Царство Божие внутри вас», «Христианство и патриотизм», статей «Не убий», «Ответ на определение синода...»), набравшего популярность и оттого казавшегося особенно опасным Федорову⁵⁷.

Происшедший столь резкий разрыв не поколебал тем не менее душевной симпатии Толстого к Федорову. Так, в 1895 году в ответ на приглашение подписать адрес Федорову, составленный его сослуживцами и читателями библиотеки. Лев Николаевич писал: «Я с радостью подпишу всякий адрес, который вы напишете Николаю Федоровичу. И как бы высоко вы в этом адресе ни оценили и личность и труды Николая Федоровича, вы не выразите того глубокого уважения, которое я питаю к его личности, и признания мною того добра, которое он делал и

⁵⁶ Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 64.

⁵⁷ Публикацию полного блока этих рукописных материалов см.: IV, 16—48; комментарий к ним — Д., 45—79.

делает своей самоотверженной деятельностью. Благодарю вас за то, что вы обратились ко мне» (68, 246–247). А в письме к Петерсону от 12 февраля 1908 года Толстой, вспоминая об уже покойном Федорове, называет его «дорогим незабвенным», «замечательнейшим человеком» (78, 48)⁵⁸.

Третьей большой надеждой Николая Федоровича был Владимир Соловьев. Мы уже знаем, что личное знакомство Федорова с Соловьевым произошло в московском доме Толстого в Хамовнической переулке, когда тот осенью 1881 года приближенному кругу людей читал свое «Евангелие». Продолжим рассказ Федорова: «Тогда же было сообщено Соловьеву и Толстому и Страхову Предисловие. Оно было защищено ими против Страхова, которому очень не понравилось» (IV, 48). Но защита эта со стороны Толстого и Соловьева была качественно несоизмеримой: Толстой увлекается личностью Николая Федоровича, глубиной и обширностью его «духовного капитала», симпатизирует учению общего дела как высоко нравственному явлению, а Владимир Сергеевич захвачен и потрясен самой его сутью. Федоровское активное понимание христианской задачи предстает ему настоящим откровением, тем более что его собственная мысль пробивалась в том же направлении. «В начале следующего года Соловьев читал самый проект воскресения, мнение о котором высказано в письме от <12 января> 1882 года» (IV, 48). Речь идет о том произведении, в которое вылился ответ Достоевскому, будущим «Вопросе о братстве...» (конкретно – о еще достаточно сжатом, но зато энергически-цельном варианте *исторической* III части⁵⁹ и почти готовой IV части; основу же II части, называвшейся тогда «Предисловием», Соловьев читал еще в конце 1881 года⁶⁰).

⁵⁸ Подробнее о жизненных и творческих взаимоотношениях Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова см.: Горностаев А. [А. К. Горский]. Перед лицом смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928; Скитов Н. Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1978. № 8. С. 172–180; Никитин В. А. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113–138; Семенова С. Г. Об одном идейно-философском диалоге (Толстой и Николай Федоров) // Семенова С. Г. Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 100–132. См. также: Д., 45–55.

⁵⁹ В письме от 21 июля 1913 года к философу, автору исследования «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» Е. Н. Трубецкому, преуменьшавшему влияние Федорова на Соловьева, Петерсон, описывая рукопись, данную Соловьеву на чтение, как рукописную тетрадку, «заклучавшую в себе 150–200 четвертинок, то есть около 40–50 листов писчей бумаги», написанной его, Петерсона, «некрасивым, но четким и убористым почерком», отмечал: «и лишь впоследствии она разрослась почти вдвое, или даже больше; но все главное и тогда уже в ней было, и было даже ярче, определеннее, чем в окончательной редакции: Федоров имел недостаток увлекаться частностями, в сторону, и ослаблять общее эпизодическими вставками» (Цит. по: Д., 87).

⁶⁰ А. Г. Гачева, основываясь на письме Н. Ф. Федорова Н. П. Петерсону от 12 января 1882 г. и письме Н. П. Петерсона Н. Ф. Федорову от 7 октября 1881 г., полагает, что Н. Ф. Федоров познакомил тогда Соловьева только с IV частью будущего «Вопроса о братстве...» (IV, 216, 579; Д., 91, 251, 482).

Впрочем, стоит обратиться все к тому же письму Достоевского от 24 марта 1878 года, чтобы убедиться, что первые зерна знакомства Соловьева с федоровскими идеями, тогда безымянными, были посеяны еще раньше: «Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии. — лекции, посещаемые чуть ли не тысячною толпою. Я нарочно ждал его, чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрениях много сходного. Это дало нам прекрасных 2 часа. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12)» (30(1), 14). Кстати, как выясняется из немедленного ответа Петерсона Достоевскому, из его письма от 29 марта 1878 года (сохранился только черновик его в бумагах Петерсона), где он кратко дополнил свое предыдущее изложение учения о воскрешении еще и указанием на условность апокалиптических пророчеств, ценнейшую богословскую идею учителя, Федоров еще в первых работах Соловьева уловил родственное себе склонение духа. Я приведу всю концовку этого письма Петерсона, заодно свидетельствующую о том, что в конце концов Николай Павлович все же назвал писателю имя мыслителя: «Ваше письмо я пошлю Николаю Федоровичу Федорову, который возбудил во мне мысли, изложенные в моей рукописи. Год тому назад я имел о нем известие, он был тогда дежурным чиновником в читальном зале при Румянцевском музее в Москве⁶¹. Мне известно также, что года два тому назад Н. Ф. хотел сам писать к В. С. Соловьеву, но почему-то не сделал этого» (IV, 514). Об идейных перекличках раннего Соловьева с мыслью философа всеобщего дела (идея творческой направленности эволюции, представление о человеке как «устроителе и организаторе Вселенной», идеал обожения, преобразования природы человека и мира, церковное водительство на пути онтологического возрастания, божественного совершеннолетия рода людского; наконец, скандальное отрицание финального разделения человечества, вечности ада и адских мук в последнем, двенадцатом чтении философа...) — все это, как и последующие точки соприкосновения двух

⁶¹ В своем комментарии к данному эпизоду А. Г. Гачева ищет объяснения, почему Достоевский, если он все-таки получил это письмо Петерсона, не разыскал «неизвестного мыслителя»: среди возможных причин — болезнь и смерть 16 мая 1878 года трехлетнего сына писателя Алеши, тяжелое душевное состояние Федора Михайловича, в котором он в конце июня вместе с Соловьевым посетил Оптину пустынь; да, с заездом в Москву, но когда Румянцевский музей был уже закрыт на летние каникулы, а Николай Федорович отъехал в Керенск. Но того, что Достоевский так и не удосужился отыскать самого Федорова (а на такую, причем скорую, возможность указывал Петерсон в письме к Николаю Федоровичу от того же 29 марта 1878 года: «Спешу же теперь писать Вам, потому что, сообщив Достоевскому нить, по которой Вы можете быть найдены, боюсь, что он найдет Вас раньше, чем дошло бы мое письмо до Вас» — IV, 576), оказалось достаточным для Петерсона, оберегавшего самолюбие и авторитет учителя, чтобы он впоследствии вообще замалчивал факт этого вторичного обращения к писателю с раскрытием имени мыслителя.

мыслителей, исчерпывающе проанализированы А. Г. Гачевой в ее комментарии к статьям и заметкам Федорова о Соловьеве (см.: Д., 79–164)⁶². Поэтому отметим здесь лишь основные этапы истории их духовного взаимодействия, имевшего на деле – несмотря на субъективно-раздраженные личные реакции прежде всего Федорова и фактическое замалчивание его идей со стороны Соловьева – капитальное значение для формирования активно-христианской позиции русской религиозной мысли.

Итак, в декабре 1881 года, уже лично зная Николая Федоровича, Соловьев не раз беседует с ним, с особым удовольствием выслушивая его разъяснения различных сторон своего дерзновенно-практического учения⁶³, читает вторую часть «Вопроса о братстве», а в начале января получает только что переписанные Петерсоном и присланные им в Москву остальные части работы. И вот сейчас, войдя в последовательное развитие идей общего дела, Владимир Сергеевич так передает в письме от 12 января 1882 года свое свежее, хотя и уже обдуманное, восторженное, духоподъемное впечатление от прочитанного:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович.

Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном.

“Проект” Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров; поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению.

В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много имею Вам сказать. А пока скажу только одно, что со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов или основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все челове-

⁶² Из других работ см. также: Горностаев А.К. [А.К. Горский]. Тяга земная // Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1913. С. 140–207; Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1926; Никитин В.А. Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300; Семенова С.Г. «Смысл любви» В. С. Соловьева // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 358–370; Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 23–31.

⁶³ След этого общения с Румянцевским библиотекарем остался в декабрьском 1881 года письме Соловьева к Страхову, оппоненту федоровских идей: «Из общих знакомых выдаюсь с Л. Толстым, от которого Вы, конечно, имеете известия, с Аксаковым, с Фетом, который печатает своего “Фауста”, и иногда очень приятно и забавно беседуем, с Н. Ф. Федоровым, который меня совершенно очаровал, так что я даже думаю, что и его странные идеи недалеки от истины» (Соловьев В.С. Письма. Т. 1. СПб., 1908. С. 12).

ство, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие ближайшие средства могут к этому повести — вот о чем главным образом я хотел бы с Вами поговорить при свидании.

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель.

Сердечно Вам преданный Владимир Соловьев»⁶⁴.

В уже цитированном выше отрывке Федоров рассказывает, как уже в двадцатых числах января 1882 года Владимир Соловьев отправился в Петербург читать лекции в университете. Переполненный явившимся ему новым светом, он горит желанием осенить им своих будущих молодых слушателей. В самый день отъезда он посетил Николая Федоровича в его каморке в Молочном переулке и был «все в таком же восторженном состоянии» (IV, 48). Вернулся же он в Москву совсем в другом настроении, обескураженный и подавленный. Студенты, по его рассказу Федорову, не восприняли в откровенной с ними беседе после лекции того, что лежало за его свежим, будоражащим юные умы активно-христианским философствованием: «воскрешения не как идеи, а как факта» (IV, 48), как задачи, стоящей перед человечеством. Энтузиазм сменился внутренним спадом. Грустно сознавать, что уже первая попытка так легко разочаровала Соловьева, тем более что он чересчур безнадежно оценил студенческий отклик на свои идеи, облученные влиянием проекта общего дела. Как раз некоторые факты говорят о другом. Так, его последняя лекция «Жизненный смысл христианства», прочитанная 25 февраля, была позднее литографирована одним из его слушателей, студентом Казанским, и произвела, по его свидетельству, сильное впечатление на публику. В ней звучали такие слова: «Не гибель природной особи есть разрешение мирового противоречия между частным и общим, а ее воскресение и вечная жизнь. И это разрешение добывается через разумное и свободное действие человеческой воли»; «Человечество обязано не созерцать божество, а само делаться божественным; <...> новая религия не может быть только пассивным богопочитанием <...> или богопоклонением <..>, а должна стать активным богодейством <...>, т. е. совместным действием Божества и человечества для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное и божественное»; «... во всем своем составе воссоединенный или исцеленный мир будет истинным и полным образом и подобием Троиственного Бога»⁶⁵.

Федоровское видение, проникавшее эту лекцию Соловьева, было им изложено в самом общем религиозно-философском виде. Как выразился сам Николай Федорович, это был «перевод сказанного проекта на философско-мистический язык» (IV, 77). Отсутствие деловой конкретики, проекта регуляции природы,

⁶⁴ Соловьев В.С. Письма. Т. 2. С. 345.

⁶⁵ Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в С.-Петербургском университете в 1882 г. (лекция 25 февраля). СПб., 1882. С. 24, 20, 23.

указания на реальные пути, связанные с новым направлением всеобщего научного поиска (все, что разрабатывала мысль Федорова и что было известно Соловьеву), и привело к тому, что лектора поняли в каком-то туманном, полумистическом смысле. Этому способствовало и то, что федоровское «общее дело» он перекрестил во «всемирную литургию». (Что по сути одно, ибо «литургия» и значит «общее служение», «общее дело», да и у самого Федорова одно из названий его «общего дела» носит имя «внехрамовой литургии». Но, вовсе убрав федоровское деловое обозначение учения, Соловьев замкнул его исключительно в религиозные рамки.) Вот самая суть претензий Федорова: «В этой лекции нет места науке, а только философия, и самое дело есть лишь мысль, а не план, не проект обращения слепой силы природы в управляемую совокупным разумом человеческого рода» (IV, 76).

В этом преимущественно религиозно-философском векторе и шла дальнейшая мыслительная работа Соловьева (от «Религиозных основ жизни», 1883, до «Оправдания добра», 1897), он сознательно отказывается от *практического* наполнения активно-христианской, богочеловеческой идеи, того, что как раз казалось самым важным Федорову. Если под сильнейшим впечатлением от прочитанной работы Николая Федоровича Соловьев с новым импульсом обратился к своему замыслу об «основаниях всеобщей науки», сделав ряд набросков к теме о природе и высших целях науки и первую лекцию в Санкт-Петербургском университете в январе 1882 года посвятил как раз новому *должному* направлению научного познания и исследования, ведущих к «всеединой универсальной науке», которая была бы способна управлять «атмосферой», а затем и «миром небесных тел», процессами жизни и смерти (Д., 89–91), то вскоре философ полностью забрасывает такой возможный для него и в высшей степени желанный для апостола всеобщего дела поворот своего творчества. Во втором сохранившемся письме Соловьева к Федорову от июня–июля 1882 года, где он еще по-прежнему называет Румянцевского библиотекаря «дорогим учителем», Владимир Сергеевич уже не только не говорит, как в первом известном письме, «о первых практических шагах к его (федоровского проекта. – С. С.) осуществлению», но принципиально обосновывает свой новый выбор: дело воскресения предполагает другой, *должный* уровень человечества, увы, далеко отстоящий от действительно-наличного и оттого предполагает «детоводительство внешней религии». «Следовательно, в положительной религии и церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения, будущего Царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели. Поэтому наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер, и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов»⁶⁶.

⁶⁶ Соловьев В.С. Письма. Т. 2. С. 347.

Соловьев вступает в так называемый теократический период своей мысли («Великий спор и христианская политика», 1883, «История и будущее теократии», «Русская идея», 1888, «Россия и Вселенская церковь», 1889), когда главной задачей для него становится вопрос о соединении церквей. Внутренняя направляющая логика, тут, казалось бы, безупречна: если Церковь – воспитатель и руководитель несовершенного мира на пути к единству, к осознанию богочеловеческой задачи и ее реализации, то первый практический шаг должен естественно состоять в возвращении единства самой церкви. Если сама водительница раздроблена и части ее ведут между собой недостойную брань, то может ли она осуществить свою великую задачу? Для Федорова разделение церквей, «самое ненавистное из всех разделений» (I, 370), «этот великий грех против нераздельной Троицы» (I, 372), несет на себе печать общего несовершеннолетия рода людского, являясь его разительным и прискорбным выражением. «Религиозная рознь есть величайший, закоренелый порок, благодаря которому мы так легко представляем себе множество религий, как что-то совершенно естественное; тогда как нет ничего нравственно, или родственно, неестественнее раздвоения религии. Этот порок был бы непростительным, если бы не выражал собою лишь религиозного несовершеннолетия» (I, 371); «Христианство распалось прежде чем оно, а с ним и человеческий род, успели достичь совершеннолетия, т. е. прежде, чем успело устроиться по образцу нераздельной и неслиянной Троицы, чтобы приступить к общему делу, или к службе внехрамовой, исключаящей войну внешнюю и внутреннюю» (I, 372). И принципиально разделяя выдвинутую Соловьевым задачу сближения и соединения церквей, он резко не приемлет предлагаемые им пути реализации христианского единства (союз римского папы и российского императора), видя в них лишь один возможный, по сути неотвратимо-реальный, все тот же «несовершеннолетний» результат – лишь новую унию и расширившийся католический гнет.

За различиями в догматах, точно отмечал Федоров, лежат духовно-психологические, общественно-исторические различия народов и регионов, кристаллизующиеся затем политически: «Разделение церквей, будучи вместе и разделением политическим, было именно освящением последнего, благословением *Запада на войну с Востоком...*» (I, 373). Различия же в догматах только тогда перестанут разделять, если за ними видеть общие Божественные заповеди, призывающие к богочеловеческому действию, – реальное объединение церквей для него возможно только в общехристианском и общечеловеческом деле победы над «последним врагом» – смертью и преображения падшего естества. К тому же это дело никак не может ограничиваться только верующими христианами, должно объединять всех, верующих и неверующих, ученых и неученых, все сущностные силы человека, выражающиеся не только в религиозных представлениях и обрядах, но и в науке, и в искусстве. (Кстати, только в таком деле, объединяющем всех землян, поголовно смертных, поголовно страдающих от стихийных, губительных природных и кос-

мических сил, по мысли Федорова, преодолевается и геополитическая оппозиция Запада и Востока, океанических и континентальных стран.) Именно в своих построениях «трех властей» – *священнической* (тут рисовался приоритет папской власти), *царской* и *пророческой* (а в последней нельзя было не заметить скрытых личных притязаний автора, над чем не раз подтрунивал философ общего дела), в идее союза папы и русского монарха Соловьев впадал в тот самый сугубый утопический проективизм, в котором любят поверхностно обвинять Федорова. «Еще раннею весною 1889, – читаем мы в одном из фрагментов Федорова, – Соловьев говорил, что для осуществления Общего дела нужно по крайней мере 25 или 10 тысяч лет (полагая, конечно, что первоначально нужно теснейшее объединение, а потом прямое воздействие на природу), тогда как для обращения России в католицизм, или для подчинения папе (что он называет соединением церквей!) достаточно 15 лет, – поэтому последнее дело он предпочитает первому, о коем и говорить было <бы> еще несвоевременно» (IV, 54).

Именно на время самого взлета прокатолических симпатий Соловьева (1887–1888) приходится и наибольшее личное расхождение мыслителей, что, в частности, зафиксировало письмо Владимира Сергеевича брату Михаилу от 16 декабря 1888 года из Вены. Философ так передавал свое раздражение и оскорбление какой-то «выходкой» Федорова: «А вообще *жить* в Москве не расположен по множеству причин. <...> Я в иных отношениях непомерно впечатлителен, быть может потому, что у меня, яко у недоноска, слишком тонкая кожа. Помнишь нелепое происшествие с Н. Ф. Федоровым? Надеюсь, ты не заподозришь меня в каком-нибудь дурном *чувстве* к этому «воскресенья ради» юродивому. Но его вздорный поступок своей неожиданностью перевернул все мое *конкретное* представление о человеке и сделал прежние отношения реально-невозможными»⁶⁷. В чем заключался «вздорный поступок» Николая Федоровича по отношению к Соловьеву, точно не известно, но, скорее всего, он мог повести себя по отношению к нему, как с Толстым в аналогичных случаях: при людях, в тех же стенах музея, не подать ему руки, отказать в общении, ссылаясь на возмущение его публичными выступлениями, например, как предполагает А. Г. Гачева, двумя московскими лекциями философа о славянофильстве, прочитанными в конце марта 1887 года, где Соловьев во всеуслышание заявил о необходимости признать авторитет римского первосвященника в делах веры и церкви. Впрочем, сама дальнейшая история их отношений говорит о том, что Соловьев вскоре простил Федорову некий аффронт, как прощали ему и Петерсон, и Кожевников случаи его *праведного*, а иногда и *неправедного* гнева, зная чистоту его сердца, бескорыстие ума, бесконечную преданность великой идее, которую тот же Соловьев признал первым решающим шагом человечества «по пути Христову».

⁶⁷ Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С. 295.

Впрочем, сам Соловьев оставался верен ей в ее главных религиозно-философских посылах и следствиях всегда, сам развивая их в своих книгах и статьях. Даже во времена их наибольшего расхождения (вторая половина 1880-х годов), как свидетельствует Е. Н. Трубецкой, ему «приходилось слышать от Соловьева о Федорове как о мыслителе, у которого необыкновенно глубокие и даже гениальные мысли облакаются в необыкновенно странную, чудаческую форму: глубоким и истинным он считал "проект" Федорова, но он весьма скептически относился к предлагаемым последним способам осуществления этого проекта»⁶⁸. В целом влияние Федорова на мысль Соловьева было огромным, я бы даже сказала, что та своя, оригинальная философская интуиция, которая обязательно есть у каждого поистине большого мыслителя, у Владимира Сергеевича была, условно говоря, *федоровской*, активно-христианской. Многие философско-эстетические работы Соловьева, такие, как «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), развивающие идею восходящей эволюции, искусства как творчества жизни, «Смысл любви» (1892—1894) и другие представляют собой своего рода метафизическую транскрипцию идей Федорова. Здесь направляющее мысль Соловьева *федоровское* течение явственно выходит на поверхность. Проблемы выставлены у Соловьева, возможно, разветвленное, чувственно богаче, *художественнее*, чем у Федорова, но сама укутанность их в образ, особенно в последних, решающих выводах, скрывает сами эти выводы, размазывает их в метафорическое как бы, в мистические порывы. Так их и поняли в своем большинстве даже самые заинтересованные читатели, поколение русских символистов. Фактически Соловьев говорит то же, что Федоров, но, не зная последнего, понять первого в его истине, то есть в том, что он сам хотел сказать, трудно. На точном федоровском фоне, на его экране проецируясь, стилистически эффектные перистые облака фраз и периодов Соловьева наливаются жизнью, тяжелеют верным значением. Это прекрасно почувствовал такой тонкий аналитик, как Сергей Булгаков (см. статью «Загадочный мыслитель» в его сборнике «Два града», Т. II. М., 1911).

Более того, нашумевшее выступление Соловьева на заседании Психологического общества 19 октября 1891 года с рефератом «Об упадке средневекового мирозерцания» должно было стать, по договоренности с Федоровым, первым общественным обнаружением его учения, призывом к объединению всех «в труде познания смертоносной силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в видах обращения слепой смертоносной силы в животворную, или точнее — оживотворяющую» (I, 379). Тут же Федоров с горечью пишет, что «19-ое октября 1891 года могло бы сделаться величайшим днем, днем, когда было бы положено начало христианству, как общему всеотеческому делу, когда было бы приступлено к решению возложенной на человеческий род задачи...» (I, 385). Он наде-

⁶⁸ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М., 1913. С. 82.

ялся на то, что Соловьев развернет свою мысль, как планировалось, исходя из конкретных событий — страшного голода 1891 года и первых опытов по искусственному вызыванию дождя методом взрыва в облаках, которые были произведены в США в этом же году. (Для Федорова это явилось непосредственным толчком для разработки проекта превращения орудий истребления в орудия спасения.) Но этого так и не произошло. Соловьевский реферат, неизменно затемнивший по «обстоятельствам публичного свойства» (IV, 224) (как потом оправдывался в ныне утраченном письме к Федорову сам выступавший) суть федоровских проектов, и другие работы знаменитого философа глубоко разочаровали Николая Федоровича, особенно пристрастного к людям близким ему по убеждениям: Соловьев вливал «новое вино» учения всеобщего дела в старые, отвлеченно-умозрительные мехи.

В рукописных материалах Федорова, хранящихся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, собрано значительное количество статей, писем, отрывков Николая Федоровича, где освещается история взаимоотношений с Соловьевым, критически оцениваются его работы 1880-х–1890-х годов, в которых явственное влияние философа общего дела замутнено абстрактной метафизикой и эффектным «шумом и треском» (в настоящее время все они собраны и откомментированы в «Собрании сочинений» мыслителя).

Из этих материалов мы узнаем, что был еще один случай сближения Федорова и Соловьева. Вот что пишет Федоров в одном из писем к В. А. Кожевникову (конец марта — начало апреля 1902 года), вспоминая вехи отношений с Владимиром Сергеевичем: «В письме 1882 <года> мы имеем ключ его жизни. Проект, о котором он дал такой восторженный отзыв в этом письме, был бы теперь уже напечатан при его помощи. В голодный год 1891—92 он также мог стать не пророком, а деятелем, и опять католицизм или ненависть к Православию, которая выразилась в лекции “о средневековом мировоззрении”, отвлекла его. Был еще 3-й случай, когда Соловьев говорил о себе, что острый период увлечения католицизмом прошел. Это было после издания письма Достоевского и выхода его книги “Оправдание добра”. И этот случай кончился бы ничем, если бы даже я не сделал двух ошибок...» (IV, 462—463).

Итак, летом 1897 года в газете «Дон» Федоров публикует письмо Достоевского к Петерсону от 24 марта 1878 года и свою собственную (анонимную) статью, разъясняющую это письмо. Состоялось первое печатное обнаружение Идеи, на которое поначалу и Федоров, и Петерсон возлагали определенные надежды. С этой публикацией он и знакомит Соловьева осенью 1897 г., во время пребывания философа в Москве, и Соловьев даже обещает ему записать свой разговор с Достоевским по поводу учения «неизвестного мыслителя» (IV, 321). Более того, выражает желание содействовать опубликованию одной или двух статей Федорова на страницах печати. Федоров, в свою очередь, внимательно следит за полемикой Соловьева с

Чичериным, даже набрасывает проект возможного ответа Чичерину, критиковавшему то активное понимание христианства, которое исповедовал Соловьев и которое было так близко самому философу всеобщего дела.

В чем конкретно заключались «две ошибки» Федорова, помешавшие, как он полагал, дальнейшему сближению с Соловьевым, мы можем только предполагать⁶⁹. В характере Федорова были некоторые черты, затруднявшие его общение даже с самыми близкими и преданными ему людьми: чрезвычайная требовательность к ним сочеталась с какой-то детской обидчивостью, даже некоторой мнительностью, что иногда приводило к неожиданным реакциям с его стороны: несправедливым упрекам, отлучениям, в которых он сам вскоре горько раскаивался.

Как бы то ни было, Федорову так и не удалось подвигнуть Соловьева ни в 1882, ни в 1891, ни в 1897 году на прямое обнаружение проектов всеобщего дела, на выступление с призывом к делу, будь то метеорическая регуляция или работа по изучению самого явления смерти, ее преодолению. Вдаваться в подобную конкретику претило вкусу знаменитого философа, могло в глазах «совопросников мира сего» показаться юродством и безумием. По свидетельству Петерсона, Федоров рассказывал, как он однажды прямо спросил Соловьева, почему тот, признавая долг воскрешения, не скажет об этом открыто. Владимир Сергеевич на это ответил, что был бы рад прямо выступить с идеями воскрешения, да боится, что «его засмеет Стасюлевич» (редактор либерального «Вестника Европы», в котором Соловьев часто печатался). В письме от 24 декабря 1897 года к Кожевникову Николай Павлович так комментирует этот эпизод: «Конечно, для умных и разумных, подобно Стасюлевичу, подобных и древним эллинам, дело воскрешения — чистое безумие, но, признаюсь, В. С. Соловьева я считал величиною несравненно более крупною, чем Стасюлевич, который ничего своего, кажется, не сказал, и мне странно слышать, что мнение Стасюлевича и других таких же могло остановить В. С. Соловьева от выражения того, что он считает истиною. <...> Для людей нашего времени страшнее всего быть смешными; боязнь быть смешным при недостаточной уверенности в истине удерживает, конечно, и Соловьева от открытого для всех, явного признания долга воскрешения. А если бы он решился безбоязненно сказать всю истину, то, если бы она и возбудила первоначально смех, смех этот скоро бы прошел, а серьезное обсуждение истины, которое непременно было бы возбуждено, если бы сказал ее Соловьев, способствовало бы скорейшему переходу от мысли лишь к самому делу воскрешения» (IV, 610). Соловьев не признал огромной теоретической ценности реалистического мышления, делового проектирования в области, традиционно считающейся метафизической, вернее, опасался, что здесь подобное

⁶⁹ См.: Д., 119–120.

проектирование покажется безумием «культурным» умам, привыкшим к рубри-
кациям: проект – это для промышленности и торговли, Царствие Небесное –
для медитации и богословско-философских рассуждений. Он как бы испугался
юродивого, великого безумия потаенного Учителя и сам, не желая того, послу-
жил этой культурной логике округленно-симметричными периодами своих от-
влеченных переложений идей всеобщего дела.



Глава IV

КОНЕЦ ПУТИ

Уход из Румянцевского музея

21

августа 1898 года Федоров подает в канцелярию Московского публичного и Румянцевского музеев прошение об отставке¹. Уже полгода Николай Федорович добивается ухода на пенсию, представив первое свое прошение об отставке еще 16 апреля, из Воронежа, куда он уехал на Пасху с твердым намерением больше не возвращаться в библиотеку. Именно тогда, не желая терять такого ценного и знаменитого работника, директор Московского публичного и Румянцевского музеев Михаил Алексеевич Веневитинов инициировал коллективное обращение к Федорову сотрудников, составленное вчерне им самим, которое подписали почти все коллеги Николая Федоровича (14 человек): «Прослуживши с Вами столько лет, пользуясь Вашими постоянными указаниями, мы в настоящее время в отсутствие Ваше уже достаточно успели убедиться, что как мы, так и читатели Музея без Вас положительно осиротели и чувствуем себя беспомощными. <...> Одна надежда на то, что Вы не откажете нашей общей просьбе вернуться к нам и по-старому снова станете нашим незаменимым руководителем в занятиях по Библиотеке...» (IV, 644).

Однако попытки отговорить 69-летнего Федорова от твердо замысленного им шага не удалось ни дирекции, ни сотрудникам, ни читателям, и Веневитинов был вынужден наложить на его прошение резолюцию об увольнении его с 15 сентября 1898 года (впрочем, реально Николай Федорович проработал в библиотеке до 1 ноября). Но и после этого «осиротевшие» читатели не теряли надежды вернуть необыкновенного библиотекаря в стены Музеев. Так, Владимир Эдуардович Ден, экономист, сотрудник газеты «Русские ведомости», писал ему 7 ноября 1898 года: «Музей теряет в Вас силу, которую ему не заменить, конечно, никем: в этой потере Музея я участвую более, чем кто бы то ни было другой, так как мне более, чем многим другим, приходилось пользоваться Вашими советами и указаниями. Но кроме того мне просто жаль, что, приходя в Музей, уже больше не буду видеть Вас там. Все мы, Ваши обычные посетители, и главным образом Браве, Строев и

¹ Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 93–93 об. См. также: Д., 335. Материалы к истории оставления Федоровым службы в Московском публичном и Румянцевском музеях, собранные В. С. Борисовым, см. в его публикации: Борисов В.С. Уход Н. Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки // Начала. 1993. № 1. С. 143–152.

я, очень грустим, что Вас больше нет, и скучаем без Вас. Мы все-таки не теряем надежды, что Вы еще вернетесь к нам» (IV, 645).

Уже четырежды до этого Николай Федорович пытался оставить службу. Как правило, каждый раз весной, накануне Пасхальной недели, его охватывало особое волнение: приближались дни, когда всем миром праздновалось главное чаяние его учения. В это время он испытывает взлет сил, изнутри начинает звучать повелительный голос, влекущий к обновлению, к прямому действию. А для него этим действием было прежде всего изложение идей и проектов всеобщего дела, полное, убедительное, способное увлечь людей. Резко усиливалась тревога и укор себе: уходят годы, силы иссякают – и библиотечная служба по счету его пророческого призвания предстает чуть ли не «бесцельной», предательством главного, своего рода ловушкой (о, весьма почтенной и умильной для многих: какая скромность, умаление себя, служение ближнему, пусть малое, но немедленное!). И каждую весну он брал отпуск, уезжал к Петерсону, а то и порывался вовсе освободиться от служебной узды. (Вспомним, что и раньше из очередного уездного училища он уходил всегда именно в эти дни.)

31 марта 1880 года появляется первое прошение об увольнении². Работа над ответом Достоевскому грозила затянуться бесконечно (явно не хватало каникулярного времени), и Николай Федорович идет на решительный шаг. Всячески останавливает его директор В. А. Дашков, идет на уступки, дает ему два отпуска подряд: один «по домашним обстоятельствам», другой – очередной, каникулярный³, в сумме складывается четыре месяца, они-то и позволили сделать существенный рывок в работе над рукописью. Следующая попытка – 7 апреля 1894 года, в личном деле есть прошение, но нет ни подписи Федорова, ни резолюции директора, дело снова не доделано⁴. Некоторый свет на причины отступления Николая Федоровича на этот раз – в письме Петерсона и Федорова Кожевникову от 13 августа 1894 года из Воронежа (то есть уже после очередных каникул учителя): «Николай Федорович возвращается в Москву, как он говорит, на бесцельный труд, – он и за труд это не считает – и без всякой надежды на избавление от него хоть когда-либо, потому что в уставе о пенси^{онном} и единовр^{еменном} пособ^{ии} оказалась 357-я статья, по которой Николаю Федоровичу до пенсии остается еще четыре года, а четыре года для него, как он думает, все равно, что миллион лет. Вместе с исчезновением надежды на избавление от бесцельного труда исчезает и надежда на полное изложение дела» (IV, 280). Тем не менее, хотя бы половииную пенсию Федоров уже заслужил, и 2 октября 1895 года он снова пишет прошение об отставке с просьбой получать причитающееся ему пособие в Воронеже (именно здесь он собирается посе-

² Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 32.

³ Там же, л. 33–35.

⁴ Там же, л. 132. См. также: Д., 301.

литься)⁵. Опять шквал просьб остаться, не покидать, не лишать... останавливает Николая Федоровича. Через полгода история повторяется. 22 марта 1896 г. из Воронежа, куда Федоров уехал на Пасху, в Москву отправлено очередное прошение⁶. М. А. Веневитинов, незадолго до этого вступивший в должность директора Музеев после скончавшегося В. А. Дашкова, лично пишет Федорову, уговаривая его поработать в Музее, сколько он сможет⁷, вновь подключаются сослуживцы⁸, и Николай Федорович решает остаться.

Официальной мотивировкой окончательного ухода было ухудшение здоровья, впрочем, вполне реальное, но внутреннее побуждение оставалось все то же: отдать оставшиеся силы исключительно Делу. Вот как объясняет этот шаг Федорова Петерсон в письме Кожевникову от 19 марта 1899 года: «Занятия в Музее, т. е. занятия по разыскиванию книг, его очень тяготили, и он однажды писал мне, что ему уже немного остается жить и эти немногие уже дни ему приходится так бесполезно тратить. Да и заметьте, что после оставления Музея он гораздо больше сделал, чем оставаясь в Музее» (IV, 616).

Действительно, последние пять лет жизни Федорова чрезвычайно плодотворны: фактически все работы, входящие во второй (опубликованный) и третий (неопубликованный) тома его трудов, написаны в это время. И главное — он предпринимает вторую после «Вопроса о братстве...» попытку целостного изложения своего учения: «Супраморализм, или Всеобщий синтез», основную часть которого составляют двенадцать пасхальных вопросов, двенадцать блистательных сгустков, микрокосмов его мысли, вобравших в свои глубочайшие формулы истины активного христианства. Это своеобразный образец нового «евангелия» такого христианства.

Оставив попытку устроиться в Воронеже, тем более что весной 1899 года Петерсона переводят в Асхабад (и туда, на окраину империи, уже в августе этого же года придет Николай Федорович, где останется несколько месяцев), Федоров живет по-прежнему главным образом в Москве, летом перемещаясь в Подольск или Новый Иерусалим. В последние годы жизни он вынужден вновь поступить на службу, в архив Министерства иностранных дел: пенсия была так мала (214 руб. 50 коп. в год), что ее не хватало даже при мизерных потребностях Николая Федоровича. В своей книге о Федорове Кожевников вспоминает, что в архиве он встретил не просто уважение к своим деловым и личным достоинствам, но был согрет особо внимательно-любовным, родственным отношением, какого ему не доставало всю жизнь. И в эту свою последнюю службу Николай Федорович не мог не внести одушевление своего Идеала. Ему виделось учреждение, призванное

⁵ Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 64. См. также: Д., 305.

⁶ См.: IV, 304; Д. 310.

⁷ Об этих двух несохранившихся письмах М. А. Веневитинова Н. Ф. Федорову узнаем из письма Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 18 апреля 1896 (IV, 604).

⁸ См. письма С. П. Щурова Н. Ф. Федорову от 10 и 20 апреля 1896 г. (IV, 637–638).

заняться изучением причин розни, вражды, небратства, накопившихся между странами и народами, и возникало видение будущего Министерства международных сношений и международного дела с архивом, превращающимся в Международный музей мира⁹.

Асхабадская история

Все попытки Федорова переложить на чужие авторитетные плечи бремя вынесения в мир учения о воскрешении, как мы уже выяснили, терпели провал. Надо было действовать и самому. Как же брался за это Николай Федорович? Все его прижизненные выходы в печать (всегда анонимно, под условным или чужим именем) были отмечены каким-то конкретным поводом, вопросом как бы боковым и малым: обыденные храмы, библиотечные дела, памятник В. Н. Каразину, конференция по разоружению и т. д. (в таких изданиях, как «Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских», «Русский архив», «Наука и жизнь», «Новое время», «Московские ведомости», «Русское слово»). Но, при всей пронизанности этих вопросов высшими целями учения всеобщего дела, сами эти цели звучали здесь лишь намеком.

Так было и в статье, опубликованной в седьмом выпуске «Русского архива» за 1895 год, «Еще об историческом значении царского титула». В чем цель гигантской исторической эпопеи собирания земель и народов, умиротворения кочевников, строительства самого большого в мире государства, осуществляемого под эгидой православного Царя? — ставит вопрос анонимный автор и отвечает так. Сам священный смысл царя как представителя всех живых и умерших отцов и предков, как ходатая за них, «в отцев и праотца место поставленного» (II, 4), должен навести сынов человеческих на ясный ответ: «Очевидно, что ни царь для народа, ни народ для царя, а царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога в деле Божиим; участие всех в этом великом труде и сделает невозможным ни тиранию со стороны царя, ни восстание со стороны народа...» (II, 5). Но содержания этого великого общего дела Федоров не называет и не раскрывает. Почему же? Очевидно, существовали и цензурные соображения: вряд ли могло пройти в печать, тем более от неизвестного автора, тем более в центре, столь дерзновенное раскрытие христианской задачи, будь оно прямо выражено. Но было и другое. Понимание, явившееся Федорову, казалось ему настолько естественным, выношенным всей историей человечества, отвечающим ведущему направлению вселенской эволюции, что не могло, по его мнению, не родиться и в душах других — вполне самостоятельно. Больше всего ему претила роль провозвестника Великой идеи,

⁹ См.: Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. С. 20–21.

«гордого пророка», которому единственно ведома истина, а все остальные лишь ведо́мы за ней и за ним. Развивая мысли этой заметки в большой статье «Самодержавие», Федоров высказал такую пронизательную мысль, прямо соотнеся с ней и свое поведение: «И Христос, говоря – *«шедше научите вся языки, крестяще во имя Отца, Сына и Св. Духа»*, – не признал нужным указать на цель собрания и объединения, предоставляя собственной сыновней пронизательности открытие этой цели, уча, так сказать, гевристически; т. е. человек должен не только вложить собственный труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскрешения, но и додуматься до необходимости собственного участия в нем» (II, 12).

Не столько представить готовый результат, взнудать волю внешним императивом, а навести на это «додуматься» пытался прежде всего мыслитель. Отсюда и его основной жанр разговора с читателем: жанр вопросов, взывающих к самостоятельному сердечному пониманию и умному прозрению. Эти знаменитые и нескончаемые федоровские *вопросы*, большие и малые, – словно некая эмоциональная и интеллектуальная стимуляция родов нового видения. В заметке «Русского архива», о которой идет речь, это воззвание к самостоятельности звучало так: «Было бы даже оскорбительно для сынов, внуков, правнуков... потомков умерших отцов, дедов, прадедов... предков, праотца разъяснение им общего их дела. Тем не менее лишь чистые сердцем дадут ответ на этот вопрос (главный – о долге перед умершими родителями и предками. – С. С.), если, конечно, он поставлен понятно» (II, 5). Вопрос-то, действительно, вроде содержал основные элементы подсказки, но... чуда пробуждения даже чистых сердец, а тем более массового прозрения: вот же оно, как мы раньше были слепы! – так и не произошло.

И в многочисленных федоровских публикациях в провинции, в воронежской газете «Дон» (с 1896 по 1899 год) разговоры также велись как бы далеко вокруг: об авторском долге перед библиотеками, о музеях-библиотеках, библиотечной карточке, каменных бабах, выставках в воронежском музее, о том, как он виделся автору через сто лет, в 1998 году¹⁰. Да, все рассуждения были явно пронизаны воскресительной интенцией мысли Федорова, но это могло быть ясно только посвященным; то, что для последних вставало как еще один драгоценный фрагмент цельной системы, для тогдашнего читателя газеты могло казаться лишь чудачеством и странностью. Да и как мог он сопрячь такие далекие смысловые концы, когда выступление против превращения литературного произведения в товар аргументировалось священным происхождением первых слов человеческого языка, означавших родство, и словесности вообще: «Словесность начинается первым словом детей, сынов – *тятя, мама* и проч., – которые, как известно, во всех языках остались сходными. Продолжением словесности служит последний завет умираю-

¹⁰ Все воронежские публикации Н. Ф. Федорова и его ученика Н. П. Петерсона собраны А. Н. Акиньшиным и О. Г. Ласунским в книге: Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение. С. 17–168.

щих отцов, исполнение которого — т. е. поминовение, воспроизведение жизни отцов, — и есть высшее выражение словесности» (III, 486).

Но вот Федоров решается на прямое печатное обнаружение главной Идеи: в № 80 за 1897 год в том же «Доне» он публикует письмо Достоевского и собственный к нему комментарий, излагая ряд важных пунктов своего учения. Если вы развернете этот номер газеты, вас поразит вопиющий контраст: этого невероятного, моментами пророческого текста (наконец прозвучало слово, по мнению Вл. Соловьева, сдвинувшее человечество вперед после Христа) и места, где это произошло, всего окружающего газетного фона, исключительно составленного из реклам сладостей, винно-водочных изделий, торговых объявлений, всякого рода анекдотических происшествий с местными пьяницами, дебоширами, мошенниками, а также стихов некоего Боккачио, не сходящих со страниц из номера в номер, вроде этой пространной апофеозы идиотизма сонной провинциальной жизни:

Мертвый сезон:

Скука томящая...

<...>

Тело вареное

Сон лишь берет!

С радостью встретится

В этой поре

Тот, кто повесится

На фонаре!

<...>

Солнца затмение,

В сломе ребро,

Землетрясение —

Нам все равно!

Лишь бы гнетущую

Скуку прогнать,

Злобу дня сущую

Переживать...

И венчает номер объявление о самом дешевом московском журнале, политическом, литературно-художественном и сатирическом с карикатурами, «доступном всякому возрасту, полу, званию и состоянию», и всего только за 3 рубля, с доставкой и упаковкой: «Развлечение». Налетай и гони скуку! И среди этого замечательного, уютного, пестрого свинства вдруг раздается глагол, зовущий к труду воскрешения и преображения человека и мира. Выделил ли кто его в этом ярмарочном шуме? Боюсь, что мало кто; скорее, не слушая и не вникая, отмахнулись как от постороннего, случайно залетевшего звука. Но кто-то упорствовал, и на эти

же страницы через год (6 августа 1898 года, № 84) вновь проник тот же звук, на этот раз стихотворно-мелодически сложенный, объявивший себя прямо: «Призыв» и даже с посвящением: Н. Ф. Федорову. (Прошу обратить внимание, это был редчайший случай при жизни Николая Федоровича, когда где-то печатно он был назван по имени.)

Брат, проснись! Зарюю ясной
Засиял восток:
К жизни вечной речью страстной
Нас зовет пророк.
Ночь неведенья минула,
Знанья день встает;
Все, что замерло, заснуло,
В жизнь Любовь зовет, —
В жизнь — на подвиг неустанный
Общего труда,
Чтоб настал нам день желанный,
Светлый день, когда
Знаньем движимые силы
И всеобщий труд
Спящим в сумраке могилы
Жизнь воссоздадут,
И, встряхнув оковы тленья
С праха мертвецов,
Возвратит день воскресенья
Сыновьям отцов.

В. А. Кожевников

Но повседневная зыбь газетного болота поглотила в своем лоне оба эти призыва, и пространный, прозаический, бывший тем не менее высоким электричеством поэзии и мечты, и стихотворный, добросовестно зарифмовавший основную идею. Были ли они, не были — ни единого отклика, ни единого голоса ни за, ни против...

Иначе произошло с целой серией публикаций, излагавших федоровские идеи (авторами их были сам Федоров и Петерсон), появившихся на страницах «Асхабада», другой провинциальной газеты. Издавалась она на тогдашней далекой окраине России, в Асхабаде (нынешний Ашхабад), куда весной 1899 года переехал Петерсон с семьей (он был назначен членом Асхабадского окружного суда). Эти статьи стали настоящей духовной злобой дня, вокруг них развернулась ожесточенная полемика. И тем не менее этот важнейший эпизод выпал из поля зрения писавших о Федорове и его учении; сам Петерсон, активный участник асхабадской истории, предпочел предать ее полному забвению. Только в 1977 году амери-

канский исследователь Джордж Янг неожиданно наткнулся на эти публикации, просматривая в ленинградской библиотеке подшивку «Асхабада»¹¹.

Вся эта погребенная эпопея с публичным обнаружением федоровских идей более чем любопытна, поучительна и, я бы сказала, актуальна и для нас. Прежде всего, подверглось уничтожающему испытанию убеждение Николая Федоровича, что достаточно открыто бросить призыв к *общему делу*, как на него откликнутся если не все сразу, то очень многие. Обнаружился характерный, типичный веер реакций на федоровскую идею, встали такие новые трудности для восприятия и приятия ее, с которыми необходимо было считаться и на будущее.

Но обратимся к фактам. Мне хочется проследить жизненную траекторию Федорова того года, который привел его в Асхабад, а затем перелистать страницы местной газеты за четыре почти года (с 1899 по 1902 год), где за это время появилось почти пятьдесят статей, отразивших полемику вокруг учения о регуляции и воскрешении.

Итак, как мы уже знаем, в ноябре 1898 года Николай Федорович окончательно покидает Румянцевский музей. Получив отставку, он отправляется в Воронеж, где служит Петерсон, намереваясь устроиться здесь на постоянное жительство. Прибыв в город 12 ноября, Федоров проводит здесь позднюю осень и начало зимы следующего года¹², но уже 22 января пишет Кожевникову о своем желании уехать оттуда и поселиться под Москвой, в Подольске или Сергиевом Посаде. Уезжает он из Воронежа только 15 февраля 1899 года, узнав о смерти Якова Федоровича Браве, довольно известного юриста, близкого к Николаю Федоровичу. Яков Федорович, один из усерднейших посетителей Румянцевского музея, написал о его истории небольшую книгу, в которой выразил и некоторые воззрения Федорова на роль книги и библиотеки. Вместе с Кожевниковым Федоров составляет заметку в память Браве и 24 февраля они отправляют ее в «Русские ведомости». За день до этого, 23 февраля, он оформляется у пристава Сергиева Посада и живет по Московской улице в доме Бурцева¹³. Так проходит конец февраля и март. 3 апреля Петерсон оставляет свою должность в Воронеже, его переводят в Асхабад. Но до переезда туда он 5–6 апреля приезжает к Николаю Федоровичу в Москву. Вместе они посещают семью Кожевникова и опять уезжают в Воронеж. Конец весны и начало лета Николай Федорович живет здесь один, готовясь последовать за Петерсоном в Асхабад.

¹¹ См. об этом в его книге: Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction. / Nordland publishing company. Belmont, Massachussettes, 1979.

¹² Мысли Федорова в это время, как свидетельствует его переписка, заняты прежде всего реакцией на его статью «Разоружение», опубликованную анонимно 14 октября 1898 г. в газете «Новое время».

¹³ См.: Борисов В.С. Адреса Н. Ф. Федорова // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 1. С. 255.

И вот в августе в сопровождении Козьмы Петровича Афонаина, его молодого воронежского почитателя, он отправляется в дальнюю дорогу, 24 августа 1899 года его прибытие фиксируется в полицейском управлении Асхабада¹⁴. Николаю Федоровичу не сидится на месте, в семье Николая Павловича, его влечет поездка на Памир, туда, где, по его мнению, близко к колыбели человечества, к могиле праотца. Я думаю, надежда осуществить эту свою давнюю мечту и привела его в эти края. Уже через неделю оба Николая отправляются в путешествие к предгорьям Памира, посещают Самарканд и Ташкент. После возвращения в Асхабад, 19–22 сентября Николай Федорович диктует большое письмо Кожевникову, одно из самых интересных в его эпистолярном наследии, где место отправления обозначено так: «У подошвы Паропамиза, на рубеже Ирана и Турана». Паропамиз – это горная система в Афганистане, северные предгорья которой заходят на территорию современного Туркменистана. Здесь простиралась столь ответственная в исторических построениях Федорова местность, лежащая на рубеже кочевого, пустынно-смертоносного Турана и древнего Ирана, отстаивавшего победу Жизни. Ведь, как известно, в «Авесте», священной книге древних иранцев, выражена вера в конечное торжество сил добра и преобразование мира¹⁵. Тураном же с давних пор называлась обширная часть евразийского материка, занятая в основном пустынями и степями и населенная кочевыми тюркскими племенами. Даже само слово «Иран», «Эран» первоначально обозначало страну арийцев, в противоположность «Анэрану», стране неарийцев, впоследствии замененному словом «Туран», туранцы. Особым физическим и духовным подъемом веет со страниц этого письма Федорова. Бодрящие впечатления от путешествия по древнейшим путям соединяются с глубокой историософией, с надеждой, что Россия, умиротворительница степи и кочевников, поможет победить пустыню, голод и смерть через всеобщую регуляцию этого края и станет воистину «Новым Ираном». Для Федорова успех регуляции станет реалистическим раскрытием древнеиранского мифологического представления о торжестве благого начала Ахурамазды (Ормузда), Белобога, над духом зла и разрушения Анхра-майню (Ариманом), Чернобогом.

¹⁴ Борисов В.С. Адреса Н. Ф. Федорова // *Философия бессмертия и воскрешения*. Вып. 1. С. 255.

¹⁵ В «Авесте» повествуется, как в конце света из потомства пророка Заратустры родится великий пророк Саошьянт, при котором зло будет окончательно повержено, совершится воскрешение всех умерших, грешный мир погибнет в огне, самый ад исчезнет и начнется преобразенная, вечная жизнь. Русский мыслитель высоко оценивал выраженное в зороастризме отрицание непротивления злу, пассивности, требование активной борьбы со злом, веру в возможность полного искупления мира. Древнеиранское выражение «фрашо керете» (доброе, благое дело) он сближал со своим «всеобщим делом» регуляции и воскрешения. Для него характерно сближение «зендского (древнеиранского. – С. С.) и славянского миро- и жизневоззрения», которые в отличие от буддизма, восточного и западного, «не делают из зла неизбежного условия бытия и жизни и борьбу с ним ставят целью исторического существования» (II, 78).

Недаром, когда Федоров с Петерсоном были в Ташкенте в самом начале сентября, они пытались привлечь внимание местной научной общественности к истории Туркестана, к проблемам регуляции его природы. Они отправляют «Записку» вице-президенту археологического кружка в Ташкенте Николаю Петровичу Остроумову о необходимости проведения в Туркестане, а именно в Самарканде, съезда естествоиспытателей и врачей, а также археологов. (К этой «Записке» они присовокупили статью Федорова «Так называемые “Каменные бабы” как первый надгробный памятник» вместе с двумя статьями на ту же тему, опубликованными в газете «Дон»¹⁶). Эти же предложения Петерсон изложил на заседании Туркестанского общества любителей археологии, состоявшегося 25 (или 26) сентября. Его доклад, написанный Н. Ф. Федоровым, был опубликован в № 79 газеты «Туркестанские ведомости» 10 октября 1899 года. 22 октября в газете «Асхабад» появилась заметка «Где быть научным съездам в Туркестане?», по всей видимости, также написанная Федоровым. В ней сообщалось о реакции членов кружка на предложение Петерсона: состоялись горячие дебаты, были и возражения, но все сошлись на мысли о необходимости исследования Туркестанского края с разных сторон, широким фронтом специалистов; была поддержана и идея проведения здесь научных съездов. Итак, Федоров и его ученик начали с вещей конкретных, прямо касающихся области, куда они прибыли. И первые публикации в «Асхабаде» стали вводить читателей в мир идей и проектов Федорова именно с этой стороны.

В первой статье этой серии «Асхабадский музей» (28 сентября 1899 года, № 273), напечатанной под псевдонимом «К-нев», были высказаны конкретные предложения о расширении местного музея, любимые мысли Федорова о значении музея вообще как хранилища всего прошедшего и даже об устройении вышки для метеорологических наблюдений. Наиболее полно сам Николай Федорович (под подписью «N») высказался через месяц, 26 октября, в статье «Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд», где мы встретим его космические идеи: о человеке, который должен стать истинным небожителем, осваивающим и преобразующим другие миры, о великом будущем астрономии, вокруг которой объединятся все естественные науки, о новой организации в этом духе школьного образования. Целый ряд статей Петерсона в «Асхабаде» был как раз посвящен вопросам школьного обучения и его улучшения. Перед публикацией о «падающих звездах» Николай Павлович выступил в трех номерах с большой рецензией на книгу Н. П. Остроумова об устройстве туркестанского края К. П. фон Кауфмане, вышедшую незадолго до того в Ташкенте. Его статьи назывались «К истории народного образования в Туркестанском крае». В следующем году

¹⁶ Статья «Так называемые “Каменные бабы” как первый надгробный памятник» не сохранилась. В газете «Дон» были опубликованы статьи «Каменные бабы как указание смысла, значения музеев» (12 апреля 1898, № 38) и «Каменная баба Воронежского музея» (5 мая 1898, № 48).

Петерсон в двух номерах (от 1 и 25 июля 1900 года) публикует статью «К вопросу о лучшем устройстве нашей школы», где широко излагает взгляды своего учителя, в том числе цитирует из его статьи о «ноябрьских падающих звездах». В этих работах Петерсон самое большое позволяет себе лишь намеки на истинный размах Идеи учителя, пытается, как и сам Федоров в своих предыдущих московских и воронежских публикациях, навести на нее читателя, разбудить его собственное воображение. Вот как, к примеру, это делается. Чтобы изгнать скуку и тоску из школьной жизни, необходимо раздробленные предметы соединить в осмысленную систему знания, осветить преподавание высшей целью, идеалом всеобщего дела. Но в чем это дело может заключаться? Петерсон, вспоминая знаменитую сцену из «Деяний апостолов», где афиняне отказываются слушать «безумные» речи апостола Павла о воскресении из мертвых, довольствуется таким наводящим риторическим вопросом: «И в наше время много ли найдется из так называемых образованных, которые будут несогласны с Пилатом и афинянами и которые захотят выслушать человека, утверждающего, что есть дело, общее всем людям, всему роду человеческому, и в этом общем и едином деле и есть истина».

Очевидно, эта боязнь, что даже не захотят и выслушать, удерживала Федорова и Петерсона и в асхабадских публикациях почти полтора года от прямого объявления (вплоть до июня 1901 года), «что есть истина», по их глубокому убеждению. Пока только отдельные блики света этой истины падали на рассуждения о школе, об изучении памятников прошлого, об истории и астрономии.

Правда, во второй уже статье – из всей этой длинной вереницы их, носившей название «Разговор с Л. Н. Толстым» (12 октября 1899 года, № 285), авторы произвели робкую попытку выйти на свою главную тему – о борьбе со смертью. Статья эта вышла за полной подписью Н. П. Петерсона, но была написана им совместно с Федоровым. Эта небольшая заметка достойна того, чтобы на ней остановиться несколько подробнее. Речь в ней идет о посещении в начале апреля 1899 года Петерсоном Льва Толстого в его московском доме (как мы помним, в это время перед отъездом в Асхабад Николай Павлович приехал навестить Федорова). А вот, собственно, и то главное, что собрался поведать автор читателям: «Из всего, что я слышал от Л. Н. в этот раз, в два вечера, 5 и 9 апреля, меня особенно поразили следующие его слова: “Вот я стою одною ногою в гробу и все-таки скажу, что смерть вещь недурная”. Эти слова многое разъяснили мне в мирозерцании Л. Н., в особенности когда я припомнил и другое его выражение; держа в руках череп, он сказал (не мне, а другому лицу и много уже лет тому назад): “люблю эту курноску”...» (IV, 34). Этой толстовской любви к смерти противопоставляется совсем другое воззрение, которое признает смерть основным злом существа мыслящего и чувствующего, зовет к радикальному ее преодолению – с возвращением всех ее жертв. Приводится отрывок из стихотворения Кожевникова, ставящего вопрос о фундаментальном выборе: «Жить или не жить?» Однако

тут же выражается неожиданное сомнение: «Но точно ли Толстой — поклонник смерти, каким он сам себя выставляет в вышеприведенных выражениях?» и утверждается мысль, что своим творчеством он деятельно опровергает собственные слова, ибо выступает против тех, «которые лишают жизни, стесняют ее, вредят ей...» (IV, 36). А завершается заметка таким острым испытательным поворотом, большим мастером которых был Николай Федорович в своей полемике: «Если бы Нехлюдову доставили череп умершего его ребенка, сказал ли бы он — “люблю эту курноску”?!» (IV, 36). Опять — только наведение читателя на мысль, а не прямое высказывание Иден.

Федоров тем не менее надеется, что эта заметка, касающаяся самого знаменитого писателя России, да и всего мира, привлечет к себе интерес, все обратят внимание на то активное неприятие смерти, которое здесь не просто противостоит толстовскому отношению, а даже в конечном роде ему приписывается. После публикации двумя годами до того письма Достоевского в газете «Дон», где, как мы помним, Достоевский сам был представлен как автор учения о воскрешении, это была еще одна попытка такого рода, но на этот раз использующая имя Льва Толстого. Сложные и даже мучительные чувства испытывал каждый раз в таком случае Николай Федорович. Вот их свидетельство. Вскоре после выхода заметки «Разговор с Л. Н. Толстым», пятого ноября, Федоров с Петерсоном отправляют одновременно два письма Кожевникову. В первом Федоров просит Владимира Александровича помочь поместить эту заметку в каком-нибудь центральном издании, хотя бы на страницах «Русского вестника», представив дело так, что Кожевников якобы случайно заметил ее, но счел достойной для ознакомления с ней широкого читателя. Во втором письме читаем: «Статьи, напечатанные в “Асхабаде” и посланные Вам, и здесь даже не обратили на себя внимания. За статью “Разговор с Толстым”, в котором похвала ему выражена словами тропаря Светлого Воскресения “Смертию смерть попра”, я очень раскаиваюсь, хотя за этою похвалою скрывается глубокое осуждение всему его учению, как совершенно противоположному учению Того, Кто действительно смертию смерть попра... Я прежде полагал, что эта заметка, касающаяся Толстого, столь знаменитого человека, может возбудить внимание к учению о воскрешении, приписанному самому Толстому, но теперь это ослепление прошло, и я даже буду рад, если эта заметка пройдет незамеченною» (IV, 402—403). Прошу, однако, заметить, что оба эти письма идут к Кожевникову одновременно. Первое Федоров решает послать от имени Петерсона, второе — от самого себя. Явное раздвоение: ему и хочется привлечь, хотя бы таким образом, интерес к идее борьбы со смертью, и вместе он понимает и безнадежность, и даже какую-то унижительность такой жалкой попытки — и, отправляя оба, полагается уже на случай, на обстоятельства, на суждение самого Кожевникова. При этом он не подозревает, какое маленькое предательство Петерсона заключено в том же конверте. Вот оно — это приписка Николая Павлови-

ча к первому письму: «Все предыдущее написано со слов Николая Федоровича, но затем его укусила какая-то муха, и он сказал, чтобы я послал это письмо от себя, а об нем не упоминал бы. Должно быть, что-нибудь было в его жизни такое, что так испортило его характер, и всякое сближение с людьми делает для него мучение, мучительно и для тех, кто вздумает к нему приблизиться. Все это в высшей степени тяжело, и главным образом, за него обидно. <...> P. S. Сейчас Николай <ай> Федорович сказал мне, что сам Вам пишет...» (IV, 402).

Тут душевный конфликт Николая Федоровича выходит наружу. Его комплекс ступенчатости, какая-то невротическая боязнь лично обнаружиться вынуждали его идти, чтобы тем не менее привлечь внимание к Идее, даже на некоторые подтасовки, оказывавшиеся бесполезными (приписать знаменитости свои мысли), что вызывало состояния тяжкие: и острое недовольство собой, и стыд, и некоторое отчаяние. Кстати, и по отношению к Петерсону должны были замешиваться чувства противоречивые, *слишком человеческие*. Николай Павлович был единственным, кто под своим именем выступал с идеями учителя, он подписывал и публикацию письма Достоевского, и целый ряд статей самого Федорова в «Асхабаде», да и тогда, когда действительно писал от себя, всегда вставлял без ссылки на источник большие цитаты из работ Федорова. Мне кажется, что если Николай Федорович и был готов отдать свое какому-нибудь великому человеку, то в случае с Петерсоном дело обстояло несколько иначе. Кто такой Петерсон? Такой же «маленький» человек, как и он сам! Кто захочет его внимательно выслушать? Не лучше ли самому тогда, тем более что, случалось, сам Петерсон был неточен и неловок в своей пропаганде? Но тут вставал собственный комплекс, с ним не так просто было сладить... Во всяком случае, постоянный фон какого-то ревнивого подсознательного раздражения чувствуется в отношении Федорова к Петерсону; он сыграл, очевидно, не последнюю роль в их размолвках и особенно в финальном отлучении ученика (см. ниже).

В начале 1900 года Николай Федорович уезжает из Асхабада. Отъезд омрачен очередной ссорой гостя с хозяином. И в этом году, кроме июльской публикации двух статей Петерсона «К вопросу о лучшем устройстве нашей школы», в форме рецензии на книгу воронежского писателя Евгения Маркова «Грехи и нужды нашей школы» (СПб., 1900), — кстати, хорошего знакомого и Петерсона, и Федорова, — в «Асхабаде» ничего не появляется. Но с середины следующего года наступает настоящий бум вокруг федоровских идей (поданных, естественно, анонимно). 3 и 5 июня «Асхабад» публикует в подвале второй и третьей страницы на половину листа большую статью Федорова «Разоружение. Как орудие разрушения превратить в орудие спасения» — перепечатка из «Нового времени» от 14 октября 1898 года. Это одна из крупных и важных работ Федорова, в ней изложены его проекты регуляции природы, превращения армии в естествоиспытательную силу, но в ней еще нет речи о главном — о воскрешении умерших.

Петерсон, давший статью Федорова для печати (кстати, сделал он это без согласования с Федоровым, ничего ему о своем намерении не сообщив), представил ее, так сказать, в местном контексте. Предваряющее примечание объясняло, что, перепечатывая эту работу из центрального издания, газета идет навстречу пожеланиям лиц, «основательно интересующихся делом улучшения, увеличения и регуляции оросительных сил области». Завершалась же публикация рядом проектов, практически прилагавших ее идеи к Закаспийской области. Так, предлагалось устроить метеорологическую обсерваторию на самой высокой вершине Копетдага и вооружить ее, как предлагал когда-то Каразин, громоотводом, который, будучи поднят на воздушном шаре, мог бы служить для вызывания дождя, орошения пустынных бесплодных мест. Утверждалась мысль Федорова, что только регуляция природы этого края, превращение его из пустыни в оазис может оправдать его завоевание, тысячи жертв, их кровь и страдание.

Через две недели – 19 июня 1901 года («Асхабад», № 170) – первый отклик: «По поводу статьи “Разоружение”», за подписью «П. Ц.». Под этими инициалами постоянно печатался в газете Петр Яковлевич Циркунов, один из самых серьезных местных публицистов, человек образованный, уже немолодой, весьма уважаемый в городе. По его мнению, в статье поставлены «коренные вопросы жизни», «задача грандиозная», такие своеобразные идеи и проекты, которых до сих пор наука почти не касалась. Он сближает идеи автора «Разоружения» с видением задач человечества, призванного приблизиться «посредством труда и познания природы к Богу», которое за сто лет до этого высказывал Сен-Симон, но считает, что русский мыслитель пошел дальше французского утописта. Выясняется, что П. Ц. знаком с брошюрой, изданной в Воронеже в 1899 году, «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12 августа 1898 года», которую ему, как он пишет, подарил «друг автора и мой добрый приятель» (нам понятно, что это Петерсон, а сама брошюра – еще одна из анонимных работ Федорова). Из этой брошюры он получил некоторое представление об идеях автора о Троице как образце любви и согласия для человеческого общежития. Но, признавая всю грандиозность и благородство задачи, П. Ц. сомневается в возможности осуществить братское единение людей. Ему кажется, что «автор работе войска придает какой-то мистический характер», что регуляция природы у него выглядит как панацея от всех зол, отечественных и общемировых, и, что главное, эта регуляция касается только «материальной части» существования; при этом автор забывает, что «не хлебом единым жив человек».

Доброжелательный отклик такого почтенного оппонента должен был и ободрить Петерсона, и подвигнуть его на дальнейшее разъяснение федоровского учения. Особенно должен был задеть упрек, что один научный, технический прогресс человечества (а так понял регуляцию природы критик) еще не ведет к нравственному, благому состоянию человека и общества. Пришло время выявить именно

высочайший нравственный пафос учения, который по-настоящему обнаруживался в проектах воскрешения и преобразования умерших. И вот с 6 июля в пяти номерах «Асхабада» печатается большая работа Федорова «Самодержавие», где уже прямо была высказана главная Идея, но осуществление ее предполагалось начать под водительством православного царя – он представал здесь в идеализированном виде, как «стоящий в отцов или праотца места» воспитатель, самодержец слепых стихий материального мира, ведущий к совершеннолетию свой народ. Именно в таком проективном, должном смысле самодержавие противопоставлялось Федоровым конституционализму западных демократий.

«Самодержавие» и стало, наконец, той бомбой, что взорвала спокойствие, вежливое равнодушие, царившее до этого по отношению к первым, частичным обнаружениям идей общего дела. Еще не дождавшись окончания печатания статьи, после первых двух номеров тот же П. Ц. в «Заметке по поводу статей “К пересмотру системы нашего образования” и “Самодержавие”» («Асхабад», 18 июля 1901 года, № 199) высказывает массу недоумений. Как же так, автор представляет себя выразителем христианской идеи, между тем нигде в новозаветных откровениях нет того, чтобы на самих людей возлагался долг воскрешения. Да и возможные пути и способы достижения такой дерзновенной цели никак не указаны, вопрос не может быть решен одними нравственными призывами к «чистоте сердечной» истинных сынов человеческих, *сынов умерших отцов*. К тому же самодержавие как политическая власть, по мнению П. Ц., не способно и никогда не захочет возглавить такое Дело. Одним словом, и прежний доброжелатель в полном недоумении: не понимается ли воскрешение тут в каком-то иносказательном, духовном смысле, – настолько в его сознание не вмещается, что возможно буквально ставить такую цель человечеству. П. Ц. требует ясности, прямоты, «без всяких аллегорий и сопоставлений»: «Признаюсь откровенно, что чем больше я прочитываю статьи автора, тем более запутываюсь умственно; вижу, что автор задумал какую-то грандиозную программу, но сущности ее не понимаю». Правда, П. Ц. признает при этом, что «воскресение мертвых есть мечта – мечта весьма животворная, но она навсегда останется мечтой, так как для осуществления ее не имеется оснований ни в Откровении, на котором она якобы установлена, ни в духовном и социальном состоянии человечества».

Наконец, в воскресенье, 22 июля 1901 года, в № 203 заканчивается публикация «Самодержавия» и в качестве послесловия под подписью «Н. П.» (Петерсона) дается несколько слов по поводу возражений П. Ц. Николай Павлович излагает здесь соображения Федорова, которые он, очевидно, получил по почте. Автор статьи, как пишет Н. П., перед напечатанием не пересмотрел эту работу, которую он закончил еще за несколько лет до того, а потому в ней осталась «некоторая неполнота и неясность». Да, импульс к Делу воскрешения дает детское чувство, чистое сердце, однако – признает Н. П. – не было достаточно ясно сказано, что

для его осуществления одного чувства недостаточно, а нужен труд, и труд всех. Через три дня, 25 июля («Асхабад», № 206), во второй части статьи «Очерки и картинки» П. Ц. продолжил свою полемику с автором «Самодержавия». Да, он не против основной мысли о бессмертии и, может быть, даже стал бы ее горячим поборником, если бы понял ее до конца и сумел снять серьезнейшие свои сомнения. Первое касается природы человека, ее несовершенства, фундаментального эгоизма каждого, когда «своя рубашка ближе к телу», — и ничего тут не поделаешь, заставить человека возлюбить своего ближнего как самого себя просто невозможно, для этого его надо «пересоздать», «вновь родить свыше». Второе касается свободы воли и своеволия каждого индивида, которых непонятно каким образом нужно привести к принятию единого Идеала и работе на него: «Но каким образом заставить многомиллионное человечество трудиться вместе и стремиться к одной какой-то воображаемой цели, — эта грандиозная мысль не вмещается в мою старческую голову». При всей наивной простоте П. Ц., возражения его более чем серьезные. И наконец, он прямо высказывает тот упрек, который затем неоднократно будет возникать по отношению к дерзновенному проекту Федорова. Циркунов — традиционный христианин, его рассуждение просто, оно широчайше распространено среди христианских душ: мир во зле лежит, и до конца света этого зла не преодолеть ни в натуре человека, ни в вещах века сего, надо смиренно просить Бога о достойной христианской кончине и добром ответе на Страшном суде — так резюмируется онтологическое самоощущение такого христианина. А посему: «Уподобление смертного и страстного человека Божеству — мысль недалекая от гордости Люцифера». И достичь бессмертия силами смертного человека и человечества — «не есть ли это гордость или самообман или признак наступающего конца!». Но все же решительно он не рискует выдвигать таких страшных обвинений, полагая, что необходим взгляд духовенства на учение о воскрешении, а для него самого практические указания на осуществление этого учения «малопонятны и бессистемны», и он уступает место мнению лиц более осведомленных и компетентных.

Однако вместо подобных лиц на критическую арену выходит новый оппонент, часто печатающийся в газете под итальянским псевдонимом Pensoso. Судя по его статьям, среди которых много просто переводов с английского и немецкого, Pensoso (в отличие от Петра Яковлевича Циркунова, человека почтенных лет, консервативных православных взглядов) — публицист довольно молодой, прогрессист и западник. 31 июля 1901 года («Асхабад», № 212) он отвечает «Автору “Самодержавия”». На страницы газеты врывается дух откровенной насмешки, грубого пасквиля. Карикатурно представив некоторые второстепенные федоровские мысли: об авторском праве, о железной дороге до Порт-Артура, критику конституционного типа правления, — оппонент вообще отказывается говорить всерьез об этой пространной нелепице, полной потуг на премудрость, туманных архаичных слов и выражений. Статью Федорова он характеризует как сочинение не-

понятное, никому не нужное, неестественное по слогу и языку, «приводящее в доказательство глубокомысленные соображения времен царя Гороха и из сокровищниц умственного багажа богомолков, видевших мощи тьмы египетской». И, окончательно довольный собой, сражает автора, определив его труд его собственным оборотом как не философский, а только «в философии место» стоящий.

Уже 2 августа «Асхабад» (№ 214) публикует «Письмо в редакцию» за подписью «Н. П.». Петерсон возмущен, что газета вместо разбора самого содержания статьи «Самодержавие» предоставляет свои страницы грубой брани и издевательству над автором. Он сожалеет о самом факте ее напечатания. Если бы он мог представить такое заранее, то никогда бы не поместил этой работы здесь. Тут же Н. П. отвечает сам задетый редактор издания. Он пишет, что не считает критическую заметку Pensoso бранью; если бы газета действительно хотела поиздеваться над автором «Самодержавия», то напечатала бы отклик некоего Сигмы, который она отклонила. Вместо того чтобы обижаться, лучше бы автор обстоятельнее и яснее представил свои взгляды, это для дела было бы важнее, тем более что он претендует звать на «общее дело» весь род людской и к нему прислушивались такие гиганты, как Достоевский, Толстой и Вл. Соловьев (эти сведения редактор Джавров получил, конечно, из устных бесед с Петерсоном).

Кстати, этот ядовитый некто, спрятавшийся под псевдонимом Сигма, нашел-таки себе место высказаться в другой асхабадской газете, в «Закаспийском обозрении» (1901, № 164). Тут – уже предел непонимания и неприятия, такого же порядка, как первоначальное языческое отторжение христианства, когда последнее в критике, скажем, Цельса представало как странная, безумная метафизическая абракадабра. Автор «Самодержавия», утверждает Сигма, делает медвежью услугу «указанному роду правления», изображая его в каком-то совершенно фантастическом, не имеющем ничего общего с реальностью духе. Критик вообще отказывается назвать мыслями «этот непозволительный бред больного человека», «подавляющий кошмар», который «лежит далеко за областью человеческого понимания, не исключая из этого даже самого автора». Характерно, что все самые резкие критики Федорова больше всего нападают на самый способ его речи, на его слог и стиль. На самом деле то, что стиль был столь необычным, просто ошарашивающим, говорит о переворачивающей привычное восприятие новизне мыслительной оптики Николая Федоровича. У него, как у великого реформатора, была своя система слов-категорий, и она-то особенно сбивала с толку и вызывала насмешку. Что это еще за каббалистика: какие-то «блудные сыны», «бродяги, не помнящие родства», или власть, «в отца место стоящая»?! Сбой традиционной, автоматизированной в своем действии логики приводил к впечатлению какого-то безумного алогизма, путающего нормальные ряды и ранжиры человеческого мышления. Сигме кажется, что автор непрерывно занят доказательством того, что «верста длиннее недели». Как можно помещать рядом благожелательные рассуждения о каком-то

«жившем в темные времена неизвестном старце Филофее», которого пристало помянуть разве что «богобоязненной селечнице или судомойке», и резкую критику «живущего в наше просвещенное время великого старца Льва Толстого, стоящего на целую голову выше нашего времени». Если такого рода недоумения Сигмы вряд ли могли лично задеть Николая Федоровича, то осмеяние его «антиграмматического» слога, издевательство над «его муками творчества», над высиживанием диких, хаотических, бессвязных периодов (Сигма даже сравнил их по непонятности с декадентством, но без свойственных последнему некоторых «поэтических красот») — это могло бы очень больно ранить мыслителя, углубить и так мучившее его сомнение в своей способности ясно, убедительно, художественно зажигающе донести до других свое учение. Это сомнение во многом отодвигало напечатание его произведений. (Впрочем, о заметке «Сигмы» Федоров, слава Богу, так и не узнал; он вообще еще в то время не ведал, что на страницах асхабадской газеты скрещиваются такие обоюдоострые копья по поводу его идей и проектов.) Хотелось бы сразу отметить, что Николай Федорович был глубоко и трагически неправ в этой своей самооценке (см. анализ его стиля во второй части), и бесконечно жаль, что никто из близко стоящих к нему людей не сумел ему это доказать!

Вслед за письмом Петерсона через два дня, 4 августа, появляется в «Асхабаде» (№ 216) «Письмо в редакцию» Pensoso. Он настаивает на своих впечатлениях от чтения «Самодержавия», обвинение Н. П. в брани парирует тем, что тот и сам бранится в своей работе: Запад у него гнилой, граждане — «блудные сыны», современные наука и философия плетутся в хвосте... Все это «какие-то апокрифические сказания», а не философская работа, — заключает критик.

11 августа круг спорящих расширяется: новое лицо, на этот раз женщина, некая Е. М. Крас-ская, публикует свои «Заметки по поводу полемики между Н. П. и Pensoso». Никаких глубоких или просто интересных мыслей в ее заметке нет. Она высказывает точку зрения тех, кто в статье «Самодержавие» увидел «культ неограниченной монархической власти» как выражение некоей общемировой тенденции к империалистической концентрации власти в одних руках, теснящей всюду демократию. Публицистка еще несколько раз подаст свой голос в связи с этой полемикой. Так, 7 октября этого же, 1901 года она напишет «По поводу заметки г. П. Ц. и г. Н. П. в № 272 газеты “Асхабад”». Дело в том, что 11 сентября в заметке по поводу убийства президента США Мак-Кинли П. Ц. (Петр Циркунов) вновь доброжелательно помянул автора «Самодержавия» (и это в обстановке его изничтожения Pensoso, Сигмой, Крас-ской). П. Ц. задается вопросом, не нынешнее ли «удрученное состояние человеческого духа», отсутствие высокой цели и заставило «предложить грандиозную, хотя, быть может, и невыполнимую теорию воскрешения умерших» как попытку выхода из такого состояния. 29 сентября (это и есть № 272 «Асхабада») ему одновременно отвечает и Pensoso, весьма критически, и Н. П. — ободряюще. В своем письме с прямым обращением «Многоува-

жаемый Петр Яковлевич!» Н. П. (то есть Петерсон) пытается глубже раскрыть взгляды своего учителя на понятие высшей цели, используя его статью «Что такое добро?», утверждая абсолютный идеал в жизни бессмертной и преображенной. Вопрос об участии рода людского в обретении такого идеала он ставит, исходя из новозаветных указаний: «Христос – есть <...> семя, которое должно прорасти, Христос есть только *начаток, первенец* из мертвых; произрасти же, т. е. принести жизнь, привести к спасению это семя может только при участии самих спасаемых; с этим, кажется, все согласны, что Царствие Божие берется силою, спасение нудится».

Крас-ская, тут же реагируя на это, выражает очень характерную позицию. Для нее вопрос о «цели жизни» так же недоступен человеку, как и еще более общий: «Зачем существует вселенная, мириады миров и существ?» Вплоть до того: «И не лучше ли было бы, если бы не существовало ничего?» Во всяком случае, единственный смысл существования человека, если он и есть, она видит, повторяя тут обычные благородно-гуманные заклинания, в нравственном самосовершенствовании, в неустанном стремлении разрешать загадки природы.

Следующий этап полемики пошел по новому руслу. Со второй половины 1901 года в газете появился ряд материалов различных авторов об асхабадском Народном доме. Спор шел о том, какую ориентацию придать его работе. Некоторые считали – религиозно-нравственную, другие – чисто светскую, популярно-образовательную¹⁷. 30 декабря 1901 года Петерсон (под подписью *) публикует в «Асхабаде» (№ 364) статью под заголовком «По поводу статей о Народном доме». До этого в своих заметках, подписанных инициалами «Н. П.», он большей частью приводил различные куски из произведений Федорова, перелагал его мысли и проекты (так что почти все, в том числе и Pensoso, считали его единственным автором всех публикаций об учении общего дела, в том числе и «Самодержавия»). И здесь Николай Павлович пытается представить хотя бы кратко, почти назывательно те стороны федоровского учения, которые не нашли себе отражения в «Самодержавии»: о необходимости синтеза всех наук вокруг астрономии, как знания, правящего миром, о будущем расселении воскрешенных поколений в космосе, «где все разместятся», о том, что объединенные наука и искусство могут служить общему делу только в союзе с религией, то есть руководствуясь высшим идеалом, – иначе, как и показывает современность, та же наука может отлично работать на зло и разрушение, быть «зловредной», как выражается Петерсон. Он приводит основной этический принцип Федорова: «Жить необходимо не для себя (эгоизм), ни для других (альтруизм), <...> жить необходимо со всеми живущими для воссоздания всех умерших в жизнь бессмертную – чрез обращение слепой силы природы (носящей в себе голод, язвы и смерть) в управляемую разумом и чувством...» (IV, 553). Однако в этой статье Петерсон позволил себе одно лично

¹⁷ Подробнее об этом споре см.: Д., 470–472.

ему принадлежащее рассуждение: «Если бы мы не страдали и не умирали, если бы мы, как говорится, блаженствовали, — и притом в истинном смысле этого слова, никому не досаждая, никому не причиняя никакого вреда нашим блаженством, и все бы вокруг нас блаженствовало, — явилась ли бы у нас мысль о смысле и цели существования; бессмертная и блаженная жизнь не была ли бы сама себе целью?.. Мне кажется несомненным, что только страдания и смерть заставляют нас задаваться вопросом о смысле в цели существования, а потому разрешение этого вопроса, или упразднение его, совпадает с тем моментом, когда в мире не будет более страданий, не будет и смерти, к которой ведут страдания» (IV, 552).

Так у Петерсона появилось весьма ответственное определение чаемой будущей жизни как «бессмертной и блаженной», которая сама себе будет целью. Опущена была важнейшая практически-богословская идея Федорова о необходимости уподобления *деятельной*, творческой природе Бога, — а эта идея не ограничивала человеческое созидание землей, а распространяла его в бесконечность будущего обоженного благобытия, Царствия Небесного. Pensoso не замедлил тут же («Асхабад», 3 января, № 3) насмешливо отреагировать на это определение в статье «Блаженная жизнь»: «Автор признает целью жизни — уничтожение страданий и воскрешение умерших. Следовательно, цель жизни, по автору, сводится к такому заключению: жить надо для жизни, жить для того, чтобы жить. Вы удивлены? Где же разрешение вопроса — о цели жизни, для чего же надо жить? Автор забыл разрешить этот вопрос. Он сказал: жизнь для жизни нам дана, каковое разрешение вопроса о цели жизни давным-давно известно и однако никого не удовлетворило, так как вовсе не разрешило вопроса». А 20 января («Асхабад», № 20) в заметке «Кругом да около» он разоблачил уже тактическую хитрость Петерсона, выступавшего под разными псевдонимами (то «Н. П.», то г-н «К-нев», то под двумя или тремя звездочками) и тем создававшего иллюзию существования нескольких своих соратников.

Выявился и еще один, важнейший пункт полемики: вопрос о свободе совести, право на которую сам Pensoso горячо отстаивал, в то время как Петерсон, следуя учителю, признавал ее свободой на бесконечное блуждание, таящей в себе отказ обрести наконец единую, объединяющую всех истину, верование, цель (статья Петерсона «О свободе совести» появилась в газете «Асхабад» 8 января).

14 февраля «Асхабад» публикует без подписи присланную из Москвы статью самого Федорова «По поводу полемики о "Блаженной жизни"»¹⁸. Тон ее

¹⁸ Это было первое прямое вмешательство мыслителя в полемику, шедшую уже более года. После размолвки с учеником и отъезда Федорова из Асхабада отношения между ним и Петерсоном были прерваны. Как уже говорилось выше, решение о публикации «Разоружения» и «Самодержавия» в асхабадской газете Петерсон делал на свой страх и риск, не получив разрешения от автора; вырезки публикаций, и то исключая самые резкие, он посылал В. А. Кожевникову в сентябре 1901 и в январе 1902 г. (во втором случае он отправил Владимиру Александровичу

спокойный, примирительный. Николай Федорович отмечает сам факт постановки вопроса о воскрешении на среднеазиатской окраине России, там, где неподалеку находилась родина древнего пророка Заратустры, возвещавшего «фрашо керете», *благое дело* искупления мира от зла. Он сожалеет, что «великая заслуга открытия этого вопроса, пока еще не оцененная, омрачена полемическим задором, совершенно беспричинною враждою» (IV, 93), пытается найти точки примирения с оппонентами, прежде всего с самым активным из них, Pensoso, с тем чтобы «заменить полемику миром, союзом». В энергичных, поэтически выразительных периодах он раскрывает объективную закономерность нового, регулятивного этапа эволюции («Не мы, а сама природа в нас, почувствовав ужас поглощения, поставила для всех общею целью воскрешение»), содержание общего дела, в котором «все живущие должны быть историками, а все умершие — предметом истории, неотделимой от естествознания и естествоуправления», наконец, рисует картину гармонизации мира через «обращение слепой силы природы в управляемую разумом и чувством», когда «жизнь и людей, и природы получит смысл и цель и станет действительно “блаженною” во всей полноте ее, блаженною в мысли, в чувстве, в художественном своем проявлении, станет блаженною и в высшем из всех — в нравственном, или — вернее — в религиозном, смысле, в смысле исполнения воли Бога Отцов живых, а не мертвых. То будет жизнь, все благое в себе вмещающая, уничтожающая даже всякую возможность зла, — *жизнь в Боге*. Это будет *всецельность*» (IV, 94). Федоров верит, что объединение для великого дела воскрешения и преобразования мира «по величию и святости не потребует никакого принуждения, кроме принудительного образования несовершеннолетних» (IV, 95).

Вопрос о свободе совести ставился Федоровым в предельном, проективно-должном плане, речь шла о высшей свободе единого благого избрания, которой должно достичь *совершеннолетнее* человечество, вышедшее из игрового состояния. «Очень жаль, что г. Pensoso по какому-то недоразумению придал главное значение вопросу, заниматься которым свойственно отживающим народам, — *свободе на рознь* (т. е. свободе совести), и защищает не то, что может быть *общим у всех людей без принуждения и насилия*. Это-то общее и есть “святая святых” всего рода человеческого, которое никак не противоречит “святому святых” и каждого человека, ибо это последнее есть жертвенник, воздвигнутый в сердце всякого сына человеческого своим родителям» (IV, 93–94).

Уже через два дня, 16 февраля, Pensoso отвечает анонимному автору статьей «Свобода на рознь». Признав верными его рассуждения о родине Заратустры, осознав, наконец, что «блаженная жизнь» означает преобразенное творческое существование, а не «загробную блаженную жизнь без всякой деятельности», он

статьи Pensoso, в том числе «Итальянская поэзия» — о двух поэтессах Анне Виванте и Аде Негри, на что Кожевников и выслал ему статью Федорова «По поводу полемики о “Блаженной жизни”» и свою «Поэтесса вдумчивой скорби»). Подробнее см. Д., 167–168.

упирается вновь в проблему свободы совести. Понимая эту проблему, в отличие от Федорова, конкретно-исторически, можно сказать, прагматически, он резонно опасается, что «жизнь при отсутствии “свободы на разнь” похожа скорее на жизнь в полицейском участке».

Эти опасения подхватывают и другие читатели газеты. 21 февраля «Асхабад» печатает сразу два полемических материала на эту тему. Некто Г. Р. пишет «По поводу статьи “О свободе совести”», упрекая «*.*» (Петерсона) в малообоснованной аргументации, «крайне одностороннем» подходе. Идея единой высшей религиозной истины, которую должны принять все, отказавшись от блуждания среди различных верований, Г. Р. непонятна до конца, кажется условной, никак не общеобязательной. В открытом письме к автору статьи «О свободе совести» за подписью Z говорится о том, что вопрос о свободе совести – вопрос исключительно юридический, а отрицание такой свободы ведет к принуждению и лицемерию. «Неужели Вы желали бы, чтобы нас, читателей ваших статей, заставили исповедывать (вслух, по крайней мере) ваши взгляды, неужели они, взгляды, от этого в ваших или наших глазах стали бы истиннее? Зачем вам принуждение, уголовная репрессия? Разве дело общего спасения от этого выиграет?» – эти и другие законные и вполне искренние вопросы корреспондента, очевидно, подействовали на Федорова и Петерсона, и в последующих выступлениях в газете максималистский, действительный лишь совсем для другого, совершеннолетнего состояния общества взгляд на свободу совести ими активно уже не проводился. (Тут видно, насколько было бы полезно для учения всеобщего дела выйти в действительно широкое обсуждение, сколь многое могло бы проясниться, скорректироваться в нем, ведь по самой своей сути оно требует коллективного теоретического и практического поиска.)

Между тем полемика продолжалась. Через неделю, 28 февраля 1902 года, Pensoso публикует очередную статью «Ада Негри и воскрешение умерших». Дело в том, что сам Pensoso в статье «Итальянская поэзия» («Асхабад», 7 января 1902 года) с симпатией отзывался о творчестве поэтессы Ады Негри (1870–1945), насыщенном мотивами сочувствия к угнетенным и социального протеста. Ее-то и вспомнил Николай Федорович в статье «По поводу полемики о “Блаженной жизни”». В связи с ее творчеством Федоров поставил вопрос о жизни и смерти, считая его глубже вопроса о богатых и бедных, который так волновал Аду Негри. «Другая властительница дум г-на Pensoso (Ада Негри) воспекает стариков, но лишь бесприютных и голодных, а не старость как умирание. Она еще не поняла, что пока будет смерть, будут бедность, голод, болезни и прочие беды, будут, следовательно, и обездоленные, и униженные <...> Умершие – это наиболее униженные, самые обиженные, наиболее оскорбленные из всех, смертельно оскорбленные! Имеем ли мы после этого право считать смерть пределом любви, знания и дела? Если все наше дело есть борьба за жизнь против смерти, то почему грани-

цєю этой борьбы ставится лишь один из моментов этого процесса: прекращение дыхания или разложение? А между тем даже превращение в прах и рассеяние его по вселенной не могут быть пределами для любви безграничной» (IV, 94). Оканчивает Федоров излюбленным приемом, приведя воззрение другого к своему собственному как логический и эмоциональный предел этого воззрения: «Когда слепая сила будет управляема разумом (полным знанием) и чувством (высшею, т. е. сыновнею, любовью), тогда: — “Уже не кровью будет тогда заливаема наша земля... И целый мир станет нашею родиною, и соединенная изо всех человеческих голосов торжественная песнь мира будет разливатьь от берега до берега, от края до края”, как говорится в эпиграфе¹⁹ из стихотворения “Non mi turbar” Ады Негри» (IV, 95).

В своем отклике на эти рассуждения Федорова Pensoso упорствует в своем понимании, еще раз утверждая, что поэтесса если и скорбит о смерти, то только отдельных избранных, что она — певец страждущего, обездоленного большинства, и ее не волнуют страдания и конец бесполезных паразитарных классов и групп. Да, трудно принять логику всеобщего спасения, взгляд на глубокие натуральные бедствия всех без исключения смертных, тем более в эпоху торжества раздельного, исключительно социального подхода к проблеме зла. «Идеалы поэтессы прекрасны, заманчивы, но нисколько не подтверждают взглядов моих возражателей, ставящих целью жизни *воскрешение* умерших, чтобы разместить их на иных мирах для блаженной жизни при условии недопущения на сей земле свободы на рознь, т. е. свободы совести», — иронизирует Pensoso.

«Блаженная жизнь», неудачно пущенная в оборот Петерсоном, стала настоящей притчей во языцех для Pensoso, он не уставал на все лады издеваться над этим определением. 3 марта 1902 года Федоров решительно объясняется насчет этого выражения в статье «По поводу статей г-на Pensoso “Блаженная жизнь” и “Кругом да около”». Здесь он критикует утверждение Петерсона, что вопрос о цели жизни вовсе не существовал бы, если бы не было отрицательного и горестного в жизни. Блаженство в таком понимании — лишь отсутствие страдания и смерти, а не нечто действительно положительное. «На самом же деле истинное блаженство заключается в труде познания и воссоздания жизни, чем и дается активная роль и науке, и искусству, а нравственность возводится на высшую степень и торжествует над слепую силою при всеобщем участии в этом общем деле» (IV, 95). Блаженство вовсе не есть нечто пассивно-расслабленное, не есть гедонистическое ублажение чувственной сферы человека, его надо понимать всеобъемлюще и творчески активно: это и «блаженство ума, достигшего полноты знания целой вселен-

¹⁹ Эпиграф из стихотворения А. Негри, вошедшего в ее сборник «Буря», был предпослан статье Федорова Н. П. Петерсоном, по просьбе В. А. Кожевникова, дабы указать Pensoso, «что даже в своей любимой поэтессе он мог бы найти очень ясные намеки на то, в чем должна заключаться “блаженная жизнь”» (В. А. Кожевников — Н. П. Петерсону. 28 января 1902 // IV, 625).

ной, и блаженство чувства, соединяющего все поколения человеческого рода, и наконец блаженство воли – в управлении слепой силою, проявляющеюся во всех мирах» (IV, 96). Федоров пытается в каждом своем выступлении уточнить свой идеал, исправить то поверхностное о нем впечатление, которое составляли себе его оппоненты. Так, он успокаивает и тех, кто полагает, что поместить науку под эгиду религии значит ограничить ее свободу и размах. Напротив, религиозизация знания вовсе не означает поставления каких-то ему пределов, но – расширение в бесконечность, на задачи вселенские. И не просто расквартировать воскрешенные поколения в других мирах – цель всечеловеческого, всемирного дела, а сделать эти миры сознательными и управляемыми.

Через три дня, 6 марта, Pensoso отвечает «Авторам статей о воскрешении». Он констатирует отсутствие полного единомыслия в вопросе о «блаженной жизни» среди самих авторов теории воскрешения и требует еще большей ясности. Но он начинает признавать известный интерес за их идеями, необходимость их систематического и последовательного изложения. 8 марта уже знакомая нам Е. М. Крас-ская выступает со своим собственным пониманием бессмертия, демонстрируя весьма распространенные верования, где и бессмертие души, и космическое восхождение душ, и бесконечное их круговращение, когда земное воплощение становится их кратковременным пристанищем. На такую среднеарифметическую «теософскую» болтовню Федоров и Петерсон даже не считают необходимым отвечать, объяснение идет главным образом с Pensoso. Но Федоров пытается поставить точку и в этой полемике. 19 марта 1902 года газета публикует «Письмо в редакцию» Петерсона, предваряющее две статьи, полученные из Москвы: «Последнее слово к г-ну Pensoso», тут же помещенное, и «Несколько слов о Ницше», которое вышло на следующий день, 20 марта. Обе статьи принадлежали перу Федорова и были подписаны буквой Y. В своем «Письме» Петерсон отводит упреки в каком бы то ни было принуждении людей к *общему делу*, а главное, призывает буквально и просто понимать учение о воскрешении, не отыскивая в нем апокрифов и иносказаний. В своем «Последнем слове...» уже сам Федоров настаивает на принципе исключительного добровольия, «*добровольного согласия*» (IV, 99) на участие или неучастие в деле воскрешения и преобразования мира. Главная его надежда – на примирение теоретических споров, разнообразных верований и мнений именно в одном, кровно касающемся всех Деле. Бесконечная полемика, эта «война словесная, чернильная, жалкая, но *душегубительная*» (IV, 100), к миру не ведет, и он ее прекращает.

И действительно, Федоров свое слово сдержал. Были еще опубликованы лишь две его статьи общего характера: о Ницше и, наконец, 31 марта «Пolemика и война, или "О двух войнах"», где он оценил состояние бесконечной и бесплодной полемики, никого не убеждающей, а усиливающей рознь и ненависть, находящейся «в теснейшей связи с войной или борьбой в обширном смысле» (IV, 105), как при-

надлежность *несовершеннолетнего* состояния человечества и призвал обратить спор в разговор или *совещание*, которое будет искать пути к умиротворению²⁰.

Интересно, что, несмотря на всю остроту полемики, по мере все большего прояснения федоровских идей оппоненты начали склоняться к признанию их важности и необходимости систематического их представления.

К концу жизни Федоров окончательно убеждается в ошибочности фрагментарного изложения своего учения, что неизбежно приводило к непониманию и искажению его. Но дело тут было не только в тактической ошибке. Сами необычно смелые идеи Федорова о регуляции природы, освоении космических пространств, борьбе со смертью и т. д., опередившие свое время, не находили понимания. Тем более что эти идеи *странно* соединялись с христианско-евангельскими образами, с особым архаизмом стиля. Это ставило учение всеобщего дела в трудное, промежуточное положение, когда оно, с одной стороны, по словам Федорова, прекрасно осознававшего это положение, казалось «диатрибою из времен невежества», а с другой – выражением «крайностей» материализма, «неслыханной дерзостью» знания. Недаром и две попытки опубликовать отдельной книгой работы Федорова – одна в конце 1884 года, когда Петерсон за своей подписью отослал в Московский цензурный комитет то, что было готово из «Вопроса о братстве...» (большая часть второй, третья и четвертая части, носившие тогда заглавие «Вопрос о причинах небратского состояния мира»), другая – в 1894 году, когда тот же Петерсон представил для цензурного одобрения рукопись федоровской работы с критикой толстовского учения «В защиту дела и знания...», – потерпели неудачу, цензура их не пропустила²¹.

Последние годы

В последние годы жизни Федоров зимой живет в Москве, а летом уезжает или в Подольск, где когда-то, в 1867–1868 годах, короткое время учительствовал, или же в Новый Иерусалим. Туда его влек монастырь, построенный патриар-

²⁰ Это был логический конец асхабадской полемики, хотя 21 апреля («Асхабад», 1902, № 11) появилась статья под обычными тремя звездочками «Еще о смысле и цели» Петерсона и Федорова (вторая, федоровская, ее часть критически касалась ряда статей М. М. Тареева по христианской апологетике, печатавшихся в журнале «Вера и Церковь» под заглавием «Цель и смысл жизни», о которых сам Федоров почерпнул сведения из их краткого разбора в «Богословском Вестнике» (1902, № 1)). На это опять отреагировал все тот же Pensoso в статье «Свобода мнения» («Асхабад», 1 мая, № 121) со своими обычными ироническими выпадами и гуманистически-социальным толкованием Евангелия, по которому дух этой книги диктует «такое устройство общества, когда управляющие и управляемые братья, равноправные братья». На этом полемика прекратилась уже окончательно.

²¹ Подробнее см.: Д, 248–249, 298–299.

хом Никоном, когда он, расставшись с первосвятительской властью, с 1650-х годов сосредоточился на грандиозной архитектурно-строительной деятельности, связанной с реализацией его замысла создания на Руси Нового Иерусалима, «подмосковной Палестины». Обладая особым символическим мышлением, стремлением к материально-зримому воплощению богословских идей (кстати, тут Федоров близок ему по духу), Никон воссоздал недалеко от Москвы, у реки Истры всю топографию святых мест, где проходила земная жизнь Христа и где совершилось Его победное Воскресение: и Вифлеем, и реку Иордан, и Фавор, и Вифанию, и Гефсиманию... спланировал архитектурный ансамбль, содержащий каменные стены с башнями, с надвратным храмом входа Господня в Иерусалим, палаты, кельи, каменные храмы. Центральное место среди них занял собор Воскресения, копия Иерусалимского храма Гроба Господня, в котором после его освящения (уже после смерти Никона, в 1685 г.) все оказалось пронизанным духом Воскресительного торжества: плащаница, постоянно открытая для поклонения, росписи, богослужение, каждое воскресенье уникально включавшее после литургии в часовне Гроба Господня Пасхальный канон... В летних письмах 1902 года к Кожевникову Федоров не раз глубокомысленно передавал свои впечатления от Ново-иерусалимского храма, бывшего для него самым «полным выражением Православия, отождествляемого с Пасхой» (IV, 471): «На величавом своде над Кувуклиею хоры херувимов, как на небесах, постоянно поют воскресение Христа-Спаса, а по Воскресным дням можно услышать «Христос Воскресе» и на земле. <...> В нем, следовательно, каждое воскресенье есть светлое, а по желанию богомольцев и будничные дни можно обратить в светлый праздник» (IV, 472). В письме от 15 июля 1902 года он говорит, что «Никон завершил строение "Русского Храма", создав Ново-иерусалимский храм Воскресения» (IV, 475). Мыслитель выстраивает при этом три эпохи русского храмового зодчества, отражающие все более углубленное усвоение христианской идеи и задачи: по образцу Константинопольской Софии воздвигались первоначальные Софийные храмы, уступившие место храмам Успения Богоматери и шире — Успенским храмам, посвященным дням успения святых, «т. е. их Великим Пяткам и Субботам» (IV, 474), затем с преподобного Сергия появляются храмы Троицы, «образцу единодушия и согласия» (IV, 474), внесшие новую преобладающую идею в церковное, народное сознание; и наконец, Никон дополняет и увенчивает это развитие Воскресенским храмом, утвердив высшее христианское чаяние, не отделявшее Христово Воскресение от Всеобщего Воскресения.

В это время Николай Федорович начинает напряженно работать над окончательным приведением своих рукописей в порядок для их обнародования уже под своим именем. Идет завершающий этап его жизни, необычайно плодотворный, но и особенно трудный. Хотя Федоров сохраняет большую умственную энергию, физическое его здоровье ухудшается. Но главное — он чувствует почти полное духовное

одинокчество. Самым значительным его последователем, кроме Петерсона, был Владимир Александрович Кожевников (1852—1917), ученый, философ и поэт (кстати, земляк Федорова, сын почетного гражданина города Козлова Тамбовской губернии), человек обширных и разносторонних знаний, в совершенстве владевший восемью языками. В нем, по словам современников, «жила целая академия наук и искусств»²². И тем не менее, проведя вольнослушателем в Московском университете пять лет (1868—1873), он диплома не получил, будучи, как и Федоров, с которым он познакомился в библиотеке Румянцевского музея в 1875 г., замечательным автодидактом. При этом Николай Федорович умело руководил его всесторонним самообразованием, помогая в научных изысканиях. Будучи автором многочисленных статей и книг, в том числе двухтомного исследования по буддизму («Буддизм в сравнении с христианством», Т. I—II. М., 1916), Кожевников вдохновлялся в своем анализе и оценках общественных и культурных явлений проникновенно усвоенными им федоровскими взглядами. Поддерживая до самой смерти Федорова близкие с ним отношения, он заботился о всех его делах, постоянно стремился обнародовать его взгляды, излагал в периодической печати в собственных статьях многие идеи, проекты и впечатления мыслителя («Стены Кремля», «Международная благодарность», «Обыденные храмы в Древней Руси», «Любовь погибает», «Непонятый храм»...). Кожевников написал несколько стихотворений, прямо вдохновленных учением о воскрешении, — их ценил и сам Федоров. Между учителем и учеником шла самая интенсивная переписка, и свои письма к другим лицам Федоров часто пересылал через Кожевникова. Но даже этот, казалось бы, столь верный Федорову человек нередко вызывает в нем горькие чувства. Николай Федорович все чаще повторяет в письмах к нему, что тот никогда по-настоящему не понимал его учения. И действительно, признается сам Кожевников, его убеждения все больше приближались к церковному православию, а Федоров, как ему казалось, опирался в осуществлении всеобщего дела больше на «естественные средства»²³.

Недовольство Федорова другим своим учеником, Петерсоном, на деле ему наиболее преданным, приводит к полному разрыву с ним. Это недовольство накапливалось постепенно — среди причин, возможно, были чрезмерное рвение Петерсона по службе, его чувствительность к общественным почестям, самовольные попытки вынести в свет учение всеобщего дела, наконец, неудачная защита федоровских идей на страницах газеты «Асхабад»... Среди немногих записей личного содержания, сохранившихся в бумагах Николая Федоровича, есть и такая: «Эти статьи: “По поводу Народного дома” и “Блаженная жизнь” — это самая злая насмешка судьбы. Конечно, Петерсон не хотел отдать на посмеяние, а вышло имен-

²² Булгаков С.Н. Памяти В. А. Кожевникова. Христианская мысль. 1917. № 11—12. С. 76.

²³ Подробнее об отношении В. А. Кожевникова к идеям Федорова см.: Д., 397—398.

но так! Трудно выбрать более неудачное название, как “Блаженная жизнь”. *Блаженный* – синоним *юродивого*. Этим названием начата насмешка, которую продолжает Pensoso, запоздалый поклонник давно, очень давно забытого Бокля. Чем же заменить “блаженная” – бессмертная, воссозданная, воскрешенная, всеобщим трудом воспроизведенная» (IV, 163). В сентябре 1902 года Петерсон, приехавший месяцем раньше в Москву для того, чтобы помочь Федорову в работе над систематизацией его текстов, после очередной размолвки с мыслителем самовольно увозит в Асхабад рукопись работы «Супраморализм» и не возвращает почти полгода, а перед отъездом заявляет учителю, что будет печатать его рукописи так, как считает нужным и без всякого согласования с ним. Этот поступок и заявление Петерсона и стали последней каплей, вызвавшей отлучение столь давнего соратника. Позднее Петерсон в письме к Кожевникову от 4 апреля 1904 года, уже после смерти учителя, признавался: «...и знаете ли, он был совершенно прав, относясь ко мне так; в конце концов я выясню это надлежащим образом»²⁴.

В такой тяжелой душевной ситуации, когда Федорову уже начинало казаться, что «дело общее для всех, родное для каждого» оказывается чужим для всех и ненужным никому» (IV, 164), мыслитель соглашается весной 1902 года на предложение Николая Николаевича Черногубова, искусствоведа, исследователя творчества Фета, напечатать свои труды с вариантами в одном большом томе в издательстве «Скорпион». По свидетельству Кожевникова, «в течение нескольких недель рукописи им усердно переписывались по вечерам и по ночам»²⁵. Была начата даже перепечатка рукописей – на средства владельца издательства Сергея Александровича Полякова, инженера и известного коллекционера²⁶. Однако в начале 1903 г. дело разладилось – по одной версии, высказанной в письме Кожевникова Петерсону от 25 апреля 1903 года, «так как Черногубов рассорился» со «Скорпионом» (IV, 627), по другой, высказанной им же позднее, из-за отказа самого Федорова, которому Кожевников «указал на радикальное противоречие между его собственными убеждениями и убеждениями его будущего издателя»: Черногубов намеревался выпустить книгу «по очень высокой цене»²⁷, а сам Федоров был противником торговли печатным словом (недаром на посмертном издании его сочинений стоял гриф «не для продажи»).

Николай Федорович скончался 15(28) декабря 1903 года в Мариинской больнице для бедных, в той самой, где в одном из флигелей в семье штаб-лекаря 82 года назад родился Достоевский. Федоров умер в 74 года, но, несмотря на

²⁴ НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, лл. 60–60 об. Анализ отношений Федорова с Петерсоном, причин их конечного личного расхождения см.: Д., 409–414.

²⁵ НИОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 6, л. 278.

²⁶ «Черногубов отдает в переписку на ремингтоне на счет Полякова рукописи, взятые у меня, четко написанные, и даже печатные статьи» (IV, 165).

²⁷ НИОР РГБ, ф. 657, к. 4, ед. хр. 6, л. 278.

старческие недуги, сохранял бодрость и энергию. Как рассказывают, смерть наступила, по существу, случайно. Однажды в трескучие декабрьские морозы под нажимом знакомых Федоров изменил своим привычкам ходить в легком платье круглый год. Его почти насильно одели в шубу и посадили на извозчика, чего он никогда себе не позволял. Результатом явилась простуда и сильнейшее двустороннее воспаление легких.

Сразу после кончины Николая Федоровича, когда Москва проникновенными некрологами прощалась с «необыкновенным библиотекарем», «энциклопедистом <...> замечательным философом и самостоятельным мыслителем» (Г. П. Георгиевский), появились рассказы о последних его днях, часах и буквально минутах: до конца его волновала судьба его главной Идеи, он умирал с именем великого читателя Воскресения, святого Серафима Саровского на устах. Е. В. Барсов, служивший в 1870—1880-х годах вместе с Федоровым в Румянцевском музее библиотекарем русского и славянского отделений, позднее один из ведущих публицистов газеты «Московский листок», приводил такие слова умиравшего Николая Федоровича, «этого величайшего инока среди мира»: «Правду говорил Серафим Саровский: не для одной же мощны призван жить человек.

Он пел пасхальный канон перед Новым годом (перед своей кончиной. — С. С.) и предсказал недоумевавшим, что наступит момент, когда этот канон будут петь в его монастыре и летом, что и исполнилось в нынешнем году, при открытии его мощей»²⁸. По свидетельству Барсова, последним пожеланием (или скорее мечтой) Николая Федоровича, тоже отходившего в предновогоднюю пору, было, чтобы и Москва, по примеру величайшего русского святого, встретила наступающий 1904 год пасхальным каноном: «Это был бы призыв к новому направлению жизни в духе всеобъемлющей любви христианской»²⁹, — говорил он ученикам.

О том же писал позднее биографу и исследователю Федорова Александру Константиновичу Горскому (Остромирову) и В. А. Кожевников, повествуя о последних часах жизни своего учителя: «Агония была тяжкая и длительная. Но до этого он много говорил, хотя и с трудом уже, с посещавшими его друзьями, несмотря на запрещение разговаривать врачами. <...> Забывали и мы запрет, жалость к страдальцу сменялась благоговейным вниманием к наставлениям. <...> мы чувствовали — то были последние советы, последние заповеди, последние благословения. Ни слова о себе лично, ни о болезни, ни о близком уже конце <...> все мысли и речи о “деле”. С ним он не расставался до последней минуты сознания.

Видимо, хотелось говорить много, но кашель и укороченное дыхание мешали: приходилось ограничиваться краткими указаниями. <...> Его внимание сосре-

²⁸ Барсов Е.В. Памяти Н. Ф. Федорова // Московский листок. 17 декабря 1903. № 350.

²⁹ Там же.

доточивалось главным образом на вопросах, составлявших содержание двух последних статей.

Одна из них предназначалась для "Нового Пути". <...> Но важнее, дорожке была ему, бесконечно даже дорожке, другая тема – о *Серафиме Саровском*. О нем писал он свои последние строки, о нем диктовал статью, которую озаглавил "Народный Святой". Тут были великие, проникновенные мысли; все связанное с этим "крестьянским", истинно русским, народным святым, особым чтителем Воскресения, встречавшим каждого словами "Христос воскрес!" – все связанное с ним было для него бесконечно дорого и священно и глубоко учительно.

На мотивы этой-то статьи говорил или силился говорить под конец он, противопоставляя серафимовскую простоту и девственную чистоту хитроумным, бессодержательным "новым" измышлениям умов, отчуждившихся от народного, родного, церковного. На этих указаниях, на этих и среди страданий не покидавших его стремлениях смолкла в агонии его речь, но уста еще долгие часы шевелились невнятно и бессильно и горели во взоре недосказанные думы. Жалостливо-величава была и эта беззвучная беседа...

<...> Он скончался без сознания, часов в 6 утра»³⁰. С. П. Бартенев писал о впечатлении, которое произвела на него эта смерть: «Не верилось, что этот ополчившийся против смерти человек когда-нибудь умрет... Когда это случилось и я увидал его лежащего мертвым, помню, мир мне показался в овчинку, столь далеким, столь маленьким! Такого человека не стало!»³¹

Похоронили Николая Федоровича на кладбище московского Скорбященского монастыря (на нынешней Новослободской улице). В 1929 году, когда выкорчевывалось и крестьянство, коренной народный слой, и христианство, духовная его опора, могила мыслителя «неученых», в числе других могил, подверглась надругательству. Кладбище Скорбященского монастыря было стерто с лица земли, утрамбовано под парк и детскую игровую площадку, буквально, по мрачному пророчеству Федорова, обращено в «гульбище». Симптом нравственного одиночества, о котором предупреждал философ памяти, призывавший живущих обратиться сердцем и умом к кладбищам, к ушедшим из жизни, отчетливо выступил наружу: «сыны человеческие» с очевидностью превращались в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

Сразу после кончины Федорова Петерсон и Кожевников (которому на смертном одре мыслитель завещал свои рукописи) непосредственно приступают к подготовке издания всего им написанного. Разобрать рукописи Федорова оказалось делом сложным и кропотливым. Хотя крупные работы, такие, как «Вопрос о брат-

³⁰ Цит. по: Д., 502.

³¹ Бартенев С.П. Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909. № 1. С. 122.

стве...», «Собор», «Выставка 1889 года», «Музей», и имелись в копиях, сделанных Петерсоном с авторской правкой Федорова, существовало еще множество статей, заметок, писем – а писал Николай Федорович почерком мелким, неясным, часто карандашом, обычно ночью при тусклом свете копилки, на отдельных листах или обрывках бумаги. Издателям пришлось проделать колоссальную работу по разборке и систематизации философского наследия учителя. И наконец в 1906 году на далекой окраине царской России, в городе Верном (ныне Алматы), где тогда служил Петерсон, вышел первый том «Философии общего дела»³² всего в количестве 480 экземпляров. Следуя заветам покойного, ученики выпустили книгу «не для продажи». Часть тиража была разослана по библиотекам, из другой части любой желающий мог себе бесплатно заказать экземпляр у издателей. Второй том был издан через семь лет, в 1913 году, в Москве. Готовился к печати и третий том, в который должны были войти ряд статей Федорова и переписка философа, но наступившие бурные события первой мировой войны и революции, а также смерть обоих издателей (В. А. Кожевникова – в 1917, Н. П. Петерсона – в 1919 г.) помешали его выходу в свет³³.

³² Необходимо сразу отметить, что это название сочинений Федорова принадлежит не самому автору, а Кожевникову. По поводу этого заглавия между двумя издателями развернулся характерный спор. Суть возражений Петерсона изложена в его письме Кожевникову от 9 декабря 1904 года: «Относительно заглавия, я согласен с Вами – нельзя озаглавить *Труды*, это ничего не выражает, но и *Философия дела* мне не по душе, едва ли по душе было бы это название и Н<иколаю> Ф<едорови>чу, для него важно самое дело, а не философия, не любомудрие, не любовь лишь к мудрости, что-то бездеятельное, платоническое, а сама мудрость, побуждающая к делу. А потому не лучше ли озаглавить так: “Призыв к делу, к общему и единому делу всех людей, всего рода человеческого в его совокупности!” Это заглавие длинно, но и сам Н<ико>лай Ф<едорови>ч делал всегда длинные заглавия, рекламы в этом заглавии, я думаю, найти нельзя, и оно, мне кажется, будет вполне соответствовать всему, что напечатается под этим заглавием. А затем, помимо этого заглавия, нужно напечатать – “Мысли, статьи, отрывки и письма Н. Ф. Федорова”. Это, по-моему, будет хорошо, и я очень буду рад, если Вы согласитесь на это заглавие» (Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 2. М., 1996. С. 249).

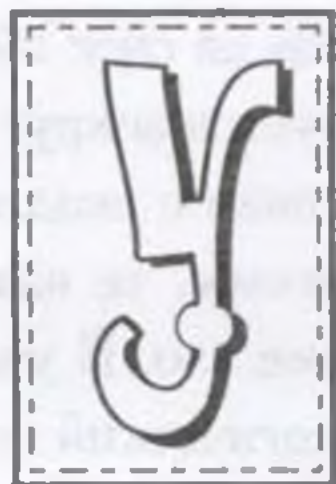
³³ Некоторые материалы, подготовленные для третьего тома, позднее были напечатаны философом Н. А. Сетницким в эмигрантских изданиях: журнале «Путь» (1928, 1929, 1933), альманахе «Версты» (1928), газете «Евразия» (1929), втором выпуске сборника «Вселенское дело» ([Харбин], 1934). Со второй половины 1970-х годов началась их публикация в России. См.: «Фауст» Гете и народная легенда о Фаусте // Контекст 1975. М., 1977. С. 315–336 (публикация С. Г. Семеновой); Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Контекст. 1988. М., 1989. С. 278–351 (публикация С. Г. Семеновой); Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 133–182 (публикация С. Г. Семеновой и А. Г. Гачевой); Из «Философии общего дела». Новосибирск. 1993 (составление, подготовка текста, комментарии Е. М. Титаренко). См. также: Начала. Религиозно-философский журнал. 1993. № 1. С. 31–79; № 3. С. 18–36 (публикация А. Г. Гачевой); Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. С. 181–242 (публикация А. Г. Гачевой и Е. М. Титаренко). В настоящее время материалы к III тому вошли в «Собрание сочинений» Н. Ф. Федорова.

Часть II

УЧЕНИЕ



ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА



чение Федорова – учение цельное, содержащее в себе попытку по-новому взглянуть на назначение человека в мире, поставить перед ним невиданную задачу, предложить пути ее выполнения. Николай Федорович многократно, по существу все последние тридцать лет жизни, берется за изложение и развитие своих идей, по разному поводу, в различных формах и жанрах. Эти попытки и были первоначально собраны в двух томах «Философии общего дела», в настоящее время – в четырех томах его сочинений. Читая Федорова, тут же обнаруживаешь, как все его изложение в едином, туго сплетенном микрокосме мысли и слова содержит два основных пласта: первый развивает проекты общего дела применительно к естественнонаучному знанию и мировоззрению, в системе общезначимой нравственно-родственной аргументации, второй – на языке и образах, внятных христианско-религиозному сознанию. Это два основных языка, два кода, две обработки одной идеи, одного проекта, неразрывно связанные общим видением и одной задачей. Общий труд по обузданию и уничтожению стихийных разрушительных сил, восстановление разрушенного природой «в период ее слепоты», самосозидание и творческое преображение себя и мироздания, убеждает Федоров, – высший нравственный долг всех, и ученых, и неученых, и верующих, и неверующих, в отношении мира.

Учение – одно, круг идей – один, вариации его изложения в трудах Федорова многочисленны (записка-проект, пасхальные вопросы, размышления об истории, проект росписи храма, полемические заметки, афористические фрагменты...). Одной из таких вариаций предстают и философские статьи, где федоровское учение, отталкиваясь от других философских систем, определяет себя в традиционных философских координатах: причина и следствие, добро и зло, целесообразность и случайность, теоретический и практический разум... Россыпь небольших критических статей о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, Ницше, Вл. Соловьеве, славянофилах... становится новой мозаичной картиной собственно федоровского учения.

При поверхностном чтении кажется, что Федоров бесконечно повторяется, при более пристальном – создается устойчивое впечатление, что автор упорно строит здание – храм, как бы он сам сказал, своего учения, тщательно выверяет общий план, возводит прочный фундамент, устремляет ввысь своды, любовно работает над малейшей деталью архитектуры и росписи. Основные несущие конструкции

этого храма — несколько генеральных идей мыслителя. Их мы прежде всего — в их внутреннем развитии — и попытаемся выявить и рассмотреть, не забывая при этом, что полный смысл имеет только целое здание.

Основное зло человека

Философская картина мира — даже та, что претендует лишь на свое объяснение природы вещей, а не на их изменение, — неизбежно группируется вокруг своего нравственно-ценностного стержня, находящегося в прямой связи с вводимым принципом объяснения. Ценностная вершина философской системы, ее высшее благо, вздымается к сфере идеально-должного, попирая ее высшее зло. В учении всеобщего дела высшим злом предстает сам существующий онтологический статус человека и природы, мироздания вообще, которое подвержено закону конечности и смерти. Для Федорова все те конкретные формы зла, от которых страдает сам человек, входят в кортеж главного врага — смерти.

Философы часто ставили смерть в центр своей медитации. Широко известно положение: философствовать значит учиться умирать; оно привлекало стоически нравственное, морализирующее философствование — от античного автора этой сентенции до Монтеня и экзистенциалистов. Последние прямо сфокусировали свою мировоззренческую оптику на факте человеческой смертности, причем в самом жгучем личностном ее переживании. Для них истинно существование лишь в таком внутренне-жизненном пространстве, где всегда безжалостно царит стальной свет истины смерти, высшей истины человека.

«Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном — все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти» (I, 258), — саркастически замечает Федоров, утверждая, что полагать смерть роковым, непреодолимым явлением значит предаваться старому упорному «философскому суеверию». Во всей истории мировой мысли он, пожалуй, единственный подходит к факту индивидуальной конечности человека последовательно непримиримым образом. Для него смерть вовсе не неизбежный онтологический фатум. Смертность человек открывает путем индукции, наведения, как вывод из повсеместно — без всяких исключений — наблюдаемого явления кончины всех живших и живущих, так что мы буквально «сыны и дочери умерших отцов». Но сколь бы велико ни было число ушедших, сколь бы оно ни росло, неизбежно захватывая и нас самих, и далее наших детей и потомков, — это не дает, по мысли Федорова, «основания к безусловному признанию смерти» (I, 258). Русский мыслитель выдвигает две философские предпосылки в отношении к смерти, позднее самостоя-

тельно развитые академиком В. Ф. Купревичем: первую — «Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости. Слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом» (II, 201), и вторую — «Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть» (I, 258). В этом же духе еще раньше высказывался Герцен, один из любимых философов Федорова (вспомним его рассуждение в работе «Концы и начала» с главным положением, что «смерть не лежит в понятии живого организма»¹).

Для Федорова смерть, как явление еще совершенно не изученное, должна стать предметом всеобщего, всестороннего и самого исчерпывающего исследования. Начать с того, что всеми признаваемую ее безусловность необходимо поставить под вопрос. Уже в наши дни человек начинает вторгаться в царство смерти, несколько, еще микроскопически мало, отодвигая границу ее действительности (вывод из состояния клинической смерти), а Федоров в прошлом веке с надеждой отмечал удачные случаи возвращения к «жизни посредством гальванизации», что должно было бы привести, по его мнению, «к более строгому определению так называемой действительной смерти» (I, 258). Но эти попытки можно уподобить лишь первой горсти породы, снятой с высочайшей горы, которую намереваются скрыть до основания. Все умершие, в какие бы отдаленные века ни произошел их уход из жизни, должны считаться лишь клинически мертвыми, а все живые, пока они живы, поколение за поколением, — мобилизованными на поиски средств для доказательства окончательной недействительности их смерти, то есть для возвращения их к жизни. Только тогда, считает Федоров, смерть можно будет признать действительной, когда в течение бесконечно длительного опыта будут испробованы буквально все средства, «какие существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом» (I, 258), для восстановления умерших и они не приведут к положительному результату. Такой радикально смелый подход к вопросу о действительности смерти, на мой взгляд, безупречен в высшем философском, этическом смысле, даже если пока вынести за скобки (для неверующих) христианские обетования победы над «последним врагом» — смертью, «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Борьба со смертью, включающая возвращение к преображенной жизни всех когда-либо рожденных и живших, дает у Федорова основное содержание всеобщему делу именно потому, что смертность является наиболее разительным показателем еще несовершенной, дисгармонично растущей природы человека, оставаясь в то же время глубочайшей причиной зла и нигилизма разного рода и масштаба в человечестве. Человек — и вершина эволюции (пока!), и вместе суще-

¹ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 16. М., 1959. С. 175.

ство кризисное, кричаще-противоречивое, ибо быть смертным и осознавать, чувствовать свою смертность, т. е. неизбежный трагизм бытия, есть такой, казалось бы, невозможный для существования живой, ходячий парадокс, что он должен в конце концов или самоуничтожиться, или разрешиться в новое бессмертное, божественное качество.

При этом, как справедливо полагал мыслитель, борьба со смертью может стать наиболее глубоким и естественным принципом воистину всеобщего объединения землян, пока поголовно смертных по самому своему родовому самоопределению; все же другие до сих пор существовавшие основы объединения: классовые, религиозные, национальные, региональные, объединяя более-менее большое количество людей, не могут не разъединять и не противопоставлять...

Почему сущее существует? – задумывалась и исследовала философия. Великий вопрос, в способности к которому – уникальность человека, поднимающего над непосредственной жизненно-животной выгодой к чистому, бытийственному интересу. Но в такой постановке основного вопроса философского раздумья над миром есть и великолепно-стоическое отстранение от всякой конкретной плоти в ее страдании. А если задуматься так, как это предлагает Федоров, и не только задуматься, а заболеть всем своим состраданием и неприятием: «Почему живущее страдает и умирает, а умирающее не оживает?» В федоровский вопрос, безусловно, войдет и первый, на который также необходимо ответить для разрешения второго. Но в формулировке русского мыслителя вопрос трепещет болью каждого сознательного существа, в нем не выведен за скобки основной трагический парадокс существования человека, одновременно царя мира и жертвы любого микроба.

Смерть можно понимать и определять, размышлял Николай Федорович, религиозно и философски. В первом случае человек переживает ее через утрату близких, распространяя свое горестное чувство далее на всех людей: он помнит о смерти, уносящей матерей и отцов, «помнит умерщвленных». А философский подход с его «познай самого себя» (легко скатывающийся в «знай только себя») предвосхищает разве что собственный конец, ищет для себя способы душевно обезвредить эту угрозу. Самым эффективным было признано такое древнее заклинание: «Пока я жив, смерти нет, когда я умер, меня нет». Как же смерти нет, пока я жив, когда вокруг ежечасно гибнут люди? Какое отрешенно-философское сердце надо культивировать в себе, чтобы успокоиться на сентенциях типа этой, Эпикуровой!

Федоров призывает не к лично-эгоистическому «помни о смерти», а к нравственному, скрыто содержащему обязанность и долг, – «помни умерщвленных». (Это стремление дать свой вариант вошедших во всеобщее сознание изречений-формул мы у него встретим постоянно.) Вместе с тем он предлагает созидательный синтез классической двойцы: «помни о смерти» и «помни о жизни», обычно встававших в оппозицию или шедших на жалкий компромисс. «В долге воскрешения соединяются и “memento mori”, как прискорбный факт, и “memento vivere”,

как необходимая, неизбежная цель» (II, 171). В своей отдельности первое кредо источает только экзистенциальную трагедию, боль и тоску, второе – чувственный гедонизм, прикрывший глаза на изнанку жизненного цветения, а в федоровской перспективе возникает новое качество, предполагающее трезвый и смелый взгляд в лицо трагедии, ее преодоление, выход к апофеозе Жизни.

Природный способ существования

Все, что мы знаем и наблюдаем вокруг, от себе подобных до былинки и жука, включено в единый природный ряд, рожденный и подчиняющийся закону смерти, то есть началу и неизбежному падению, концу. Мы говорим: природа вечна, а ее создания смертны. Действительно, природа – это некое гигантское целое, которое функционирует путем непрерывного возобновления тех бесчисленных частей, из которых она состоит. Смерть – атрибут природного существования, где каждая жизнь оплачивается смертью других – в рождении, питании, неизбежном вытеснении и борьбе. Всякая индивидуальная жизнь построена на костях других, уже живших и живущих, и в свою очередь идет на перегной.

Федоров пристально-безжалостно останавливает наше внимание и чувство на том факте, что жизнь человеческая не составляет исключения в природном кругу, что она есть также убиение и пожирание других – растений, животных и себе подобных. Идет нескончаемая скрытая антропофагия: дети растут, пожирая силы родителей, а в борьбе и розни, в которой проходит жизнь, люди медленно подтачивают друг друга и словом и делом. Прах предков, дающий плодородие почве и возросшим на ней растениям и животным, – вот пища живущих. «В настоящее время живем на счет предков, из праха которых извлекаем и пищу и одежду; так что всю историю можно разделить на два периода: 1-й период – прямого, непосредственного каннибализма, и 2-й – людоедства скрытого, продолжающийся и доселе...» (I, 109).

Существующее положение вещей в мире характеризуется мыслителем как «отживающая форма вселенной, не пришедшая еще через человека к самосознанию, в коей всякое последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, и где жизнь вследствие изолированности миров не может проявляться иначе как сменой поколений; личности чувствующие, сознающие умирают, живет же только род, он один не умирает, не исчезает, сохраняется» (I, 248).

Настаивая на вытеснении и смерти, царящих в природе, Федоров словно забывает о рождении, выражающем в нашем представлении светлую, жизнеутверждающую суть природного порядка, ведь связано оно с самым пиком жизненных сил особи, с моментом полового сладострастия, которым природа как будто заманивает и примиряет с собой. На самом деле – и тут мыслитель разрушает

привычный стереотип нашего восприятия — за рождением обнаруживается последовательное и бесконечное вытеснение детьми родителей, фактическое их мгновенное или медленное убийство. «Сознание же, вдумывающееся в процесс рождения, открывает нечто еще более ужасное; смерть, по определению одного мыслителя, есть переход существа (или двух существ, слившихся в плоть едину) в другое посредством рождения. У низших животных это наглядно, очевидно: внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек; вырастая, эти последние разрывают материнскую клеточку и выходят на свет. Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери» (I, 278). То, что подобный процесс, скажем у человека, растягивается на долгие годы, в течение которых родители буквально отдают, истощают свои силы во вскармливании, воспитании своих детей, говоря словами мыслителя, то, что «процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, напр<имер>, в клеточке, а внутри семьи, не смягчает преступности этого дела» (I, 278). Половое рождение, как известно, предваряется половым подбором и борьбой, «взаимным истреблением существ»; то же в более скрытых и опосредованных формах царит и в человеческом обществе, построенном по типу организма. Явившееся на свет путем рождения неизбежно обречено на гибель. Природу точнее было бы назвать не от акта рождения, а от смерти, на которой она в равной мере стоит; утвердившимся именем, отмечает Федоров, «хотели замаскировать другую сторону мира», с которой вначале не видели никаких средств борьбы. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (I, 300).

Половой раскол, половое рождение, половое соперничество, смена поколений служили мощным, может быть, самым действенным средством совершенствования рода в животном мире. Как будто природа в процессе своей эволюции стремилась к созданию какого-то высшего существа и не жалела для этого мириады индивидуальных животных жизней, целые роды и семейства. При этом «природы вековечная давящая» (Н. Заболоцкий) может рассматриваться как вполне цельный и нравственный организм, пока бесчисленные части участвуют в ее коловращении бессознательно, пока они, повинувшись неодолимому инстинкту, исполняют весь отпущенный им ритуал существования, чтобы уступить место новым, но с той же жизненной программой частям.

Но все резко меняется, когда с человеком появляется сознание, острое чувство своей индивидуальности, глубокое страдание от утрат. В человеке впервые оформилось то, что мы называем *личностью*, неподменное и неразложимое духовно-душевно-телесное единство, уникальное самосознание, включающее неприятие своего уничтожения, наконец, чувство, что возможности развития этой личности безграничны, если бы не роковые материально-природные границы существования. Точнее говоря, уничтожение человеческого «я» ощущается им самим как трагическая катастрофа, в пределе — обесмысливающая весь порядок

вещей. Возникновение человеческого сознания ставит под сомнение прежнюю налаженность, смысл и гармонию природы, или, вернее, поскольку через человека сама природа начинает как бы приходить в сознание, то возникающее в человеке бунтарски-критическое самосознание есть в конечном итоге последняя инстанция истины, которой сама природа достигла к настоящему моменту.

В критике Федорова больше всего недоразумений возникало как раз в связи с отношением мыслителя всеобщего дела к природе. Его не раз упрекали в уничижительном третировании природного естества, его прав, в нелюбви к природе, в стремлении к гордынно-человеческому ее покорению. Из него иногда делали какого-то технократического монстра, покушающегося на естественный природный ход вещей, беспощадного недруга природы вообще. Да, на вопрос о «нашем общем враге» он, действительно, отвечал: *природа*. Но что мыслитель имел при этом в виду? Конечно, природу как определенный порядок существования, стоящий на рождении, половом расколе, взаимной борьбе, вытеснении и смерти (иначе говоря, на принципе: всякое последующее вытесняет предыдущее), но вовсе не природу как *совокупность существующего*, живое многообразие творения. Не произведя разделения двух ликов природы, природы как принципа бытия и природы как взаимосвязанного единства всего живого и неживого, невозможно понять федоровского взгляда. Ведь именно в тисках природного закона, по новозаветному слову, «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22). Оттого – уточняет мыслитель – природа нам враг только *кажущийся и временный*: «Слепая неразумная сила, которая в сущности не враждебна нам, а лишь кажется таковою, не может быть враждебною нам, потому что в нас же самих сознает себя <...> а если и наносит нам вред, то не сознательно, а по слепоте лишь своей, и по нашей вине, по нашей недеятельности и розни, потому что мы, *сознание этой силы*, до сих пор не объединились, чтобы познать ее, т. е. привести в полное сознание, – и управлять ею, чтобы обратить из врага кажущегося, из врага временного в друга вечного» (I, 412). Война объявляется «слепоте», стихийности, фатальности природного закона, несущего «голод, язву и смерть», за спасение и преобразование самой природы в братском соборе всей земной твари. Более того, и регуляция и воскрешение идут из самой природы, ее наличных явных и скрытых сил, ресурсов и энергий, направляемых сознанием и волей сынов человеческих, ставших орудием Божественной воли. «Тут не два источника, а один, ибо мы можем сказать, что природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения» (I, 101). Короче говоря, «обращение слепой силы в управляемую разумом будет и целью, и средством».

Современное состояние мира – первая ступень перехода природы от слепоты к сознанию. Следующая настает, «когда человечество в полном обладании при-

родою, как своею силою, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве» (I, 125)

Онтология и деонтология

Автор «Философии общего дела» принципиально отказывается представить вполне определенный взгляд на устройство бытия. Сам орган философии, чистый разум, «отвлеченные приемы <...> ресурсы одного мышления» не могут дать окончательного разрешения ни одному вопросу. Только созидательная деятельность, всеобщий труд, одушевленная великой идеей практика приведут через радикальное преобразование мира к его познанию. Абсолютное знание возможно для Федорова, по существу, лишь в сотворенной (в данном случае человечеством) модели. Он любил приводить изречение Аристотеля (повторенное Кантом) о том, что мы знаем только то, что сами произвели. Федоров отмечал, что даже в правильности тех или иных гипотез и теорий о происхождении и развитии тел вселенной человек сможет по-настоящему удостовериться тогда, когда будет их воссоздателем, творцом их нового существования и движения: «Задача <...> состоит в отыскании способа восстановления угасающих миров силами действующего разума, и только таким путем будет объяснено и самое образование мировых систем, так как без действительного восстановления их всякие объяснения будут только предположениями» (I, 253). Да и теория эволюции сможет быть окончательно доказана лишь при восстановлении исчезнувших звеньев растительного и животного ряда, «той цепи видов и форм жизни, из коих эволюционировал ее настоящий состав, ее нынешняя организация» (II, 113).

Окончательное знание всякого данного нам извне объекта возможно только тогда, когда этот объект будет нашим созданием, когда он будет приведен в строй, порядок, сведен к нашему закону. Надо достичь такого положения вещей, когда против бессмертного, восстановленного в полном составе человечества будет его творение, мир, для него до конца проницаемый. Недаром Федоров пишет о необходимости превращения в будущем гносеологии в гносеургию – «дело знания». С. Н. Булгаков в «Философии хозяйства» (1912) вводит свой термин-парафраз его гносеургии – *праксеология*, т. е. *теория действия, теория практики*, стоящая на познании. Как собственно, по точному замечанию В. Н. Ильина, у Федорова *космология* переходит в *космоургию*, иначе говоря, теория наличного мироздания стремится стать проектом *должного* его состояния.

Частый прием Федорова – изложить разнообразные, часто исключают друг друга философские взгляды и затем привести их к необходимости принять выводы его собственного учения как логическую и нравственную неизбежность.

В таком риторическом приеме Федорова есть доля презрения к абстрактно-теоретическим, *ученым* представлениям о мире, идущего от свойственного русскому мыслителю внутреннего убеждения в принципиальной неполноте теоретического знания. Недаром у него излюбленной формой изложения своего учения был жанр *вопросов*; продемонстрировав в них равноусловность, равноошибочность всех умозрительных подходов, мыслитель призывал опереться на безусловность нравственного чувства и внутреннего понимания должного в самом человеке. Ведь сама жизнь человека, как она есть, подверженная случайности и смерти, есть вопрос, еще подлежащий решению. Весь мир есть также большой, все расширяющийся вопрос, который может быть разрешен только при условии полной регуляции. И знание о мире есть вопрос, который, как только он застывает в самодовольной непрерывности, превращается в мертвую догму.

Не забудем, что те или иные системы стареют быстро, одной философской системе (как и физической, биологической и прочей научной теории) противостоит другая, с уверенным основанием отстаивающая свою истинность, а вот *вопросы* и *наведения* могут быть действительны всегда. Оттого у Федорова мелькает там-сям мысль о том, что и не должно быть категоричного, жестко прилаженного, уже сейчас отвечающего на все вопросы учения. Другое дело – общий религиозно-нравственный вектор, призванный разбудить и направить наши собственные совесть, ум, поиск, творчество. В его учении есть мощный элемент обращения к настоящим и грядущим поколениям – думать и искать и действовать в определенном направлении, а вот направление задано им четко в активно-христианской перспективе!

Вообще, основные, условно говоря, онтологические предпосылки Федорова смыкаются с общефилософскими выводами современной новой физики: вероятностная вселенная, неполный, незавершенный детерминизм, включение случая в игру материально-космических сил, идея *падения* (энтропии) как меры нарастания сил упрощения, дезорганизации, распада во Вселенной или в части ее как замкнутом целом, которой противостоит противоположная тенденция к усилению порядка, организации, связанная с зонами жизни и сознания.

«Если нелепо утверждать наличие существования полной целесообразности в мире в его настоящем положении, то столь же нелепо и полное отрицание целесообразности...» (II, 79), которая понимается Федоровым как все расширяющаяся область человеческой, сознательной деятельности, достигающей определенных, разумных целей. «Природа есть совокупность падающих звезд (или миров), медленность падения коих принимается за устойчивость. Миропадение таким образом принимается за миродержание, мироразрушение – за мироздание! Но падение связано со смертью, с умиранием; падение есть выражение разности между приходом и расходом силы, дефицит. <...> Падение звезд или кончина мира совпадает с самым началом его; и кончина мира совершится, если разумная сила

останется в бездействии» (II, 243–244). Более того, все федоровское учение есть максималистское посягательство на закон падения, конца, энтропии.

«Есть два материализма, – утверждал Федоров, – материализм подчинения слепой силе материи и материализм управления материей, не в мысли лишь, не в игрушечных, кабинетных опытах, или лабораторных, а в самой природе, материи, делаясь ее разумом, *регуляцией*» (IV, 69). Этот второй, преобразовательный, «нравственный материализм», как называл его Николай Федорович, был одновременно убеждением и идеалом нашего мыслителя. Не забудем высокого *материализма* самого христианства с его реабилитацией тела как неотъемлемой составной части триединства человеческой личности (тело, душа и дух), удостоверяющего ее целостность в новом качестве воскрешенного, бессмертного, преображенного бытия. Кстати, Федоров был всегда непримирим ко всякого рода еретическим, *платонизирующим*, спиритуалистическим толкам в христианстве, духовно, так сказать, вынашивавшим плоть, вещественность мира – для него это были антихристианские, буддийские искусства и уклоны.

Федоров обозначал целостность своих взглядов как «учение о воскрешении», или, более развернуто, «учение об объединении живущих сынов для воскрешения умерших», а также как «Новая Пасха», «пасхальные вопросы». Эти самоназвания явно выявляют характер его философии как религиозного учения. Вместе с тем мыслитель предложил еще одно определение – «Супраморализм, или всеобщий синтез», зачерпывающее собственно философские и этические подходы его учения. Это действительно философия этическая и воистину *сверх-этическая*: она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии² над онтологией, зовет к преобразованию бытия в благобытие.

Основная точка отсчета учения всеобщего дела – долженствующее быть, а не данное. «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание – цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» (I, 295). Отказаться от пассивного созерцания мира, отвлеченной метафизики и перейти к определению ценностей должного порядка вещей, к выработке плана преобразовательной деятельности человечества – в этом смысл, по Федорову, нового радикального поворота в философии. «Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение еще младенчающего человечества. <...> Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершеннолетию» (II, 181). «Вся философия, как мысль без дела, есть лишь схоластика, отживающая наука, еще не вышедшая из школы. Термин “проективный” есть уже выход к совершеннолетию...» (IV, 437). «Философия

² *Деонтология* (от греч. «деон» – должное и «логос» – учение), то есть буквально: учение о должном, – это тот раздел этики, который касается всего круга проблем, связанных с нравственным долгом, со сферой должного. Федоров часто понимает это понятие расширительно, как науку о должном бытии вообще.

есть знание того, что должно быть, она есть план деятельности, который есть у всех людей; наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия» (I, 329). Настоящее призвание философии оказывается религиозным, точнее — переходным от религии к науке: религия, активное христианство — Пасха — дает основную идею, направление, цель, философия ее разрабатывает, наука ищет средства для осуществления.

Это характерное разграничение задач религии, философии и науки действительно в системе самого Федорова. Его философия — именно активный план должностующего быть. «Если бы онтология, наука о бытии, была бы не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя бы было отделить от деонтологии, т. е. нельзя бы было отделить то, что есть, от того, что должно быть» (I, 106). В область философского умозрения у Федорова вторгается не только активно-волевое начало, но и чувство. Идеал здесь — не просто мысль, неотделимая от воли к действию, но мысль, направляемая сердечным чувством. Знание того, что есть, знание истины, онтология в конечном итоге должна служить деонтологии, тому, что должно быть, то есть высшему религиозному благу. В иерархии ценностей русский мыслитель поставляет благо, должный порядок вещей, выше истины, наличного состояния мира, адекватного соответствия нашего познания реальности. Истина — только путь к благу: без знания того, что есть, нельзя создать того, что должно быть, — познание и преобразование мира идут у Федорова вместе.

Сама философская идея как представление о благе получает у Федорова форму *проекта*, результата синтеза теоретического и практического разума. *Проективное*, понимаемое мыслителем как синтез субъективного (вера) и объективного (знание, наука), и дает нам *дело*. Проект — это актуализированное должное, изготовившееся к осуществлению в реальность, своего рода мост между должным и реальным, он проецирует идеал в действительность в качестве конкретного плана для осуществления. Проективизм — одна из характерных черт, оформляющих облик федоровского супраморализма. «Мир, каков он в настоящем, каким он дан нам в опыте, но в опыте, так сказать, пассивном, есть только совокупность средств для осуществления того мира, который дан нам в мысли, в представлении, и который мы представляем себе существующим вне чувственного мира; но это осуществление или воссоздание должно быть имманентным; оно не выступает из пределов доступного человеку, из пределов активного опыта...» (I, 195). Достичь должного, проективного состояния мира можно только тогда, когда предметом исследования и действия, *объектом* станет всё («объект <...> есть вся природа, т. е. сила неразумная и слепая, рождающая и умертвляющая»), а *субъектом* будут все («ученые и неученые, которые должны составить общий субъект знания и дела» — I, 391). Учение Федорова и есть грандиозный «*проект общего действия субъекта в его совокупности, на объект в его целостности* (т. е. на всю земную планету <...> на всю солнечную систему <...> и, наконец, на всю вселенную)» (I, 409).

Ни в одном из идеалов, которые до сих пор выдвигало человечество как свой высший идеал, не было такой тотальной всеохватности, не призывались действительно *все* до одного, на единое дело, касающееся *всех*, не только живущих, но и всех умерших, и всех тех, кому жить, и, наконец, *всего* в мире, всей природы и космоса, причем с тем, чтобы всеобщим трудом и творчеством достичь опять же *всего*, что представляется человеку наивысшим *благом*. Необычайно важна при этом для мыслителя идея истинного коллективизма («жить со всеми и для всех»), направленного на общего врага всех без исключения – смерть, разрушительные стихийные силы; тут кроется источник безграничного оптимизма: *все*, одушевленные высшей целью, касающейся конкретно каждого, могут невероятно много, фактически *все*.

В «Философии общего дела» начисто отсутствует установка на демонизацию сил бытия, еще неподвластных познанию и преобразованию, явлений иррациональной случайности, косной непроницаемости в мире. Реальность зла связана со слепыми силами природы, смертью, но нет радикального зла, онтологической злой воли. Зло, полагает Федоров вслед за большинством учителей и отцов христианской церкви, лишь «недостаток добра», несовершенство мира, а не одна из первооснов бытия. Противодействие злу – это борьба против случайности, иррациональности, слепоты, *падения*; это превращение всего мира в целесообразный, *сознательный*, антиэнтропийный.

Федоров отмечает два исторических типа мировоззрения:

«Философия и религия Индии и Германии – пантеизм, т. е. такое учение, в котором зло составляет необходимое условие бытия и жизни. Поэтому единственное средство уничтожения зла здесь есть уничтожение самой жизни, самого бытия. Так и решают, и к этому в конечном выводе и должны приходить как восточный буддизм, так и западный пантеизм. Наоборот, зендское и славянское миро- и жизневоззрения не делают из зла неизбежного условия бытия и жизни и борьбу с ним ставят целью исторического существования. Оттого исходною точкой здесь является не пантеизм, а конечною – не буддизм и не пессимизм. Между мировоззрениями семитическим и индо-германским зендо-славянское служит примирительным звеном» (I, 78)³.

³ Под зендским мировоззрением Федоров понимает представление о конечной победе добра над злом, выраженное в зороастризме, в «Авесте». К нему, по мнению философа, примыкает и славянское жизневоззрение, основы которого он видел в фольклоре. Для буддизма зло неразрывно сопряжено с жизнью вообще, так что высшим чаянием становится выход из сансары все новых и новых рождений, из существования вообще. Что касается германского региона, то, действительно, еще в языческих верованиях древних германцев отчетливо выражена идея финальной гибели людей и богов, то есть торжества сил разрушения и небытия. Да и в немецкой философии XIX века, как правило, признается диалектическая необходимость зла (Гегель, Гете). (Ср. у Федорова: «Мефистофель не нужен Фаусту объединенного человечества».) Кант усматривает «радикальное зло» в непосредственной природе человека. Шопенгауэр, наконец, прямо смыкается с восточным буддизмом, а Ницше с его принципом «по ту сторону добра и зла» утверждает жесткую по отношению к большинству аристократическую мораль сверхчеловека.

Вопрос о добром и злом начале в человеке Федоров выводит в область выбора самого человека. Кем выберет себя человек, какой мир вокруг себя? Выберет ли человечество высшее благо, жизнь вечную, роль творческого регулятора вселенной? Или сильнее окажется «похоть плотская» природного существования? Человечество привыкло к своему состоянию части животно-природного царства, в котором рождение и смерть естественны, как естественна самоотверженная любовь к детям — ближайшему звену относительно бессмертной родовой цепи человечества. Сами тревожно-драматические условия человеческой жизни, краткое время и тесное пространство, рождают особое напряженное усилие — вопреки — понять, создать, оставить после себя. Уж очень сладострастно успели мы вжиться даже в боль и трагизм нашей природной смертной жизни. В ней не соскучишься: вдруг пронесет, вдруг выйдет, вдруг... успевай только поворачиваться, отводить удары, хватать сладкие крохи, утверждать себя. Нет для человека ничего желаннее и ничего непонятнее счастья. А высшая его ступень — блаженство, безущербное, непреходящее, духовное, — кажется ему не только непостижимым, но и пресным⁴: где в нем соль чувственных ощущений, сладость мучительства и мученичества, вся клавиатура телесных отзывов. Полюбить божественную форму жизни — трудная задача, которая неизбежно встанет перед человечеством. Как раскрыть во всей силе увлечения основное содержание новой жизни: любовь как принцип связи всего со всем и бесконечное творчество как форму самоосуществления, источник нескудеющего бытия? Будущая жизнь не пересоздаст нас с неба, с потолка, она будет основана на тех высших способностях — к творчеству и любви, которые уже есть в нас, но глушатся, искажаются нашей животной природой. Федоров настойчиво зовет вырваться из сладострастного гипноза похоти и смерти, полюбить радость преображающего труда и космического творчества, красоту его чистого света.

Автор «Философии общего дела» посягает на весь мировой порядок вещей с точки зрения человека. Возникает вопрос, какое право имеет человек решать за всю природу, все мироздание, уверенно утверждать, что все существующее живет слепо, стихийно, неразумно, а надо жить совсем на других основаниях и принципах, одним словом, как бы готовить из целого мира огромную жертву на престол своей идее. Где гарантия такого сверх-титанического дерзания? Как и почему человек смеет? Для верующих Федоров отвечал так: смеет здесь не сам человек, это веление Божие, а он должен стать активным исполнителем спасительной благой

⁴ Можно вообразить себе антиутопию, где разыгрывается онтологическая забастовка людей, не желающих принять новый, не-природный статус существования. Так и видишь этакое «человека из подполья», соблазняющегося показать «кукиш в кармане» хрустальному дворцу преображенного мироздания. Но это уж тогда возникнет по меньшей мере какой-то другой «подпольный» тип, ибо героя Достоевского как раз больше всего «законы природы обижали», та «каменная стена» природного фатума, которую тут наконец-то взялись взорвать.

воли. Признание природного способа существования злом у Федорова – общее с глубинами христианской метафизики, не говоря об индуизме и буддизме. Правда, в отличие от последних, христианская вера обещает смену порядка мира сего на не-природный, божественный тип существования, на Царствие Небесное, находит положительный вариант онтологического решения. Согласно иудео-христианскому взгляду, мир сей явился результатом грехопадения, откола от райского пребывания в вечности. Противопоставляя слепо рожденному сотворенное. Федоров берет идеалом мир до грехопадения, который, как известно, был сотворен. Бог создал первоначально такой мир, в котором не предполагалось страдания, вытеснения, смерти. Так что предстоящий нашим глазам безраздельно торжествующий природный порядок, порядок рождений и смертей, вереницы рода, стоящий на костях и прахе, не есть единственный и первоначальный, его Бог не создавал и не освящал, он – извращение Его путей. Природный порядок для христианского сознания уже вторичен и дефектен. Федоров как раз призывает к такому космоургическому акту, который ставит своим образцом тоже творческий акт, тоже творение, но первоначальное, божественное.

Однако Федоров понимает *всеобщее дело* не как новое творение, а как воссоздание уже бывшего состояния мира: «Творить мы не можем, 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» (II, 77). Действительно, при любом взгляде, принимается ли иудео-христианский миф первоначального Эдема или нет, нельзя говорить о будущем творении мира из ничего, поскольку, с одной стороны, мир и его твари уже есть и могут быть лишь преобразованы, а с другой – образец для такого преобразования уже существует, по крайней мере (для неверующих) как идеалия, зовущая и формирующая. В глубинах человеческой метафизики недаром прежде и раньше всего пробивалось видение золотого века, Эдема, страны блаженных... Это говорит о родившемся чуть ли не с самими людьми их стремлении к преобразенному, райскому существованию. То, что так настойчиво носится в тоскующей коллективной фантазии, уже самим своим фактом свидетельствует об определенной реальности, пусть даже реальности будущего, что из неосуществившегося, но твердо положенного в душе *далека* уже манит человечество. Реалистическим же, так сказать, естественнонаучным фундаментом держания на отмену стихийно-природного типа существования для Федорова была идея восходящего характера эволюции, понимание человека как разума природы, ответственного за ее дальнейшее развитие. Иначе говоря, человек – та же природа, но пришедшая к сознанию и решающая через человека в отношении самой себя.

В учении всеобщего дела содержится важная предпосылка уникального значения земли и человека. Она исходит как раз из глубинной онтологической интуи-

ции христианства, принципиально отличающей его от эллинизма (платонизма) и буддизма, двух других величайших сумм коллективного метафизического опыта человечества. В христианстве Земля – центр Вселенной, а человек – центр всего земного. Христианская геоцентрическая концепция у Федорова – убежденного коперниканца – получает антропокосмический поворот⁵. Все небесные тела – лишь многочисленные земли. В этом смысле не может быть речи о единственно центральном положении Земли. Но постольку, поскольку на Земле возникла жизнь и сознание, возник и действует человек, а человек у Федорова – скорее всего, единственное мыслящее космическое существо, которому принадлежит роль хозяина и преобразователя мироздания, то тем самым и малюсенькая, казалось бы, ничтожная песчинка Вселенной – Земля становится фокусом этой Вселенной.

«Последние станут первыми», земное уничтожение Христа и победное Его воскресение, торжество над смертью и тлением – какая притча роду людскому! И в нее, как, пожалуй, никто из мыслителей особенно чутко вдумывался Федоров. «Проявление мощи в немощи есть закон истории земной и внеземной, и вместе, сущность христианства» (II, 231). Фундаментальная незащищенность человека (вышел из рук природы без шерсти и клыков!), осознание еще большей натуральной бедности – своей смертности – становятся импульсом к его творческому самоустроению и наконец к дерзанию победить смерть. Вначале возникающее на «ничтожном пространстве» расширяется и становится всеземным. Яркий пример такой первичной локализации приводит Федоров: маленькая Палестина порождает религию единобожия, Греция – науки и искусства, откуда они распространяются уже на другие страны и народы. Тот же принцип он переносит в космический масштаб: сознание, разум, нравственность, пока локализованные на нашей планете, через соединение религии, науки и искусства, через всеобщее воскрешение – расширятся на всю Вселенную. С такой точки зрения воскрешение получает характер необходимости. Для заселения и управления космосом все – в мириадах прошедших поколений – пригодятся. Бесчисленность восстановленных тел пугает несоразмерной с землей отталкивающей жутью, но гармонично соотно-

⁵ И здесь Федоров в известной мере является предшественником Н. Г. Холодного, украинского академика, ученика В. И. Вернадского, который в небольшой философской работе «Мысли дарвиниста о природе и человеке», изданной первоначально крошечным тиражом для узкого круга, выдвинул концепцию антропокосмизма. Антропокосмизм противопоставляет себя антропоцентризму, этому «первородному греху» человеческой мысли, не только ставящей человека в центр мироздания, но и отрывающей его от природы, от своих «меньших братьев» по эволюции, от космоса. Человек же не есть некое суверенное и автономное существо в мироздании, он неотделим от судеб космического развития. Вместе с тем у Холодного человек «становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космического масштаба и значения» (Холодный Н. Г. Мысли дарвиниста о природе и человеке. Ереван, 1944. С. 40–41).

сится с безмерностью пустого космоса. «Если мир не есть произведение слепого случая, то между множеством умерших поколений и множественностью миров дано возможное целесообразное отношение, дабы из одного праха земного, от единой крови произвести всех обитателей всех миров. Но если бы даже мир и был произведением случая, то разумное и чувствующее существо не могло бы не воспользоваться множественностью сил для оживления стольких лишившихся жизни поколений» (II, 231). Земля – питомник, оглашающий шумом и радостью живого бессмертия холодные пространства Вселенной.

При такой предпосылке-вере мир должен иметь начало, быть направленным или получить сознательное направление, стремиться к некоей совершенной точке, которая уже в свою очередь распустит концентрические лучи нового бытия (сверхжизнь, заистория, вечность). Это, безусловно, эволюционная (в биологическом плане), историческая (в социальном плане) интуиция, архетипически высказанная в христианской модели мира. Это не замкнутый круг игры-превращений вселенских элементов в античном или индийском универсуме с бесконечно возвращающимися циклами, «пустоворотами бытия», по слову Андрея Белого.

В XX веке видение космогонического процесса как направленного было ярко выражено у Тейяра де Шардена с его задачей овладеть «осью эволюции» и у В. И. Вернадского, для которого «появление в биосфере разума, сознания, направляющей воли не может быть случайным» и, более того, они «эволюционируют к новому жизненному проявлению»⁶. В обоих случаях выражается вера во внутреннюю волю, разум самого мирового эволюционного процесса, которые необходимо познать и которым надо следовать. У автора «Философии общего дела» меньше такой телеологии, по которой человечество выполняет некий глубинный имманентный план разворачивания мировых судеб. Само возникновение сознания – как и жизни – могло быть даже случайным процессом, но именно потому, что разум тем не менее возник как факт, человечество должно поставить себе главной задачей внести смысл в мир, переделать его согласно высшим, доступным ему религиозно-нравственным нормам. Это волевой выбор человечества, решившего изменить случайный и стихийный ход вещей. С человека начинается поворот к сознательно планируемой и осуществляемой целесообразности.

Особая оптика Федорова

Прежде, чем идти дальше в понимании самой мысли Федорова, необходимо отдать себе отчет в особом качестве философского видения русского мыслителя, его необычной, часто ошарашивающей оптике. Каждый по-настоящему оригина-

⁶ Вернадский В.И. Биогеохимические очерки. М., 1940. С. 53, 47.

нальный 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 воскрешения 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 эле, 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 *падшему* 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 неотъемлемая 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 семьи, 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*, *идеями*, *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, *неученную* 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 *смиреномудрия*, 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 «со-

знание 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 безусловную 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, преобразенного 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 ввевшуюся во все поры человеческого разумения 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, насилая 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 и самая основательная попытка изложения Федоровым своих взглядов, предназначенная для посылки Ф. М. Достоевскому, позднее в расширенном виде, как уже отмечалось, 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 сознательно *восстанавливал* «старинный способ длинных и подробных заглавий» – IV, 277, которые сразу заявляли и раскрывали суть сочинения.) Вызвала появление этой записки, по словам Федорова, «ненавистная раздельность мира и все протекающие 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 антиномию эгоизма (знание только себя, служение себе, когда остальные полагаются лишь орудием твоего самоосуществления и наслаждения) 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 родится 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 воляпюка 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*⁷ 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, является 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

⁷ *Восстание* – в смысле принятия человеком вертикального положения – Федоров всегда пишет с одним «с».

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: животной-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 – скорбь⁸ и попытки вернуть умерших к жизни. В этом, по Федо-

⁸ «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).

рову, 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, <...> отцетворения, 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 Федорова, из которых одна выражает первосознание, равное первочувству, а другая — уже высший, проективный уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие.

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).

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 изначально 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, завещаемой 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 созидательного 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 *совершеннолетие*.

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 бла-

женной), 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, распылилась 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 онто-

логического 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 преодолением 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»)⁹. 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»¹⁰. «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 зем-

⁹ См. подробнее в главе «"Философия общего дела" и активно-эволюционная мысль XX века» (подглавка «Регуляция природы и теория ноосферы»).

¹⁰ Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 55.

лян.) Незнание же высшего смысла своего явления в мир, непонимание своего предназначения быть орудием осуществления Божьей воли на земле выражается в разительных приметах несовершеннолетия — их пронизательно анализирует мыслитель. 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 дразги, 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 пределы, 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 несовершеннолетия» (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 несовершеннолетнего 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 несовершеннолетних. 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 изоциренно 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), распахиывается безграничное поприще для высоко осмысленного деятельного, творческого существования: сыны и дочери человеческие вступают «в меру возраста Христова», в совершеннолетие Богочеловеческого дела.

Мечта как гносеологический инструмент

В цеховой классификации философов Федорова нередко помещают в семью утопистов. Его любят сближать с мечтателями типа Фурье, предлагающими свои идеальные схемы общественного жизнеустройства. Правда отмечают, что, русский мыслитель создал не социальную, а космическую *утопию*. В своем учении он пося-

гает не на тот или иной общественный строй, а на весь природно-мировой порядок. Если в основе многочисленных утопий лежала извечная человеческая мечта о справедливом и счастливом устройении на земле, то в основе федоровских проектов лежит дерзновеннейшая мечта о полном овладении тайнами жизни, о победе над смертью, о достижении человеком богоподобной власти в преображенном мироздании.

На мыслителях, которых в истории философии называют утопистами, лежит сразу же узнаваемая печать. Они образуют особую популяцию, целое колено обширной семьи философов. Они, безусловно, демонстрируют определенный тип свойственного человечеству подхода к тем общим вопросам его бытия, которые называются философскими. Само их название *утописты* не всегда буквально оправдано в каждом конкретном случае, хотя они нуждаются в объединяющем их имени. Умозрение этих мыслителей выделяет характерное качество: и в генезисе, и в дальнейшем развертывании их идей движущей силой выступает *мечта*. Эта всем доступная эмоционально-представляющая способность, оказывается, таит в себе совершенно особый способ познания, но не как отражения действительности, а как проекта ее изменения. Пассивно-объективный ход от причины к следствию заменяется упорно устремленным вектором от высшей цели к практике. Созерцание уступает место схеме действия. Утописты переводят в самый метод своего проектирующего мышления эту модель, которая присутствует во всяком большом и малом осмысленном человеческом деле.

Мышление *по мечте* – это мышление *по цели*, по высшему благу. Конечная цель – та вершина, из которой распускается весь должный порядок вещей, т. е. она вместе с тем является и исходной точкой конструкции. Строится замкнутая, исчерпывающая себя программа. В этой закрытости – органическая слабость утопических систем. Учение Федорова, напротив, по своему содержанию прорывает такую замкнутость, ибо ориентирует в бесконечность, бесконечное дерзание и творчество. Интересно в связи с этим вспомнить одно замечание Г. В. Плеханова, касающееся Сен-Симона и «ему подобных утопических идеалистов». Плеханов, как это ни парадоксально на первый взгляд, упрекает их за недостаточную веру в мечту, за их готовность подчиниться «фатуму» «законосообразности», закону природы вещей. Их «неясность во взгляде» в этом вопросе, пишет Плеханов, «заключается в самом противопоставлении закона желанию изменить его действие. Раз явилось у человечества подобное желание, оно само составляет факт из истории его умственного развития, и закон должен охватить этот факт, а не приходить с ним в столкновение»¹¹. По этому плехановскому принципу, необходимо увидеть в федоровской позиции «факт истории умственного развития человечества», несущий в себе осмысленную закономерность. Впрочем, еще юный Лермонтов в стихотворении 1831 года представил четкое оправдание человека в его

¹¹ Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 541.

самых максималистских, самых безумных устремлениях (раз они явились как факт, по-плекхановски), гениально отчеканив безусловный для него философско-метафизический аргумент, на котором может созидаться и высшая надежда, и онтологическая активность мыслящего и чувствующего существа:

Когда б в покорности незнания
Нас жить Создатель осудил,
Неисполнимые желанья
Он в нашу душу б не вложил,
Он не позволил бы стремиться
К тому, что не должно свершиться,
Он не позволил бы искать
В себе и в мире совершенства,
Когда б нам полного блаженства
Не должно вечно было знать.

Мечта как инструмент познания высшего блага и цели, возникнув в конкретном мечтателе-философе, всегда содержит в себе коллективную устремленность, отражает сокровенные желания поколений. Через мечту всплывает глубинный, часто подсознательный, пласт человека и человечества. В коллективном бессознательном есть место *коллективному желаемому*, а оно, безусловно, таит в себе не один уровень. Федоров претендует опуститься глубже желания социальной справедливости, чувственного блаженства, счастья для всех к предельному чаянию, покушающемся на ту червоточину, что заразит и сгноит само прекрасное древо всеобщего земного счастья, а скорее всего даже не даст ему и вырасти, – смерть.

У-топия, без-местие, совершенное воплощение желаемого, находит свое место в душе человека. Мечта становится формой познания ценностей через самопознание человека в его корнях и глубинах¹². Абсолют и Истина укореняются в мечте, ею же возносясь в небо высших ценностей.

Надо мечтать, по федоровски – не приглашение к приятному времяпрепровождению в сладких грезах, а призыв мобилизовать данную только человеку способность предвосхищающего проектирования будущего в направлении высшей религиозно-христианской цели. Такое выдвигание высокого достоинства мечты, необходимости сознательного и направленного овладения ею противостоит тому третированию мечты как иллюзии, бесполезной грезы, которым отмечен узкий утилитарный подход.

Все, что человек создал в себе и вокруг себя за всю свою тысячелетнюю историю, все невиданное и небывалое, внесенное в природу через творчество и

¹² Гносеологическое достоинство сферы непроясненных желаний, подсудных мечтаний демонстрируется рядом современных методов психотерапии, обращающихся именно к этой сфере. Здесь – на узком, специализированно эмпирическом участке – мечта расшифровывает себя как способ самопознания.

труд, вначале явилось человеку как мечта, все более уточнявшая себя через реальное сопротивление действительности. В любой утопии различаются две стороны: сама идея (образ) чаемого и пути ее реализации. Обычно наиболее уязвимой является вторая сторона. Тут с неизбежным драматизмом сталкиваются индивидуальная вера, универсальная схема, кажущиеся неотразимой истиной их носителю, и объективные законы, природные и социальные. Само же зерно идеи, уходящее в мечту, часто дает реальные всходы в почве будущего. Интересно, что сам Федоров рассматривал свой проект регуляции природы и воскрешения предков не как утопию, а как особую радикальную *рабочую* гипотезу. Но если гипотезы обычно строятся в отношении реально существующей действительности, то выдвигаемая мыслителем гипотеза — *гипотеза* по типу совершенно небывалая, *проективная*, касающаяся мира, каким он должен быть. Эта проективная гипотеза требует своей проверки всеобщим опытом, космической практикой. Причем ее проверка станет ее практической реализацией.

Многие мечты в наше время уже окончательно практически сняли с себя подозрение в том, что *они не могут иметь места* в действительности. Эпитет «утопический» нередко смывается волной времени.

Обращение слепого хода природы в разумный



основе плана регуляции, выдвинутого Федоровым еще во второй половине XIX века, лежит убеждение, что человечество начинает сознательно-творческий этап развития мира, когда, отказавшись быть лишь пассивным агентом эволюционного развертывания, оно направляет его в новую сторону, диктуемую императивами разума, нравственного чувства, религиозного идеала. *Регуляция* определяет себя как принципиально новая ступень эволюции. Если эволюция – прогресс невольный, страдательный, пассивный и бесконечно *жертвоемкий*, то регуляция должна стать сознательно-волевым преобразовательным действием существ разумных и нравственных – в виду достижения всеобщего блага.

Нельзя сказать, что Федоров рассматривает естественную эволюцию как совершенно случайный, хаотический процесс, не имеющий внутренней закономерности. Более того, его можно поставить в немногочисленный ряд тех ученых-естествоиспытателей, которые признавали внутреннюю направленность эволюции к порождению сознания. «Создание человека или явление его не было случайным, а было необходимостью для земли, для целого мира, как необходим разум для природы...» (II, 201).

Но Федоров на этом не останавливается. Он был, безусловно, первым, кто не только утверждал эволюционный факт восхождения сознания в мире, но и вывел из него радикальные выводы: необходимость сознательного управления эволюцией («природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою» – II, 239), исходя из эволюционно-нравственного требования *восхождения* к высшей природе и человека, и мира. Человек у Федорова не только венец достигнутого природного развития, но сам должен стать орудием обратного воздействия на породившую его природу для ее преобразования и одухотворения.

Разработка идеи регуляции природы, касающейся и внешнего мира, и самого человека, стала наиболее философски глубокой и оригинальной стороной федоровского учения, представленной в последовательной цепочке задач: это и регуляция *метеорических* явлений, превращение стихийно-разрушительного хода природных сил в сознательно-направленный, и переустройство организма самого человека, и управление космическими процессами, и создание нового типа организации общества – *психократии* на основе сыновнего, родственного сознания,

работа над преодолением смерти и, как пик регуляции, в котором фокусируются все ее усилия, – возвращение к новой преобразенной жизни всех ушедших в небытие, бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной. Для исполнения этой грандиозной цели русский мыслитель призывает ко всеобщему *познанию, опыту и труду* в пределах реального мира, реальных средств и возможностей при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться, доходя до того, что пока кажется еще нереальным и чудесным.

На особом, сознательно простом, *неученом языке* в «Философии общего дела» формулируются два основных вопроса регуляции – *продовольственный* и *санитарный*, они вмещают в себя весь регистр задач человека в деле управления слепыми силами природы. «Голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо; а чрез это он не только приобретет возможность, но и станет в необходимость воспроизвести и все умершие существа...» (I, 250). Санитарный вопрос Федоров понимает как всеобъемлющий «вопрос об оздоровлении земли, и притом всей, а не какой-либо отдельной местности» (II, 310). «*Восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождение от болезней не только хронических и эпидемических, но и от наследственных, органических пороков, – вот в чем заключается содержание санитарного вопроса*» (II, 311). А как мы уже знаем, под «наследственными, органическими пороками» мыслитель имеет в виду смертность, фундаментальное несовершенство нынешней природы человека. Так что и санитарный вопрос в своем пределе выходит к задаче «возвращения разложенных частиц тем существам, коим они первоначально принадлежали» (I, 250).

Выражая истинно народный взгляд, Федоров идет в корень человеческого бытия, натуральную сущность вещей, упирая в вопрос о хлебе как в самый существенный, связанный с необходимым прочным минимумом, от которого зависит сама жизнь: «Вопрос о хлебе есть именно вопрос о жизни и смерти, вопрос об естественных условиях, от коих зависит существование человека, вопрос всеобъемлющей» (I, 53). Чистому «духовному» интересу, знанию самому по себе, знанию для знания он противопоставлял вопрос о хлебе в таком расширительном смысле – как глубочайшую естественную основу жизни, как заботу о «пропитании себя вместе со всеми, основанную на знании и управлении слепой силой» (I, 53). Продовольственный вопрос в его первом, насущно-практическом приближении Федоров предлагал радикально решать через овладение атмосферными явлениями, регуляцию метеорических процессов. В годы, когда Федоров писал свою записку к ученым, низовая, народная Россия была истощена следующими один за другим неурожайными годами. Туча, не пролившая дождя над иссохшей землей, оборачивалась смертью

сотен тысяч. «Со времени голода 1891—1892 гг. хлеб воздвигается на первый план; голод, т. е. недостаток хлеба, показал, что хлеб есть сила, и вся деятельность человеческая, умственная и физическая, есть проявление этой силы» (I, 53).

Русский ученый В. Н. Каразин еще в начале XIX века выступил с конкретными проектами управления погодой, как он выражался в своей записке к Александру I, «приложения электрической силы верхних слоев атмосферы к потребностям человека» (II, 261) (в частности, предлагал поднимать громоотвод на привязном аэростате для извлечения грозового электричества). В Америке были произведены удачные опыты вызывания дождя с помощью взрывчатых веществ, которые буквально совпали со страшным голодным годом (1891) в России. Так и видишь, как Николай Федорович, просматривая журналы и газеты, наталкивается в «Русских ведомостях» (от 24 августа 1891 года) на сообщение В. Н. Мак-Гахан о только что проведенном эксперименте на одной из ферм в Техасе, когда взрывы в облаках привели к искусственному дождю, причем, как пишет корреспондентка, на такую попытку натолкнул давно замеченный факт — большие сражения с применением огнестрельных орудий неизбежно сопровождалось обильными ливнями. Особое волнение, которое должен был испытать при этом Федоров, связано с тем, что те орудия, которые человечество издавна готовило и изоциряло для борьбы с себе подобными, вдруг оказались пригодны к тому, к чему призывало учение всеобщего дела — для обуздания истинного натурального врага всех: стихийных сил природы. Конечно, то были еще только первые неловкие детские шажки на желанном пути, но Федоров увидел в них подтверждение своего глубиннейшего убеждения в необходимости и главное — возможности обращать зло в добро, энергию уничтожения переводить в энергию жизнеспасения. Тут сошлись концы его видения — *метафизика с конкретикой*: оттого так почти патетически, провиденциально-высоко оценивает он это событие и ту новую перспективу действия, которое оно открывало: «И вдруг, как отрадный луч света для “сидящих во тьме и сени смертной”, известие, переворачивающее все, благая весть, что все средства, изобретенные для взаимного истребления, становятся средством спасения от голода» (I, 38); «...и вот является указание, откровение истинно-божественной благодати, что первое зло может быть избавлением от второго, что орудия взаимного уничтожения могут быть употреблены на восстановление истощенной силы природы!..» (II, 346).

Правда, эти конкретные американские опыты вскоре обнаружили, что движет ими лишь узкая собственная выгода, не желающая делиться своими достижениями с другими, — для Федорова такое «обращение воздуха, атмосферы, неба в частную собственность» — «профанация, выражение самого крайнего нравственного и религиозного упадка» (IV, 19), тогда как «обращение слепой силы, направляющей сухие и влажные токи воздуха, в силу, управляемую сознанием, может быть дано только согласию всех народов, всех людей» (II, 273).

Хотя сам Федоров любит вообразить конкретные способы метеорической регуляции, управления магнитными силами Земли и т. д., он прекрасно понимает, что дело не в этих пока полуфантастических мечтаниях: «Наши же надежды не на возможность несколькими выстрелами или взрывами производить дождь, а на возможность посредством воздействий, производимых на обширных пространствах, управлять как влажными, так и сухими течениями воздуха, спасти не только от засух, но и от разрушительных ливней; это такое дело, которое требует согласного действия армий всех народов...» (I, 39).

Проекты «Философии общего дела» тем философски значительны, что они обосновывают только в самом общем виде необходимость регуляции природы и намечают основные объекты ее преобразования. Речь идет о метеорической регуляции, когда «ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства» (I, 353); об управлении движением самого земного шара («человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугой, экипажем нашего земного, неизвестно еще, какую силою приводимого в движение, корабля...» – I, 255); о поисках новых источников энергии, овладении энергией солнца («солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу» – I, 292).

Об одном интересном эпизоде рассказывает Валерий Брюсов в своих воспоминаниях о встрече в 1909 году с Эмилем Верхарном: «Мы говорили об аэропланах. Я рассказываю о состязаниях в Жювизи, на которых присутствовал. Я рад, говорил Верхарн, что дожил до завоевания воздуха. Человек должен властвовать над стихиями, над водой, огнем, воздухом. Даже должен научиться управлять самим земным шаром. К удивлению Верхарна, я сообщаю ему, что эту мысль у него предвосхитил русский мыслитель, старец Федоров»¹. Брюсов мог бы добавить, что еще в 1906 году в стихотворении «Хвала человеку» он сам выразил эту же федоровскую идею:

Верю, дерзкий! ты поставишь
Над землей ряды ветрил.
Ты своей рукой направишь
Бег планеты меж светил.

Федоров никогда не обольщался иллюзией власти над природой, сиюминутно полезными результатами гордынного ее «покорения», трезво осознавая то катастрофическое направление, которое приняла безоглядно утилизирующая и эксплуатирующая деятельность человека на своей планете: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, – все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо

¹ Брюсов В. Новые книги Эмиля Верхарна // Русская мысль. 1910. № 8. С. 6.

цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (I, 197). Мыслитель общего дела предупреждал о «естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма», в извращении погодных, сезонных циклов, принимающих бедственный характер, о дурно рукотворных результатах, вольно и невольно организованных патологиях в ходе природных явлений. «Мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию» (I, 94). Бездействие человека содействует приближению Конца, означает измену его эволюционному предназначению стать агентом дальнейшего разворачивания самой эволюции, орудием «внесения порядка в беспорядок, гармонии в слепой хаос». Вот это-то «внесение в природу разума и воли», ее одухотворение, восстановительную и любовно-творческую работу и имеет в виду федоровский проект регуляции природы, совпадающий с тем, что позднее будет названо ноосферными задачами. Федоров немало размышлял об особом типе преобразующего воздействия на мир человеческого разума с его «неограниченной способностью соединять силы <...> новые и новые <...> и действовать ими в одном направлении, направлять к одной цели» (III, 281), приходя к такой замечательной аналогии: «В себе человек — в своей нервной системе — носит образец регуляции вселенной» (III, 280).

Регуляция природы, основанная на чувстве глубокой нравственной ответственности человека как сознания природы за судьбу всей земли, всего космоса, всего творения, предполагает качественно иной уровень взаимоотношений человека и природы, на деле исполняющий для Федорова библейскую заповедь об обладании землей: «Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в мире. И, не отрекаясь от подобия Ему, мы не можем видеть своего назначения в присвоении лишь того, что не создано нашим трудом, в том, чтобы быть собственниками созданного Богом мира. Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть <...> Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая» (I, 94), — так в федоровской «Записке от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим» звучит императив регуляции для тех, кому открыт свет христианской веры.

Выход человека из «его заключения на земле»

Разрабатывая свой проект регуляции, Федоров с самого начала подчеркивал неотделимость Земли от космоса, тонкую взаимосвязь происходящего на на-

шей планете с целым Вселенной, «Условия, от коих зависит урожай, или вообще растительная и животная жизнь на земле, не заключаются только в ней самой. Если верно предположение, что солнечная система есть переменная звезда с одиннадцатилетним электромагнитным периодом, в течение коего и количество солнечных пятен, и магнитные (северные сияния), и электрические грозы достигают то своего максимума, то минимума, а с этими явлениями находится в связи весь метеорологический процесс, от коего непосредственно зависит урожай или неурожай, — в таком случае весь теллуросолярный процесс должен бы войти в область сельского хозяйства» (I, 291—292). «Единство метеорологического <...> и космического процессов <...> дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом» (II, 242—243).

В XX веке исследование земно-космических взаимосвязей, зависимости функций живого от деятельности солнца и шире — от состояния космоса, на что в общем виде указывал философ, стало уже целым направлением в научном творчестве. Александр Леонидович Чижевский (1897—1964), с начала 1920-х годов обработав огромный статистический материал, пришел к выводу о глубинном соответствии течения земных процессов с солнечными явлениями. Когда с интервалом в 11 лет начинается на Солнце период особенной активности, все на Земле приходит в *возмущение* и смятение — от ее стихий: землетрясения, смерчи, наводнения, засухи, от нижайших живых форм: начинают усиленно размножаться вирусы, бактерии, и на человечество обрушиваются уже «эпидемические катастрофы», до высшего и самого чуткого этажа Жизни — человека. (Впрочем, 11 лет — это средняя величина, в действительности солнечный цикл может колебаться, и его продолжительность иногда составляет 16—17 лет, также как выделяют и большую периодичность в 22, 33 года, 80, 169 и даже 400, 600 и 900 лет. Но эта иерархия циклов так или иначе являет собой меньшую-большую сумму основного одиннадцатилетия.)

Резкое усиление солнечных потоков, радиации, того активно-действующего в них агента, который Александр Леонидович назвал z-излучением (ибо природа его еще достоверно не выявлена) приводит через воздействие на нервную и гормонально-эндокринную систему индивидуальных организмов и к повышению коллективной возбудимости. Как есть эпидемии холеры и гриппа, существуют и своего рода психические поветрия, вспышки эмоциональности, агрессивности, экстремального поведения. По теории Чижевского, бомбардировка земли этими солнечными агентами, проникающими и через атмосферную защиту, переводит потенциальную нервную энергию целых групп людей в кинетическую, неудержимо и бурно требующую разряда в движении и действии. Когда нет какой-то объединяющей идеи, общей цели, куда может устремиться массовая нервная возбужденность, а то и взвинченность, возрастают индивидуальные и групповые аномалии поведения: хулиганство, преступность, часто немотивированная, экзальтация, истерии разного рода. А когда есть такая идея, и в котел общей озабоченности и

недовольства, экономического, политического, национального, попадает искра z-излучения, он начинает неожиданно бурлить и переливаться через край. Импульсивно возрастает «социальная раздражимость» масс, а она в своем выходе наружу изменяет, то ускоряя, то замедляя (в зависимости от солнечной фазы) самый темп истории, ритм жизни социума. (Как пример можно добавить, что все знаменитые мировые события последних веков – 1789, 1830, 1848, 1870, 1905, 1917 гг., да и 1941 г. и перестройка со всеми ее стихийными, политическими, национальными катаклизмами, известными массовыми «очарованиями» пришлось на годы активного солнца, интенсивнейшего пятнообразования на нем.) Чижевский подсчитал, что в период минимальной солнечной активности наблюдается и минимум массовых движений (5%), а во время максимума – 60%.

Для Чижевского-мыслителя биологические и психические стороны земной жизни связаны не только с солярными влияниями, а с физическими явлениями всей Вселенной: подобно чуткому нервному узлу, каждая живая клетка реагирует на ту «космическую информацию» (термин, введенный В. И. Вернадским), которой пронизывает ее *большой космос*. Само явление жизни на Земле – продукт деятельности всего космоса, здесь, как в фокусе, сосредоточились и преломились его творящие лучи. Заслуга ученого в том, что древнейшая образная, мифологическая мысль о человеке как микрокосме, сыне не только Земли, но и Неба, о теснейшей связи всей земной жизни с бытием Вселенной, о чем писал Федоров и на чем основывал свои проекты космической регуляции, получила в исследованиях космобиолога статус научной, экспериментальной истины.

Космос, космическое и в художественном и в философском сознании чаще всего представлялись воплощением беспредельного, абсолютного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являлись предметом глубинной медитации, высокого восхищения, смешанного с трепетом ужаса перед бездной бытия. Созерцание высекало из человека искры философского самосознания: как я мал, ничтожен, бремен, а он, космос, велик и вечен; или: я сам – микрокосм, частичка, родственная огромному Целому, как хорошо слиться с ним в невыразимом чувстве единения со стихиями мира, вплоть до его хаотической подосновы! Созерцательное отношение или экстатически религиозное переживание единства человека и космоса, уходящее в глубокую древность, преобладало века и тысячелетия. И только с Федорова (и позднее – других мыслителей-космистов) в философию и науку входит требование активности со стороны человечества (так сказать, *соборного микрокосма*, т. е. многоединства сознательных, чувствующих существ, всего рода людского в единстве своих поколений), направленной на *макркосм*.

Начнем с того, что автором «Философии общего дела» сильно владеет чувство распахнутости Земли в космические дали. «Труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемеще-

ния и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться» (I, 250). Необходимость выхода человечества в космос рассматривается Федоровым основательно, с самых различных сторон, от природных и социально-экономических до нравственных. Аргументы «за» разнообразны: невозможность достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса, который также изнашивается, сгорает, *падает*; вместе с тем в бесконечных просторах Вселенной должны разместиться мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых земель» становится приготовлением «небесных обитателей» отцам. «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем» (II, 243).

В философской и научно-популярной литературе, впрочем, больше – в научно-фантастической, иногда ведется разговор о том, что с наступлением эры космоса открывается реальная возможность предотвратить в далеком будущем неизбежный конец человеческой цивилизации. Федоров уже в конце XIX века видел единственный выход для человечества, упирающегося в неотвратимый земной финал – истощение земных ресурсов при все большем умножении численности населения, космическая катастрофа, потухание Солнца... – в завоевании новых сред обитания, в преобразовании сначала солнечной системы, а затем и дальнего космоса.

«Вопрос об участии земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? <...> мы можем сказать, что сама земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека <...> Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся <...> отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от разрешения экономического вопроса, поставленного Мальтусом, и, вообще, от нравственного существования человечества» (I, 255, 256).

Для Федорова «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища, т. е. погубить не себя только, не живущее лишь поколение, но лишит будущего и все прошедшее, совершить грех, преступление не против братьев только, но и против отцов» – глубоко безнравственно и недостойно человека. («Конечно, можно отказаться и от нравственности, но это значит отказаться быть человеком» – I, 256.)

«Во все периоды истории очевидно стремление, которое доказывает, что человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли, только зем-

ным» (I, 256). Эта реальная потребность *горнего* энтузиазма извращалась в мистические экстазы, «хождения, восхищения на небеса», «всякого рода видения», «ревивали, спиритические фокусы и т. п.» (I, 256). Только такая безбрежная, требующая дерзновения область деятельности, как овладение космосом, «этот великий подвиг, который предстоит совершить человеку» (I, 255), привлечет к себе и бесконечно умножит энергию ума, отваги, изобретательности, самоотверженности, всех совокупных человеческих сил, которые сейчас так часто расходуются на взаимную рознь или растрачиваются по пустякам.

У Федорова есть поразительный для его времени, ясный ответ на смутно-профетические чаяния великого русского писателя «Русь, Русь, что пророчит сей необъятный простор?» Напомнив о тех русских характерах, кому свойственна «беззаветная отвага, удаль, жажда самопожертвования, желание новизны, приключений», из кого «образовались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т. п.», Федоров пишет: «Ширь русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» (I, 254). Он представляет себе то далекое время, когда «корабли, эфирозоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров – звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа, – предшественники Коперника в древнем мире» (II, 242).

Федоров отмечает две фундаментальные ограниченности нынешнего человека, тесно связанные между собой. «Ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры вселенной, а ограниченность во времени, смертность, – одновременному действию поколений разумных существ на всю вселенную» (II, 86). Первая ограниченность – в пространстве, прикрепленность к Земле – разрешается, по мысли Федорова, расселением в космосе, обретением способности к «бесконечному перемещению», вторая – во времени, наша смертность – завоеванием бессмертного статуса бытия, восстановлением погибших, умерших. «Борьба с разъединяющим пространством» для Федорова «первый шаг в борьбе с всепоглощающим временем» (II, 34). Ибо бессмертие возможно только при условии преодоления изолированности нашей Земли от космоса при одновременной регуляции космических явлений: «Каждый обособленный мир по своей ограниченности (средств к жизни. – С. С.) не может иметь бессмертных существ» (I, 249–250).

Итак, Федоров первым подчеркивает взаимосвязанность и взаимозависимость двух глобальных побед человечества: над пространством и временем. Ареной бессмертной жизни является только космос, бесконечный и неисчерпаемый в своих энергетических и материальных возможностях. Именно выход в космос

может обеспечить поддержание неопределенно долгой жизнедеятельности организма, но и, напротив, только долгоживущие и бессмертные создания с радикально трансформированным организмом окажутся способными выжить в самых невероятных внеземных средах, освоить и преобразить Вселенную.

«Наше тело будет нашим делом»

В процессе регуляции, постепенно обнимающей все большее пространство и идущей в глубь времени, в воскрешении — меняется сам физический организм человека. Подумаем еще, в чем может быть смысл федоровского требования сделать *наше тело нашим делом*.

Человеческое тело — порождение природы и ее часть, в самом его составе сосуществуют различные уровни материальной жизни: неорганической — роговина ногтей, соли и т. д. элементарно-органической — кровь, лимфа, сложнейшая кишечная кухня; растительной — волосы, животной — паразиты, кишечные черви... По существу, человеческий организм — сложнейший агрегат множества разнообразных форм жизни, представленных отдельно в природе. Все эти формы в человеке, как и вся жизнедеятельность организма в целом, неосознанно для него самого подчинены высшей нервной системе, работают в жесткой узде ее ежесекундного принуждения. Метафорически выражаясь, идет постоянная борьба за четкое послушание высшей воле нашего организма всех его материальных уровней. Ведь что такое болезни, в сопротивлении которым проходит вся наша жизнь, как не недоступный контролю сознания разгул нижайших сожителей человеческого организма: его бактерий, микробов, злокачественных форм жизни ткани. То, что для человека — болезнь и гибель, для них — естественная форма самоосуществления. Можно сказать, что к освобождению от плена фабрики тела, служащей высшей духовной, личностной стороне человека, стремятся все подчиненные элементы организма — к своей *автономии*, полному проявлению себя, своего принципа существования. В конечном итоге победа оказывается за ними: после смерти человека все эти простейшие материальные стихии жизни вырываются на свободу, простор — разлагаться, кишеть, прорасти, каменеть.

Через такое ненаучное, несколько метафорическое умозрение можно почувствовать мысль Федорова о внутренней «враждебности» нам слепой природы. Регуляция человеческого организма предстает — через все более глубокое познание всех составляющих его элементов и всех процессов в нем — как полное ими овладение и сознательное управление.

В «Философии общего дела» Федоров нащупывает лишь самые общие направления будущей трансформации физического состава человека. С одной стороны, русский мыслитель, безусловно, понимает значение нового, введенного че-

ловеком фактора — *искусственного*, — который, становясь специфически человеческим вкладом в наличность мира, расширяет способности и возможности самого человека, продолжает его собственные органы и дает ему новые: машина — быстрые ноги, микроскоп и телескоп — невероятно расширившееся зрение, а самолет, ракета, при жизни Федорова — воздушный шар, аэростат — уже заменяют ему несуществующие крылья... «Распространение человека и по земному шару сопровождалось созданием новых (искусственных) органов, новых покровов. Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде» (I, 255). Органами человека станут и те «аэро- и эфиронавтические» средства, при помощи которых он будет перемещаться в космическом пространстве. Но прежде всего Федоров понимает перестройку человека как коренное преобразование самого организма человека и его связей с окружающей средой. При предпосылке достижения задач воскрешения и бессмертия этот ход проектирующей мысли так же логически необходим, как сам предполагаемый ею процесс необходим объективно: ведь человек не может стать бессмертным, сохранив свой теперешний тип жизнедеятельности, принципиально конечный.

До сих пор свое расширение в мире, господство над его стихийными силами человек осуществлял прежде всего за счет искусственных орудий, продолжавших его органы, одним словом, при помощи технических средств и машин. На этом пути достигнуты колоссальные успехи, осуществились сказочные мечтания о сапогах-скороходах, коврах-самолетах, волшебном зеркальце и т. д. Но, развивая технику, человек не покушается на собственную природу как таковую, он священно блюдет ее норму и границу, оставляя себя самого как есть, ограниченным и физически, и умственно, более того, слабее и изнеживаясь по мере искищения своих добрых помощников. И этот разрыв между мощью техники и немощью самого человека как такового все растет и потому все более ошеломляет, даже начинает ужасать (отсюда современные мифы-фобии «восстания машин», порабощения людей будущими киборгами, могучими роботами). Нельзя отрицать значения техники², нужно только поставить ее на место. Развитие техники, считает Федоров, может быть только временной и боковой, а не главной ветвью развития.

² Отметим еще один ценный теоретический момент технического конструирования. В машине человек материально воплощает свой разум, смекалку, расчет, умение построить целесообразную систему. Упражняя свою творческую демиургическую способность создания целесообразно работающих предметов, человек открывает для себя некоторые закономерности творения вообще, его важнейшие составляющие. Через придумывание умных машин возникла кибернетика. Научившись вложить в машину идеальную программу реакций и действий, современное знание открыло для себя третье начало в самой природе, кроме материи и энергии, и назвало его информацией. То, что человек сам сотворил, оказалось инструментом познания реально существующего.

В одном из его писем В. А. Кожевникову читаем такие строки: «Что касается до техники, перевозимой Вами, то я признаю ее существование и значение, но лишь как временное и переходное. На что понадобилось Вам летание? Конечно, и оно может иметь значение в деле исследования, следовательно полезнее велосипеда. Думать, что аэростат может служить исходным пунктом, открывающим возможность перемещения в небесных пространствах, переходом в другие небесные земли, по нашему мнению, есть большая ошибка. Гистотерапия и органотерапия¹, которые не только служат обновлением, но и началом воссозидания своего организма, а вместе с тем и возвращением отцам отеческого, они и создадут организмы, способные к безграничному перемещению» (IV, 322). Нужно, чтобы человек ту же силу ума, выдумки, расчета, озарения обратил – грубо говоря – не на искусственные приставки к своим органам, а на сами органы, их *улучшение*, развитие и конечное радикальное преобразование (так, чтобы человек мог сам летать, видеть далеко и глубоко, соображать, как совершенный компьютер...). Это и станет задачей психофизиологической регуляции, так сказать, *органического* прогресса, заменяющего нынешний тип чисто технического прогресса, протезной цивилизации, необходимой для определенного лишь этапа самоустроения человека на земле. В этом направлении до сих пор работала, пожалуй, только восточная йогическая практика, стремившаяся к выработке целостной системы приемов по овладению бессознательно текущими в организме процессами, по снятию природных ограничений, вплоть до освобождения от закона тяжести (левитация), старения, смерти и разложения, созидания бессмертного всемогущего алмазного тела. Другой вопрос, сколько и что ей удалось реально здесь сделать.

Кстати, именно в этом пункте Федоров вступил в полемику с Вл. Соловьевым, который утверждал, что «не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человека может беспредельно совершенствоваться внутренне и наружно, *оставаясь при этом тою же*»⁴. Вл. Соловьев, как и Федоров, признает «процесс усложнения и совершенствования природы бытия», «космический рост», который явственно прослеживается в эволюции жизненных форм на Земле. При этом он тонко замечает, что «развитие душевной жизни организмов», иными словами, рост и усложнение мозга и психики, шли через создание новых органических, телесных форм. Но с появлением человека возник, по мнению Соловьева, такой морфологически устойчивый и законченный организмический тип, который, благодаря его особенному «нервно-мозговому аппарату»,

¹ Метод лечения препаратами из органов животных французского физиолога Броун-Секара (1817–1894), добивавшегося омоложения человеческого организма. Федоров толкует его расширительно как «органосозидание», «тканетворение», процесс регуляции человеческого организма, приводящий к его бессмертию.

⁴ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 631.

может бесконечно внутренне развиваться и возрастать, оставаясь тем же, разве что изменяя свой «способ функционирования» на более одухотворенный. При этом он вполне довольствуется техническими приставками к нынешним человеческим органам, которые призваны усилить их возможности.

Вопрос о преобразении природы человека, переходящего от смертного к бессмертному типу бытия, Федоров ставит более последовательно и радикально. Смертность, по его убеждению, — «органический порок человека и животных» (IV, 82), а потому и ее преодоление требует соответствующих изменений. «Не только отправления всех органов (функции), но и морфология органов должна быть произведением знания и дела, труда. Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т. д. были естественною, но сознательною принадлежностью каждого человека, т. е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ и обладал бы, следовательно, возможностью быть — конечно, последовательно, а не одновременно, — везде» (IV, 81—82). Федоров вновь и вновь настаивает на этом: «Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений — от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей их целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника» (I, 405).

Федоров говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, чтобы научиться у них чудесной способности строить свои ткани, не пожирая чужой жизни, из солнечного света и неорганических веществ. В. И. Вернадский, который знал об идеях Федорова, не только мечтает, но и предсказывает неизбежность будущей автотрофности человечества. Что это такое? Человек связан с окружающей средой через питание. Сейчас он — животное *гетеротрофное*, то есть прямо зависящее в своем существовании от других живых существ или продуктов их жизнедеятельности. Недаром Гердер называл человека «наивеличайшим убийцей на земле», имея в виду тот объективный факт, что он является плотоядным увенчанием целой пищевой пирамиды. Только растения, не считая некоторых почвенных бактерий, существа *автотрофные* (самопитающиеся), которые сами строят свой организм из неорганической материи (газы, водные растворы, соли и т. д.) на основе фотосинтеза¹.

Дальнейшее развитие человечества, по Вернадскому, будет состоять «в изменении формы питания и источников энергии, доступных человеку». Ученый имеет

¹ В этой классификации, предложенной немецким физиологом В. Пфедфером, представлен еще малочисленный класс промежуточных существ, миксотрофных (омела).

в виду овладение энергией Солнца, а также «непосредственный синтез пищи, без посредничества организованных существ»⁶, умение поддерживать и воссоздавать свой организм, как растения, – из самых элементарных природных, неорганических веществ. Дело в том, что выдвинув идею автотрофности человека как цель его активно-эволюционных усилий, Вернадский считает, что ныне установившаяся связь человека с целым биосферы через питание другой жизнью вовсе не есть некий единственно возможный, «глубокий природный процесс, неизменный и необходимый для жизни», в отличие от другой связи – «непрестанного чередования поколений живых существ»⁷, неотменимой родовой цепи, в которую солидарно включен каждый живший и живущий (на чем, как мы помним, и строит Федоров свою логику родового долга).

«Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны. Это означало бы, что единое целое – жизнь – вновь разделилось бы, появилось бы третье, независимое ее ответвление... <...> Человеческий разум этим путем не только создал бы новое большое социальное достижение, но ввел бы в механизм биосферы новое большое геологическое явление. <...>

В конце концов будущее человека всегда большей частью создается им же самим. Создание нового, автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений...»⁸

Речь идет пока о промышленном синтезе пищи, первые опыты которого проводил французский химик Марселен Бертло еще при жизни Федорова. Философ Эрнест Ренан, друг Бертло, мечтал о таком времени: «Пусть представят ту социальную революцию, которая произойдет, когда химия найдет средство подражать работе растений, выделять угольную кислоту из воздуха и производить пищевые продукты лучше тех, которыми питаются растения и травоядные животные. Тот день, когда человек будет избавлен от необходимости убивать, чтобы жить, в тот день, когда исчезнет ужасное зрелище, которое представляют мясные лавки, этот день будет также отмечен как прогресс в развитии чувств»⁹. Но идея автотрофности человека в своем дерзании простирается значительно дальше, имея в виду творчески-трудоовое обретение такого принципиально нового способа обмена веществ с окружающей средой, который в пределе не будет иметь конца¹⁰. Уже в растении, – писал Вернадский, – солнечная энергия «перешла в такую форму, которая создает организм, обладающий потенциальным бес-

⁶ Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 301.

⁷ Там же. С. 291.

⁸ Там же. С. 302, 303.

⁹ Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 156.

¹⁰ Вернадский с интересом отмечал, что «чудесный» хлорофилл растений, позволяющий осуществить автотрофное питание, близок к молекуле гемоглобина человеческой крови.

смертием, не уменьшающим, а увеличивающим действенную энергию исходного солнечного луча»¹¹.

В автотрофном человеке, сознательно и активно осуществляющем свое творческое самосозидание, эта потенциальная возможность должна перейти в действительную. Сам Вернадский прямо об этом не писал. Но у Федорова задача превратить питание в «сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» (I, 281) не только была поставлена, но и осмыслена как одно из направлений в деле реального овладения человеком бессмертной природой. Такой человек, жизнь которого будет поддерживаться и возобновляться изнутри него самого, вне зависимости от условий внешней среды¹², воистину обретает божественную «причину самого себя».

Человек должен, полагает Федоров, так чутко войти в естественные природные процессы, чтобы по их образцу – но на более высоком, сознательном уровне – обновлять свой организм, строить для себя новые органы, иными словами – овладеть направленным *естественным тканетворением*.

В связи с этим вспоминается одна из центральных идей французского философа Анри Бергсона, автора «Творческой эволюции» (1903), о двух путях развития, по которым, разделившись, пошла жизнь: путь бессознательного инстинкта и путь интеллекта. Главное качество инстинкта есть способность использовать и даже создавать орудия, принадлежащие организму (пример – трансформизм такого рода, как превращение куколки в бабочку). А человек, *homo faber* (человек-ремесленник), создает орудия, свои искусственные органы для манипулирования с неорганическими твердыми телами мира, что ведет к развитию интеллекта, а с ним и механистического подхода к миру. «Интеллект, – подчеркивает Бергсон, – характеризуется природным непониманием жизни». Инстинкт же, напротив, ограничен, он изнутри, интимно чувствует мир. Если бы инстинкт мог озариться сознанием, то проник бы в самые недра жизни, в ее тайное тайных, ведь сам он «продолжает ту работу, посредством которой жизнь организует материю». В человеке есть неразвитые зародыши такого рода инстинкта: это – интуиция; через нее можно скорее и глубже если не осознать, то смутно почувствовать самую суть вещей, а действует интуиция через симпатию, со-чувствие, как бы слияние с предметом, мгновенно преодолевая тот раскол на субъект – объект, который развился в ходе орудийного отношения человека к миру. Недаром у Бергсона человек по-настоящему еще не удостоивается определения «*sapiens*», он только «*faber*», что как раз указывает на

¹¹ Вернадский В.И. Очерки геохимии. М., 1983. С. 253.

¹² К. Э. Циолковский также писал о будущем человеке, «животном космоса», прямо ассимилирующем в своем питании солнечные лучи и элементарные вещества среды и могущем быть бессмертным.

его нынешнюю ограниченность. Путь интеллекта, только технического развития ведет, по мнению французского философа, по существу к рабству у материи. Освободиться от него возможно будет только тогда, когда сознание человека сумеет «обратиться вовнутрь и разбудить те возможности интуиции, которые еще... спят»¹³.

Так вот, если вернуться к идеям Федорова, то его творчество самой жизни, органический прогресс, к которому он призывает, — это и есть расширение интеллекта за счет разбуженных и развитых ресурсов интуиции, это восполнение частичности человека, сознательное овладение тем «органосозиданием», которое доступно «творящему стану» природы на уровнях инстинкта. Причем такой будущей самосозидаемый, «полноорганный» человек, способный к «безграничному перемещению», вовсе не будет каким-то уже не-человеческим существом; напротив, он только в полной мере раскроет то, что в задатках и мечте таится в нынешнем смертном. «Несмотря на такие, повидимому, изменения, в сущности человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне, он будет тогда больше самим собою, чем теперь: чем в настоящее время человек пассивно, тем же он будет и тогда, но только активно: то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только проактивно, то будет тогда в нем действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями» (I, 282).

Психика, внутренний мир человека будут, по Федорову, перестраиваться одновременно с физическим и даже раньше радикальных перемен в этом последнем. Основная переориентация эмоциональной сферы связана у Федорова прежде всего с обращением всей души живущих к умершим отцам и предкам, с установлением всеобщей родственности и братства: «При регуляции внешнею силою регуляция внутренняя, психофизиологическая, даст перевес любви к родителям над половым чувством и похотью, и даже совсем заменит их, обращая силу рождающую в воссозидающую, умерщвляющую в оживляющую, т. е. заменяя деторождение отцветворением, или воссозданием отцов, как исполнением воли Бога отцов» (I, 407).

В «Философии общего дела» торжествует призыв к познанию в самом широком его понимании, к познанию, переходящему в преобразование мира и человека. Истинное знание, не отделяющееся от дела, необходимо включает в себя у Федорова нравственное чувство. Только познание, взошедшее на моральном ферменте, способно перестроить всего человека. Истинное просвещение у Федорова — это настройка всего человека на высокую гармонию его призвания, преобразование всех способностей ума, души, тела. По родственному духу вспоминаются слова Н. В. Гоголя: «Мы повторяем теперь еще бессмысленно слово “просвещение” <...> Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или

¹³ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909. С. 120, 141, 142, 156.

даже осветить; но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь»¹⁴.

Новая наука

Основные надежды в деле регуляции природы возлагаются в «Философии общего дела» на науку, но не в современном ее состоянии, когда она «образ только мира» и в своей теоретической части занимается «воспроизведением явлений жизни в малом виде» и «страдательными созерцаниями, или наблюдениями, над теми условиями, небесными и земными, от которых зависит жизнь» (I, 229). Это, по Федорову, лишь теоретическое, или мнимое, господство над природой при действительном подчинении ее основному закону смерти. Чистая, неприкладная сторона науки (до поры до времени!), руководствуясь идеалом незаинтересованного, свободного исследования, безучастна — как замечает мыслитель — к общим бедствиям, а потому так неодолимо ее результаты, применяясь к нуждам промышленной цивилизации, лишь способствуют усилению вражды. В своей же эмпирически-прикладной стороне наука стала «служанкой торговли», вошла в «рабство торгово-промышленному сословию», служит умножению предметов роскоши и забавы, идеалу комфорта.

«Начало настоящей, нынешней науки положено вместе с образованием особого городского сословия, с отделением города от села, имеющего дело с живою природою, живущего одною с природою жизнью...» (I, 230). «Городскому» знанию, основанному на аналитическом подходе к исследуемому явлению при большой специализации и разделении научного труда, которые Федоров оценивает как «необходимый, предшествующий момент» (I, 231) развития, он противопоставляет «сельское знание, которое не отделяется от жизни, составляет с ней одно» (I, 231). *Сельское знание* — достаточно условное обозначение, имеющее в общей народной стилистике федоровской записки-обращения несколько метафорическое, а не совсем буквальное значение. Тут нет речи об отказе от научно-технических достижений города, об идиллии опрощения на лоне природы. Не отказаться от мысли, а внести ее в природу: «Просвещение или смерть, знание или вечная погибель — другого выхода нет. <...> Природа, слепая сила, наказывает человека за слепоту, казнит разумные существа за подчинение ей, слепой силе, как бы требуя от человека внесения в нее разума и управления ею, казнит за бесчувственное вытеснение сынами отцов...» (III, 131). Не отказаться от науки, а дать ей новое направление, объединив все разрозненные участки ее работы, одушевив их высшей целью. Главное требование, настойчиво звучащее у Федорова, — не отделять

¹⁴ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1952. С. 285.

знания от блага, внести в научные исследования и технические изобретения ясный нравственный критерий, высшую *религиозную* цель их усилий.

Однако до сих пор нередко утверждается мнение, в том числе и деятелями науки, что нравственный критерий ограничивает дерзания испытующей, экспериментирующей мысли, подрывает якобы сам принцип свободы научного поиска. Нравственности отводят место лишь в деле практического приложения научных результатов, добытых в поле неограниченной, неориентированной свободы. Между тем само существование страшных призраков будущего: всеобщего атомного уничтожения, чудовищных генетических манипуляций и т. д. связано с тем отсутствием рефлекса высшей цели в самих недрах научного исследования, отсутствием четкого понимания, для чего оно идет, к чему стремится. Тогда, действительно, наука может превратиться в какого-то распоясавшегося демона, который сам не знает, куда его понесет — в рай или в ад. В прошлом веке Федоров писал, что те кабинетные, игрушечные опыты, которыми занимается наука, обличают ее несовершеннолетие. А вот в наше время можно сказать, что она скорее достигла какого-то *демонического*¹⁵ совершеннолетия по той разрушительной, самоистребительной мощи, которую она придала человечеству. Уничтожить (и многократно!) саму жизнь на Земле и все результаты тысячелетнего творчества поколений — на это она способна, а вот восстановить жизнь (к чему призывал Федоров) — к этому наука еще и не подходила.

«Сельское знание» — это синтез всех наук, осуществленный в космическом аспекте. Само определение «сельское» получает в «Философии общего дела» дополнительное оправдание еще и потому, что, по мнению русского мыслителя, «в основе сельской жизни, сельского дела лежит астрономия, т. е. движение солнца по Зодиаку с его проявлением в метеорическом процессе (конкретная физика и химия), в явлениях растительной и животной жизни» (I, 231). Но эта основа, так сказать, естественно-пассивная, и само «сельское знание в строгом смысле не может быть названо знанием, так как оно не вышло еще из мифической стадии развития» (I, 231). Федоров обращает наше внимание на то, что земледелие в определенном смысле представляет собой *естественное ткачество* новых органических форм из гнили и праха прежде живших существ. Земледелие существенно отличается от промышленности: последняя умертвляет, расчленяет, препарирует *живые* вещества, первопродукты природы и сельского хозяйства, для производства *мертвых* вещей, в том числе наших *искусственных* покровов всех видов, от одежды до жилища, а также разного рода предметов комфорта, всех вместе маскирующих фундаментальную *необеспеченность* человеческой жизни.

¹⁵ Эту негативную, можно сказать, *сатанизованную* тенденцию науки сам Федоров горестно констатировал, когда, в частности, писал об «адской технологии, производящей орудия истребления», о возможной в будущем самоубийственной мировой «*сциентифичной битве*».

Всеобщее дело способна осуществить в полном объеме, считает мыслитель, новая, *небесно-земледельческая* культура. Покинув пути городской, мануфактурно-промышленной цивилизации, служащей потребностям эфемерного наслаждения, в тени которой неизбежно роятся мрачные призраки всеобщей розни, соперничества, войны и взаимоуничтожения, небесно-земледельческая культура ставит главной целью органический прогресс, творчество самой жизни, самосозидание естественных тел живых и воссоздание умерших, причем в новом качестве, способном к тому же *самосозиданию*.

Новое, истинное сельское знание вберет в себя все достижения городского, но будет основано на наблюдении и опыте, производящемся не в кабинетах или лабораториях, а в самой природе, «на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений» (I, 397). Новая наука должна вырастать из опыта и наблюдений, производимых, как любит повторять Федоров, не *кое-где, кое-когда* и *кое-кем*, а *везде, всегда* и *всеми*, результаты которых прямо прилагаются к практическому делу регуляции. Этот всеобщий опыт неудержимо стремится ко все большему расширению и углублению: сначала Земля, затем Солнечная система, другие миры и вся Вселенная. Такой опыт не ставит пределов возможному и невозможному и тем приближается к типу живого, творческого *опыта*, непрерывно идущего в природе, которая умеет порождать ранее невиданное и *чудесное*. Приближается по типу, но превосходит по содержанию, сознательно, нравственно направленному. Такое выдвижение науки не только как производительной, но и как новой «геологической силы», создающей ноосферу, сферу разума, в наше время стало настойчиво звучать в трудах Вернадского.

Федоров призывает к объединению всех наук вокруг астрономии, воссоединяющей наконец «неестественно отвлеченные и незаконно отделенные от нее, забывшие свое происхождение науки, как физика и химия неорганического и органического вещества» (II, 375), выступает с той идеей, которая в наше время определяется как космизация науки. Прежняя астрономия как «произведение существа, лишь смотрящего на миры вселенной» (II, 240), превратится в «астрорегуляцию», «а человеческий род станет астрономом-регулятором, в чем и состоит его естественное назначение» (II, 376). Новый грандиозный синтез наук, осуществленный в космическом масштабе вокруг астрономии, прежде всего преобразовательно-деятелен; в нем *практика*, то есть знание, доказанное «*по-сельски*, опытами в естественном размере, т. е. регуляцией метеорической и теллурической, а также обращением земли из стихийно самодвижущейся в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим...» (II, 240), сам достигнутый несомненный результат труда становится *высшим критерием истины*. Лаборатории ученых — а исследователями делаются все — распаиваются на всю природу, весь мир, углубляются в самого человека, его физику и психику, в тайны смерти и зла: «Настоящей лабораторией, способной решить поставленный вопрос (о регуляции и

воскрешении. – С. С.) должна быть не тесная искусственная ученая клетка замкнутого от жизни “специалиста”, а собственный организм человека и вся окружающая природа» (II, 63).

Развитие знаний о жизни в широком, космическом аспекте, причем ввиду высшей преобразовательной-проективной цели, критерий нравственности и, наконец, главное — высшая ценность каждой личности, и еще живой, и пока умершей, вот некоторые из важнейших черт новой науки, работающей на сознательную эволюцию. Недаром вершиной активно-эволюционной мысли Федорова становится персонализм — имморталистический и воскресительный, вдохновленный христианским видением задачи человека в мире. Почему же так важен этот христианский вектор новой науки, почему необходима ее фактическая христианизация?

Каждый человек не сознает своего начала (зачатия, утробного периода, собственно рождения, первых дней, месяцев, лет детства). Затем он должен более-менее сознательно, целеустремленно строить себя как живущую, нечто осуществляющую личность, строить наперекор всем стихийным, слепым силам вне и внутри себя, в конечном итоге одерживающим над ним победу, вновь, как в рождении, бессознательно погружая в смерть и разложение. Так бессознательность подпирет человека с начала и с конца.

Человек как видовое существо также темно, беспamięтно, бессознательно пробил лоно природной, а до того космической эволюции, которое выносило его. Далее свое шествие новый вид начинает осуществлять сознательно (тоже более-менее), создавая религию, историческое предание, экономику, культуру, науку. Разумная деятельность человечества выходит в авангард той зоны организации, упорядочения, накопления энергии, которая образуется органической жизнью, ее эволюцией.

Человечество катит все увеличивающийся вал антиэнтропии. Но мало задумываются над тем, что каждое отдельное человеческое существо постоянно тормозит этот вал. После некоторой нарастающей энергичной прямой в жизни этого существа неизбежно затухание, падение и в конце хаотическое рассеяние. Жизнь как открытый, самоорганизующийся, накапливающий энергию и усложняющий организацию процесс отрицает себя в каждой особи, как бы хромает. Человечество в целом спасается компенсирующим механизмом размножения, физического воспроизводства (тут оно едино со всем живым) и сохранением, умножением культурной, социальной информации (тут его уникальность), в которую в той или иной степени вкладывается антиэнтропийный остаток каждой ушедшей в неорганический хаос личности. Но в бесконечном трансформизме нашего мира, перекачках материн и энергии какая-то энергия в нем неизбежно теряется, и строительный материал, источники жизни, биосферы — если принять как данность ее замкнутость и не пытаться ее превзойти, открыть в бесконечность Вселенной — истощаются и в конце концов и вовсе истощатся.

Надежда брезжит только в человеческом разуме, сознании, духе, который отличается качеством принципиальной открытости, способностью к бесконечному вбиранию в себя мира, творческому развитию, стремлением перерасти себя. Казалось бы, бесконечное будущее человечеству, как наделенному разумом, духом, обеспечено, в отличие от индивидуального человека, с которым человечество сближает только бессознательное начало, но не бессознательный и неизбежный конец. Однако оказывается, что судьба человечества в целом, его *онтологическая* судьба, не может никак отделиться от такой же судьбы отдельного человека. Уже отмечалось выше, что теперешняя *материальная* организация индивидуального сознания, обрекающая его на поражение в борьбе с энтропией, составляет трагический прерыв в движении целого сознательной жизни. К тому же, пока каждый человек смертен, сохраняется самый глубокий исток зла и страдания, приводящий к вражде, разделению, соперничеству, взаимному вытеснению на всех уровнях, в том числе общественных, политических, народных. Наконец, почему получается так, что успехи ноосферы, *области разума*, рост созидательных достижений не могут не идти с одновременным накоплением такого же, если не большего, количества разрушительных возможностей, которые грозят вообще взорвать всю зону антиэнтропии?

За это ответствен принятый миром высший *неоязыческий*, как называл его Федоров, идеал развития в пределах границ природы человека, принятой как абсолют, в пределах — беря одну из черт — *смертности* каждого индивида. Вместе с тем такой идеал предполагает развитие *во все измерения* человеческой природы, признающиеся одинаково правомочными (как пантеон языческого многобожия равно содержит богов, и светлых, и темных), и вот темные, разрушительные, *демонические* параметры закономерно опредмечиваются во всякого рода злые идеи, институты, орудия, вещи, и несть им числа, от корыстно-пропагандистских, лицемерных идеологических *машин* до нейтронных бомб и генетических манипуляций. Наука, основная созидательная сила современного мира, работает одновременно с равным циничным успехом и на разрушение. Поэтому образец «научно построенного человечества» не только отталкивает, но и начинает даже ужасать. Федоров не признавал за наукой как таковой автономной регулятивной ценности, полагая, что она должна подчиняться высшему, религиозному идеалу. Более того, считал, что христианство до сих пор оказалось незавершенным, не вышло в Дело во многом и из-за своего разрыва со знанием, с наукой. Точнее, виновата оказалась сама наука (и философия в том числе), которая оторвалась от религии, не сумела осознать себя работницей на ниве христианского преображения мира, реальным орудием осуществления бессмертного порядка бытия. Устыдившись своей роли «служанки богословия», она стала «рабой фабрики и торгова». И только уйдя с гибельных путей служения неоязыческой потребительской цивилизации под сень религиозного идеала активного христианства, наука совместно с искусством станет «этико-

эстетическим богодейством». (Наука не может не быть «служанкой», она ею и станет, но не богословия, а богодействия.)

Высшим благом такой христианизированной науки должно стать не просто исследование и бесконечное познание неизвестно для чего — тогда-то и являются всякие дельцы и приспособливают результаты науки для своей корысти (они-то уж хорошо знают свое мелкое «для чего»), а всякая корысть направлена против кого-то, ведет к вражде и уничтожению, — высшим благом должна стать жизнь, причем жизнь в высшем, духовном ее цвете, жизнь личностная, сохранение, развитие ее, а также возвращение в преображенном виде тем, у кого она была отнята силою вещей. Такое благо, такая цель и такой предмет касаются прямо и лично всех, без изъятия. (И только в этом случае, справедливо полагает Федоров, на регуляцию природы согласятся работать все.) Поэтому наука, исследование и преобразование мира, должна быть всеобщей, делом буквально каждого. Потребность и способность познавать, исследовать и преобразовать должны стать одним из родовых качеств человека, как сейчас определение «смертный» (что вполне оправдывается) и «разумный» (что еще должно только в полной мере оправдаться, тогда отпадет и первое определение).

Во всеобщую науку о жизни, науку о человеке в том числе, входят все науки, ибо жизнь — единая целостность, в которой все взаимосвязано. Жизнь человека затухает по меньшей мере по двум причинам — внутренней: сама его материальная организация оказывается неспособной к бесконечному самообновлению, не есть совершенно открытая система (тут необходима всеобъемлющая психофизиологическая регуляция), и внешней: стихийность среды, ее разрушительный характер (чему не может противостоять недостаточная, говоря современным научным языком, информационная емкость человеческого организма, то есть недостаток знания и умения), который может быть преодолен всеобщим познанием, трудом, регуляцией природы. Но полное преодоление энтропии в зоне жизни, которая должна расширяться и распространяться постепенно на весь мир, всю Вселенную, возможно только при возвращении к жизни всех живших, чувствовавших, сознательных существ, всех людей, то есть при восстановлении сложной организации из той более простой, в которую она рассеялась, и не только восстановлении, но и дальнейшем ее усложнении, усовершенствовании, одухотворении.

Имманентное воскрешение

се идеи и проекты, мысли и прозрения Федорова движутся по одному, центральному нерву его учения – требованию воскрешения умерших. Тут – его «одно виденье Непостижное уму» (как у пушкинского *рыцаря бедного*), тут – высокое безумие, тот главный и заветный пункт, с которого его не стронуть никакой силой, его сверх- и моноидея, а используя его собственное выражение, «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом – все!» (II, 73)¹. Мыслитель предельно укрупняет императив воскрешения, по нему определяя активное христианство, ибо это сразу придает последнему резкий и определенный, а главное – конкретный и деловой характер. В письме к В. А. Кожевникову от 1 июля 1903 года Николай Федорович утверждал, что «самых страшных врагов» учение о воскрешении имеет «в иносказаниях, метафорах, символах, аллегориях» (IV, 481), т. е. в метафорическом, *окультуренном* понимании высших истин о Боге и человеке, о духе и материи, когда все это выносится в *безобидную* горную область метафизического или мистического умозрения и изоэренной дискурсии. Основное, истинно христианское дерзновение русского пророка заключается в том, чтобы *делать метафизику*, реально воплощать чаяния новозаветной веры, из которых центральный, эмоционально и смыслово наиболее нагруженный и понятный каждому смертному, – воскресение мертвых.

Итак, «начальным, и средним... и конечным» (II, 73), центральным и обобщающим пунктом учения всеобщего дела, вершиной регуляции для Федорова становится императив воскрешения всех умерших на земле. «Всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое» и которое есть, по мысли Николая Федоровича, исполнение «завета Христа – Сына Божия и вместе Сына Человеческого» о «соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (I, 61), отличается философом от трансцендентного воскресения, «воскресения гнева», совершаемого в день Страшного суда за гра-

¹ Так определял Федоров всепроникающую воскресительную суть своего учения в черновике ответа неизвестному адресату, где, в частности, указывал, что у него нет ни одной, даже самой «малой заметки», где он бы ни говорил «прямо или косвенно, явно или скрытно» (II, 73) о воскресении.

нию времен чудесною волею Божией, как резкий и грозный переход, приводящий к окончательному разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых. Такое разрешение конечных судеб есть на деле, по Федорову, казнь для всех: и не только для грешников (воплъ и скрежет зубовный), но и для праведных (так ли уж сладко им, самым добрым, чистым и совестливым, быть свидетелями страшных мук своих ближних, да и просто других людей?!).

Федоров, как мы помним, убежден в том, что Божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человечества. Главная задача человека при этом: соделаться *активным орудием воли Бога*, а воля Его ясна: Он – Бог отцов, «не мертвых, а живых», смерти не создавший, желающий восстановления мира в прославленное бессмертное состояние, когда искуплены грехи и возвращены все жертвы длительной истории человечества после грехопадения. Вопрос простой: *через кого* достойно выразиться последней воле Божией: через слепые стихии, сокрушительно карающие заблудшее человечество (в виде ливней, пожаров, смерчей, землетрясений, саранчи...), или через тех существ, которые изначально созданы «по Его образу и подобию»? И не похож ли первый вариант на тот именно случай, когда человечество не осознает своего назначения и тем становится буквально ниже слепых, неразумных сил, демонстрирующих свое уничтожающее превосходство? Жестокая насмешка над так и не пришедшим в разум истины человечеством! «Если разумное существо поставлено относительно неразумной силы так, что первое никогда не может управлять последнею (что, однако, не может не казаться самым естественным назначением разумного существа, так же как ничего не может быть неестественнее, как подчинение чувствующего существа бесчувственной силе), – то в творении пришлось бы видеть злонамеренность, адскую насмешку. Следовательно, только при уверенности в любви Бога-Отца (помогающей усилиям сынов человеческих) возможно осуществление чаемого» (II, 45). Такая вера предполагает *разумность* творения, то, что мы, как его венец, не можем быть слепыми игрушками фатально заданной метафизической игры. Вера в Бога, считает Федоров, невозможна без веры в человека, точнее, без высочайшего к нему (к себе, следовательно) требования стать осуществителем Божьей воли. Развязка драмы мировой истории в виде неудержимого и неустранимого каскада страшных казней, запланированных высшей инстанцией, больше всего парализует всякую волю к действию в деле достойного онтологического устройства человека. Устрашенное *несовершеннолетнее* воображение видит это действие не только ненужным, но и служащим к тем большему осуждению и наказанию.

А если, ставит вопрос Федоров, речь идет не о фатальной развязке, а о картине тех бедствий, которые ждут человечество как раз при его пассивности, упорстве на пути рабствования порядку вещей, промежуточной природе человека? Пророчество о дурном конце может иметь характер угрозы, разворачиваться «как

если», как исполнение определенного условия: «если будешь упорствовать». Понимание условного характера пророчеств встречается, отмечает Николай Федорович, уже в пророческих книгах Ветхого завета. «Иногда Я скажу о каком-либо народе или царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; Но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» (Иер. 18:7–8). Ветхий завет, называемый в Новом «Законом и пророками», может быть понят, считает Федоров, по-ученому и по-народному. Есть закон, а не догмат, а закон предполагает свое осуществление, требует дела; пророки же – обличители заблудшего состояния мира сего, и их обличения – предупреждения, угроза, а не фатальный приговор. Как неотменимый приговор их поняло сословие, обрекшее себя на пассивное мышление, не верящее в преобразовательную, искупительную силу дела. «Для ученых же пророк есть созерцатель, то есть ученый, имеющий своим предметом знание будущего, как события рокового, фатального» (II, 49). Ученые, глубокомысленно замечает Федоров, ищут закономерность в истории как факте, закономерность и натуральную неизбежность борьбы, розни, греха, «но не хотят признать историю как проект всеобщего искупления, в чем и заключалось бы отрицание детерминизма и фатализма» (II, 49). Сам Федоров твердо встает на точку зрения условности апокалиптических пророчеств, необходимости всеобщего спасения в ходе имманентного воскрешения, которого достигает «по велению Божию» все объединенное братское человечество, овладевшее тайнами жизни и природы, секретами «метаморфозы вещества».

Проектом имманентного воскрешения Федоров снимает идею катастрофизма при переходе в благое, божественное, абсолютное бытие. Этот переход в школьной христианской догме и во многих связанных с нею историософских построениях мыслится как резкий и грозный, роково и неотменимо разделяющий род людской. Хотя сам момент финального перехода, воскресения и суда – однократен и краток, но исторический подход к нему в виде предапокалиптического разгула карающих стихий (смерчи, землетрясения, саранча...), погрязания в бедствия и войны достаточно растянут. Реалистически это можно понять только как угрозу, как негативный сценарий событий: так будет и будет все хуже и страшнее, вплоть до возможного самоуничтожения человечества в «сциентифичной битве» (выражение Федорова), если отпустить ход вещей на их стихийное течение и отринуть человечеству свое предназначение быть *правлящим разумом* вселенной, исполнителем Божественной воли. Федоров предлагает другой ход: через постепенное обуздание тьмы внешней и внутренней в человеке, через постепенное объединение, осознание богочеловеческих задач и неуклонную работу по их исполнению – неуклонно двигаться к новому зону бытия. Там – разделение на станы, усиливающаяся борьба, здесь – все большее согласие, братотворение, накопление залогов всеобщности спасения. Там – через все большее сгущение тьмы и, наконец, крайнюю ее точку –

трансцендентный выход в Свет (но далеко не для всех), здесь – через постепенное просветление и рассеяние тьмы (зла всякого рода) – обретение Света всеобщего воскрешения, искупляющего преобразования. В оптике катастрофического эсхатологизма история обесмысливается, в активном христианстве становится *школой* воспитания и ставится как *задача* и проект человечеству.

Для мыслителей-катастрофистов, типа К. Леонтьева, выйти в принципиально новое бытийственное качество можно только через вмешательство сверхъестественного, ноуменального – без трансцендентного момента не получится качественный прерыв, а будет лишь дление прежнего... А разве само естественное развитие, эволюционный ряд не дает нам примеров таких качественных скачков – такая возможность заложена в *идеальном* самой вещи (используя выражение Тейяра де Шардена), как бы в ее информационном коде, что и есть имманентное присутствие ноуменального в ней, в самой природе существ и вещей. Роль сознательного центра мира – активизировать это духовно-ноуменальное, это *внутреннее* вещей и управлять им, развивая и расширяя сферу его возможностей.

Федоров – во многом принципиальный антимистик. Мы не найдем в нем того чувства сверхъестественной тайны, которое присутствует во всякой мистической настроенности. Переживание такой тайны – это психологический аналог *идеи запредельного*, допускающей неожиданные качества неведомого бытия, отличные от нашего чувственного мира. У Федорова иное бытие, иные его качества – проект, доступный человеческой реализации. Ему был чужд сверхъестественный опыт предчувствия или проникновения в трансцендентные реальности бытия, а тем более всяческие визионерские и теософские их детальные «описания». Особенное его неприятие вызывали всякие искусственные взвинчивающие средства, расстраивающие трезвое человеческое зрение, приводящие его на грань галлюцинирования и «чудесных» видений. Федоров потому так и призывает к борьбе со смертью, что она для него не переход в иные миры, а уничтожение или, вернее, распадение, дезинтеграция человеческой личности.

Мыслитель резко выступает против мистических, «непонятных, исследованию не поддающихся», иллюзорно-обманных средств воскресения, когда «самое воскресение <...> совершается не чрез естественное познание и управление слепую силу, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов» (I, 418). Вера в мистические методы воздействия, свойственная, по Федорову, первобытным народам, находящимся в полной власти непознанных природных сил, или народам и сословиям «отживающим, отчаявшимся достигнуть путем естественного знания разрешения вопроса “о жизни и смерти” <...> не дает действительных средств для разрешения вопроса о возвращении жизни умершим» (I, 419). Мистические пути воскресения несут в себе иллюзию и обман. Задача общего дела – оживление погибшего, одухотворение материи, «не уп-

разднение, а усовершенствование вещественной стороны мира» (II, 183). «На самом деле, — заключает русский философ, — бессмертие не может быть признано ни субъективным только, ни объективным: оно — проективно» (I, 195).

Возвращение золотого века, достижение совершенного состояния мира, бессмертие — давняя мечта человечества, возникавшая в той или иной форме и в мировой философии, и в литературе. Напомним, что Кондорсе, философ и политический деятель эпохи Великой французской революции, в своем сочинении «Эскиз исторической картины развития человеческого духа» (1795) предполагал, что в ходе поступательного совершенствования человечества будет все более увеличиваться срок человеческой жизни (если не до бесконечности, то до *неопределенной длительности*) и даже появится возможность достижения физического бессмертия. А его соотечественник Эрнест Ренан, определяя идеальную цель развития мирового процесса, писал: «Да, я допускаю возможность воскресения <...> В конце непрерывных эволюций, если вселенная была бы когда-нибудь приведена к одному абсолютному бытию, это существо будет воплощением совершенной жизни всех; оно возродит в ней жизнь исчезнувших существований или, лучше говоря, на его груди снова оживут все те, которые были <...> когда всемогущее знание будет находиться в руках справедливого и доброго существа, тогда это существо захочет воскресить прошедшее, чтобы исправить бесконечное число прошлых несправедливостей»². (Интересно, что Федоров критиковал французского философа за недостаточную его последовательность, мечтательность в этом вопросе, за аристократические тенденции его общественного идеала. См. заметку «О Ренане» — II, 63—64.) Владимир Соловьев в статье об основоположнике позитивизма Огюсте Конте, рассматривая его «идею человечества», отмечал: «По Конту, в составе Великого Существа (обожествленного человечества. — С. С.) главное значение принадлежит умершим <...> никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт»³. Однако еще у английского материалиста Д. Пристли, жившего за век до Ренана и Конта, мы находим такое высказывание: «Я верю в учение о *воскресении мертвых* <...> Смерть с сопутствующим ей гниением и рассеянием частиц представляется *разложением*. Но что разложено, то может быть *соединено снова*»⁴.

В «Философии общего дела» Федоров цитирует отрывок из ранней работы Герцена «Письма об изучении природы», в которой тот разворачивает вдохновляющую панораму гигантской *воскрешающей* работы современной науки: «Мир прошедший, покорный мощному голосу науки, поднимается из могилы <...> Тогда все некогда живое воскреснет в человеческом разумении, все исторгнется от

² Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. С. 171.

³ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 579.

⁴ Английские материалисты XVIII века. Т. 3. М., 1968. С. 283.

печальной участи бесследного забвения, и то, чего кость истлела, чего феноменальное бытие совершенно изгладилось, восстановится в светлой обители науки — в этой обители успокоения и увековечивания всего временного»⁵. Такая, по выражению Федорова, «картина воссоздания всего прошедшего» является у Герцена лишь «метафорою», но она глубоко показательна для направления дерзаний человеческого духа.

В набросках письма Б. Н. Чичерину по поводу его полемики с В. С. Соловьевым Федоров писал: «... мысль, если не о воскрешении, то о возможности достижения телесного бессмертия вовсе не новая. Еще Декарт <...> считал это возможным. Неужели не известно г. Чичерину очень известное сочинение Кондорсе, которое считает возможным расширить жизнь, если не до *infini*, то до *indéfini*. В декабре 1874 <года> в "Христианском Чтении" напечатано Чтение ректора Иоанна (епископа Смоленского), в котором признается участие человеческого рода в деле воскрешения»⁶. См. также *Stoffels*» (IV, 66).

Что касается последнего из упомянутых Федоровым имен, то оно нуждается в специальном комментарии. Федоров ссылается здесь на книгу французского автора Шарля Стоффеля «Воскрешение» (*Ch. Stoffels. Résurrection. Paris, 1840*). Конкретных сведений о нем как человеке и деятеле разыскать не удалось. Судя по содержанию книги «Воскрешение», Стоффель обнаруживает себя как религиозный мыслитель-утопист, возможно из круга Пьера Леру, одного из основателей христианского социализма.

По свидетельству В. А. Кожевникова, среди бумаг Федорова им было обнаружено несколько выписок из книги Стоффеля, «указывающих на замечательные совпадения мыслей французского писателя с учением самого Николая Федоровича, познакомившегося с книгою тогда, когда его собственные воззрения уже сложились» (II, 192). Можно предположить, что знакомство с книгой Стоффеля состоялось после того, как Федоров начал служить в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев, в фондах которого имелся экземпляр данной книги.

Книга Стоффеля привлекла внимание философа прежде всего тем, что в ней, как впоследствии и в «Философии общего дела», была развита мысль о человеке как сорботнике Творца, призванном к обожению себя и мира. По словам Стоффеля, «дело искупления не совершено Богочеловеком во всем своем объеме. Оно только центрировано в его личности и исполнено только в потенции: остается человеку, который до того подготовил его своим покаянием, завершить это дело через свою веру, усвоить эту потенцию, чтобы превратить ее в действие, в творение»⁷.

⁵ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. М., 1954. С. 93–94.

⁶ Подробнее об этой публикации см.: Д., 150–151.

⁷ *Stoffels Ch. Résurrection. Paris, 1840. P. 119.*

Задачу соучастия человеческого рода в исполнении Божиих обетований, в завершении спасения Стоффель, как и Федоров, основывает на словах Христа: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14:12). Но «что это за “больше сих сотворит”, данное ученикам Христа? Возможны ли какие-то еще большие чудеса, чем победить смерть, остановить бушующую стихию?» – спрашивает французский автор. И так определяет направление развития мира и роль человека в нем после искупительного подвига Сына Божия: «После восстановления единства Бога с человеком через дело и личность Христа должно быть немедленно восстановлено единство человека с человеком, откуда выйдет, наконец, и единство человека с природой; тройное единство, реализация которого приведет ко всеобщему воскрешению»⁸.

Развивая свою мысль о раскрытии внутренних сил личности, ее духовной мощи, Стоффель приходит к следующему выводу: «Но есть такая ступень энергии и объема этой мощи, которой индивидуальная душа, как бы свята она ни была, не может достичь. Только человечеству, сформировавшемуся в универсальную церковь, собранному в единство, дано исполнить вещи “большие”, нежели то, что сотворено Богочеловеком»⁹. Необходимым условием осуществления «общего дела» (*l'oeuvre générale*) преобразования мира и победы над смертью становилось у Стоффеля, таким образом, объединение человечества, создание совершенного человеческого общежития (по образцу апостольской общины). В книге «Воскрешение» подробно представлено устройство «христианского града», основанного на началах милосердия и любви, пестующего ростки «вселенского братства». Здесь преодолевается разрыв между религией и наукой: одной общей целью одушевлены и богословы, объединяющиеся в соборы, и ученые, объединяющиеся в академии и конгрессы (они организуют «большие творческие операции», стремясь к «подчинению сил природы»). У Стоффеля звучат и характерные мотивы социалистической утопии: в его «христианской республике» торжествует принцип «каждому по потребностям», – философ, кстати, возводит его к апостольским постановлениям (II и IV) (в скобках заметим: этот мотив совершенно отсутствует у Федорова; напротив, философ всеобщего дела подвергает критике принцип «распределения» и «завистливого равенства»).

Примечательно, что для Стоффеля углубление и расширение братства достигается именно соучастием всех членов града в «работе спасения» и преобразования, а само это преобразование мыслится триединым: преобразование самого человека, преобразование межчеловеческих отношений (любовь как универсальный закон единства) и преобразование внешнего мира. Преобразование внешнего мира начинается с локальной регуляции: осушение болот, уничтожение пустынь, управление

⁸ *Stoffels Ch. Résurrection. P. 130–131.*

⁹ *Ibid. P. 129.*

погодой и т. д., и на первом этапе она осуществляется при помощи технических средств. Однако по мере совершенствования человека, раскрытия его «духовной мощи», «механистический» этап регуляции остается позади, род людской приходит к возможности непосредственного управления законами вещества: «...разум обретает видение, уничтожает закон непроницаемости субстанций, узнает тайны живой и творческой силы мира»¹⁰. Подобным же образом перспективу процесса регуляции представлял и Федоров.

В поэтических картинах рисует Стоффель постепенное преобразование вселенной, достигаемое «творческой волей» человечества, соединившегося в «универсальное братство». Все в мире одухотворяется: стихии, растения, животные. «Фаворский свет распространяется по всей земле». Меняется и сам человек: его тело и лик обретают «первоначальную красоту и благородство», уходят агрессивные инстинкты, изгнаны болезни. «Любовь делает тело человека легче воздуха, быстрее ветра, божественное притяжение побеждает земное, только силой воли он перелетает огромные пространства, в несколько часов облетая планету». Плоть обретает «духовную текучесть и неразрушимость, нетленность». Наконец наступает час победы над смертью, воскрешения. Второе пришествие Христа знаменует собой финал истории человечества, возвратившего и себя самого, и все творение в полноту благобытия.

Таковы те идеи книги Стоффеля, которые оказались, несомненно, близки Федорову. Кстати, многое из того, что у Стоффеля было только в зачатке, у философа всеобщего дела оказалось развито глубоко и всесторонне, как, например, идея «внехрамовой литургии», высказанная в следующем фрагменте книги: «Универсальное расширение явления евхаристии (курсив мой. – С. С.), будущее претворение внешней природы в человеческую природу, а человеческой в небесную, воскрешение земли, – все это можно осуществить общественной организацией универсального братства, этого сущностного установления человеческого единства»¹¹.

Однако целый ряд построений французского мыслителя не нашел и не мог найти соответствий у Федорова. Концепция творения и бытия мира до грехопадения, развернутая в книге «Воскрешение», была далека от ортодоксальной, содержала значительные гностические и каббалистические примеси. Стоффель развивал представление о больших эпохах творения до человека (ангелы, звездные духи), о том, что первоначальное творение было огненно-духовным и сам Адам, «универсальный человек, такой, каким он был на земле до растворения его единства в индивидуальности и его отелеснивания», являл собою «кометное солнце». Все это было чуждо Федорову, стоявшему в данном случае на позициях ортодоксального христианства. Другой пример: Стоффель говорит о принципе Троичности как ос-

¹⁰ *Stoffels Ch. Résurrection. P. 258.*

¹¹ *Ibid. P. 156.*

нове творения, идеальной связи существ, как основе межчеловеческих отношений («общественная Троица») – в этом Федоров с ним солидарен, но французский и русский мыслители совершенно по-разному конкретизируют эту мысль. Стоффель пишет о «браке Св. Троицы», плодом которого является вселенная, «субстанциальное чадо Бога», о человеческой семье, в которой муж и жена соединены тройственной связью (мужчина одновременно – муж и сын женщины в духе, женщина – соответственно супруга и дочь мужчины в духе) и т. д. У Федорова же на первый план выдвинуто сверхприродное, неслиянно-нераздельное, бессмертное единство ипостасей Троицы, закон Божественной любви. «Бытие по типу Троицы» в своей полноте есть бытие уже преображенного мироздания, Царствия Небесного, и в деятельном его осуществлении и состоит задача истории.

Надо сказать, что представление Стоффеля о завершительной стадии преображения мира и человека также разводит его с Федоровым. У русского мыслителя речь идет об одухотворении и обожении всей вселенной, торжестве в ней духа и сознания, о бесконечном благом творчестве многоединого человеческого рода «в полном составе всех поколений». У Стоффеля происходит своего рода *свертывание* творения: в финале развития совершается трансформация материи в дух, все существующее вновь, как и в истоках бытия, являет собой стихию огня; наконец, звезды, планетные системы, все человечество сливаются в единую сияющую звезду – здесь Стоффель в определенном смысле предвосхищает «точку Омеги» П. Тейяра де Шардена.

О последнем имени следует сказать специально. В активно-эволюционной мысли XX века Тейяр де Шарден прямо ставил проблему индивидуального бессмертия. В эволюционные горизонты ноосферы он включает не только все большее планетарное единство и умножение коллективной творческой мощи, но и преобразование природы каждой отдельной личности, развитие ресурсов ее мозга, расширение сознания. Если на стадии животной эволюции торжествует род в ущерб отдельной особи, «жизнь более реальна, чем живые существа», то начиная с человека это уже анахронизм, и анахронизм трагический, требующий своей отмены. От подъема сознания – к «подъему сознаний». Мыслитель полемизирует с теми, кто видит бессмертие человека лишь в преемстве его свершений. Признавая всю родовую важность такого наследия для воспитания новых поколений, прогресса общества, он все же считает, что в детях и делах мы оставляем только «тень самих себя»: «Наши творения? Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя уникальным, неподражаемым образом, а именно нашего "я", нашей личности?»¹² Отказ от восстановления индивидуальных сознаний при максимальном расцвете всех их

¹² Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 206.

возможностей и своеобразия будет означать, по Тейяру де Шардену, фиаско эволюции. Напротив, достижение бессмертия приведет не только к переориентации науки, основной силы созидания ноосферы, в новом ценностном векторе, но и делает научное исследование, преобразование мира и собственной природы человека «существенной формой деятельности» буквально каждого.

В философском и научном плане вопрос о бессмертии и даже воскрешении во всяком случае не может отбрасываться как реакционный или темно-оккультный¹³. Он принадлежит не мистике, а скорее области передового медико-биологического поиска, а также научной фантастики и футурологии. (Так, известный английский ученый и писатель А. Кларк в своей популярной книге «Черты будущего» (М., 1966) прогнозирует достижение индивидуального бессмертия к 2090 году.) В свое время Валерий Брюсов, знавший и ценивший идеи Федорова, писал: «Смерть и воскресение суть естественные феномены, которые она (наука. – С. С.) обязана исследовать и которые она в силах выяснить. Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить»¹⁴.

Лишенный мистического налета, воскресительный проект Федорова движим твердой верой в мощь объединенных умственных и душевных сил человечества, в бесконечные возможности целенаправленного научного поиска и всеобщего труда. Он выступает неким мыслимым пределом реальной работы по преобразованию мира: *«Мистические средства могут быть признаваемы, лишь пока не явились средства действительные, а таковых в настоящее время уже немало, хотя их должно бы быть несравненно больше: попытки регуляции метеорологического процесса, дождя, града, гроз, полярного сияния; попытки отвода подземных гроз, землетрясений; попытки искоренения заразных болезней; противодействие одряхлению организма; наконец, попытки оживления последнего, например, опыты возбуждения деятельности сердца по прошествии многих часов после признания наступления действительной смерти... Вот реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, немистическому, одухотворению и оживлению»* (II, 182–183).

При самом критическом или скептическом отношении к федоровской идее всеобщего воскрешения нельзя ее рассматривать как фантастическую нелепость,

¹³ Так, современный исследователь И. В. Вишев разрабатывает проблему иммортализма в позитивно-философском ключе, вводя понятие «практического бессмертия» (см. его книги: *Радикальное продление жизни людей: Социальный, естественнонаучный, философский и нравственный аспекты.* Свердловск, 1988; *Проблема личного бессмертия.* Новосибирск, 1990; *Бессмертие человека. Реально ли оно?* Минск, 1990; *Философские проблемы человеческого бессмертия.* Челябинск, 1997; *Гомо имморталис – человек бессмертный: Можно ли и нужно ли человеку стать практически бессмертным?* Челябинск, 1999; *На пути к практическому бессмертию.* М., 2002).

¹⁴ Брюсов В. О смерти, воскресении и воскрешении (Письмо в ответ на вопрос) // *Всемирное дело.* Вып. 1. Одесса, 1914. С. 49.

один из курьезов в ряду исканий человеческого разума. Оставим на окончательный суд потомкам, насколько раздвижимы границы воплощения самых смелых мечтаний, всегда возникавших из глубокой неудовлетворенности человека ограничениями своего земного, природного удела. *Субъективно* идея воскрешения родилась из сокровенной сердечной раны ее творца, тоски по унесенным смертью родителям, из сопереживания людскому горю — тех чувств, которые в различной степени знакомы каждому человеку, достойному этого имени. Нравственная сторона *воскрешающей* мысли Федорова сомнению не подлежит. Недаром главное для него — пробудить любовь к отцам, моральный долг сынов человеческих, и этому он посвящает сотни страниц своего труда, в то время как практические проекты воскрешения занимают значительно меньшее место. Федоров понимает их приблизительный, неабсолютный характер, так что на следующем этапе научного знания конкретные выкладки могут обнаружить свою известную наивность.

Как ни фантастичен для кого-то проект Федорова, в нем уловлена определенная тенденция объективного развития науки: неуклонное стремление к умножению и все большему совершенствованию средств запечатления и восстановления (*воскрешения*) жизненных явлений. Достаточно напомнить об изобретениях последнего столетия, необычайно раздвинувших способы хранения и передачи информации: фотографии, кино, телевидении, видеоманитофонной записи, синтезаторах звуков, голографии, наконец, новейших методиках восстановления ушедших форм, применяемых в археологии и палеонтологии. (Кстати, отметим, что здесь мы присутствуем при плодотворном сотрудничестве и даже *синтезе* науки и искусства, о котором мечтал Федоров.) Речь идет, правда, о запечатлении и *воскрешении* голоса, лиц, событий, хотя и материальном, но в точном смысле *неживом*. Возможен ли тут когда-то качественный скачок, гадать не приходится, притом что прогресс такого *воскрешающего* развития не может быть остановлен, ибо он отвечает объективной потребности социального развития, а оно не может не включать в себя и требования нравственного, сердечного чувства человека.

Когда рассуждают о бессмертии, оно обычно понимается как достижимое в более или менее далекой точке будущего, причем, естественно, не может распространяться на те неисчислимые мириады человеческих существ, которые за это время успеют смениться на земле. Им уже волей-неволей придется, по словам героя Достоевского, «унавозить будущую гармонию», довольствуясь — при жизни — философским сознанием вечного круговорота их частичек в мироздании и будущего своего нахождения на правах анонимных строительных кубиков в составе тех бессмертных олимпийцев, к которым когда-то придет человеческий род.

Именно так в своих космических умозрениях *утешал* и *утешался* и Циолковский, представляя Вселенную единым материальным телом с различными уровнями сознания, по которым бесконечно путешествуют мозговые атомы, покинувшие распавшиеся смертные тела. Причем шанс попасть в верхний, блаженный этаж

бессмертных достаточно велик, ведь совершенных миров, по его мнению, во Вселенной много и число их растет.

В этом плане идея имманентного воскрешения Федорова – самобытная идея: он – как с точки зрения физической, так и прежде всего нравственной – продумал принципиальные возможности бессмертия. При сохранении природного порядка существования достижение абсолютного бессмертия невозможно; можно лишь увеличить на более-менее длительный срок жизнь человека, над чем уже работают ученые. Природа – по своему внутреннему принципу на рождении, половом расколе и смерти стоящая – должна быть поколеблена в самих основах и превзойдена человеческим дерзанием. Природный способ существования – *последовательность*, осуществляемую через вытеснение и гибель старого для кратковременного торжества нового и последующего его вытеснения, требуется заменить *одновременностью*, сосуществованием всех когда-либо живших поколений в преображенном трудом и творчеством бессмертном виде.

Уже отмечалось, что Федоров – тот мыслитель, который соединяет ум и чувство, признает единственно нравственным, дающим верную оценку и должный проект, *ум сердечный*. Его подходы нередко доказывают себя *нефилософским* образом, через *чувство*, призывом прислушаться к своим самым глубоким внутренним желаниям. Вот, к примеру, как он разворачивает один из своих аргументов за воскрешение. Сама нынешняя история, история *как факт* может привести человечество через горький отрицательный опыт, страдания и кровь, упертость в тупики и отчаяние от избранного ложного пути – к сознанию необходимости исполнять эволюционное требование онтологического совершенствования своей природы, управления стихийными смертоносными силами, победы над смертью и, наконец, воскрешения. Человек сможет почувствовать себя исполнителем высшей, благой воли. Но как удостоверит он для себя, что эта воля действительно благая? А вот так – предлагает мыслитель: представьте себе ваши ощущения повоскресной встречи с дорогими и любимыми вам людьми, аж дух захватывает от неопишуемой радости обретения потерянных и погребенных и свидания с ними уже навеки – такого ликования и счастья позволить себе сейчас не можешь даже в предвосхищающей мечте... Да, великая «радость воскресающих и воскресаемых, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (I, 136), и становится для русского мыслителя критерием действительно благого дела, опознавателем блага.

Человек располагает особой энергией огромной мощи, которая в настоящее время расходуется прежде всего на воспроизведение его как природного существа. Стремление одухотворить, использовать для созидательных целей эротическую энергию, силу любви не раз возникало в мечте и мысли людей. Вспомним хотя бы «серии по страсти», на которых основывается природосообразный общественный строй у Шарля Фурье. А Тейяр де Шарден, своего рода западный аналог Федо-

рова, любви как «наиболее универсальной, наиболее могущественной и наиболее таинственной из всех космических энергий» придавал важнейшее значение для осуществления высшего единства мира: «Любовь, так же как и мысль, в ноосфере будет пребывать в состоянии неизменного роста. Избыток увеличивающихся энергий любви перед все уменьшающимися потребностями размножения людей будет каждый день становиться все очевиднее. Это означает, что эта любовь, в своей до конца очеловеченной форме, имеет своей целью выполнять функцию гораздо более широкую, чем простой призыв к размножению»¹⁵. Об этой «гораздо более широкой функции» размышляла философия, начиная с Платона с его учением об Эросе; ее пытался поставить на научную основу своей теорией сублимации Зигмунд Фрейд, особо радикальный, активно-христианский поворот раскрытие «смысла любви» получило в русской мысли конца XIX века у Николая Федорова, а за ним – у Владимира Соловьева. Впрочем существовали с древности и *практические* традиции, искавшие пути трансмутации половой энергии в надежде, что это приведет к усилению сознания, достижению бессмертия, преобразению человека: это и христианские гностики, китайские даосы, и восточные тантристы...¹⁶

Но только Федоров ввел задачу преодоления слепого, полового рождения в план преобразовательно-космической практики, созидания воскрешенного, бессмертного строя бытия. Решение этой задачи – конкретно пока наиболее неясный и трудно представимый участок будущей работы над обретением творческого самосозидания человека. Мыслитель ставил ее в принципиально общей форме, указав на вектор трансформации: силы и энергии, реализующиеся в биологическом рождении, направить на воссоздание родителей и предков, «рождение» назад – наперекор и в вызове природе – детьми своих родителей. Воскрешение – фундаментальный анти-природный акт, обратный рождению, и темная, бессознательная родотворная энергия должна быть претворена в нем, сублимирована в светлую, сознательную, творческую энергию, обращаемую на предварительное познание мира, его регуляцию и, наконец, на воссоздание и преобразование утраченной жизни.

Федоров неоднократно подчеркивал, что он не просто отрицает плотскую любовь, что привело бы к аннигиляции силы эротической энергии. Скрыто полемизируя с Толстым, автор «Философии общего дела» писал: «Целомудрие – еще не деятельная мудрость, не рождать еще не значит освобождать от смерти, воскрешать»; отрицая «чувственную, половую любовь не как временную, конечно, а как вечную» (I, 100), он различает *отрицательное* и *положительное целомудрие*. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, внутренне противоречиво; оно далеко не достаточно, это лишь «борьба оборонительная» (I, 280), которая не может дать настоящих положительных результатов,

¹⁵ Cahiers Pierre Teilhard de Chardin. Construire la terre. P., 1958. P. 23.

¹⁶ См. подробнее: Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 201–259.

а при своей абсолютизации приведет лишь к самоубийству всего человеческого рода. Пророк имманентного воскрешения видит целесообразность продолжающегося механизма смены поколений в человечестве, до тех пор пока оно находится в несовершеннолетнем состоянии, не достигло способов осуществления новых принципов бытия, а потому должно еще порождать новые, свежие поколения, чтобы — по меньшей мере — сохранить саму возможность приступить когда-либо ко всеобщему делу. Не забудем, что христианское сознание (в том числе и Федоров, прямо к нему причастный) постулирует необходимость некоего момента *полноты* человечества, народившегося в течение многих поколений, некоего предела природного развития, после чего и наступает воскресение: «Когда естество наше в некоем порядке и в связи совершит полный оборот времени, непременно остановится, наконец, и сие текучее движение, совершаемое преемством рождаемых, и как наполнение Вселенной не допускает уже возрастания в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния опять возвратится в собранное и видимое, причем те же стихии сойдутся между собою в ту же связь. А таковое состояние жизни, по Божественному учению Писаний, называется воскресением»¹⁷. До этого момента, когда род людской, живой и мертвый, составит число, пропорциональное количеству безжизненных миров Вселенной (а их и заполнят, заселят, оживотворят все воскрешенные поколения), Федоров не мыслит прекращения природного деторождения, установления «отрицательного целомудрия», типа того, какой проповедовал герой «Крейцеровой сонаты» (как, впрочем, и его автор в разъясняющем «Послесловии» к этой скандальной вещи), готовый спокойно принять за чистотой и тотальным целомудрием нигилистический призрак уничтожения человечества: «Зачем ему продолжаться, роду-то человеческому?..» (27, 29).

По Федорову, необходимо не отрицательное, а *положительное целомудрие*, «наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожасм в древности, который и ныне боготворится под видом ли “материи”, “бессознательного”, “воли”, или, точнее, похоти» (I, 280). Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставляет «творческий процесс, воссоздание своего организма, заменяющее питание»; отрицательному целомудрию — «*всеобщее воскресение*, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и из праха, произведенного разрушительной борьбой, прежде живших поколений» (I, 281). Если отрицательное целомудрие основывается на волевом акте отречения, предполагает постоянное нравственное усилие, то положительное целомудрие требует действительно *полной мудрости*, в смысле полного обладания своими силами и энергиями мира, идущими на воссоздание отцов, преобразование и их, и себя.

¹⁷ Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. М., 1862. С. 300.

А что же после воскрешения? – встает вопрос. Если половое рождение удастся превзойти, то возможно ли творение новой жизни каким-то другим путем или под умножением воскрешенного бессмертного человечества будет подведена черта? У Федорова на это нет особых указаний, разве что в самом общем виде, в указании на Божественный Троичный образец: «Оно (новое существо, вновь рожденный. – С. С.) должно бы появиться и иным путем, не путем слепого зачатия и рождения, а тем, который указан в учении о Св. Троице, в рождении Сына и исхождении Св. Духа, потому что для совершенства жизни множество столь же необходимо, как и единство» (II, 170). Здесь, по крайней мере, определено высказана необходимость множества творения новых форм личностной жизни, но каким-то духовным, божественным способом¹⁸. Богоподобное человечество, управляющее всеми процессами движения жизни, материи, духа, овладевшее, по словам Федорова, «секретами метаморфозы вещества», не должно встретить непреодолимых препятствий в деле сознательного творчества уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни (то, что в уродливом, бесконечно несовершенном виде человеческое воображение представило в форме гомункулюса и беспрестанно духовно тренирует в искусстве, творящем новые существа и формы, в лоне которого не случайно возник миф о Пигмалионе и Галатее)... А кто знает, может быть, сохранится и половое рождение, но в какой-то высшей, сознательно регулируемой форме. Так что вполне может и должно открыться движение не только назад, к воссозданию прежде живших, но и вперед, к новой индивидуальной жизни.

Да, сам Федоров конкретно так далеко не заглядывал: «Но останавливаться на повоскресном состоянии было бы излишнею роскошью!» (I, 125). Да, его утверждение «Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное по нашему неведению или по нашей вине мы должны» (II, 37) – вполне действительно на стадии земного, смертного, несовершенного человека, даже вставшего на траекторию восхождения к божественной природе. Но когда человек, очистившись от первородного греха, стряхнув с себя греховную, ветхую природу, достигает божественно-благодатной ипостаси, уподобляется природе своего Создателя, то он как раз вступает в бессмертный и творческий эон бытия, где такого рода запрет на творчество жизни должен уже потерять свою силу¹⁹. Выход

¹⁸ К примеру, С. Н. Булгаков полагал, что уже эдемское рождение, заповеданное первой паре человеческой («плодитесь и размножайтесь...» – Быт. 1:28), должно было быть вовсе не таким, каким оно стало после грехопадения, а «целомудренным» (нечто вроде непорочного зачатия), создающим новые бессмертные, райские существа.

¹⁹ Важно, что наиболее близко стоявший к Федорову человек, можно сказать, интимно причастный к ходу его мысли и ее результату (он часто писал под диктовку философа, помогал ему в работе над рукописями) высказывался в том же духе: «Когда же это будет исполнено и человек войдет в единство с Богом, тогда и для него может открыться область деятельности иная, а не воссоздания только; но Федоров не считал возможным касаться того, что будет, когда человеческий род исполнит настоящее свое предназначение» (Петерсон Н.П. О религиозном харак-

в вечность знаменует начало истинно свободного, ликующего, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную.

Воскрешение для Федорова – высшая гарантия бессмертной жизни. Уничтожить окончательно смерть можно лишь тогда, когда человек, научившись воссоздавать себя из самых простых элементов, станет *причиной самого себя*. А чтобы стать причиной самого себя, надо реально познать, то есть восстановить всю цепь своих непосредственных телесно-природных причин, то есть предков. «Но бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм» (I, 297). Не говоря уже о том, что, по большому счету, такое сужение цели обрекает дело борьбы со смертью на участь очередной утопии. Кто захочет переориентировать привычный смертный уклад жизни, идти на титанические усилия в работе на такую цель, если у него нет или мало шансов дожить до ее реализации для себя лично?! К тому же, только возможность восстановить к жизни человека, погибшего, скажем, от внешних, случайных причин (даже на стадии, предположим, уже достигнутого практического бессмертия) может стать настоящей прочной гарантией победы над смертью.

Федорова часто называют утопистом, в том смысле, что он ставит ненаучные, фантастические задачи человечеству: управление всем космосом, воскрешение предков. Это, мол, безумные мечты, идущие от прекрасной и максималистски настроенной души. Все бы этого хотели, но, увы, природные стены не прошибешь человеческим лбом, как бы он ни стал высок. Даже самые большие оптимисты, признающие за разумом огромную потенцию преобразующей активности, останавливаются перед высоким порогом имманентной *природы вещей*. Законы природы и центральный из них – смерть – нерушимы. Человек – звено эволюционного процесса природы, из которого он не может выскочить волевым актом.

Но обернемся на эволюционный процесс, открытый Дарвиным: в нем светят моменты великих и, казалось бы, сверхъестественных метаморфоз, точки, в которых как будто прямо оперировало «чудесное». *Мертвое*, получающее способность *жизни*, жизнь, выделяющая *сознание*, – вот эти гигантские скачки, а между ними – длительные полосы развития, заполненные кишением бесчисленных форм от простейшей органической клетки до сложнейшего млекопитающего и человека. Этими фантастическими переходами сама реальность *в принципе* доказывает *возможность невозможного*. Так почему бы не допустить возможность нового трансцензуса, такого же чудесного и невероятного качества, как возник-

тере учения Н. Ф. Федорова (По поводу статей С. А. Голованенко в «Богословском вестнике» 1914 г.). М., 1915. С. 19–20). Впрочем, та же будущая *полноорганичность* человека, о которой говорит мыслитель, – это не только воссоздание, а и явный творческий прирост.

новение живого и сознания, но трансцензуса уже сознательно осуществленного? И это новое качество может быть в преодолении самого породившего сознание природного порядка существования, в победе над смертью, восстановлении бывшего, вытягивании цепочки последовательности в круг, хоровод сосуществования.

В письме от 28 июля – 2 августа 1894 года к Л. Н. Толстому, как известно, отрицавшему евангельские чудеса и самое воскресение Христа, В. С. Соловьев пытается убедить его в обратном, приведя подобный вышеизложенному эволюционный аргумент. Отметив закономерность возрастания «духовной силы по отношению к материальному существованию», наблюдаемую в ходе эволюции (*цефализация*, как называл это американский биолог, современник Соловьева, Джеймс Дана), философ видит в факте воскресения Христа качественный скачок в эволюции, когда совершенство духовного и нравственного начала в Богочеловеке, в Его благодатной человечности достигли такой степени, что сумели целиком овладеть низшей материальностью, силами смерти и распада. И тогда воскресение «первенца из мертвых» предстает в определенном смысле чудом такого же порядка, «как появление первой органической клеточки среди неорганического мира, или появление животного среди первобытной растительности, или первого человека среди орангутангов»²⁰. Как писал позднее тот же Соловьев в статье «Христос воскрес!», развивая мысли этого, так и неотправленного письма к Толстому: «Но то, что представляется как чудо, понимается нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие»²¹ – другое дело, что это – так сказать, *первособытие*, открывающее пока еще потенциальный ряд подобных событий в мире существ разумных и чувствующих. Таким образом, на взгляд Соловьева, воскресение Иисуса осуществляется Его внутренней духовной силой и являет «первую клеточку» будущего преображенного рода людского, обоженной человеческой природы, достигающей власти над материей, бессмертия, воскрешения, творческого претворения мира.

Воскрешение как уплата долга и высшая степень нравственности

В расширении идеи бессмертия до долга воскрешения выражается особый нравственный максимализм учения Федорова. Недаром Н. А. Бердяев в своей «Русской идее» признал нравственное сознание автора «Философии общего дела» «самым высоким в истории христианства». Идея всеобщего воскрешения рождается прежде всего из непреодолимого сердечного требования, диктуется глубоким

²⁰ Соловьев В.С. Письма. Т. 3. СПб., 1911. С. 38, 40.

²¹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб., 1914. С. 337.

чувством морального долга. «Даже и в том случае, если бы оказалось возможным приобрести бессмертие для живущих без воскрешения умерших», то это «было бы нарушением, заменой злого закона, или злой правды, по которой последующее поглощает предыдущее для того, чтобы быть поглощенным и в свою очередь, злою неправдою, которая состояла бы в том, что поглотившее пользовалось бы бессмертием, жизнью, не возвращая жизни тем, от которых оно ее получило и которых затем поглотило» (II, 19). Нужно, чтобы «все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие» (I, 390). «Чем природа — сила в настоящем ее, т. е. бессознательном, состоянии рождающая и умерщвляющая, — чем природа сделается, станет, достигнув сознания, как не силою, восстанавливающею то, что было ею разрушено по своей слепоте» (I, 389). Таким образом, первым шагом федоровской нравственной логики, которая своей окончательной целью ставит выведение человека из животного-природного, зависимого, дарового состояния вообще, становится высокоэтичное, *супраморалистическое* сведение счетов с этим состоянием. Действительно, мы пока — рожденные и, чтобы двинуться дальше, должны выполнить свой высший долг рожденных — вернуть к жизни тех, кто нашим рождением вытесняется, умерщвляется: наших отцов; и всем без изъятия родом рожденных, то есть смертных, перестать быть рожденными, смертными.

Федоров все время утверждает разум, сознание человека, через которое возникает как трагическая неудовлетворенность положением вещей в мире, так и проект его изменения. Но, как мы видим, его аргументация обращается прежде всего к внутреннему эмоциональному сочувствию, к способности человека вчувствоваться в убедительно раскрываемое ему нравственное зло и ужаснуться ему, обращается к чувству, но к чувству мыслящего, разумного существа. Сердце для Федорова та необходимая субъективная *поправка* к холодной объективности ума, которая создает единственно нравственный, сердечный ум, дающий верную оценку и должный проект.

Недаром как только толкующие о борьбе со смертью, достижении бессмертия выкидывают эту сердечную основу — любовь к родителям, долг перед ними, забывают о всех ушедших в смерть поколениях, то в своих выкладках они неизбежно порождают нравственное чудовище. Интересно для контраста к федоровскому подходу представить теоретические построения по поводу бессмертия известного философа и социолога, духовного вождя леворадикальных движений 1960–1970-х годов Герберта Маркузе, изложенные в его статье «Идеология смерти»²². Резко выступив в ней против всех форм «онтологического утверждения», «идеалистического прославления» смерти, Маркузе призывает к *нормаль-*

²² Marcuse H. Ideology of Death // Meaning of Death. N. Y., 1965. P. 64–65.

ному к ней отношению «в смысле простого наблюдения фактов». Смерть есть некоторый технический предел жизни, раздвинуть и даже преодолеть который может и должно бы стать целью отдельного человека и общества в целом. Но, рассуждает Маркузе, когда продолжительность жизни будет зависеть от самого человека, вольного ее расширять чуть ли не до бесконечности, начнется бурная переоценка всех индивидуальных и социальных ценностей, возникнет *новый принцип реальности*, основанный на отмене всех прежних моральных установок. Пока человеку был отмерен небольшой срок, он спешил, энергично боролся с природой, обеспечивая свою безопасность и обогащая свою жизнь, творил, стараясь оставить после себя нечто нетленное, жертвовал своей – все равно короткой – жизнью ради чего-то высшего: идеи, общества, народа, класса... Наконец, лишение жизни (полное или частичное, как ее умаление в той или иной форме) всегда служило самым эффективным инструментом господства общества над личностью. В подтверждение своей мысли Маркузе приводит Фрейда, предостерегавшего от любого разрушения существующего «принципа реальности», того динамического равновесия, которое установилось между Эросом, началом удовольствия, и Танатосом, необходимостью смерти. Ослабление последнего, т. е. страха и угрозы смерти, а тем более его упразднение освободит Эрос выше всякого возможного уровня. Развернется такая *десублимация*, которая уничтожит самые ценные завоевания цивилизации. Сейчас страх смерти, вторая натура человека, эксплуатируясь социальными институтами, подчеркивает Маркузе, стал самой глубокой формой господства над личностью: «Согласие на смерть есть согласие иметь Хозяина над жизнью: полис, государство, природу или бога». Призывая сбросить с себя гипноз согласия на смерть, который «поддерживает внушающую страх и ненавидимую власть», Маркузе выдвигает новую форму социального освобождения, социальной революции. Разжигается «классовая» ненависть к государству, к обществу, к истории, которым так выгодна твоя смертность. И вот – в результате нового радикального восстания – на арену бессмертной жизни, поддерживаемой в этом качестве наукой, выступает разнузданная животная личность, лишившаяся всякого собственно человеческого, духовного содержания (нравственности, идеала, чувства долга, стремления к совершенствованию).

Конечно, и культура, и государство носили в истории сословный, классовый, противоречивый характер, но мы знаем и их положительные, жизнестроительные стороны, которые не позволяют рассматривать их лишь как корыстных эксплуататоров индивидуальной смертности и благородных качеств долга и самопожертвования. Они были прежде всего своего рода вечной копилкой, куда жившие поколения складывали – кто сколько – свои усилия и достижения в подсознательной надежде, что человечество добьется такой силы и вырастит такое большое сердце, что преобразит этот смертный, томящийся во зле мир и самих их вернет к новой жизни. А для такого дела нужен не услаждающийся всеми своими изощрив-

шимися рецепторами скот, а человек высочайшего нравственного долга, проникнутый любовью к тем своим «глупым» предкам, рабски служившим, по представлению революционного идеолога, корыстному «Господину», будь то Бог, государство, прогресс.

Вернемся к ходу мысли Федорова, который, как будто отвечая будущему Маркузе, писал: «Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок. Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил» (I, 297). Более того, всеобщее воскрешение означает морализацию всей Вселенной, внесение в нее сознания, «превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости» (II, 231) «Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может дойти нравственность» (I, 298).

Воскрешение в нравственном плане идеально-должного — то оптимальное требование, высочайшее задание, которое может поставить себе человечество. Конечно, достижение просто бессмертия, начиная с определенного людского поколения, — гигантское достижение. Торжествует сила бесконечного совершенствования, данная человеку; человечество выходит на новое положение во Вселенной. Но то, от чего всегда кровоточило людское сердце, все то страшное и гадкое, что один человек совершал над другим, или порядок вещей, природа над человеком в прошедшей истории, не получает искупления. Вспомним мучительно неразрешимое: не хочу светлого царства земного рая, построенного на единой слезинке ребенка.

Герою Достоевского картина всеобщего воскресения, когда встанут рядом и обнимутся мучитель и жертва, казалась нестерпимо фальшивой. Такой сусальный финал, мизансценированный милостивым вседержителем, еще неприемлемее для нравственного чувства человека, чем открытое торжество зла. Продемонстрированное безграничное могущество Режиссера только увеличивает кровные обиды и претензии к нему за то, что не был остановлен акт невинного страдания. Оскорбительная нелепость подобного эпизода усугубляется сомнительной аналогией игры кошки с полузадушенной мышкой, которой под занавес великодушно гарантируется полное и вечное блаженство.

Но такой комплекс обиды действителен, во-первых, лишь в кругу раздраженно несовершеннолетнего религиозного чувства (когда есть на кого обижаться) и, во-вторых, если пассивно претерпевать мистерию мировой истории (с заключительной насильственной наградой). Воскрешение имманентное, произведенное знанием и упорным трудом самих людей, как свершение Божьего задания, с благодатной Его помощью, становится действительным ответом на непрекращающееся оскорбление каждого без исключения живущего человека основным нравственным злом — смертью.

Идея воскрешения становится у Федорова центральной в осмыслении исторических путей человечества. «Воскрешение есть заповедь не новая, а столь же древняя, как культ предков, как погребение, которое было попыткой оживления: оно так же древне, как и сам человек» (I, 114). (Хоронили, прятали мертвого, как в землю зерно, в надежде, что восстанет, опять вырастет.) «*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).

Воскрешение – не только высшее христианское чаяние или замечательная выдумка русского чудака, «воскресенья ради» юродивого», как однажды назвал Федорова В. С. Соловьев²³. Приложенное философом общего дела как принцип и критерий к существованию рода людского на земле, к его истории и культуре, оно обнаруживает в себе глубочайшую объективную закономерность, сущность его нравственной природы: все, связанное с человеком, от первых религиозных культов, от зачатков искусства и последующего его развития до знания и науки – сознательно и бессознательно – движимо воскресительным импульсом, потребностью удержать переставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т. д., восстановить его хотя бы в искусственной форме.

Только с человека, с открытия законов эволюции, огромных успехов естественных наук освещается и бездна прошлого самой природы, мысленно восстанавливается пространство-время былого, даже еще до появления человека, в точках-пересечениях возникновения и развития последовательных природных форм длительного эволюционного ряда: «...можно сказать, сама природа в человеке стремится узнать и восстановить свою родословную» (I, 129). Человечество хранит прошедшие людские поколения в виде созданных ими навыков мастерства, материальных сооружений, бытовых умений, устных преданий, книг, памятников искусства... Воскрешение, по Федорову, есть явление продолжающееся, правда, пока еще лишь в мысленной, мнимой форме подобий и образов. Задача – превратить его из только мысленного, художественного, обобщенно-типового, духовного в факт действительный и личностный. Федоров пытается прощупать и конкретные направления поисков того, как возможно было бы восстановить жизнь и обессмертить ее. Внимательное изучение его проектов обнаруживает в них несколько подходов к проблеме воскрешения. Первый из них связан с необходимостью гигантской работы человечества по собиранию и синтезированию разложившихся частиц праха умерших на основе «познания и управления всеми молекулами и атомами внеш-

²³ В. С. Соловьев – М. С. Соловьеву. 16(28) декабря 1888 // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 295.

него мира». Для нынешнего человеческого сознания еще не тронутый тлением труп как объект для предполагаемых экспериментов по его воскрешению хотя и маловероятная вещь, но в некоторой фантастической дерзости (при посылке научных чудес, максим типа «невозможное сегодня станет возможным завтра») еще может допускаться. Но разложившееся, а тем более сгнившее и исчезнувшее тело уже за всяким порогом самых смелых допущений. Гниение для всех, писал Федоров, считается «таким признаком, который не допускает уже дальнейших опытов». Но ведь и «гниение – не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства» (I, 258) – значит, и то и другое не есть непереходимый рубеж для исследования и опыта. Но только такого опыта, которым занимаются все живущие, «освобожденные от торгово-промышленной суеты» (I, 291), опыта, который не ограничивается поверхностью Земли, идет в ее глубины, распространяется по всему космосу. «Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллурокосмический» (I, 291).

Итак, если будет восстановлена комбинация уникальных телесных частиц того или иного человека, он будет воскрешен для новой жизни. Тут для Федорова как будто не существует сложнейших проблем специфики сознания, души, личности. Восстановите тело, все его клетки – и будет тот же человек. А какие частицы – если использовать федоровское выражение – в таком случае являются носителями индивидуальности, неповторимого духовного мира человека, его эмоционально-душевного склада, тайн его памяти? Не говоря уже о том, что разложившиеся клетки умерших человеческих существ продолжают свое великое кочевье по природе, входят в миллионы комбинаций, тем самым обнаруживая свою пригодность для постройки самых различных тел и существ. Буквально реализовав федоровскую утопию собирания частиц средствами «космо-теллурической науки и искусства», легко представить себе трагикомическую картину воскрешения: Великая пряха частиц – чьи мы? На одну – тысячи претендентов... Именно этот проект, достаточно подробно и выразительно представленный в «Философии общего дела», дал наибольший повод для обвинения мыслителя чуть ли не в вульгарном материализме. Однако внимательный подход обнаруживает, что проект собирания частиц умерших восходил вовсе не к Бюхнеру и Молешотту, а к прозрениям христианских эсхатологов.

Современная наука о человеческом организме экспериментально показала, насколько непрерывен процесс обновления тканей человеческого тела, ассимилирующего в себя природные вещества через дыхание и питание и постоянно выделяющего их из себя. Вместе с тем каждая клеточка нашего организма, несмотря на эти процессы, оказалась абсолютно уникальной, как бы скрепленной особой гене-

тической печатью. Более того, каждая клетка несет в себе всю наследственную информацию о целом организме, на чем основана идея (и уже частично, в искаженно-примитивном виде практика) клонирования.

Федоровская теория синтезирования рассеянных частиц умерших основана на философских интуициях некоторых христианских мыслителей. Дело в том, что обетование воскресения, эта, можно сказать, формообразующая завязь христианской веры, подверглось особенно уничижительным нападкам со стороны языческого мира. Эсхатологические учения первых веков новой эры углублялись и оттачивались в столкновении с изощренной профессиональной диалектикой языческих философов — эпикурейцев, стоиков, неоплатоников. Казалось бы, неотразимые доводы противников телесного воскресения заставляли работать парадоксальную, антиномическую логику христианских мыслителей. Обосновывая надежду на восстановление умерших, они обращались к разным аргументам, в том числе, условно говоря, позитивно-философским.

По духу Федорову ближе всего была та линия в христианской эсхатологии, которая, составляя ее высшее религиозное, мыслительное достижение, тем не менее как бы пресеклась на учении свт. Григория Нисского, одного из отцов церкви. Цельная эсхатологическая система Григория Нисского (IV в.), самая полная и законченная среди наследия отцов церкви, была подготовлена идеями александрийской богословской школы, прежде всего в лице Климента Александрийского и его ученика, знаменитого Оригена.

Рассмотрим лишь некоторые моменты эсхатологических воззрений Григория Нисского, те, что помогают реалистически уяснить саму идею воскресения и даже повернуть ее как возможность Дела воскрешения. Результаты его мыслительной работы убедительны именно тем, что это не показания мистического, субъективного опыта, в который можно верить или не верить, а душевно-логические или сверхлогические проникновения, обращающиеся к разуму, чувству и мечте всех. Первое, что демонстрирует каждый, и ученый, и профан, когда он впервые слышит о телесном воскресении умерших, это, как уже отмечалось, полное презрение к идее, которая не считается с очевиднейшим фактом полного разложения тела умершего, рассеяния его частиц, начавших свое неисследимое путешествие по природе. На это первое уничтожающе презрительное отношение должен был отвечать мыслитель. Один из его доводов для нас особенно важен как продолженный в мысли Федорова. Пусть тело умершего, рассуждает Григорий Нисский, абсолютно разложилось на самые простые частицы, уходящие в различные стихии, но сами эти элементы не могут исчезнуть, ибо ничто в мире не уничтожается. При этом каждая частица отмечена особой печатью личной принадлежности тому или иному человеческому организму. Эти знаки, по интуиции святого, накладывает душа, которую он понимает в аристотелевской традиции как некий «эйдос», идеальный «вид» организма, живое движущее начало развития и сохране-

ния телесной формы. В посмертном рассеянии душа как бы охраняет своей метой каждую частичку бывшего человеческого единства. По словам Григория Нисского, «нет ничего невероятного, что эта простая и несложная природа (душа. — С. С.) пребывает при каждой из частиц и после его (тела. — С. С.) разложения. Напротив, однажды по какому-то необъяснимому закону вступивши в связь с составом стихий, она пребывает с тем, с чем соединилась, потому что, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложиться с ним и несложное» («О душе и воскресении»). Процесс воскресения может мыслиться, таким образом, как воссоединение родственных частиц, когда-то пребывавших в определенном теле, по душевным на них знакам.

Однако для эсхатологов, хотя они и прибегают к подобным, как бы естественным объяснениям возможности опознать рассеянные частицы праха умерших, само воссоединение этих частиц в едином воскрешенном теле есть акт исключительно силы и воли Божией. Все противоречия идеи воскресения, которые озадачивают человеческий разум, разрешаются, по слову Григория Нисского, лишь «когда самым делом изучим тайну воскресения».

Принцип практического доказательства, подход к идее воскресения как к проекту, как к гипотезе, требующей своей проверки только делом, стал главным в учении Федорова. Если у эсхатологов это дело является как пассивно претерпеваемый опыт в конце времен, то русский мыслитель призывает опознать в нас самих, в разумно-свободных существах, активное орудие воли Божией и в разрешении главного — нашей конечной онтологической судьбы. Окончательно представить все пути и средства для этого сейчас трудно и даже невозможно: их откроет труд исследования старения, смерти, посмертного состояния и творческого эксперимента. Воскрешение осуществляется не одним каким-то чудесным рецептом, не магическим взламыванием тайных дверей природы, за которыми спрятаны ее тайны, — нет, это скорее любовное сотрудничество с ней, распознавание ее способов и средств жизнетворения, органосозидания. А потому в общем, принципиальном плане путь борьбы со смертью пролегает через регуляцию природного типа бытия, овладение его законами и их превосхождение. Воскрешение для Федорова — «дело знания всех без исключения людей, действующих средствами самой природы» (I, 151).

Вместе с тем философ всеобщего дела понимает, что открыть воздух надежде и силе человеческой в области дерзания невозможного способна лишь вера в реальность путей воскресения, и он не устает их искать и продумывать. Очевидно, способ воскресения не может быть одним, ведь надо восстановить и преобразить такую сложнейшую и многоуровневую целостность, как человек, не только его уникальный физический облик, но и душевный склад, психику, особое самосознание. Мысль Федорова, его страстная интуиция направляются в разные стороны. Он провидит еще одну возможность воскресения (назовем ее условно на-

следственно-генетической), связанную с вышеописанной, ибо в обоих случаях требуется глубочайшее и исчерпывающее знание предков, генеалогического древа человечества во всех его ответвлениях, побегах, связях частей. Философ упорно настаивает на необходимости тщательного изучения прежде живших людей, восстановления их образов, пусть сначала лишь мысленных, теоретических, так сказать, причем в полной последовательности поколений, народов, групп, семей. Каждый человек, сколько бы он ни жил, должен найти свое место в подробнейшей генеалогической описи человечества; генеалогия, эта узкая и сословная наука, служившая нередко средством родовой гордости и превозношения, призвана стать всеобщей и священной. Созидается родственная генетическая *палеонтология*, ищущая и восстанавливающая все посредствующие, все исчезнувшие звенья единой семьи народов. В федоровской идеальной общине, психо-родовой ячейке человечества, вступившего на путь общего дела, все становятся исследователями и само-исследователями, все ведут психофизиологические дневники, стремясь прежде всего к выявлению, просвечиванию в себе образов родителей: «Человек, углубляясь в самого себя с целью самопознания, открывает, находит в себе самом предрасположения, склонности — явления, для коих нет основания или причины в его собственной жизни; так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, сознание того, что было прежде него, от чего он сам, познающий, произошел, что в него перешло, т. е. познание своих родителей» (I, 282). Способы познания отцов и предков в себе, то есть выявление их наследственной информации, их черт, тех, что они влили в нас, своих потомков, будут все увеличиваться и угончаться, — считает мыслитель: «...тогда в каждой человеческой душе образы родителей получают точную определенность, и если бы всеобщее воскресение зависело непосредственно от мысли, то оно тогда же и совершилось бы» (I, 284). В пределе ставится задача просветить весь наследственный ряд, говоря нынешним словом, последовательный генетический код человечества, восходящего к немногим прародителям. Душе Федорова настойчиво предносится одна картина: сын и дочь воскрешают своего отца и мать, те своих, и так далее, семья за семьей, поколение за поколением раскручивается, оживает свернутое временем полотно сознательной, чувствующей, личностной жизни. Конечно, тут несколько спрямленный образ: в реальном воскрешении, может быть, большую ценность в отдельных случаях будет иметь информация, полученная от боковых или более дальних наследственных линий: племянников, внуков... — во всяком случае, будет приниматься во внимание все сложнейшее и тончайшее сплетение генетических связей.

Итак, что же мы можем восстановить *из себя* по части наследственных корней умершего предка? Очевидно, некую генетическую *формулу* его организма, которую он по частям *записал* в своих потомках. И вот эти части объединены в уникальное целое. Теперь, при наличии собранного генетического кода предка,

можно говорить о теоретической возможности его воспроизведения²⁴. Через потомка восстановить предка (через следствие – причину), сначала ближайшую (сын, дочь – отца, мать), а через них и их отца и мать... и так вытянуть всю цепь конкретных природных причин (воскрешенные предки). Эту же, условно говоря, *генетическую* интуицию мы встречаем и у христианских эсхатологов. Ориген высказывал идею некоего «рацио», «жизненного зародыша», содержащего уже в семени предсуществование целого человека (что́ это, как не генетическая, хромосомная программа), и это «рацио» (или иначе «вид», «эйдос», как у Григория Нисского), сохраняющееся и в рассеянных частицах тела, как раз и должно явиться тем нетленным семенем, из которого пустит росток воскресающий организм. В логике идеи активного имманентного воскрешения возникает вопрос: где искать это «рацио», это «нетленное семя»? И может быть, один из путей или лишь отрезок пути действительно пролегает через живых потомков, носителей отдельных граней генетической формулы предков и отцов.

При таком наследственно-генетическом подходе к проблеме воскрешения дело уже не прямо в собирании конкретных материальных кирпичиков, составляющих тело предка, как в первом, рассмотренном выше случае, а в особенной форме *строения, структуре, формуле* его организма (хотя она есть и в этих кирпичиках). Это, конечно, самая общая, с элементом фантазирования постановка вопроса, но уже философски и научно более выдержанная.

Однако этим кардинальный вопрос определения носителей индивидуальности человека еще не разрешается. Структура должна быть наполнена содержанием. Мы сами ощущаем и осознаем свою индивидуальность, свое «я» не в генетической формуле нашего организма, а в неповторимом мире наших чувств, реакций, мыслей, а еще точнее – в уникальном самосознании, удостоверяющем, что «я» есть «я», объединяющем всю ту толпу лиц, каковой мы являемся от рождения до смерти, от младенчества до старости, в единую личность.

Через генетическую *формулу* можно будет воссоздать, скорее всего, лишь потенцию личности, определенную формальную предрасположенность, возможность стать тем, чем человек был, сосуд его личности, как бы генетического двойника, а не самое личность. Уникальная восстановленная форма, конечно, многое определяет в содержании личности²⁵, но далеко не все. Не вернув личности ее са-

²⁴ Ср. у основателя кибернетики идею «телеграфирования» человека, превращения его в передаваемый сигнал, содержащий всю информацию этого человека, по которому он (человек) восстанавливается, воспроизводится в другом месте и на другом материале (см.: Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 110–111).

²⁵ Другое дело, что научный анализ может выявить зависимость содержания личности, самого типа ее содержания от конкретной генетической структуры. Между наследственной структурой и содержанием нашей личности – глубокое неразрывное отношение двух компонентов любой реальности, которые получили название формы и содержания. Уже на уровне личности эти

мосознание, мы получим только ее физическую копию, нечто вроде однойцового близнеца.

У самого Федорова возникает воображаемая картина неких «лучевых образов» умерших, которые, возможно, точнее всего могут быть поняты на фоне современной концепции биопсиполя, которую разрабатывает белорусский ученый А. К. Манеев, специалист по философским проблемам естествознания. Понятие биопсиполя он развил в рамках своей оригинальной теории субстанции, под которой он понимает существующую безначально реальность невещественного полевого типа, бесконечно протяженную, самоактивную, ничем не ограниченную. Субстанция обладает атрибутом отражения (Логос) как глубинной основой, источником жизни и психики и производит все конечные образования во Вселенной. (Религиозные мыслители называли бы ее Богом.) Эта континуально-полевая субстанция является конечной причиной всего сущего в мире. Созидательная ее самоактивность выражается в производстве макро- и микросистем универсума. Исходя из ряда физических законов и эффектов, Манеев видит возможности такого творения на двух уровнях: субмикромасштабном (вакуумный массив во Вселенной, микрообъекты – атомы, молекулы), производные которого практически лишены свойств жизни и психики из-за актуально бесконечной малости в них атрибута отражения; и макромасштабном (это – континуальные биопсиполя). Они неуточимы по возникновению и оказываются потенциально вечными реалиями. В составе живых вещественных систем это их души, что сохраняются в качестве субстратов жизни и психики и после их излучения из организма вследствие его биологической смерти. Иначе говоря, носитель индивидуального самосознания человека (то, что с древности называлось его бессмертной душой) обладает биополевой, не подверженной энтропии природой, и сохраняется после смерти. «И если излученные поля (например, радиоволны) ведут уже независимое от их источника существование, что, однако, не мешает им нести в себе соответствующую информацию, то столь же возможно существование и биополя, “излученного” при гибели организма, но все же сохраняющего всю информацию о нем. На базе последней в принципе и мыслится воссоздание биосистемы, подобно тому как последняя формируется в онтогенезе на основе предшествующей ей генетической информации»²⁶. «На базе информационных программ биополевых систем» и видит ученый возвращение «к жизни всех, как говорится, ушедших в небытие, но в новой, более совершенной форме»²⁷. Таким образом, Манеев предполагает радикальное преобразование телесной подсистемы человека в адекватное его биопси полю преобразованное, бессмертное качество.

две философские категории выразительно демонстрируют свое нерасчленимое, диалектическое единство.

²⁶ Манеев А.К. Философский анализ антиномий науки. Минск, 1974. С. 130–131.

²⁷ Там же. С. 136.

Сейчас, на стадии предвосхищения, все же невозможно точно утверждать, как и где сохраняется самосознание умершего, и сохраняется ли вообще, и достаточно ли воспроизвести уникальную генетическую структуру организма, по ней его восстановить, чтобы к нему вернулось сознание, или необходимы еще дополнительные поиски души. Русский мыслитель вовсе не натягивает на себя мантию пророка, торжественно вещающего, что именно так, а не иначе будет разворачиваться всеобщее дело борьбы со смертью. Ответ на все вопросы и сомнения, убежден Федоров, может дать только опыт, исследование и труд в небывалом всечеловеческом и вселенском масштабе. Сам ход и результат всеобщего дела обнаружит, куда идти, где искать, как решать.

Безусловно одно: сама смерть, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, и особенно *посмертное состояние* должны войти в круг изучения и эксперимента. Федоров проектирует целостный, осмысленный во всех деталях уклад жизни общества, принявшего высшую воскресительную цель, и в нем кладбище – в самом центре поселения. Необходимо с раннего детства пестовать чувство единства с умершими, сознание не нарушаемой смертью связи с ними. А эта связь не только нравственная, но физически и психически объективная: «...и внутри предки против своей воли властвуют над своим потомством (закон наследственности, атавизм), доказывая тем солидарность всех поколений..» (I, 257).

Что остается от человека после смерти, действительно ли его покидает некая его бессмертная сущность, душа, биоциполе (которое якобы видят и у умерших в ослабленном виде экстрасенсы), где эта сущность сохраняется, в каком виде – вот те из бесчисленных вопросов, которые предстоит разрешить точному знанию, любовному чувству сынов человеческих. Между прочим, можно предположить фантастическую возможность восстановления содержания личности воскрешаемого через ее стенограмму в памяти, причем на путях того собирания частиц, о котором Федоров мечтал в первом варианте воскрешения. Память – это *отражение*, идеальное эхо события, переживания, чувства, мысли... складывающееся, как запечатленный результат нашего «я», на хранение в мозговые клетки. Поскольку память – *отражательной* природы, ее «кванты» могут быть представлены в виде неких волн-частиц, совершенно уникально оригинальных в каждом отдельном случае. Отыскание и собирание их средствами «космотеллурической науки и искусства» или обретение их где-то сохраняющейся целостности (*облачко памяти*) может оказаться более целесообразным, чем собирание буквально всех распавшихся частиц праха, тем более что, оказывается, достаточно и одной или нескольких частиц для восстановления целого организма.

Мне кажется ценным представить все те гипотетические варианты воскрешения или, скорее, различные дополняющие друг друга стороны одного воскресительного процесса, которые являлись вдумывающейся фантазии, пророческим

вспышкам сыновнего гения Федорова. Выше уже отмечалось, как «наука бесконечно малых молекулярных движений, ощутимых только чутким слухом сынов, вооруженных тончайшими органами зрения и слуха, будет <...> разыскивать молекулы, входившие в состав существ, отдавших им жизнь» (II, 259), разыскивать всюду, но прежде всего извлекать из толщ земли, этого кладбища неисчислимых (точнее, уже исчисленных к тому времени) поколений наших предков, наших отцов и матерей, да и нас самих. Федоров предполагает, что распавшиеся телесные молекулы покойных должны сохранить в себе некую, пусть очень слабую, индивидуальную вибрацию (теперь бы, может быть, сказали – след биополя), которую наши воскресители сумеют не просто уловить, но даже любовно опознать. Возможно определенное симпатическое принятие близкой, родственной волны, излучаемой частицами праха и идущей из раскрываемых глубин земного вещества. «Эти дрожь и трепет (молекул праха. – С. С.), пишет Федоров в небольшой заметке «Родители и воскресители», где единственно и изложены именно эти воскресительные интуиции, – находят созвучный отзыв в содрогании частиц в существах живущих, связанных родством с умершими, коим принадлежали эти частицы» (II, 259). Бережно раскупорить толщи земли можно будет, предполагает Федоров, силой регулируемых воздушных потоков; они отверзают путь водам, несущим частицы праха наружу, где вступают в действие лучи света, ставшие «орудием совокупной, благой воли сынов человеческих», эти лучи «способны к выбору, т. е. под их влиянием сродное будет соединяться, а чужое отделяться». В творческой грезе Федорова вдруг мелькает смутное, но особо впечатляющее видение оптических образов умерших; очевидно, они являют собой одну из завершительных стадий воскресительного процесса. Рисуеться грандиозная своим художественным визионерством картина «строительной деятельности лучей» (II, 260); они фокусируют вибрации молекул разрушенного тела и собирают их в цельный оптический образ умершего, выводимый наружу и постепенно материализуемый.

Так это будет или иначе – Федоров не настаивает на абсолютной верности своих воскресительных прогнозов; тут важнее всего намекнуть на возможности для исследования, намекнуть и открыть свободу поискам и творчеству последующих поколений. Без таких, пусть наивных, разработок, без своего рода пробных гипотез (а кто знает, может, в них немало провидческой мудрости, и, как все гипотезы, они могут быть отвергнуты или подтверждены только практикой) – воскрешение как всеобщее дело вовсе обернулось бы беспочвенным желанием, благодушной фразой.

Проекты воскрешения у Федорова одушевляет одна господствующая интуиция: восстановление умерших никогда не мыслится им так, как это происходит, например, в научно-фантастических произведениях, заглядывающих и в такую безумную мечту. Там воплощается в жизнь некий изобретенный наукой способ бессмертия и воскрешения. У Федорова же это «дело личное каждого, как сына,

как родственника» (II, 260). Воскрешение предчувствуется как глубоко интимный, высоко и интенсивно любовный процесс, в ходе которого сыны человеческие сознательно «рождают» из себя всеми своими тончайшими и колоссально сосредоточенными энергиями вкупе с материей и силами внешнего мира, ставшими послушными их регулирующей воле, своих родителей, а те своих, и так постепенно всех людей, родственников одной, ныне далеко разошедшейся человеческой семьи. По текстам философа воскрешения пробегают обжигающие сполохи подобных откровений: «Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. п.; не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений» (I, 101). Вот фраза – мыслительный микрокосм; в ней стянуты все пути воскрешения, предносившиеся пророческой мечте Федорова: «В воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются, по подобию Творца, воссоздателями, из праха земли и по оптическим образам небесного пространства, тел отцов, оживляемых собственно жизнью сынов, от отцов полученною» (II, 198). Итак, тут и собирание частиц праха, отмеченных индивидуальной метой, и некий «оптический образ» умершего (душа? биопсиполе?), и, наконец, главное – сами воскресители, сыны и дочери, извлекающие из себя (наследственно-генетически, материально-духовно) своих отцов и матерей.

Преображение человека и мира

Растительная метаморфоза, точнее превращение посеянного зерна в новый колос, становится той центральной аналогией, что образно намекает на природу воскресительного акта и у христианских эсхатологов, и у провозвестника всеобщего дела. Эта аналогия восходит, как известно, к апостолу Павлу. Именно он, можно сказать, первый философ воскресения, из самых глубин особого проникающего знания исторг первоопределения будущего воскресительного преобразования. «Сеется в уничижении, восстает в славе <...> Сеется тело душевное, восстает тело духовное <...> Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1 Кор. 15:43–47). Свт. Григорий Нисский разворачивает подобное же видение, углубляя его рядом точнейших уподоблений. Воскресение не мыслится без преобразования, но каковым оно будет? Ответ дается самый общий: восстановление человека в его первобытной, райской, нетленной красе. Тело воскресения необходимо как форма, как сосуд восстанавливаемой личности, но соткано оно уже «не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное» («О душе и воскресении»). Не говоря уже о всякой физической немощи, болезни и телесном уродстве, но и сами органы, обслуживающие земно-греховную, пожирающую и убийственную природу человека, не являются, по мне-

нию богослова, неотъемлемым достоянием человеческого естества в его божественном замысле, то есть каким оно было до грехопадения и будет по воскресении. Воспринятая в страстно-природной жизни «кожа» бессловесных созданий, такие связанные с нею отправления, как «плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное достижение совершенного возраста, зрелость возраста, старость, болезнь и смерть», как, следовательно, и части тела, возникшие для этих нужд, должны целиком преобразиться. Действительно, даже в нашем теперешнем существовании составляет ли глубокую сущность человека его внешний телесный вид? Ведь сам он изменяется на протяжении жизни, и часто до неузнаваемости, притом что самосознание человека, ощущение тождества его личности остается. Изуродованный, обожженный, скрученный болезнью и старостью человек — то же «я», и только это «я» жаждет бессмертия и должно его обрести.

Душа, носительница «эйдоса», идеального информационного набора характерных черт приданного ей организма, восстанавливает тождество воскресенного тела с прежде жившим, но в обновленной, радикально претворенной комбинации. Точно описать ее сейчас нет возможности, но отец церкви, по крайней мере, твердо знает чаемый идеал, то, чем тело не будет: оно не будет тленным, страдающим, превратно текучим, слабым, позорно зависимым. Общие качества, в которые оно должно быть облечено, — это слава, честь, сила, нетление. Свт. Григорий Нисский склонялся к мысли о повоскресном исчезновении таких материальных свойств, как тяжесть; считал, что такие особенности телесной формы, как «цвет, вид, очертание <...> должны измениться в нечто более божественное». «Ибо, что ныне усматриваем прекрасным не в людях только, но и в растениях и скотах, ничего того не останется в тогдашней жизни» («О душе и воскресении»). Интуиция отца церкви ведает: сам тип и идеал красоты будет иным в Царствии Небесном. Нынешний канон природной и телесной красоты, создаваемый особо гармоничным для глаза впечатлением от соединения объемов, черт, цветов, отпадет сам собой. И прежде всего потому, что сам вид бессмертной, божественной твари будет уже иной. Не может, впрочем, целый ряд эстетических сторон, в которых провидят и теперь высший лик и лад, быть целиком дискредитирован в вечности: симметрия, особое благообразие и одухотворенность форм или, напротив, живой причудливый ритм их сочетаний.

В своих воскресительных проектах Федоров углубляет эсхатологическую параболу зерна, распространяя ее на все земледелие, призванное овладеть направленным, творческим *тканетворением*: «...земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться создающей силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т. е. всю мануфактурно-промышленную деятельность» (I, 265). Тут особенно очевидно, что при постоян-

ном изобличении природного порядка существования, стихийного хода смертной жизни как недостойного для чувствующего, сознательного существа факта Федоров никогда не был врагом природы в совокупности ее неодушевленных и одушевленных объектов и существ и, более того, оставил указания, как всю природу целиком «обратить <...> в целебную, животворную силу, в орудие исцеления, оживления» (I, 267).

Воскрешение невозможно для ограниченных физически, смертных существ, рабов теперешнего типа паразитарной жизнедеятельности. Полное воссоздание — это не просто воскрешение прежде живших в их былой материальной природе, а претворение их природы, как и природы собственно воскресителей (то есть поколения, достигшего бессмертия, не переходя через смерть буквально), а только через смерть старой материальной организации), в принципиально другую, высшую, самосозидаемую; «я» как самосознание личности сохраняется, ее тело, материальное вместилище, функционально (и органически) становится иным, подчиненным сознанию, регулируемым, одухотворенным. Приходится особенно настаивать на этой самоочевидной истине: Федоров поразительно упорно развивал как раз момент преобразования в воскресительном процессе, и тем не менее некоторые его критики как-то ухитрились этого не заметить, упрекая учение всеобщего дела чуть ли не в «некромантии», «воскрешении трупов», «воскрешении смерти, каннибализме».

Федоров не устает повторять, что все даровое, природой данное в слепом рождении человек должен *выкупить* трудом, заменив на сознательно регулируемое, творчески-трудовое. К идее апокатастасиса, восстановления уже существовавшего состояния «первого Адама», Федоров добавляет активно-творческий момент: созидание в процессе Дела существенно новых качеств, более высокого онтологического уровня человека, чем когда-то бывшего, даже в раю.

Строить и воссоздавать себя человек научится из окружающего вещества (автотрофность), сумеет и «скоплять в себе запасы и солнечной силы». *Полноорганность* — так называет русский философ обретаемую в будущем способность создавать себе всякого рода органы: это «полное подчинение органов личностям», «господство сознания, дающего, *вырабатывающего* себе органы» (I, 303). Полноорганность — одно из достижений творческого самосозидания человека: необходимые органы будут меняться в зависимости от среды обитания, пребывания, действия. «При сосуществовании, при полноорганности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном их действии на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве» (I, 301). Кстати, подобное видение, но не как результат человеческого свершения, а как готовый факт преобразования,

мы встречаем и у эсхатологов. Ориген, в частности, отмечал, что будущее «эфирное тело» (иносказание для Павлова «тела духовного») сможет меняться в зависимости от места своего пребывания. Вот одно из вдохновенных федоровских умозрений, представляющих соборное *дело воскрешения*, «которое заменяет постепенно земледелие, обрацавшее прах предков в пищу потомкам, и искусственную мануфактуру обращает в естественное воссоздание телесных тканей умерших и созидание их живущим из первоначальных элементов для жизни повсеместной и вечной, т. е. все при взаимном содействии будут физиками, химиками, механиками своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Троединого существа, которое не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое себе подобие» (III, 281).

Если воскрешение, осуществленное *сосуществование* личностей вместо природной *последовательности*, приносит тем самым победу над временем, то через полноорганность, дающую возможность для «последовательного вездесущия», человек действительно покоряет пространство. Действенная проектика Федорова не знает мистики: овладение временем не что иное, как направленная регуляция процессов жизни, исключая индивидуальный ущерб; победа над пространством, еще одна важнейшая составляющая бессмертного статуса бытия, не может означать абсолютного уподобления вездесущему Богу: тот одновременно пронизывает весь мир, человек же способен добиться «последовательного вездесущия», то есть «всемирности» в смысле возможности «безграничного перемещения».

Как бы ни различались эсхатологические взгляды учителей христианской церкви (одни склонялись к так называемой спиритуалистической линии, утверждавшей условный характер адских мук и конечный апокатастасис, другие придерживались более ортодоксально-церковной позиции, веря в вечность адских мучений), и те и другие признавали единую последовательность операций *конечных времен*: вначале идет воскрешение всех умерших при предполагаемой трансформации их «тела душевного» в «тело духовное», т. е. их преобразование, и только потом суд над ними и приговор и, наконец, полное уничтожение, сгорание старого мира и претворение всей природы в «новое небо и новую землю». Глубокая разумность именно такого порядка спасения по-настоящему выступает только в логике идеи апокатастасиса, дальнейшим развитием которой является учение Федорова. Признание неизбежного осуждения грешников на адскую муку — и это уже не просто после воскресения в то же земное безобразное тело, самой своей природой, можно сказать, обрекавшее на грех, а после преобразенного восстания в «теле духовном» — представляет собой некий абсурд: как же это «тело духовное», «образ небесного», предполагающее и другой уровень сознания в нем, должно идти в неизбывную «геенну огненную»? У свт. Григория Нисского (и его предшественников) суд и осуждение раскрываются как некая духовная операция избывания греха, въевшегося в земную натуру человека. Это и есть «адские муки»; ведь подобное

осознание всей своей гнуси, всех губительных последствий прежнего поведения, покаяние в них и постепенное внутреннее очищение – дело болезненное, и тем оно страшнее и продолжительнее, чем большим злодеем был человек. Ад не имеет пространственного бытия, то есть это не определенное место мучения, а особое нравственное состояние, заключающееся в мучительном «врачевании от скверны греха». И «по большому или меньшему количеству вещества (греха. – С. С.) возгорится мучительный оный пламень на время, пока будет питающее его» («О душе и воскресении»). Но почему же подобный «суд» и «адские муки» не предшествуют преобразению, ведь последнее, казалось бы, должно быть результатом первого, то есть преобразование – результатом нравственного очищения? Но в том-то и дело, что пройти сознательный «ад», понять всю глубину своих вин и пережить ее может человек только на высшем уровне сознания и оценки, который дает ему новая духовная, небесная физика преобразенного тела. Если бы он воскрес буквально в том же виде, в каком жил, тогда он фатально мог быть лишь осужден на вечные муки как мерзавец и грешник (каковых большинство живущих), и только малая горсть святых и праведников явила бы в себе светоносные задатки для небесной обители.

Идея необходимости преобразования при восстании из мертвых одна несет в себе абсолютную надежду на спасение всех. Эта глубочайшая интуиция выражена у свт. Григория Нисского так, что по воскресении все будут обладать единым телесным совершенством, но различия в смысле нравственного состояния их душ; иначе говоря, всем будет дана одна физическая возможность оценить качество своих жизненных действий и, так сказать, подтянуть свою душу до бессмертного и славного ее телесного уровня. Вот тут-то, с высоты новой природы, лишенной естественной необходимости вытеснения, пожирания и убийства, самосознание человека, его душа, полностью возвращенные в тело, – иначе не будет и воскресения, – проходят свой «крестный путь» нравственных мук за прежнее свое земное существование, с которым они сохраняют полную преемственность и за которое несут ответственность. Только после воскресительного преобразования плоти, избавления ее от рабства тлению, рабства материи и чувственности, становится возможным сознательный, свободный и всеобщий отказ от зла, от злого выбора. Иррациональный, природный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы. Кто же может остаться носителем зла? Будет искуплен и простится и сатана, и Иуда, и Нерон, и убийца собственных родителей, и сладострастный истязатель слабого. Зло не просто исчезнет, считает свт. Григорий Нисский, но не оставит в конечном итоге по себе и памяти²⁸.

²⁸ Среди аргументов, приводимых отцом церкви в пользу идеи апокатастасиса, всеобщего спасения и полного уничтожения зла, среди свидетельств Библии, телеологических, метафизических положений (главное из которых: зло не обладает самостоятельной природой и есть лишь

Наконец, последний этап эсхатологической катастрофы: окончательное уничтожение, сжигание этого мира, выход в новый эон бытия, в *Царство Славы*, находит свое отражение и в логике учения всеобщего дела. Под этим финалом надо понимать не просто воскрешение людей, их преобразование и искупляющее очищение (содержание предыдущих этапов), а радикальное изменение самого статуса бытия. Воскрешенные, бессмертные, самосозидаемые существа не могут существовать каким-то аномальным островком в природном, космическом мире, где все имеет начало и конец, все сгорает и падает, одно вытесняет другое, от живого существа до неживой материи. Все, другими словами, живет *во времени*, то есть деградирует, сходит на нет, что для чувствующего сознательного наблюдателя приняло вид понятия *времени*. Когда же воцарится, по слову свт. Григория Нисского, «непоколебимость и устойчивость» (то есть антиэнтропийная регуляция космических процессов, говоря активно-эволюционным языком), то «все временное бытие прекратится и исчезнет». Торжествуют новые принципы бытия; описаны они могут быть пока достаточно метафорически: *любовь* как тип связи всего со всем (а не вражда и вытеснение, нерасторжимая оборотная сторона космического Эроса, точнее говоря, не нынешний дуальный Эрос), *любовь* по типу Троицы, когда каждая часть не вытесняет другую и не сливается с ней в безразличное единство, взаимная прозрачность, свет, блаженство.

Но то, что эсхатологи представляли себе как некий сверхъестественно-катастрофический миг перехода в божественное состояние мира, для Федорова — длительный процесс богочеловеческого творческого труда по преобразению природы мира. Созидаемый статус бытия, основанный на постоянстве и неразрушимости, должен поддерживаться творческими усилиями сообщества бессмертных людей. Конец преобразовательной деятельности фактически не положен, ибо выход в вечность знаменует начало истинно свободного, ликующего, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную. Тут не вечный покой, блаженное созерцание Бога, предвечного света, чем обычно занимают жителей «нового неба», — уподобление божественной сущности означает овладение творческой природой Духа.

Почему божественный, идеальный мир всегда представлялся неизменным, неподвижным, застывшим в каком-то блаженном, осиянном славой столбняке? Движение, изменение, становление в пределах природно-космического мира (его единственно человек прямо, физически знает) всегда шло и идет с индивидуальным ущербом, несет в себе умаление и гибель личности, особи, единичной вещи. Несмотря на весь победоносно-великолепный, обновляющий пафос становления

«лишение добра») особенно убедителен довод психологического порядка: добро несет в себе возможность неограниченного развития, зло же имеет свой предел; в крайней своей точке оно может или дойти до самоуничтожения, или... превратиться в добро.

(включавший в себя, не забудем, и результат некоего качественного возрастания), на дне его потока для человека всегда оставалась горечь, боль от исчезновения единичного и единственного. Это и дискредитировало в ценностном плане Высшего идеала сам тип становящегося и развивающегося бытия. Не-природный, бессмертный порядок мыслился прежде всего изъятым из потока становления, абсолютно неизменным, равным себе, беспримесным, чистым... (бытие идеальных сущностей Платона, Царствие Небесное христиан). Федоров же понимает это Царствие – в труде, в движении, в творческом развитии. Здесь его оригинальность: русский мыслитель поставил новую задачу – овладеть типом развития, лишенным индивидуального умаления, типом *благого становления*. Это и есть жизнь вечная, именно жизнь, а не неподвижно-косное какое-то элеатское или платоновское бытие, в котором пребывают не преобразенные личности, их бессмертный собор, а лишь вечные *консервы* отвлеченных прекрасных идей. Неизменность, непоколебимость, устойчивость – эти качества всех вещей Царствия Небесного скорее описывают самое общее свойство процессов, которые идут уже без разрушения и падения, а также принцип охраны живой личности, как бы ее иммунитет в вечности.

Глава IV

ВЕРА, ПРИШЕДШАЯ В «РАЗУМ ИСТИНЫ»

Богословие как богочеловекодействие



Федоров понимал свое учение как активное христианство, как раскрытие Благой вести в истинном, деловом ее смысле. Новый завет, *логос* христианства, предстает у него программой Дела по преобразению природного смертного мира в воскрешенный и бессмертный порядок бытия. Из всех мировых религий только в новозаветном христианстве — и это его безусловная метафизическая оригинальность — утверждается как идея личного воскресения каждой уникальной человеческой личности, утраченной в смерти, так и необходимость преобразования природного мира в иной, неприродный, бессмертный, божественный тип бытия (Царствие Небесное). Эти две идеи составляют для Федорова глубинную сущность христианства. Вместе с тем в своем учении он пытается восполнить, на его взгляд, два извращения христианского эсхатологического идеала: частичность, невсеобщность спасения (немногие праведники приглашаются бесконечно созерцать муки бесчисленных отверженных «нового неба») и его сверхъестественный катастрофизм, осуществляющийся столкновением двух разноприродных, неравноправных сил — пассивного, претерпевающего материала человечества и активной, устрояющей все воли и духа божества.

Пока вера большинства христиан, считает мыслитель, не вышла из общего состояния *несовершеннолетия*. Это обличают и простейшие религиозные практики. Человек молится Богу, чтобы Тот помог ему или его ближним в жизни: помог поправить дела, здоровье и т. п., то есть фактически стремится соделать Бога исполнителем, как бы орудием своей воли, своего желания. Так ребенок, эгоистичный и пассивный, пытается доступными ему методами воздействия — от послушания (какой хороший мальчик!) до слез и истерики — вымолить у всемогущих родителей желаемое. Пора перестать быть в вере такими беспомощными детьми, иждивенцами. При совершеннолетней установке не Бога склоняют к исполнению собственного желания, а сами становятся исполнителями Его воли во всем ее объеме¹. Выдвинутый Федоровым принцип *совершеннолетия* в вере

¹ При такой совершеннолетней установке, когда не Бога склоняют к исполнению собственного желания, а сами становятся активными исполнителями воли Божией во всем ее объеме, и молитва превращается в душевное приготовление на Дело Божье, в такое внутреннее сосредото-

побуждает человечество встать в отношение сознательной взаимности к Богу. «Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания» (I, 102). Предупреждая упреки в гипертрофии человеческого начала в деле спасения (действительно, позднее его обвиняли чуть ли не в человекобожеском уклоне), Федоров рассуждал так: если мы нравственные и ответственные существа (а от имени такого человечества и выступал мыслитель), то должны говорить и действовать за себя, а не за Бога, должны осознать свою долю участия, свой долг в Божеском задании. Ибо воля самого Бога нам уже дана: Он Бог «не мертвых, а живых», смерти не создавший, не желающий «погибели ни единому»; нам сказано, что «Царствие Небесное силою берется», что дела, которые Он «творит», и «мы сотворим». В своих замыслах о мире и человеке Бог действует через человека, разумно-свободное существо, и то, что мы сумеем встать на такой *сверхъестественный* путь преодоления собственной несовершенной природы, — это и будет осенение нас Божьей благодатью, без такой *небесной* помощи мы никогда и не стронемся с мертвого места нашей природно-греховной заклиненности.

Сильный аргумент мыслителя против тех, кто усматривал в его проекте регуляции стихийных сил и воскрешения умерших гордынный вызов Высшей инстанции, взятие на себя ее прерогатив, заключался в том, что в таких упреках явно смешивается «слепая чувственная природа с Богом», проявляется не высокий христианский дух, а скрытый языческий пантеизм, растворяющий Творца в природе, так что покушение на установившийся после грехопадения смертно-природный статус расценивается как покушение на Им освященный порядок (недаром Федоров любил повторять: «Не в природе — Бог, а с нами Бог»). Упреки учению в пестовании гордыни человека, раз оно призывает уподобляться Богу, не выдерживают критики при более глубоком вдумывании: «Уподобление Богу — это желание не быть грешниками, это нелицемерная любовь к Богу, как совершенству; называть это гордостью — значит иметь оскорбительное понятие о Боге и скотское о человеке» (I, 168). Повторим формулу, почти лозунг активного, совершеннолетнего христианства, звучащий так: «Но что нужно для исполнения воли Бога, Который “доселе делает”, воли “Бога отцов не мертвых, а живых”, Бога Троиного? — Нужно объединение, чтобы стать орудием Его воли для дела, Ему угодного». Перевод на язык дела звучит при этом четко и ясно: «Признать себя и всех орудиями воли Бога отцов, не мертвых, а живых, а это и есть (выражаясь материалистически) признать себя орудиями воскрешения через регуляцию материальной природы умственной силою» (II, 46).

точение всех сил в одном желании и порыве, которое и будет подачей Божьего благословения и благодати. «Вера, дело и молитва» — название одной из небольших статей мыслителя.

Сила федоровской мысли – в ухватывании основного, точном *содержательном* наполнении идеи, плана, цели. Для него название Христа Спасителем неопределенно, ибо не вмещает в себя *содержания* спасения. «Христос – воскреситель, и в этом весь смысл Его, как весь смысл – последнее слово – нравственности в воскрешении». Характерно, что в углубленной рефлексии Федорова над важнейшими моментами библейско-христианской истории в его «Статьях религиозного содержания», вошедших во второй том, важное место занимает не только воскресение самого Христа, но и воскрешение Лазаря, смертного человека, силой любви и знания Христа, как прообраз будущего имманентного воскрешения всего человечества. «Во всей жизни Христа не было более важного события, как воскрешение Лазаря. Это было торжественное объявление Себя Мессиею, делом и словом» (II, 59). Вифания – вот то место реальной жизни Христа, куда уносится воображение Николая Федоровича; оно для него выше всех других знаменательных городов и селений Евангелия, выше Вифлеема, Назарета и Иерусалима; Вифания, где жил любимый Христом Лазарь и его сестры, Марфа и Мария, «признала отвергнутого Мессию в высшем смысле, в смысле Воскресителя» (II, 56). Воскрешение Лазаря, совершенное в субботу, день покоя, и ставшее, согласно Евангелию от Иоанна, последним решительным поводом для обвинения, ареста, предания Христа суду, это Христово Дело Дел предстает высшим опровержением религиозной пассивности, неделания, *субботства*, завершением которых является для Федорова буддийский отказ от бытия вообще. «Христос – мученик долга воскрешения, за исполнение этого долга пострадавший» (III, 397–398). «Воскрешение Лазаря было величайшим нравственным подвигом, пожертвованием собственной жизнью для возвращения жизни “другу”, подвигом, в коем Сын Человеческий объявляет себя Мессиею-Воскресителем и тем самым открывает и всем сынам человеческим истинный смысл и истинную цель жизни» (II, 58). Будущее построение рая, Царствия Небесного будет продолжением воскрешения Лазаря, распространившимся на весь род человеческий. И называться ему пристало поэтому делом всеобщего воскрешения. (Недаром свое учение Федоров чаще всего называл «учением о воскрешении».) «Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства» (I, 89). То, к чему призывает Христос, – усыновление Богу – может быть реально обретено только в Деле воскрешения и преобразования мира: «Воскрешающие и воскрешенные делаются сынами воскрешения и становятся сынами Божиими» (II, 209).

В Благой Вести Христовой Федоров искал прежде всего заповедей, побуждения к Делу Дел («Евангелие требует дела»). Свое богословие, понятое как призыв не к «богоговорению», а к богодействию («но не мистической теургии, – только превращение самих себя в орудия дела Божия обратит все солнца, все небесные миры в Царствие Божие, в рай». – I, 405), Федоров строит на краеугольных камнях нескольких евангельских положений.

1. Первое, выясняющее содержание Дела сынов человеческих, признавших себя орудиями воли Бога. Вот полный текст двух стихов из Евангелия от Луки, в которых дана основная для русского пророка формула Бога и дела человеческого и божественного: «А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака, и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20: 37, 38).

2. «Отец мой доселе делает, и Я делаю» – к чему примыкает и обращение Христа: «Дела, которые Я творю, и он («верующий в Меня». – С. С.) сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:13), – утверждение активности как божественной ценности, завещанной людям. Сфера творческого Дела – безбрежна и бесконечна; идеал богодействия «в противоположность буддийской нирване, небытию, требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть» (I, 404).

3. «Шедше научите вся языки, крестяще во имя Отца и Сына и Святого духа» (Мф. 28:19) – первая заповедь, заповедь собирания, данная Христом своим ученикам после воскресения, раскрывается Федоровым как заповедь всеобщего обязательного образования народов, научения их целям и задачам творчески-трудового созидания Царствия Небесного. В этой евангельской заповеди не дано точное содержание научения, Бог воспитывает человека, «так сказать, гевристически; т. е. человек должен не только вложить собственный труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскрешения, но и додуматься до необходимости собственного участия в нем» (II, 12).

4. Заповедь из молитвы Христа за оставляемых учеников («Первосвященническая молитва» – Ин. 17:21, 23, 22): «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...». «Я в них и Ты во Мне: да будут совершены воедино...», «да будут едино, как Мы едино» – раскрывается как призыв к братству, единению всего человечества во всеобщем деле. Эта заповедь построена на том же принципе уподобления человека Богу, качествам Его бытия, который наиболее полно выражен в словах: «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен» – еще одна регулятивная константа мысли Федорова.

5. «Будьте как дети» – один из центральных нравственных императивов «учения о воскрешении». «Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать» (I, 81). Детство – возвращение к началу, к источнику, к чистоте. Уподобиться дитяти – значит следовать не природе как таковой, а «беспорочной природе». Поскольку только родственное чувство направляется назад, к родителям и предкам, вглубь родовой цепи – то в нем на совершеннолетнем уровне рождается требование воскрешения. Критерий родственности, вытекающий генетически из детскости, становится основным

критерием при испытании вер и учений: «Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь» (I, 79).

Заповеди Ветхого Завета (Исх. 20), являясь в целом правилами того, чего *не надо делать*, заключают в себе две великие *положительные* истины: признание Бога отцов единственным истинным Богом и непризнание других богов (первая заповедь) и необходимость почитания родителей («почитай отца твоего и мать твою» – пятая заповедь). Именно эти заповеди при дальнейшем их углублении в свете христианского уже идеала приводят к главной заповеди всеобщего воскрешения.

Интересно следующее замечание Федорова: ветхозаветные заповеди высказывают повеление отдельному человеку, новозаветные заповеди блаженства (блаженны нищие духом... плачущие... кроткие и т. д.) оставляют тон приказа, осеняя похвалой определенные состояния, ведущие к Царствию Небесному. В этой черте пророк всеобщего дела нашел указание на «превосходство добровольно избираемого пути перед принудительным» (II, 42), увидел другой уровень нравственности, уже совершеннолетней. Не говоря уже о том, что само множественное число обращения указывает, по толкованию Федорова, на «необходимость совокупного спасения, а не единичного лишь, личного» (II, 41–42).

К Символу Веры Федоров осуществляет тот же активный, действенный подход, акцентируя его с конца, с центрального чаяния: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» (11 и 12 члены); оно должно быть осуществлено «нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою» (II, 44). Символ веры, «понятый активно, Символ Веры, доказываемый действием» во всех своих частях, разворачивается в духе заповеди, а не догмата. Признавая Бога Творцом и Вседержителем мира, нельзя не прийти в сокрушение по поводу того расхищения Божьего мира человеком, не ставшим настоящим собственником этого мира, «орудием исполнения воли Божьей в мире»: «Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живоносную» (I, 94). Вторая и третья части Символа Веры (учения о едиnorodном Сыне Божием и Духе Святом) становятся высоким образцом для уподобления сынам и дочерям человеческим, призваны пробудить сверхживотную, божественную логику и чувство всеобщего родства («познание себя сынами, внуками, потомками отцов, дедов, предков» – I, 94), которые переходят в полное знание всей человеческой природы и истории.

Превращение догмата в заповедь становится важнейшим богословским принципом Федорова, принципом активного христианства. Догматы нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом – всей жизни нашей» (II, 194). Такой подход проводится Федоровым в отношении основных христианских догматов, и прежде всего догмата о Три-

едином Боге и о двух природах в Христе. В вызревании глубинного литургийного замысла церкви выработка догмата о нераздельном и неслиянном соединении Божественной и человеческой природ в Христе означала решающий теоретический этап; его необходимо раскрыть активно-практически, как долг согласного сотрудничества человеческой и божественной энергии, воли, действия в Деле спасения. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскресения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной» (I, 160). На глубокомысленный вопрос, поставленный Федоровым, почему за воскресением Христа тут же не последовало воскресение всех умерших, мыслитель предлагает нам подумать так: а нет ли тут всем нам вышнего наведения — для всеобщего воскресения необходимо участие не только Божественной, но и человеческой воли и до понимания этого род людской должен еще дозреть.

Когда апостолы, подвижники и богословы говорили о стяжании человеком звания «сына Божия», об уподоблении Богу как высшем чаянии христианина, то при этом мало раскрывался вопрос, что могло значить уподобление именно Троичному Богу. Федоров раскрыл догмат Троиинства как высшее достижение сверхумной, парадоксальной логики вникания в высший Идеал, нераздельную и неслиянную общность, в которой три равно единице, а единица обнаруживается как совершенство и свет отдельных Божественных Личностей, вечных и совершенных; ее нужно принять как образец для человеческого рода, превзойти ту форму организации жизни «по типу организма», что лежит в основе теперешнего человеческого общества, и устроиться по типу «троичного», любовно-соборного бытия.

Ища природных, доступных нашему чувству уподоблений для Божественной Троицы, Федоров находит их в бескорыстной, по существу антиприродной любви детей к родителям: «Только любовь сына и дочери к их родителям, продолжающаяся и по окончании воспитания и не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить, и то в высшей ее степени, некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу» (I, 63). «...Потому-то сыны человеческие и должны постоянно иметь пред очами Сына Божия, а дочери человеческие — Духа Божия; в этом смысле и говорится о подобии одних Сыну Божию, а других Духу Святому» (I, 94). В этом выводе мыслитель не просто опирается на апостольские постановления, в которых епископ сравнивается с Отцом, дьякон — с Сыном, а дьяконисса — со Святым Духом, а избирает их отправной точкой для своей расширяющейся мысли: «Если же мы вместо епископа поставим всех отцов, вместо дьякона — всех сынов, а вместо дьяконисс — всех дочерей, то получим сравнение, чуждое сословности, т. е. истинно-кафолическое» (I, 95). Мысли, способной даже на такой смелый скачок: «Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (I, 95), когда Троица становится Высшим Идеалом совершенного родового кол-

лектива. Но это уже не природный, а божественно-сублимированный коллектив, в нем нет слепого природного рождения, а есть творческое, духовное «рождение» и «исхождение», нет вытеснения и вражды, а есть взаимное питание беспредельной любовью и нет, конечно, смерти. «...В безграничной преданности и безусловной любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу указывается образец для всех сынов и дочерей человеческих по отношению ко всем отцам, образец для отношения всех живущих ко всем умершим, ибо смерть не должна полагать предела любви к последним, так как полнота любви есть причина бессмертия в Божестве Троицею, также как недостаток ее есть причина смерти в человечестве, еще не ставшем многоединством оживляющим».

Вот точное именование для единения людей: живущие, сыны и дочери, становятся истинными братьями по любви к умершим отцам и предкам; только это и будет настоящая любовь, та, что не останавливается перед гробом, — и только полнота любви сделает возможным оживление, преобразование и бессмертие, введет в подобие Троицею Богу. Так пристальное вдумывание во внутреннюю жизнь Троицы обнаруживает в ней «откровение об общем деле всеобщего воскрешения» (I, 95) и вместе указывает путь этому делу. «Итак, в учении о Троицею Боге дан нам не только образец совершеннейшего общества, но в нем же начертан и самый путь к осуществлению этого общества» (I, 95). Как Бог предвечно рождает Сына, Слово-Логос, человечество также рождает свой логос — религию, искусство, формы знания, которые первоначально имели значение, по Федорову, «образов всех отцов, как одного отца, т. е. генеалогии» (I, 96) (первое знание есть родословная), или попыток мнимого восстановления умершего (в первобытном искусстве); затем наш логос стал лишь отвлеченным представлением, забывшим о своем главном содержании: вытесненных нами отцах. Но Сын Божий, Слово-Логос есть действительное Лицо, истинный образ Отца, и наш логос должен стать таким «знанием об отцах-предках и о природе как средстве возвращения жизни» (I, 95), чтобы это знание в конечном итоге превратилось в реально возвращенных отцов. Образование должно вернуться к своему глубинному смыслу высветления в сынах образов отцов и предков, которых они носят в себе, вместе с историей всего мира, с тем чтобы перейти к действительному восстановлению и воссоединению умерших в бессмертной, по образцу Троицы, общности.

Уподобление эпох человеческой истории различным ипостасям Троицы, уже намеченное в Новом завете, где Христос предрекает будущее торжество Духа Святого Утешителя, не раз служило основой для пророческих схематизаций, пытавшихся определить метафизический смысл времен. К утвердившейся раскладке: эпоха Бога-Отца (Ветхий завет, как конденсат огромного периода развития человечества от первобытного его состояния до выработки и развития идеи единобожия), эпоха Бога-Сына (Новый завет, решительный скачок религиозного, идеолообразующего творчества) — так и просилось видение будущего как эпохи Святого

Духа. Федоровское построение, прочерченное в духе этой традиции, поражает высшим дерзновением: совершеннолетнее человечество, взявшееся за окончательное Дело Дел, должна осенять в качестве образца не та или иная дробь Идеала, не одна из ипостасей, а их целостность; будущее призвано стать эпохой Троицы: «Бог Троиный есть Бог будущего века» (I, 89).

И относится догмат Троицы как заповедь, как образец, как план не к отдельному человеку, ищущему индивидуального спасения, как это чаще всего случалось, когда воздвигали на свои плечи идеал «подражания Христу», не внимая к тому же всему объему Его деятельного примера, а «к людям в их совокупности». По образцу Троицы призвано устроиться человеческое многоединство или всеединство (всехъединство), нераздельное в своем высшем помысле и усилиях по его осуществлению, не слиянное в безликую массу, а светящееся самобытными личностями каждого.

Русский религиозный ум с его практическим склонением нащупывал подход к догмату троичности как к заповеди. Святой Сергий Радонежский был чителем Троицы именно как образца для общежития монахов, ставил Ее зеркалом для поведения и действия. Такое же практическое, деловое христианство Федоров видел в обычае построения обыденных храмов на Руси воодушевлением и трудом массы народа. Тут – в малом виде – явилось как бы предвосхищение будущего человеческого многоединства, в едином порыве восстанавливающего тела-храмы своих отцов. «Новгородские мужики, созидавая обыденный храм, в этот день в своем многоединстве на деле осуществляли тайну Троиинства Божественного. Богословская мысль о Пресвятой Троице становилась в них богодейством, делом Божиим» (II, 194).

Недаром Федоров выделял на особое место эстетическое богословие: в самой воплощенной зримости истин веры он видел некое художественно-мистериальное приуготовление к теoантропоургии (богочеловекодействию). Не в догматическом или нравственном богословии, а именно в эстетическом видел он выражение пафоса православия. «Догматика из школьной, – писал Федоров в письме к Кожевникову, – получает в храме эстетическое выражение». В храме и храмовой службе (от архитектуры до росписи и иконы, церковной музыки и поэзии) выражаются основные догматы и нравственные нормы христианства, но в более действенном, художественно-воспитательном виде, в прямом предвосхищающем переживании преображенного космоса, красоты обоженного бытия.

Как известно, определения седьмого Вселенского собора (787), отвергнувшего иконоборцев, отстаивавшего необходимость внешнего выражения для религиозной мысли и чувства, были подготовлены трудами преп. Иоанна Дамаскина. А основным его аргументом за иконопочитание был факт вочеловечения Христа («слово стало плотью»). То, что Божество обрело зримую плоть, метафизически обосновывало саму возможность творить иконы, создавать явленные образы,

в которых воплощались бы Божественные сущности и святые лица. Опираясь на соборные догматы, развивая логику, лежащую в их основании, Федоров расширяет идею сакрального искусства, т. е. наглядно-материального выражения духовных начал, до необходимости религиозного Дела, осуществления в действительности религиозного идеала.

Центральное храмовое действо в христианстве – литургия, мистериальное пресуществление хлеба и вина в плоть и кровь Христа, то есть как бы таинственное Его для нас воскресение и наше причащение к Его бессмертной природе. Но земные хлеб и вино производятся, рассуждает Федоров, из праха наших отцов, и этому праху через воскресающего Христа, единственного одновременно Сына Человеческого и Сына Божия, дается обетование на возвращение к новой, одухотворенной жизни. Каждая литургия есть упражнение и утверждение надежды на воскресение. Для Федорова в его стремлении объединить в едином деле всех, и верующих, и неверующих, литургия может выступать как «образовательное средство», через эстетическое воздействие подвигающее на действие: «Если для верующих литургия – божественное служение, то для неверующих она – художественное воспитание, и как для тех, так и для других она имеет одинаково священный характер по важности вопросов продовольственного и санитарного, входящего в евхаристию» (I, 264–265). Для неверующих – это символический, для верующих – таинственный акт; превращение же его для тех и других в действительный возможно тогда, когда литургия «станет внехрамовою, для которой трапезою будет вся земля, как кладбище, а все сыны человеческие, как один сын, ставши орудием воли Бога отцов и матерей, обратят силы природы, рождающей и умерщвляющей, в воссозидающие и оживляющие. <...> Внехрамовое дело есть уже дело не чудесное; оно выше слепого естества, оно сверхъестественно в смысле превосходства разумной силы над неразумною» (II, 48).

Мыслитель не отрицает значения храмовой литургии, подающей душе высшую энергию, возвышенный строй для *общего дела* внехрамовой литургии². Федоров призывает к раздвижению рамок литургии до всей Земли, всего космоса; в общем деле восстановления ли прежней безгрешной, бессмертной природы (для тех, кто верит, что она была таковой в первоначальные времена) или ее обретения заново, главное, по чему это Дело опознается, есть воскрешение умерших. Ибо остальное: преобразование природы, всех природных отправлений человека и т. д. – производные первого; недаром «внехрамовая литургия» носит у Федорова еще и название «внехрамовой Пасхи»: «...престолом этой литургии будет вся земля, как

² Само «общее дело» может быть понято в истинном его, преобразовательном-космическом, христианском размахе только как перевод на русский язык греческого слова «литургия», означающего как раз «общее служение», «общее дело». И только в двух разворотах: «общее дело» – для неверующих, «внехрамовая литургия» – для верующих мыслилось это выражение Федоровым.

прах умерших, "силы небесные" — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (I, 265). Что это, как не «осуществление чаемого», переход веры в дело! Всеобщее дело во всех его составляющих: и регуляция природных стихий, и психофизиологическая регуляция как замена питания самосозиданием своего организма, природного рождения сознательным творчеством жизненных форм, и воскрешение умерших в высший, неприродный статус существования — все объемлется внехрамовой литургией, то есть *Делом* активного преобразования, обожения мира и человека. Только через самосозидание (которое и есть постепенное обожение) происходит реальное совлечение с себя ветхого человека в материальном, а не мистическом смысле; только через самосозидание человек может стать обитателем не только Земли, но и других миров, настоящим небожителем.

Внехрамовая литургия, совершаемая уже не в отгороженном от профанной жизни святом месте, а в самом мире, *религионизирует* его, созидает всю жизнь человека и человечества как священное деяние. Преодолевается разрыв между храмовой действительностью, где покаяние, моление, высокое чаяние, и жизнью, где делишки, рознь и закон, «воюющий в членах». Внехрамовая литургия движет всю громаду сущностных сил человечества, направленных на всеобщее дело: науку и искусства, трудовые усилия всех. Этот творчески-трудовой порыв одушевляется идеалом бессмертного блаженства для всех когда-либо живших: «...в воссоздании, в замене рождения воскрешением, питания творчеством — мы и часм чистейшего (бессмертного) блаженства, а не комфорта» (I, 59).

В первые века христианства, отмечал Федоров, литургию, в которую тогда входили все таинства, чувствовали как истинное дело, искупление не только храмовое, а выходящее в жизнь. Главным было приобщение к христианскому учению, оглашение язычников (литургия оглашенных), т. е. дело братотворения. На тогдашнем уровне знаний и умений еще не могла прямо возникнуть задача регуляции слепой смертоносной силы, задача воскрешения и активного созидания Царствия Небесного. Признавая христианство единственной истиной, путем к благу высочайшему, русский пророк указывал, что это вероучение тем не менее «не завершено еще ни по объему, ни по содержанию» (I, 379). Можно в следующих пунктах суммировать федоровскую критику современного христианства.

1. Не опознав себя как Великое дело осуществления Царствия Небесного, неприродного, бессмертного бытия, оно без дела обратилось в мертвый догмат. «Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» (I, 378). «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело; но молитва, предназначенная быть выражением всей религии, не поддержанная общим делом, превращалась из молитвы, выходящей из сердца, от всей души, в молитву, произносимую одними устами. Сердце, озабоченное настоящим, злобою дня,

стало далеким от Бога и не приблизится к Нему, пока самая деятельность не станет делом Божиим» (II, 378).

2. Вера не была понята каждым христианином как проект всеобщего соборного спасения, а стала чаще всего способом индивидуального, «ложного спасения». Не говоря уж о том, что совершенно не сознается грех ограничения всемирности культа предков, основы любой религии, в том числе и христианства: предки до крещения спокойно оставляются в кромешной до-спасаемой тьме, молитвы об умерших вообще не принимаются в таких ответвлениях христианства, как протестантизм. (Ср. замечательное федоровское определение: «Еврейство как самое исключительное ограничение всемирности культа предков» – I, 71.)

3. Мир был брезгливо оставлен самому себе, на свой закон, и религия стала «внемирною», спиритуальною, только духовным внутренним приуготовлением к Царствию Божию. (Федоров пишет о «платонизирующем христианстве».) Идеал «не от мира сего», мира греховного, языческого, был осуществлен отделением от этого мира, резким разрывом между храмовой и внехрамовой жизнью, в то время как в этот идеал необходимо поднять сам мир сей, чтобы мир сей стал не от мира сего.

Печать общего несовершеннолетия человечества лежит и на христианстве; его разительное выражение – разделение церквей: «для нас, христиан, это такое же печальное событие, такой же юбилей плача, как для евреев разрушение храма и Иерусалима» (I, 309). Преодоление этого разделения для Федорова возможно не на тех путях терпимости, на которых оно обычно мыслится. Терпимость для мыслителя – западный принцип, итог того, что Запад, окруженный «множеством систем, истин, оказавшихся равно неудовлетворительными» (I, 370), разуверился в единой вере и идеале. Терпимость – принцип лишь отрицательный: уважать другое мнение и не делать ему зла; но одной терпимости далеко не достаточно, чтобы объединить церкви и людей в едином Божием деле. Терпимости Федоров противопоставляет православный принцип печалования о всяком разделении, борьбе, зле, в том числе и «печалования (сокрушения) о протестантской розни и католическом иге». Православие – прежде всего печалование, а должно стать делом воскресения. Задатки этого дела, истинное понимание высшей задачи христианства в художественно-символической форме глубже всего запечатлены в православной иконописи и церковной службе, особенно в пасхальной. «Искажение православия католицизмом состоит в том, что он заменил воскресение делами оправдания <...> Может ли быть что-либо искусственнее, поверхностнее, казуистичнее, безжизненнее учения об оправдании?! Оправдание, искупление, возрождение, освящение, примирение – все это лишь отвлеченные выражения воскресения <...> Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью» (I, 144, 145). Объединение церквей возможно лишь только в деле: «Догматы будут вести к сближению, а не к разъединению, когда за ними будет призна-

но значение не верований только — мыслей, слов, — а заповедей, которые требуют исполнения, дела» (I, 310), путь лежит через введение нового принципа активного христианства (превращение догмата в заповедь) и выдвижение на первый план художественно-символического, воспитательного значения обряда (эстетического богословия): «Соединение в догмате есть мнимое соединение; соединение в обряде есть соединение в общем воспитании, в воспитании по одинаковому методу, — в храмах наглядного образования...» (I, 373—374).

Федоровское учение опознает себя как активное христианство. Но со своим призывом к Делу мыслитель обращался и к верующим, и к неверующим, и сила этого призыва в том, что он, действительно, может быть принят и теми, и другими, всеми смертными. Апеллируя главным образом к нравственному чувству человека, его глубочайшей интуиции должного бытия, к зову Бога в человеке, идеал всеобщего дела предлагает, по существу, благой выход для любого онтологического варианта, даже для ситуации крайнего метафизического отчаяния: Бога нет, и мир бессмыслен. На это Федоров ответил бы: если это так, то мы должны придать ему смысл. Итак, если Бог есть, люди становятся *активными орудиями* Его воли, то есть самым достойным образом опознают и исполняют свое назначение сынов Божьих; если же Бога нет, в таком виде, как его представляют теистические религии, тогда идеал божественного бытия как регулятивная идея должного ведет нас к созиданию такого бытия, к его постепенному расширению на всю Вселенную. Идеал всеобщего дела убедительно отвечает самому роковому критерию: критерию соответствия цели истине мира, то есть тому, как он устроен, каков он есть, критерию верности онтологических посылок, отвечает тем, что фактически не зависит от них, действителен для любой *истины* бытия, ориентируя *не по истине, а по благу*, по благобытию.

Этот принцип последовательно утверждается мыслителем на всех уровнях представления о действительности. Логику дела в ее направленности на благой результат, побеждающую все сомнения, он проводит постоянно. Вот для примера его подход к воскрешению. Смерть и посмертное состояние человека, рассеяние его частиц, их миграция, вопрос о том, остается ли нечто неразрушимым после смерти (бессмертная душа?), — все это должно стать предметом всестороннего исследования и опыта. Даже если окажется, рассуждает он, что душа не проста и разрушима со смертью, то и в этом случае человек, научившись управлять силами разрушения и дробления, сумеет вернуть ее к жизни. Любопытно, но философ бессмертия и философ христианской ориентации Федоров вообще избегает выражения «бессмертная душа», поскольку с этим понятием связано пассивное верование в некую обретаемую само собой посмертную бестелесную жизнь. «Что фантастичнее: построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем, или же обращение этой трансцен-

дентной миграции в имманентную, т. е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?» (I, 256).

Нынешний послегрехопадный мир, оставленный стихиям падения, смерти, неродственности, по мысли Федорова, «чужд духовной природе Бога», и в этом вина прежде всего его разумно-чувствующих существ, не приходящих к сознанию своей миссии быть орудием Бога в творческом восстановлении и одухотворении мира: «Чуждость эта, чуждость Богу, будет устранена, когда все тела (небесные, включая землю, все твари, вещи и процессы. — С. С.) будут выражением мысли и чувства, когда весь мир, который стоит между нами и Богом, будет освящен сознанием, управляем волею. Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром. Не отделяя человека от мира, мы можем сказать, что не Бог внемирен, а мир с человеком стал внебожен (или безбожен), насколько он это может. Не Бог оставил мир, а человек с миром оставил Бога» (I, 174).

Основной свой принцип доказательства *от общего дела*, то есть доказательства знания действием, практикой, Федоров парадоксально применял даже к доказательству бытия Божия: *от дела Божия к Его бытию*. Ни мистический, глубоко субъективный опыт, ни умозрительные спекуляции не могут убедить всех. Только когда человечество осуществит дело Божие, воскресит умерших, преобразит природу свою и мира, оно сможет достойно предстать перед Богом: «Только чрез великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Троициным, 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). Сейчас мы попросту еще не способны в нашей промежуточной, несовершенной природе познавать Бога. Мы должны двинуться Ему навстречу, и только обретение более высокого статуса (воскрешенное, бессмертное, самосозидаемое человечество) даст нам возможность приблизиться к высшему бытию, встретиться с Ним и понять Его «лицом к Лицу».

«Что же касается людей, соединенных, как ветви на лозе, которая есть Христос, а виноградарем коей является Отец, то для таких ничего невозможного и быть не может, как бы ни были велики и страшны трудности дела» (II, 361). Именно эта ориентация на всех, не исключаяющая из исследования и дела ни единого, так же как императив возвращения к жизни и спасения всех и каждого, до самых *малых сих*, вместе с требованием новых, исключительно благих и добровольных средств, не допускающих никакого принуждения и насилия, удостоверяет учение всеобщего дела как благое. Федоров решительно отталкивался от всех идей и учреждений, пытающихся ставить или решать задачу преобразования *падшей натуры* человека на основе руководящего избранничества немногих, на кастовых принципах, как, к примеру, в масонстве, которое мыслитель характеризовал как «искусственнейшее, антинароднейшее общество, построенное на началах XVIII-го

века» (I, 316). Всякое превозношение и господство избранного над чернью, святого над профаном предоставляет лазейку для сатанизма. Идеал нравственного усовершенствования для немногих, духовных людей, как в том же масонстве, пестования себя как исключительной личности влечет отрыв от всех, презрение к «быдлу», самопревозношение (пусть глубоко скрытое под внешним смирением), жестокость и даже тиранство по отношению к отставшим по развитию. Вообще, все кастовые идеи, предполагающие умственное и нравственное превосходство единиц, основываются на теперешнем натуральном несовершенстве человека, эксплуатируют его. Но поскребите этих избранных, и не окажется ли там часто нечто пострашнее, чем в сердце черни: гордость сатанинская, всякие скрытые комплексы, которые найдут себе вовне, на вedomое стадо как бы благородно-воспитательный, но в сущности злой и мстительный выход. Ибо без изменения нынешней телесной природы человека тщаясь быть совершенным, святым, но разъедаемый незримо страхом смерти и окончательного уничтожения, ядом похоти, идейными сомнениями, станет злоупотребителем, высоким притворщиком, узурпатором святости.

Словесная «икона» как жанр философского умозрения

Известно, что сам Федоров любил православную службу. Его привлекала эстетически-учительная сторона религиозного действия. Для него православие вообще «есть по преимуществу обряд, т. е. религия нароdoобразовательная (вернее сказать, православие может и должно быть религиею нароdoобразовательною, но таковою оно никогда во всей силе еще не было» (I, 169). Эту же образовательную сторону он усматривал в православно-христианском годовом круге, как он определился в среде крестьянской России¹; принимая и утверждая этот круг как освящение года, последовательное сопереживание образу и делу Христа, Федоров вкладывает в него новый, реалистически-активный смысл покаяния, отвержения неоязыческого уклада современного торгово-промышленного общества *мануфактурных игрушек и блудных сынов*, за чем должна следовать уже внехрамовая Пасха созидания *рая, Царствия Небесного*, нового космического порядка бытия. И в церковной службе, и в иконописи он раскрывал таящийся в них вселенский проект воскрешения и преобразования мира.

¹ Еще известный русский историк В. О. Ключевский обратил внимание на замечательное соединение в этом круге основных моментов земледельческого годового оборота с христианскими праздниками, с мистерией жизни, страстей, смерти, воскресения Христа. Крестьянский земледельческий цикл, включенный в природный кругооборот, тем самым не только проникался некоторым мистериально-священным смыслом, но и оказывал обратное влияние на восприятие евангельской истории народными массами. Именно поэтому для автора «Философии общего дела» крестьянство и христианство – синонимы.

Текст «Философии общего дела» дышит проповедническим пафосом, требующим все более законченной чеканки одного круга идей. В каждом новом способе изложения и развития федоровского учения, в каждой новой форме и жанре как бы сопрягаются основные начала и концы его мысли. Завершающим этапом такой чеканки, грандиозно-монументальной апофеозой учения всеобщего дела становится буквально... храм с росписями. Религиозно-символическое изложение в книге Федорова кульминирует в главах, посвященных подробнейшему описанию архитектуры и особенно росписи планируемых им храмов-музеев. Такие храмы призваны стать художественно зримым воспитательным средством, раскрывающим с равной силой и нынешнюю прискорбную историю как факт, и историю как проект дела регуляции и воскрешения, обожения и преобразования человека и мира. Этот необычный, оригинальный способ показа своих идей – через описание монументальной росписи, иконы, эмблемы – особенно выразительно обнаруживает смысл христианской образности в «Философии общего дела», в новом активном ее понимании.

Мыслитель ставит задачу дать «архитектурно-живописный образ мира, в котором одинаково сильно и художественно выражено как распадение, так и восстановление (то есть недолжное, заблудшее состояние современного мира и план всеобщего дела. – С. С.); и этот образ должно ввести в душу каждого путем воспитания как схематическую формулу, в которой должны расположиться все мысли, все понятия; для этой цели и служит вышеописанный поучительный храм-музей» (I, 350). Представленный в книге проект храма активного христианства в силу некоторой перегрузки того содержания, которое он должен вместить в своих символических росписях, технически, возможно, не столь уж легок для осуществления. Впрочем, никто до сих пор не взялся за осуществление такого проекта, и мы можем пока с полным основанием говорить об одном: об особом иконно-живописном, символическом жанре мышления самого Федорова. «Живопись называют грамотою для неграмотных, а между тем эту грамоту (т. е. живопись) умеют читать немногие и из грамотных, потому что отрешились от старой жизни. Живопись и у нас называлась письмом, называлась она так и у греков, а римляне говорили о картинах – не рассматривать, а читать; но даже мало сказать и читать, по картинам нужно не читать только, а учиться; точно так же недостаточно говорить о живописи только "писать", но "учить"» (I, 315). Федоров сам дает пример такого наглядного чтения и поучения по собственным живописным произведениям. Представив сначала икону своей идеи через конкретное ее описание, он затем детально ее читает, то есть объясняет представленные в ней символы.

Как это делает наш мыслитель-художник, передать нелегко, поскольку его иконы занимают десятки страниц, он входит в малейшие подробности композиции, рисунка, колорита, связи живописных масс, не говоря уж о последующем их толковании. Попробуем привести несколько сильно сокращенных выдержек из

проекта росписи наружных стен храма двух чтителей Пресвятой Троицы свт. Николая и преп. Сергия Радонежского (речь конкретно шла о церкви, расположенной во дворе Румянцевского музея, хотя проект имел более общий характер как образец для других русских храмов). Эта роспись должна была стать «великим зеркалом для всеобщего общежития, для общежития всего человеческого рода» (III, 459). «Вся западная часть наружной стороны храма, имеющего при себе музей <...> должна изобразить одну картину-икону, или образ исполнения Первосвященнической молитвы — молитвы, не имевшей до сих пор иконописного выражения. <...> Образ исполнения Первосвященнической молитвы должен быть представлен в виде объединения всех племен и языков, изображенных идущими к дверям храма, чтобы принять участие в литургии (общем деле)» (III, 459, 460). «Только византийским стилем может быть изображена молитва Богочеловеческого Сына к Отцу Небесному, к Богу Отцов, ибо только этот стиль имеет силу и смелость показать в душе Сына (подобно тому, как это на иконе Знамения) отражение неба отверстого, т. е. в самой глубине Его души образ Отца, Бога Отцов, с Евангелием, открытым на последней странице (как выражение того, что слова, которые Он дал Ему, уже переданы), и лики ряда отцов наших с Ним, Отцом Небесным, по обеим сторонам <...> Вставив в грудь Сына икону Отца и сильно осветив ее, византийское искусство даст нам возможность в эту сугубо мрачную ночь видеть в душе Сына светлый образ Отца, так что нам нельзя уже будет сказать: "покажи нам Отца", ибо, видя Сына, мы увидим в Нем и Отца» (III, 460–461)⁴. Вот так поэтика иконы позволяет Федорову представить выразительно-лаконичный символ очень важной для него идеи того, что каждый сын буквально носит в себе отца (ср. генетическое воскрешение в предыдущей главе). А вот, к примеру, описание росписи *лингвистической пятидесятницы*, раскрывающей излюбленную мысль Федорова о создании одного мирового языка, основанного на общем всем народам праязыке. На этой фреске «взрослые представители различных языков (народов) будут изображены каждый со свитком письма китайского <...> монгольского <...> греческого, латинского, славянского. <...> Словом, изображение должно согласоваться с наиболее принятой классификацией языков. На свитках различными письменами будет написана одна и та же молитва: "и нас сопричти к стаду Твоему, чтобы и в нас во всех было одно сердце и одна душа; и нас сподоби быть едиными, как Ты в Отце..." Дети же всех племен и языков держат уже все вместе одну общую азбуку, или книгу — *всемирный панлингвистический корнеслов*, как практический результат

⁴ Данный Федоровым в этом фрагменте проект Иконы-картины Первосвященнической молитвы Спасителя был художественно реализован воронежским живописцем и иконописцем Л. Г. Соловьевым, знавшим философа и интересовавшимся его идеями. Написанная им летом 1898 года Икона-картина была представлена художником публике на Рождество; в фонде Н. П. Петерсона в НИОР РГБ сохранились эскизы к ней.

всемирного языкознания, а не произвольных, искусственных измышлений вроде «воляшюка»» (III, 466).

Опуская целый ряд словесных икон, таких, как всемирная проповедь апостолов, крещение народов, которое надо понимать как «просвещение <...> объединение всех для обращения темной (ад), слепой силы природы в управляемую разумом» (III, 468), пасхальный ход в Кремле, «воскресение Христово в связи со всеобщим воскрешением»... остановимся на грандиозной монументальной фреске Пресобращения Господня и всего мира, которая занимает всю восточную сторону храма-музея. В этой фреске звучит торжествующая фанфара миру «в его будущем, прославленном состоянии» (III, 469). «Преображенное человечество будет <...> полною регуляцией, или распространением регуляции на все ныне разъединенные миры, будет объединением этих миров через воскрешенные поколения, т. е. то, что в настоящее время, при распадении миров, являлось последовательно, тогда явится одновременно, явится сосуществующим. Тогда все миры будут одушевлены, соединены узами родства, будут одним генеалогическим древом. Это будет полным осуществлением психократии, и то, что было поэтическим лишь образом, представлявшим звезды лишь обителями, с которых отцы с любовью взирают на сынов, а сии последние с таким же чувством на отцов, будет действительностью...» (III, 470).

Федоров стремится к обобщенно-символическому, поучительному изображению в словесной иконе всех своих основных идей, и не только прогностических, но и критических. Наряду с многоярусными, многофигурными *положительными* иконами много и *негативных* икон, обличающих современное состояние человечества, где царит производство мануфактурных игрушек, всеобщая рознь, милитаризм... «На заднем плане картины племен должен быть представлен земной город в виде фабрики и магазина, покрытого на лицевой стороне вывесками всех изделий, т. е. безделий; корни города в виде шахты проникают в каменноугольный слой, т. е. глубже краниологического слоя, а вершина, фабричная труба, перерастает в здания благочестивого стремления к небу; густой дым из этой трубы покрывает пол-неба, свидетельствуя не только об истощении запасов солнечной силы, скопленных землею еще до появления человека, но и о заключении для извлечения этих запасов в глубочайшей подземной тюрьме (глубже мертвых) части человеческого рода. От этого города в виде фабрики, подавляющей все учреждения ума (университеты и музеи), задушающей храмы, выбрасывающей за город умерших отцов и огражденной со всех сторон пушками и всякого рода истребительными орудиями, удаляются племена человеческие, удаляются, не оглядываясь, не зря вспять» (III, 464). Такие иконы находят место в росписи храма-музея, изображая современный «град земной – Вавилон, Рим, в котором царствует женщина, который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов и есть совокупность женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости...» (III, 465).

Свои фрески и иконы Федоров планировал по канонам византийского и древнерусского искусства, проявив вместе с тем интерес к тем попыткам монументальной росписи, в которых отразилось мировоззрение нового времени, будь то работы Рафаэля в Ватикане или композиции немцев Корнелиуса и Каульбаха, француза Шенавара, выразившие эклектичную секуляризованную религию человечества XIX века. В статье «Собор» мы сталкиваемся с ярким образцом особой федоровской творчески-проективной критики, когда пристрастный разбор этих созданий (иногда оставшихся в эскизах, как картоны Шенавара для росписи парижского Пантеона) превращается одновременно в художественный проект того, какими они должны были бы быть, если бы их авторы сумели подняться на высоту вселенской христианской задачи.

Цельно-завершенная попытка изложить свое учение через живописные образы-символы (жанр которых иконно-эмблематический), осуществленная философом всеобщего дела в ряде его статей, по-новому освещает своеобразный стиль многих других страниц его книги. На поэтику мышления Федорова значительное влияние оказали православная русская иконопись и зодчество, житийно-учительная литература, бывшие на протяжении веков единственной формой выражения народного мирозерцания. От федоровских писаний часто несетя архаичное веяние глубинной, допетровской Руси. Создается странное впечатление, что мы слышим голос какого-нибудь Нестора, читавшего Канта и Ницше, видевшего полет воздушного шара, горестно удивлявшегося Всемирной парижской выставке. Глубоко вживаясь в голос простого, крестьянского русского народа, которым Федоров обращался к ученым с самыми жгучими и главными вопросами, голос того народа, для которого храм и икона оставались главной книгой бытия, мыслитель оказался проникнутым их духом и, более того, в философском сочинении — неожиданно — заговорил на их языке. Через жанровую ниточку федоровской словесной иконы и эмблемы по-своему вытягивается весь ряд христианских образов в «Философии общего дела». Эти образы для Федорова являются прежде всего идеально-регулятивным образцом для всего человечества. Они как платоновский мир идей, идеально устроенных сущностей. Но если для Платона они единственно реально существуют, а явленное в действительности — лишь искаженные тени, слабые копии этих идей, то для Федорова этот действительный мир реален, но несовершенен, подчинен слепому закону падения и смерти и совместными усилиями должен быть преобразован в такой мир, символическое представление о котором дают нам глубоко истолкованные русским мыслителем христианские архетипы.

Бог для Федорова — имя Высшего блага, Высшего идеала. Идеал, то есть бог, может быть разным. Потому так важна для Федорова борьба с представлением о боге в магометанстве, раскрытом им как новоиудейство, или с «богом века сего», языческим идеалом природного порядка. «Скажи мне, кто твой бог, и я



П. И. Гагарин.
Портрет работы О. А. Кипренского.
1823



Село Ключи. Бывшая усадьба Гагариных



А. П. Ленский. Портрет работы
И. Н. Крамского



Здание Липецкого уездного училища, где Н. Ф. Федоров служил учителем истории и географии в 1854–1857 гг.

Н. П. Петерсон.
Воспоминания о Н. Ф. Федорове



Н. П. Петерсон

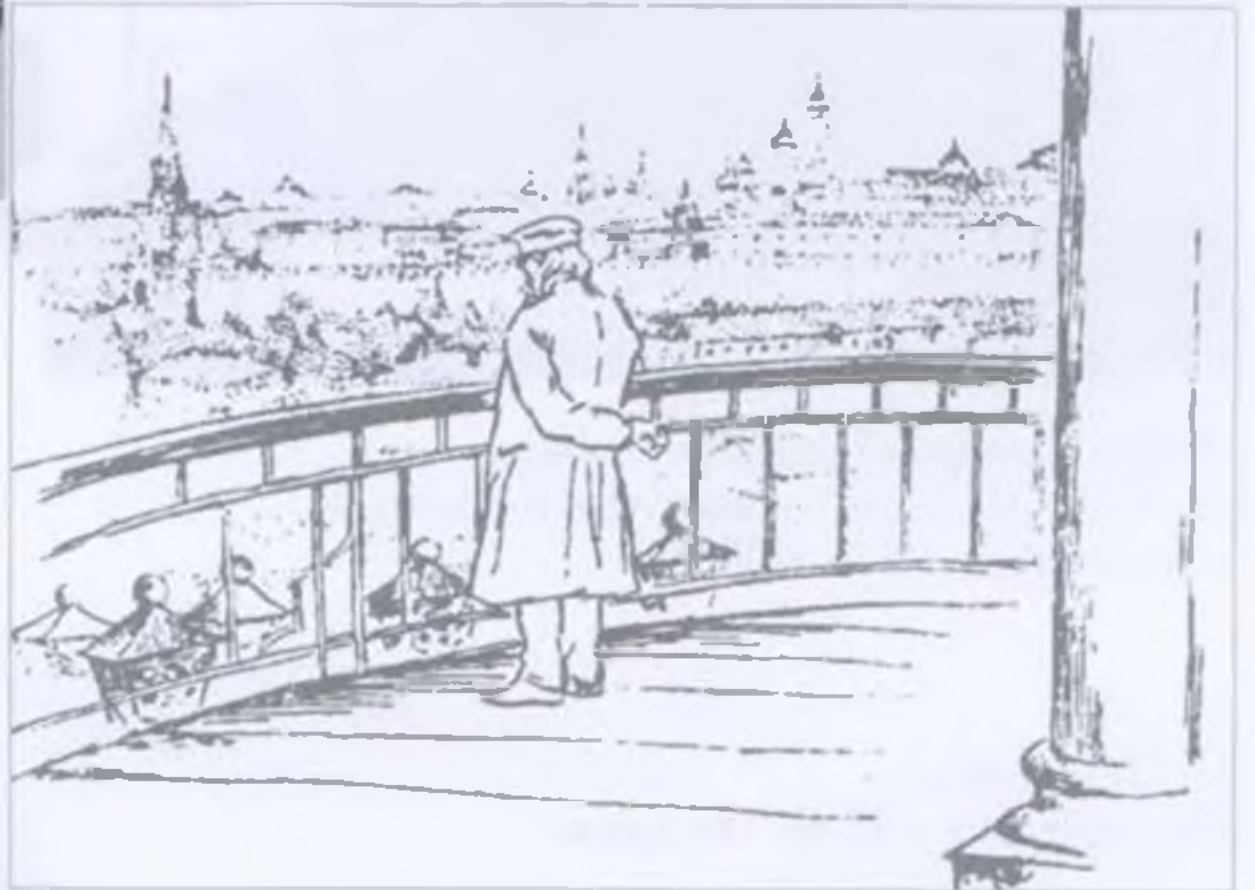
Николай Федорович Федоров и его книга — Философия Дала.

Впервые увидели в Н. Ф. 15 марта 1864 г. в г. Тогородском, словесный учитель, где он был учителем уездного училища по предметам истории и географии. Мы прибыли в Тогородский в какой-то уездный учебный училища — армянский и немецкий; но учебный предмет был на границе революционных идей и ученичество революционизировало кругом. А — уроженец Пензенской губернии, по окончании в 1861 г. курса в Пензенском Дворянском Училище и поступил в Московский Университет. Но в Университете в это время началось движение, собирались студенты из разных губерний — губернаторов с казенными требованиями. Многие книги были на казенном и казенном учебном. В декабре 1862 г. по приглашению А. Н. Толстого, я увидел в Демуринскую уездную школу, которую в Н. Ф. в Тогородском. Мысль о том, что в школе учатся. Но мы увидели А. Н. Ф. в Тогородском. Мысль о том, что в школе учатся, но учитель и ученики не могли в это время продолжать существовать, как и сам А. Н. Ф. видный охладитель к нему. В сентябре 1862 г. А. Н. Ф. уехал и совсем перестал заниматься школами, — поработал на существование в школе, даже в школе Демуринской. В школе в то время много занимался в школе, как и в школе А. Н. Ф. но не на казенном, не смотрел на мои казенные. Но когда кончатся брат А. Н. Ф., Сергей Н. Ф., продолжил много давать уроки его сыну, который делал от школы материал в школу, и я получил в Демуринскую. В то время я работал в школе и отдал школу в школу, это в 1863 г. слова по поводу школы в университете. В школе учился не было на улице. А потом в революцию я работал много товарищески по Пензенскому Дворянскому Училищу, у которого на Пензенской Пензенской, в школе в школе в школе Каранговы со мной: поступил в марте 1864 года. При этом я работал в Тогородском.



Надпись на фронтоне Румянцевского музея

Н. Ф. Федоров на балконе Румянцевского музея.
Рисунок М. И. Шестеркина



Московский публичный и Румянцевский музеи





Румянцевский зал

Сотрудники Московского публичного и Румянцевского музеев. 1896





Е. Ф. Корш



А. Е. Викторов

Ф. И. Буслаев



Г. П. Георгиевский



Н. Ф. Федоров.
Набросок Л. О. Пастернака

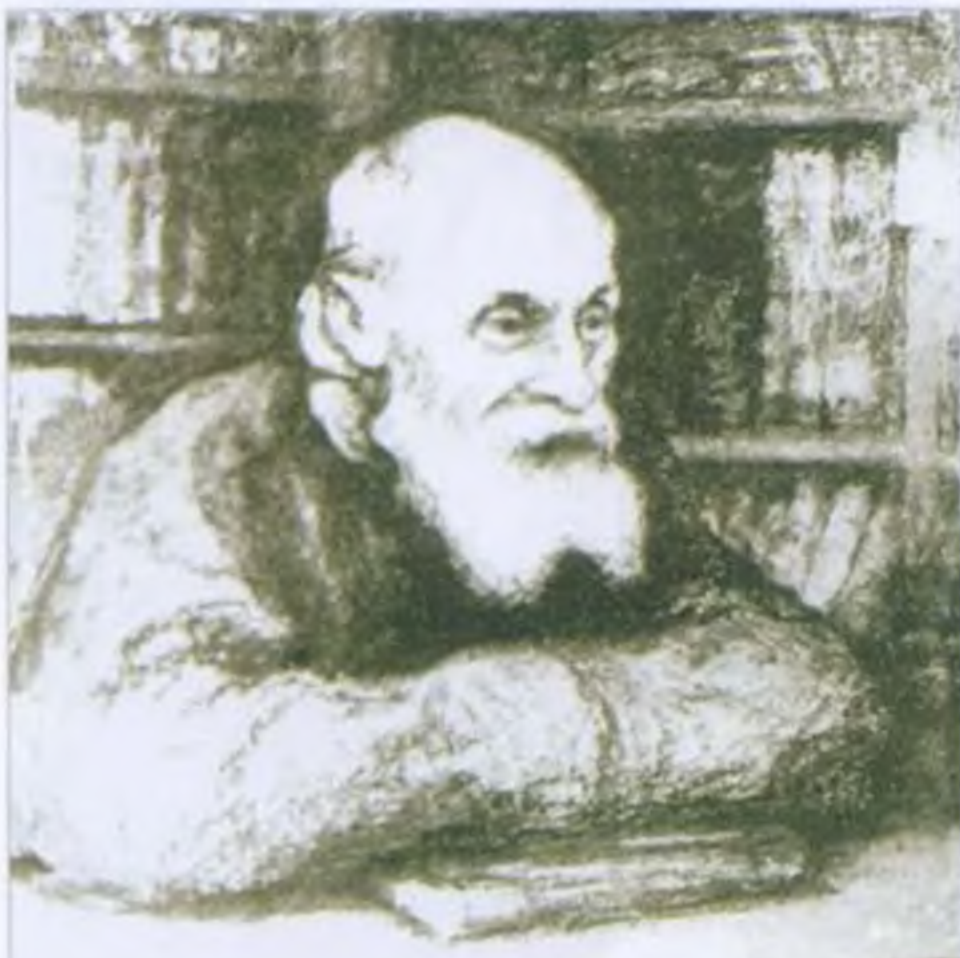


П. И. Бартнев

Е. С. Некрасова

В. В. Верещагин





Николай Федорович
ФЕДОРОВ
1823 - 1903

Портрет зятя суд. Пастерова — владельца в Кутаисском крае имения Рунского Мура.

«Первым делом вопрос — кто этот мыслятель, мысля которого Вы передали? Если можете, то сообщите его имя, стоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем подробнее, как о лице... Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с теми мыслями. Их я прочел как бы за свои».

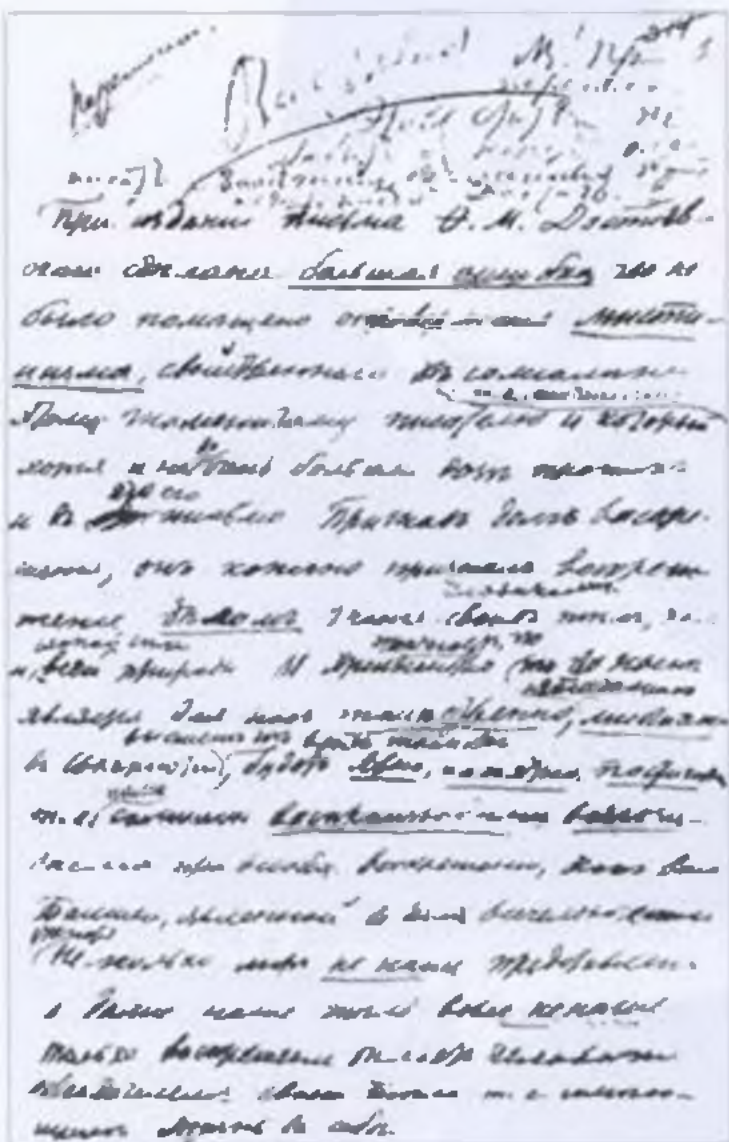
Из письма Ф. М. Достоевского
Н. П. Петерсону — 1874 год.

Почтовая карточка с портретом
Н. Ф. Федорова работы Л. О. Пастернака
и фрагментом письма Ф. М. Достоевского
Н. П. Петерсону.
Харбин, 1928

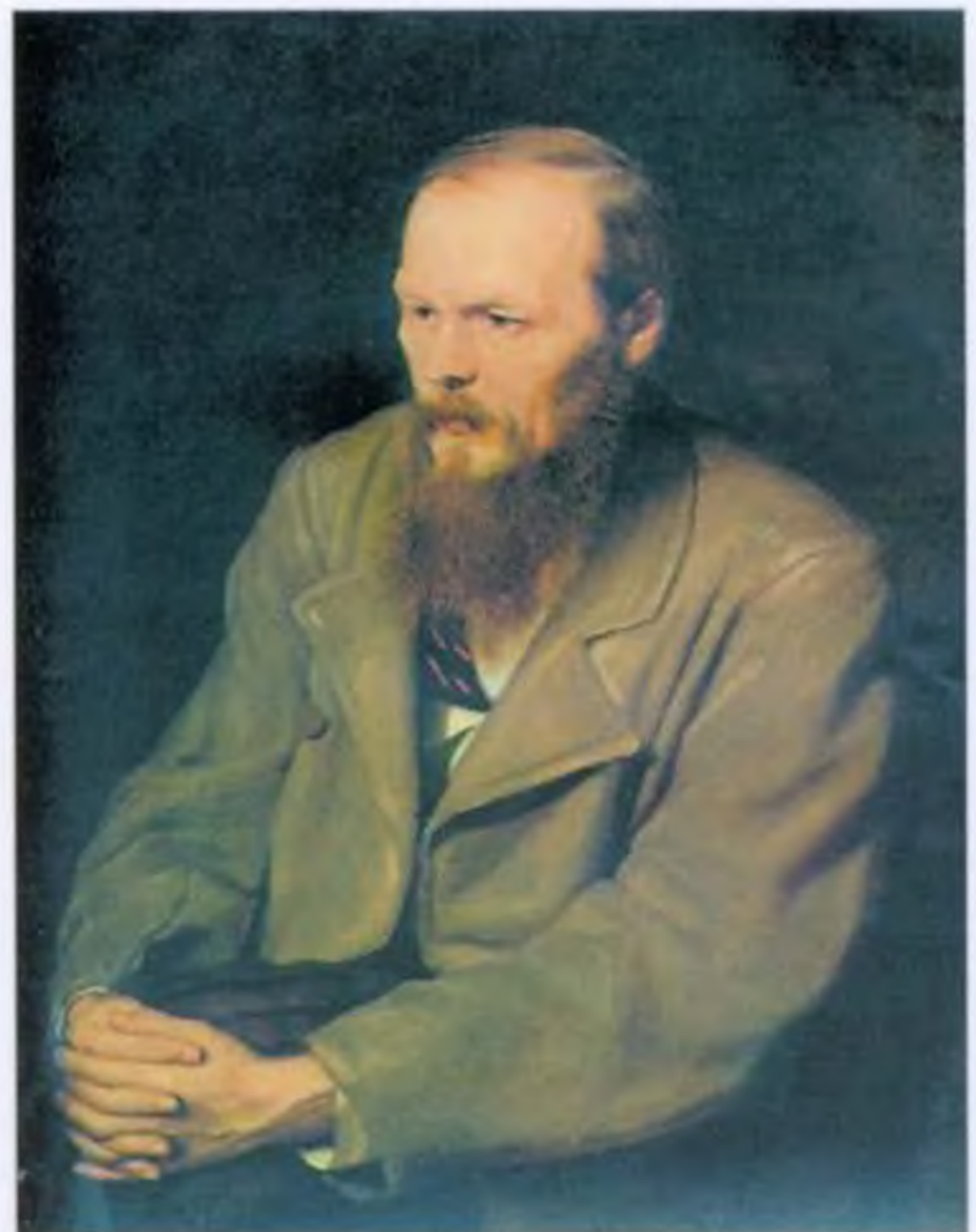


Оттиск предисловия
к публикации письма
Ф. М. Достоевского
в газете «Дон»
с припиской Н. Ф. Федорова

Ф. М. Достоевский



Н. Ф. Федоров.
Заметка о Достоевском





У стен Зачатьевского монастыря

Дом № 9 Иванова по Молочному переулку. Здесь Н. Ф. Федоров жил в 1890—1898 гг.
Фото В. С. Борисова

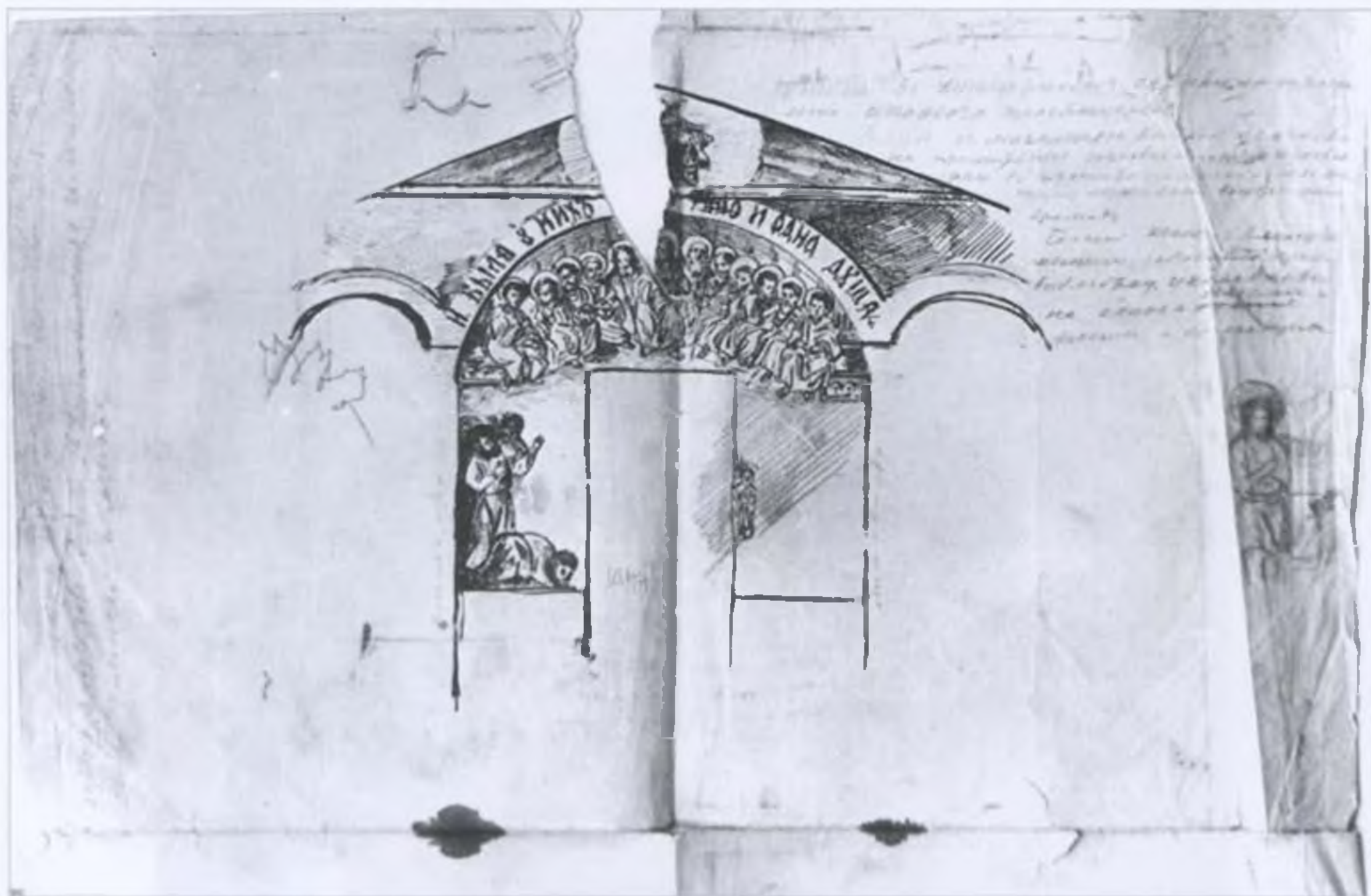




Храм свт. Николая, что на Старом Ваганькове, при котором Н. Ф. Федоров предлагал построить обыденную церковь Пресв. Троицы. Фото начала XX в.

Придел преп. Сергия при храме свт. Николая, что на Старом Ваганькове





Л. Г. Соловьев. Эскиз фрески Пятидесятницы.
На полях — комментарии рукой Н. Ф. Федорова

Л. Г. Соловьев. Наброски иконы-картины «Первосвященническая молитва». 1898





В. Н. Чекрыгин. Из серии «Воскрешение»

Посмертная маска Н. Ф. Федорова.
Рисунок Л. О. Пастернака



Титульные листы первого издания сочинений Н. Ф. Федорова



скажу тебе, кто ты таков» (I, 79) – хочет Федоров поставить эпиграфом ко всему вопросу о религиях. «Понятием, представлением божества определяется не столько то, что есть человек, сколько то, чем он должен быть или должен сделаться, и не в отдельности каждый, а все в совокупности, если, конечно, понятие о Боге есть истинное, всеобъемлющее» (I, 79). А раз Бог становится символическим проектом будущего идеального состояния человечества, то отрицание Бога равносильно в этом смысле отрицанию веры в великое предназначение рода людского, обесмысливанию его существования: «Если же признать, что Бога нет, если отвергнуть бытие Его, то последнею целью будет уничтожение, буддизм. Познать Бога, не отделяя знания от действия и действия от знания, есть первое правило при испытании вер» (I, 79). А это и значит сознательно выработать, опознать свой высший онтологический идеал и воплотить его в действительность (для неверующих) или признать Троицу Богом образцом для человеческого самоустроения, а себя – Его активным орудием (для верующих).

От культа предков к религии богочеловеческого дела

Федоров, безусловно, пытается использовать для всех людей, любых убеждений, ту энергию эмоции, которую высекает из человека религиозная сосредоточенность, накал веры. Для него все человечество – большая семья, связанная тесными узами общих предков и единой судьбы, но семья в действительности распавшаяся, забывшая о своем родстве. Обратить сердца живущих к ушедшим, сердца сынов к отцам – вот та тонкая задача, направленная на область чувств, без разрешения которой одним умом на общее дело не сдвинешься. А чувство должно быть столь большим, чтобы человек переориентировал всю свою жизнь назад к предкам. Пробудить чувство всеобщей родственности Федоров стремится указанием на культ предков как основу религии и в определенном смысле – единственно истинную религию. «Религия в сущности только одна – это любовь сынов и дочерей (т. е. детей) к отцам, т. е. культ отцов-предков» (I, 332). «Нет других религий, кроме культа предков; все же другие культы суть только искажение (идололатрия) или отрицание (идеолатрия) истинной религии...» (I, 71).

Отношение ребенка к открываемому им миру ближних как ко все расширяющемуся кругу родных должно стать образцом для всех. В нем не осознанно, не рефлексивно, а всем трепещущим детским существом творится живой обряд культа предков. «В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца...» (I, 80). Так перетолковывает Федоров евангельскую заповедь «будьте как дети»: «...уподобиться же детям – значит сделаться сыном человеческим или вновь родиться им» (I, 80).

Усвоение детского чувства, возвращающего к источнику жизни, но уже на совершеннолетнем, сознательном уровне человечества, должно неудержимо привести к делу. Знание, воссоединенное с чувством, «не может ограничиться представлением, мыслью, а требует видения, личного отношения, требует быть лицом к лицу; потому-то в родственности, как критерии, и заключается требование воскресения» (I, 81). Именно любовь, и прежде всего любовь к родителям, к умершим, может служить возвышенным эротическим средостением распавшихся сущностных сил человека; только через чувство, считает Федоров, можно воссоединить разрозненное: разум и волю, мысль и дело, теоретический и практический разум.

Здесь уместно сказать несколько слов о несомненном влиянии на учение Федорова древнекитайской мысли, в том числе конфуцианства с его положениями об укорененности истинной морали в культе предков, когда родственность равна нравственности («сыновняя почтительность» как основная добродетель), о государстве как семье и государе как отце. Вспомним, что на протяжении тысячелетий Китай был страной культа предков («почитателем праха», по словам Федорова), живого почитания родовой цепи и умерших отцов. Умерший – бог, он – в постоянной памяти, великой чести; его боятся, задабривают. Если обратиться к психологии культа предков, то обожествление умерших отцов обличает не только внутреннее неприятие потери близких и родных, но прежде всего бессознательное чувство вины перед ними за то, что невольно и вольно вытолкали их в смерть и не сумели остановить ее. От смутной душевной навязчивости этой вины отделяются, как всегда, в эмоциональной компенсации – радикально и щедро, даруя божественный триумф умершему. Если представить себе дальнейшее развитие религиозной идеи в мире как преемственно растущее из одного, действительно, древнейшего китайского зерна, то вершина этого развития – единый Бог, Бог-Отец – есть по-своему грандиозная возгонка обожествленных умерших отцов в образ одного Отца. Федоров, внутренне очень чувствительный к этой религиозной логике, недаром, когда речь у него идет о христианском Боге, называет Его не иначе как Бог отцов. Федоров напоминает ветхозаветное самоопределение Творца: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3:6), к которому Новый завет добавляет: следовательно, «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:32; Мк. 12:27; Лк. 20:38). Верность такому Богу обретает особую трепещущую святость, поскольку за Ним стоит весь ряд отцов человеческих, вплоть до первоотца нашего⁵, которые для Бога, а значит и для нас, Ему уподобляющихся, должны быть «не мертвые, а живые». Верность Богу, Творцу человека, есть верность всем людям

⁵ Наш праотец, первый человек – какой-то глубоко личный лирический образ Федорова, являющийся страстному томлению его душевной метафизики. Почти навязчивая у него тема – «могила праотца», священное место для всего человечества.

всех колен земных, верность отцам, чей он Бог. Потому-то Федоров так и настаивает на «наибольшей заповеди», заповеди любви к Богу отцов, что Он есть небесный представитель земных наших отцов, а земные отцы (тут Федоров опирается на известную традицию, в частности на Филона Александрийского) суть символы Отца Небесного. Поэтому «та непрерывная беседа Сына Божия о любви Своей к Богу отцов», каковой, на взгляд Федорова, являются Евангелия, и прежде всего Евангелие от Иоанна, «есть требование такой же любви ото всех сынов человеческих» (II, 46), направленной на своих отцов. На совершеннолетнем уровне эта любовь должна привести к осознанной необходимости их реального возвращения к жизни и к самому делу воскрешения. «Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцев есть истинная религия; все прочие – измены Богу и своему праотцу» (II, 41), – такая формулировка звучит аналогом постоянно повторяющегося у Федорова определения, что «истинная религия – это культ предков».

Культ предков входит природно-эмоциональной основой в ту веру в *общее богочеловеческое дело*, которую Федоров предлагает как принцип объединения, религиозной связи между людьми.

В вере он выделял три ее основные составляющие: «вера без дел мертва», по апостолу Иакову; она есть «осуществление чаемого», по апостолу Павлу (оба эти определения настаивают на участии верующих в реализации высшего идеала своей веры), и, наконец, он добавляет еще третье: вера в народном, самом простом и глубоком ее понимании есть обет исполнить волю Бога. То есть существо веры – в волевом избрании своей Высшей Цели, скрепленном *клятвой* осуществить в реальности этот выбор. Федоров утверждает веру как дело, клятвенное обещание исполнить дело регуляции и воскрешения: «Мы принимаем слово “вера” не в новом, нынешнем, учено-сословном смысле, т. е. не в смысле каких-либо представлений о Боге, мире и человеке, причем принятие новой веры означало бы перемену лишь в мыслях, усвоение новой мысли. Слово “вера” принимается здесь в смысле старом, народном, ибо русский, как и всякий, вероятно, народ <...> искали и ищут не знания или догмата, а дела, которое без обязательства, без обещания исполнить его не могло быть и принято. Таков и есть смысл и значение слова “вера”: “вера” в старину значило *клятвенное обещание*» (I, 78). Федоров проектирует целый уклад жизни, идеальное ее устройство, одушевленное такой верой и воплощающее ее в дело. Для него религия всеобщего дела вносит высший смысл в человеческую жизнь и историю. Она дает веру в беспредельные возможности рода людского, осуществляющего дело Божье. Только той сосредоточенно-целевой интенцией, которую она привносит в деятельность людей, можно, по мысли Федорова, умножить до бесконечности колоссальную совокупную энергию человечества.

Учение Федорова может предстать как некий внутренний парадокс; с одной стороны, его автор настаивает на экзальтации чувства родства, как самого нравственного в человеке, то есть ставит выше всего рождающее и рожденное, насто-

енное на эротическом, биологически-природном. С другой – на этой основе призывает строить ургийное, духовное. Но это первый, поверхностный взгляд. Глубина федоровской идеи заключается не в изуверском отрицании природы и созданных ею, по ее законам, несовершенных людей, тех, что стоят в бесчисленном ряду наших предков, а в преображении самой природы и выведении ее сознательных порождений на высшую ступень безграничного космического творчества. В этом принципиальный смысл поразительного сопряжения *корней* и *вершин*, земного, природного, человеческого чувства родства и стремления к небу, к бессмертию, к богоподобию.

Идея всеобщности спасения

(в контексте христианской традиции апокатастасиса)

Идея *всеобщности спасения*, представленная в лоне христианской мысли (Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена...) церковно-догматически принята не была. Между тем углубленно развитая русскими мыслителями в перспективе *активной, творческой эсхатологии*, предполагающей участие самого рода людского в стяжании онтологических обетований обоженной природы, эта идея представлялась Николаю Федорову и Владимиру Соловьёву, Сергию Булгакову и Николаю Бердяеву капитальной, без которой христианство на земле, замысел Божий о человеке и мире фактически терпит поражение (не забудем лишь, что Федоров был первым в ее выражении и утверждении).

Так, Бердяев полагает предельной задачей христианской этики именно осуществление всеобщего спасения: «реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преображению злых», иначе говоря, освободить «всю тварь от временных и “вечных” адских мук», без чего, по мнению мыслителя, «царство Божье не может удасться»⁶. Федоров с его практически-цепким мышлением, имея в виду завершительную заповедь Христа, заповедь научения истинам и задачам Благой Вести, собирания всех племен и народов в единство, данную Спасителем ученикам уже после Своего воскресения («Шедше, научите вся языки, крестяще во имя Отца и Сына и Святого Духа» – Мф. 28:19), разяще конкретно обнажает принципиальную невозможность мировой победы христианства при сохранении фундаментального его школьно-катехизического дефекта, упертого в представление о рае и аде, финальном неизбежном разделении человечества на спасенных и вечно проклятых: «Но возможно ли это соединение теперь, когда европейские (то есть нехристианские, хотя и величающие себя таковыми) миссионеры приходят к

⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 318.

народам, у которых еще не иссякла любовь к отцам, и проповедают им, что они, крестившись, будут по смерти наслаждаться зрелищем вечной казни своих родителей? Возможно ли при такой проповеди соединение народов на общее спасительное дело?..» (IV, 75).

Зададим себе простой вопрос, из разряда таких наводяще-гевристических, какие любил ставить Федоров: зависят ли судьбы общества, человека, людей в целом от Бога, в которого они верят или верили их родители и предки, будь то христианская Троица, мусульманский Аллах или какой-нибудь псевдорелигиозный идеал, вроде коммунизма или фашизма, опознававшихся как высшая священная цель? В случае с последними ответ очевиден: зависимость – прямая и достаточно полная. В первом случае высшее Благо, Истину и Красоту являет Бог, и вот когда человек верит в Бога карающего, даже мстительного, сортирующего свою тварь, обрекающего какую-то часть человеков (а ведь созданы они в первообразце по Его образу и подобию) на участь неисцеляемых злодеев и грешников, неудачников бытия, вредный сор, тех, кто будет вечно мучиться в отвержении (т. е. награждает их черным бессмертием, нескончаемым отрицательно-адским бытием), то, наверное, это не может тонко, по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ, не проецироваться на их земное, историческое поведение, на их как бы свыше санкционированное отношение к другим, не тем, недостойным и чуждо отвратительным индивидам и народам, на легкость осуждать их, карать, считать за зловерное ничтожество, уничтожать... Кстати, какой-нибудь «сциентифичный ад», «научный», «усовершенствованный», который проектировал Эрнест Ренан⁷, чтобы в прекрасном будущем «аристократия ума», «непогрешимое папство» могли держать в повиновении слабую и лукавую, злобную и преступную часть общества, оказался логически и эмоционально-оправданно возможным в «ужасной мечте» философа как раз потому, что есть в религиозном устройении бытия такое «замечательное» заведение. И сколько таких обезьяньих карикатур высшего карательного «образца» уже было и, возможно, еще будет на земле!

Догмат о вечности адских мук, названный Вл. Соловьевым «гнусным», обнаруживает человеческую, слишком человеческую основу: мстительно-сладостное распаление под видом «идейной» принципиальности и непреложности (вспомним Тертуллиана, обещавшего в небесную награду правильным и чистеньким

⁷ Э. Ренан, французский философ, историк религии, в работе «Философские диалоги и отрывки» (1876) высказывал подобную идею: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту – мечту о том, что авторитет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий» (Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 162). Именно об этом проекте Федоров писал так: «До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (I, 172).

многократно умноженное – в сравнении с удовольствием созерцания гладиаторских боев – наслаждение зрелищем адских мук врагов и грешников). И растет эта основа из смертной превратности нашей несовершенной природы: сами каждую минуту дрожим за место под солнцем, за блага, за саму жизнь – вот-вот прервется от какой-нибудь каверзы или случайности, все нас уязвляет и грозит бедствием – и оттого, о, сколь часто вылезает, пусть хорошо замаскированное, удовольствие от худой участи другого: обругали того, оклеветали, обворовали, слетел с должности, слег в больницу, потерял здоровье, а то и жизнь, а я... вот пока тут и ничего, держусь! А ежели этот другой еще случился причиной ухудшения, умаления нашего собственного существования, прекращения жизни близких и угрозы для нашей собственной, то тут уж желание ему кар и казней, почему бы и не жесточайших и вечных, кажется вполне справедливым и законным. (А будь мы в другой, неумаляемой, бессмертной, высшей природе, разве были бы способны на такие чувства?!)

А уж тем более может ли так чувствовать и располагать Господь, христианский Бог любви и милосердия, пришедший «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11)? Какое надо иметь низменное, дурно антропоморфное в нравственном плане представление о Нем, чтобы соделать Его автором такого разрешения конечных судеб для Него пока бесконечно низшей, *падшей*, смертной, хоть и сознательной и наделенной свободой, твари! Какая невмещаемая и абсурдная несоизмеримость: эфемерно краткий земной срок фундаментально несовершенного существа, отмеченного первородным грехом пожирания и убийства, почти неизбежно в той или иной степени срывающегося в различные формы зла, и бесконечность наказания в бесконечности времен! Разве может Царствие Небесное, предполагаемое спасенное бытие, держаться таким диссонансно-трагическим, застывшим на веки веков напряжением двух крайних полюсов: райского и адского? Именно «эсхатологический терроризм», по определению С. Булгакова, пожалуй, более всего способствовал душевному и интеллектуальному отпадению от христианства, тому богоборчеству, которым отмечена духовная история католического Запада, где особенно свирепствовала «адская» педагогика. «Ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом, – с безоглядной силой внутренней очевидности писал Евгений Трубецкой, – в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что *Бога нет*»⁸.

Многочисленные сторонники догмата о вечности адских мук, как известно, объявляют его Божественной уступкой человеческой свободе, апеллируя к свободному упорству нераскаявшихся грешников закрыть засовы своей преисподней, так сказать, *изнутри*, добровольно остаться в злобном противобожеском отвержении. Этот коронный аргумент, во-первых, открыто или скрыто напоен

⁸ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Париж, 1979. С. 117.

манихейским видением мировых вещей, верой в субстанциальность зла, его суверенное, вечное присутствие и действие в универсуме (тогда как для преобладающего христианского взгляда зло не обладает самостоятельно-державной природой и есть лишь «недостаток добра»)⁹. Совершенно не учитывается тот факт, который первым подчеркивал ап. Павел: само уничтожение смерти как «последнего врага» становится актом освобождения разумно-чувствующих, свободных созданий Божиих от ига тяготеющего над ними зла, проникающего сейчас их естество и поведение, в том числе в самых страшных его эксцессах. Злая, демоническая иррациональность потесняется и изживается уже в ходе победоносной борьбы со слепыми, смертоносными силами, действующими вне и внутри человека, к чему как к Богочеловеческому свершению призывал философ всеобщего дела.

Во-вторых, такой догматический подход не чувствует нового качества повоскресного, бессмертного бытия с преобразованием всей сознательной твари, добродетельной и грешной («ссется тело душевное, восстает тело духовное» – 1 Кор. 15:44), что открывает обретенному более высокому уровню сознания воскрешенных возможность более-менее длительного выжигания в себе прежнего земного греха, очищения и восхождения в соборное единство со всеми.

Этот эмоционально-мыслительный комплекс, доводивший до полноты жизнеспасительную потенцию христианства, был целиком выражен уже Оригеном, а его религиозные обоснования апокатастасиса (исключая идею предсуществования душ, с которой он связывал *всеобщее восстановление*, за что и был осужден на V Вселенском соборе) были приняты свт. Григорием Нисским, а через полторы тысячи лет богочеловеческим христианством ряда русских мыслителей, начиная с Федорова. Среди этих обоснований несколько самых важных: все существа первоначально сотворены Богом как благие, но само благо субстанциально принадлежит только Богу, для прочих тварных созданий оно подвержено колебанию, увеличению или умалению, вплоть до ниспадения во зло, но и... возвращения к добру. (Образ неабсолютности, неонтологичности зла в христианстве являет самый главный персонифицированный его носитель – сатана, ведь по своей первоначальной природе был он ближайшим ангелом Божьим, а его новый мировой статус после бунта гордости и отпадения рождается из извращения его первоестества. И следовательно, он может от этого извращения избавиться – неперехо-

⁹ Наиболее радикально и последовательно такой взгляд был развит Псевдо-Дионисием Ареопагитом в книге «Божественные имена» (V–VI вв.). Все сущее, рассуждает выдающийся анонимный богослов, скрывшийся под знаменитым именем св. отца I в., происходит только из Блага, которое по природе созидательно и охранительно, зло же, способное лишь к разрушению и уничтожению, никак не может быть «причиной становления сущего, поскольку оно само по себе только искажает и уничтожает основание всего сущего». Даже падшие ангелы, демоны «злы не по природе, поскольку в этом случае они не могли бы ни произойти из Блага, ни измениться и из добрых (ангелов) стать злыми, и вообще они не могли бы существовать будучи изначально злыми по природе» (Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 48, 52).

димых онтологических границ для этого нет.) Более того, обладая заимствованным бытием, не являясь *причиной самой себя*, сознательно-чувствующая тварь, получившая как жизнь, так и добродетель в качестве милостивого дара Божия, может придать им сущностно-неразрушимое (уже не колеблемое, не изменчивое, не совратимое) качество только как плод выбора и деяния ее самой. Бог дал людям свободу, полагает Ориген (а за ним и свт. Григорий Нисский), «чтобы добро было собственным их добром»¹⁰, чтобы стяжание достоинства первого творения (по образу и подобию Господа) они по-настоящему приобрели «себе своими собственными, прилежными трудами в подражании Богу <...> чрез исполнение дел»¹¹.

Другим методологическим обоснованием метафизики спасения было положение, высказанное Оригеном с предельной четкостью: «Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть. <...> Субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания»¹². В свете этого положения уясняется уязвимость так называемой концепции «условного бессмертия»; в русской мысли ее развивал Евгений Трубецкой в стремлении преодолеть невыносимые антиномии догмата о вечности адских мук. Пытаясь все же не поколебать основной принцип свободы твари, в том числе свободы выбрать и окончательную гибель, Трубецкой находит выход в идее мгновенного уничтожения, изглаживания из бытия тех грешников и злодеев, которые сами окончательно оторвали себя от Бога, источника всякого существования (для них «вечность ада есть вечность мига»¹³ этого страшного разрыва с бытием). Интересно, однако, что добровольно оказавшиеся *за бытием, забытые* всеми как небывшие они вместе с *адам* их аннигиляции, «со всей его беспредельной мукой»¹⁴ остаются, по Трубецкому, только в памяти Бога, «в вечном божественном всевидении»¹⁵ — неотрефлектированно, подсознательно философ как бы *наказывает* самого Господа, похоронив в Нем одно горькое знание неполной удаи творения. Недаром Сергей Булгаков, объявляя «кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя» катехизический догмат о вечных муках, решительно утверждал: «Но не меньшим, если еще не большим кощунством и даже прямою ересью является второе понимание, которое допускает окончательное уничтожение всего, поверженного в озеро огненное»¹⁶.

¹⁰ Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 152.

¹¹ Там же. С. 256–257.

¹² Там же. С. 261.

¹³ Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 122.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 123.

¹⁶ Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991. С. 204.

Традиция апокатастасиса, начиная с Оригена, видит здесь другое решение, согласующее всемогущую и благую волю Божию с возможностью свободного избрания добра Его тварью, так чтобы воистину осуществилось пророческое обетование: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28); «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3). Повоскресное нетленное совершенство тела способствует совершенствованию душ всех восставших, сознательной самоказни за прежние грехи (когда «человек некоторым образом сам себе будет судьей»¹⁷) и постепенному самоискуплению в нематериальном «разумном огне», «духовной бане»; и сам путь возвращения к добру, путь «десатанизации» для крайне озлобленных душ, отягощенных тяжким преступным грузом, в том числе для самого сатаны, будет долгим и мучительным, но не вечным. Ад в таком смысле, как уже отмечалось, не привязан к определенному геенскому пространству, т. е. не локалиен, а нравственно-духовен. По вещему указанию еще пророка Исаяи, чутко воспринятому апологетами всеобщего спасения, речь идет о проходе сквозь собственный огонь, которым грешник наказывается («Идите в пламень огня вашего и стрел, раскаленных вами» – Ис. 50:11), где и сгорают его грехи. «Апокатастасис не есть примирение с грехом и его оставление без последствий как даровое прощение, – отмечает С. Булгаков распространено-поверхностное толкование. – Вся сила греха должна быть изжита и выстрадана в этих веках веков...»¹⁸. Иными словами, милосердие Божие не ограничивается малыми пределами земной жизни, где каждому всегда открыто покаяние и обращение к добру, но распространяется и за ее грань, утверждая веру в безмерность Божественной благодати, исправимость самых страшных изъязнов, искупление самого радикального зла – при предпосылке нравственно-душевной активности самих несчастных носителей этого зла (когда на земле «душа остается неулучшеваемой, то для нее хранится врачевание в будущей жизни»¹⁹). Этой верой дышат молитвы за усопших, да и католическое чистилище...

О чистилище как физической и нравственной необходимости для всех и в смертном и в бессмертном статусе писал Федоров. Не может быть безысходного ада, не возможен ни в какой форме садизм Царствия Небесного. Но готового рая тоже пока быть не может, ибо нет абсолютно праведных, невинных и чистеньких, все причастны к первородному греху пожирания и вытеснения, все нуждаются в очищении. Под чистилищем можно понимать и всю историю и все настоящее человечества, подверженного бичам слепых природных сил вне и внутри себя: снаружи бушует глад, наводнения, пожары, извержения; изнутри индивидуальной и

¹⁷ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. Беседа V // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. II. М., 1862. С. 433.

¹⁸ Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). С. 224–225.

¹⁹ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. С. 31.

коллективной людской природы рвется злое самоутверждение, насилие, убийство, война, но вместе происходит и самовоспитание человечества, растут его созидательные силы, осознаются пути спасения. «Но если рай должен опуститься в чистилище, то и ад должен подняться до него же, так что будет уже одно чистилище, которое и есть сама наша история, хотя и не выходящая из области, доступной чувствам. Из нее надо создать рай, несравненно высший Дантова, высший, — ибо он будет создан не созерцанием и не словом только, а делом, и в нем не будет ни господства, ни осуждения» (II, 48). Но чистилище истории есть, а может и целиком обернуться форменным адом. На природном, языческом пути человечество идет к своему концу, «страшному суду» самоистребления; признаки конца уже проступают трупными пятнами на теле современного мира. «Для века индустриализма апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богиней» (II, 209). Проход через настоящее чистилище еще только предстоит; очищение и спасение произойдет в самом процессе созидания рая, Царствия Небесного, постепенного преобразования себя из человека жрущего, вытесняющего и смертного в человека самосозидающего, воскрешающего, бессмертного.

Интересно, что именно эсхатологи апокатастасиса высказывали в общем метафизическом виде, отнесенном к повоскресному зону бытия, те установки *постепенности* созидания Царствия Небесного (до «восстановления в первоначальное единство», благо и красоту «очищение и исправление будут совершаться постепенно»²⁰), эволюционного вращивания в высший божественный тип бытия, который применительно к истории как «работе спасения» разрабатывали русские активно-христианские мыслители, основываясь, в частности, на знаменитых евангельских притчах о посевах и всходах, о горчичном зерне, о закваске... «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.»²¹, — высказывался Вл. Соловьев в реферате «Об упадке средневекового мирозерцания», как мы уже знаем, проникнутом идеями Федорова, правда, без той деловой конкретики, которую, по первоначальной договоренности с библиотекарем Румянцевского музея, он должен был внести в свое выступление, но отказался от этого по «обстоятельствам публичного свойства» (IV, 244).

Первым из отечественных мыслителей ставя идею всеобщего спасения в неизымаемый краеугольный камень здания *активного христианства*, Федоров недаром счел необходимым написать единственную молитву — касалась она

²⁰ Ориген. О началах. С. 261.

²¹ Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 339.

как раз того, что еще прямо не вошло ни в молитвенный свод, ни тем более – в догматический кодекс: «Молитву о всеобщем спасении» (II, 47–48). Вообще надо отметить, что развитие религиозной идеи, и прежде всего христианской, идет как раз в направлении расширения объема спасения: в Ветхом Завете оно ограничивалось избранным народом, в Новом Завете уже обнимает все языки, в Новом же содержатся залогов богочеловеческой синергии, проецируемой в историческое и сверхисторическое свершение, с утверждением уже *личностного искупления и спасения всех*.

Размышляя над апокатастасисом в логике свт. Григория Нисского, философ всеобщего дела внес ряд свежих и ценных его обоснований и уточнений. Начнем с одного, уже бегло упоминавшегося, на первый взгляд, *психологического аргумента мыслителя*. Он призывает вдуматься в само понятие «*Страшного суда*» и финального разделения *одесную и ошуюю* сынов и дочерей человеческих и почувствовать чистым сердцем и ясным умом: такой эсхатологический вариант будет на деле тотально карательным не только для проклятых грешников, но и для предполагаемых «спасенных», и может быть, для последних еще в большей мере, памятуя, что им надо вынести вечное разделение с *недостойными* братьями по человечеству, обреченными на ужасную участь! Так что, резюмирует Федоров: «одни будут наказаны вечными муками, а другие – созерцанием этих мук» (II, 129). Онтологически же углубляя – при взаимосвязанности, физической и нравственной, всех детей Адама – «*во всяком проступке виновен весь род человеческий <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения всеобщего*. Если же всеобщее спасение достигнуто не будет, тогда наказание будет всеобщим» (II, 129).

Неудобно-железная конструкция школьной апокалиптической догмы рушится, появляется возможность выбора благого спасительного варианта, преодолевающего губительный конец. Идея условности апокалиптических пророчеств, всесторонне продуманная автором «Философии общего дела», с убедительной опорой на Священное Писание, была воспринята в русской религиозной философии как откровение. Н. А. Бердяев оценивал федоровское «*истолкование Апокалипсиса*» как «*гениальное и единственное в истории христианства*»²². Близко выражался и Г. П. Федотов: «*Идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе*»²³. Пророчество о дурном конце – открывает Федоров – условно, начатки именно такого понимания можно найти в отдельных высказываниях отцов Церкви, заложено оно и в самом Священном писании, в словах пророков о том, что Господь в случае обращения от злых дел отлагает то

²² Бердяев Н. Религия воскресения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. Кн. 7. С. 100.

²³ Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. Париж, 1938. № 13. С. 52–53.

зло, которое помыслил сделать народу (см.: Иер. 18: 7–11; Иоил. 2:13–14), в знаменитом пророчестве о скором сокрушительном изничтожении погрязшей в грехах Ниневии и снятом Господом после покаяния ее жителей (Книга пророка Ионы), в ряде указаний Самого Иисуса, внимательно собранных мыслителем.

Пророчество в религиозном смысле всегда есть не грозно-неизбывный приговор, а предупреждение о дурном обороте в случае упорства на ложных, богожеских путях. Как «событие роковое, фатальное» (II, 49) его утвердило, по мнению Федорова, как уже отмечалось, ученое сословие, склонное к созерцанию, к констатирующему знанию, оторванному от дела, от собственно религиозного дерзающего пафоса преобразования налично-данного. «Будет ли кончина мира катастрофой, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединяясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (II, 50) — так в деловом, реалистически проективном духе переводит Федоров известное евангельское указание на два выбора человечества, нынешнего *широкого пути*, что не стесняет эгоистически-самоственной, вытесняющей, расточающей богатства мира природы человека, но неизбежно ведет к гибели, и *узкого пути* восхождения к новой творчески-преображающей, бессмертной природе, двигаться по которому возможно только через отказ от животной-страстной, сомнительно-демонической безбрежности своего несовершенного, смертного естества.

Как глубокомысленно заметил Федоров: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскресение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх. Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскресение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» (I, 180). Тут, действительно, два различных выбора и исхода. Первый, трансцендентное воскресение, — как финал противления и бунта против Бога, нераскаянности, и к нему недаром отношение всегда было и не могло не быть амбивалентным. И возможно, поэтому сама эта цель, это увенчание земной жизни — *воскресение* — не стало, как должно бы, центральным в христианской религии и культуре, его почти бессознательно, но настойчиво изгоняли сами верующие как центральный пункт из своей веры, вообще как-то оттеснили на обочину христианства. Оказались необходимы особые нажимы, акценты, религиозно-философские обновления (начиная с Мережковского и других русских религиозных мыслителей, не говоря уже о Федорове, долго остававшемся в тени), чтобы остро напомнить, чего же мы чаем и во что верим. (Но эта мысль, увы, до сих пор находится

под подозрением у официальной церковности.) А уж секулярный мир, уважая и нравственные христианские заповеди, и высокий облик Христа, Учителя морали, и даже идею Его искупительной жертвы, уж совсем мало задумывался, что значит это *воскресение* и не имеет ли оно отношения и к этому миру. В учении об имманентном воскрешении предполагается другой путь: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», реальная натурально-онтологическая гармонизация мира и человеческой природы, ведущая к ее искуплению (и тут уже не должно быть никакой амбивалентности и страха). Благой вариант разрешения мировой драмы состоит в *органическом* вызревании Царствия Небесного в лоне земного бытия – через действительное осуществление библейской заповеди обладания землей, через регуляцию внешних природных стихий и все большее управление духом материи в самом человеке, когда неуклонно сужается сфера иррациональной злобности в нем, вплоть до ее полного исчезновения, и воскрешенное человечество в полном составе своих преобразенных поколений выходит в ту «полноту родства», совершенного многоединства, которую являет Божественная Троица. Это и есть вместо Страшного Суда – образ новой Каны Галилейской, пира бессмертия, любви, радостной встречи с Богом...

Кстати, один из последователей Федорова 1920–1930-х годов Н. А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (1932) дал оригинальное истолкование Откровения Иоанна Богослова, указав, что пафос его далеко не только катастрофический (линия угрозы) – в его символическую ткань затканы оптимистические образы конечного идеала, «Иерусалима Небесного», преобразенного мироздания, а также образы, рисующие пути к нему: к примеру, победа над драконом и зверем из бездны – обуздание стихийно-смертоносных, хаотических сил в природе, обществе, человеке, тысячелетнее царство праведников – этап обожения (такая трактовка близка тому, как понимался миллениум апологетами первых веков христианства). В этом же сочинении Сетницкий высказал плодотворную мысль о том, что столь частые в истории срывы в воплощении «прекрасных и высоких» идеалов проистекали оттого, что все они в той или иной степени страдали дробностью, дефектностью, не предполагая всецелого преобразования земли и человека. А вот наивысший, предельный, целостный идеал, который дает полноту блага, счастья, ведет к спасению всеобщему (именно его раскрывает перед человечеством активное христианство) как раз и может реально рассчитывать на воплощение.

«Радостно»-напряженные ожидания второго грозного пришествия Судии²⁴, распространенные в некоторых «благочестиво»-христианских кругах, кому, мож-

²⁴ Для Федорова вообще выдвигание на первый план таких определений Бога, как Владыко, Господь, Судия, «вызываются нашим лишь несовершеннолетием», расслабляющим желанием вечно в нем оставаться. Недаром некоторые отцы Церкви, по замечанию мыслителя, осуждали злоупотребление подобными предикатами Бога как обличающими низменное о Нем представление.

но сказать, гарантировано личное спасение, кто брезгливо отторгает себя от прочего гнусного, обреченного мира, — вся эта болезненно-пассивная экзатика «Ей, гряди!», да поскорее, покарай, кого следует, превращает, по точному определению Федорова, «Создателя мира в губителя его» (II, 50). Мыслитель напоминает нам совсем другое отношение ближайших учеников Иисуса, Его первоверховного апостола Петра: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр. 3:9) и любимого «сына Громова», апостола Иоанна, передавшего в своем Евангелии удивительное обещание Христа, столь мало замеченное в его анти-апокалиптической глубине: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). «Не значит ли это, — глубокомысленно замечает пророк всеобщего дела, — что проповедь христианства может быть успешна, объединение может совершиться, и что переход в этом случае к новому небу, к новой земле будет без катастрофы, без суда, будет делом самого рода людского, как послушного орудия божественной воли...» (I, 372).

Кроме условного понимания собственно апокалиптических пророчеств «Откровения св. Иоанна Богослова» («...все сказанное против безусловности пророчеств о разрушении Ниневии еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчеств о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса» — II, 50) Федоров применил тот же принцип к разрешению противоречия между «безусловно очевидными притчами» (II, 50), дышащими духом всеобщего спасения, такими как притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о работниках последнего часа, и теми, где звучит мотив страшного конца мира и мучительной вечной кары грешникам. И в них он усматривает ту же не фатальную, а педагогически-условную угрозу, требующую для своего исполнения определенных негативных данных, которые в случае раскаяния могут быть стерты и прощены.

Как «наилучшее выражение праздника Пасхи» (I, 274) Федоров выделял известное «Слово огласительное...» на день Христова воскресения свт. Иоанна Златоуста, завершающее пасхальную заутреню, в котором так эмоционально-красноречиво утверждается надежда на прощение всех, вне зависимости от суммы заслуг («часа» вступления на путь спасения). Недаром такое важное место в раздумьях мыслителя заняла и фигура разбойника, висевшего на кресте рядом с Христом, пронзенного божественно-незлобивой Его реакцией на подлое издевательское поведение толпы и уверовавшего в Него, — и вот он, преступник и душегуб, первым из рода людского получает обетование прощения и спасения — яркое свидетельство возможности искупления самого радикального зла в человечестве.

Более того, к орудиям искупления (любви, милосердию, покаянию, вере) мыслитель добавлял еще и знание, *полноту знания природы человека, сложней-*

шей, глубоко укорененной цепи причин, приводящих в каждом конкретном случае к преступлению и злодейству (*понять – простить*): «Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу» (I, 312). Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к самым далеким предкам, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным. Искупляющий эффект рождается из знания и понимания конкретного человека, истории жизни, мотивов поведения. Но чтобы простить действительно страшного, непростительного злодея, Иуду, например, надо понять очень многое, чуть не весь свиток истории мира и человека должен заговорить ясными, окончательными глаголами. «Исследование, как действие разума, входит в молитву, которая есть проявление всей души, всех ее способностей, чувства и разума; исследование и есть та составная часть молитвы, которая очищает признанных грешниками, отлученных и вообще не святых; исследование даже Иуду предателя не оставило в аде²⁵, на самом дне бездны; оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника» (I, 312).

Исследование переходит в дело – одушевленное идеалом всеобщего спасения (единственно гарантирующего, хотя бы теоретически, его признание всеми), это дело не признает ни грана селекции, ни одного отверженного, а все усилия – от медико-биологических до нравственно-духовных – направляет на возвышение природы человека, на выправление и самого ужасного и зверского, тупого и, казалось бы, безнадежного. Речь идет о том, чтобы изгнать брак (в смысле негодных, неудачных людских экземпляров) как якобы спокойную неизбежность; бракован-

²⁵ В статье «Иуда Искариот» (Православное обозрение. 1883. № 9. С. 37–82) церковный писатель и богослов М. Д. Муретов, рассматривая различные версии о мотивах предательства Иуды, решительно отвергает ту точку зрения, что учеником Иисуса руководила корысть. По его мнению, Иуда, иудей из города Кариота, человек незаурядный, который, без сомнения, «имел в себе задатки быть истинным апостолом» (недаром Иисус избрал его «в число довереннейших учеников»), вначале горячо и беззаветно уверовал в Учителя, оставил дом свой и последовал за ним. Но вера его на деле не выходила за рамки общенудейского ожидания Мессии и грядущего царства Израиля. Поэтому когда в проповеди Христа в последнюю неделю Его земной жизни все сильнее зазвучали слова о «Своей смерти», о гонениях, которые претерпят Его ученики, Иуда разочаровался в божественном посланничестве Иисуса, увидел в нем лжепророка и сразу ощутил глубину собственного отпадения от веры своего народа. Акт предательства был вызван стремлением оправдаться в глазах правоверных иудеев и вернуться перед праздником Пасхи в лоно отеческой веры. Однако очень скоро – после суда над Иисусом в синедрионе и у Пилата, где, как предполагает Муретов, Иуда присутствовал, видел всю несправедливость суда, лживость судей, сомнение Пилата в вынесении приговора и, наконец, поведение Иисуса, – он убедился в невинности Учителя и разочаровался в мессианском идеале, слыша, как первосвященники кричали Пилату: «Не имеем другого царя, кроме кесаря». Тогда, придя в храм со словами: «согрешил я, предав кровь невинную» (Мф. 27:4), он бросил тридцать сребреников, «пошел и удавился» (Мф. 27:5).

ного человека (наследственно, генетически, обстоятельствами рождения и жизни, роковыми случайностями) не обрекать на труху, усушку-утруску бытия, на бесследную аннигиляцию, а, напротив, на развитие, преобразование – хоть из одной его ценной душевно-духовной молекулы, из самой малой искры сознания, пусть и зловонно зачадившей в обстоятельствах его прежнего существования...

Еще один залог прощения и спасения греховного человечества Федоров видел, как уже отмечалось, в его... *несовершеннолетии*. Это к такому человечеству в целом может быть обращено горькое, но прощающее-извинительное (как в отношении детей неразумных) Христово слово «Не ведают, что творят»... Так, из «объявления рода людского несовершеннолетним» и проистекает, по убеждению Федорова, «всемирная амнистия», за которой следует постепенное, трудное осуществление ныне столь невмещаемо-дерзновенной заповеди Христа: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5:48).

При этом русский мыслитель сохраняет логику свободы, утверждая капитальный принцип добровольности и исключительно благих средств в процессе, так сказать, перевода человечества «в меру возраста Христова», предполагающего всеобщее участие в Богочеловеческом Деле. (Оттого всякие пугающие рассуждения о «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» – явная нелепость). Самый успех этого Дела ставится в зависимость от свободного выбора рода людского: вразумится – не вразумится, встанет на путь – не встанет. Философ не исключает возможности метафизического и вполне физического фиаско земли и ее блудных сынов и дочерей, не исключает «неумолимого страшного суда» (I, 372), как его ни понимать, *естественно* ли – в виде вполне рукотворного конца, в который упрется род людской в своем губительном фундаментальном выборе, или сверхъестественно, как трансцендентное воскресение гнева и всеобщего наказания: «Вопрос идет уже о том, окажется ли способным род человеческий, т. е. разумные существа земной планеты, разрешить вопрос о регуляции, об управлении своею планетою, как целым, и о распространении регуляции чрез воскресенные поколения также и на другие миры; или же, увлеченные городской суетою, торгово-промышленной игрой, забавами и мануфактурными игрушками, безделушками, род людской признает регуляцию невозможною, делом для себя непосильным, окажется, таким образом, бесплодным и будет отвергнут, как отвержен еврейский народ... И отнимется у него царство Божие и дано будет другому роду разумных существ, на иной земле, или планете, живущих» (I, 433). И все же, предполагая такой худший финал, Федоров, на мой взгляд, в него не верил, ибо понимал, что касается он не только человека, «венца творения», но и Бога, обрекая Его домостроительство на неудачу. Автор «Философии общего дела» допускал подобную катастрофу скорее как теоретическую посылку, как своего рода педагогическую угрозу, сам, как видим, иногда «пугая» даже не свойственной ему картиной других заместительных космических альтернатив (на самом деле мыслитель разделял христианскую ин-

туцию единственности жизни и разума на Земле, которая бесконечно и неизменно повышает их вселенскую ответственность.)

Из всех русских мыслителей именно Федоров наиболее всеобъемлюще раскрывал суть будущего *совершеннолетия – совершенства*. Скажем, Евгений Трубецкой традиционно останавливался на райском идеале блаженного «вечного покоя». Даже Михаил Булгаков в своем знаменитом романе и то, как мы помним, не удостоил такое состояние высшего онтологического ранга, оставив его за *Светом*, а другой Булгаков, Сергей, богословски раскрывал финальную гармонию тотально искупленного Божьего мира как «богообщение, боговедение и богожитие»²⁶. А вот мыслитель всеобщего дела настаивает на необходимости уподобления деятельной, творческой природе Бога, тому что Сам Христос раскрыл как главное бытийственное Его занятие, свидетельствующее о незавершенности творения: «Отец мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17). И эта ориентация на отвержение метафизического «субботства» действительна для Федорова не только в период созидания нового порядка существования, достижения всеобщего восстановления и бессмертия, но и в повоскресном обоженном состоянии, которое распахивается в новый творческий эон бытия, распространенный на всю Вселенную...

²⁶ Прот. Сергей Булгаков. *Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)*. С. 223.

История с точки зрения «неученых»



«Философии общего дела» Федоров выстраивает свою необычную систему начал и концов истории. В его необычной оптике все развитие человечества, от возникновения человека через всю его обильную драмами, свершениями и потерями историю вплоть до его будущих путей, представляет собой воплощение, чаще всего неосознанное или неузнаваемо искаженное, одного чувства, чувства смертности и невозможности смириться с потерями, одной идеи, одной глубокой потребности в возвращении утраченного, победе над смертью.

Разворачивание исторической жизни народов подчинено этому господствующему импульсу к воскрешению, лежащему в самых глубинах коллективного бессознательного человечества. Древние переселения народов связаны у него с «исканием страны умерших отцов, рая, которое отчасти и заменяло стремление к воскрешению, видоизменяло его. <...> Недостаток средств жизни, добываемых для живых и умерших, был лишь побуждением, ускорявшим движение, которое понималось как возвращение в страну предков; представление предков удалившимися в иные страны служило оправданием движения, переселения, а могилы их, которые признавались не лишенными жизни, были причиной, задерживавшей движение. И статика, и динамика человеческого рода имеют в своем основании веру или мысль об отцах» (I, 114).

Философ указывает на глубинный, архаичный пласт психики народов, откуда шел зов к передвижению по пространству земли, приводящий к ее открытию, зов, который на уровне сознания воспринимался как побуждение, вызванное более насущно-практическими потребностями текущей жизни. Недаром настоящий смысл этого зова Федоров находит в народных легендах, сказаниях, мифах, запечатлевших в архетипических образах темно-непроясненные, психейные уровни жизни древнего человечества. «Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере, в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад. Морские путешествия могли представляться для народа средством к открытию “страны мертвых” еще скорее, чем сухопутные, потому что у приморских народов гро-

бом служила лодка (почему и самое название корабля “паос” имело общий корень с “навье” – умерший) – лодка, которую уносило в неведомые страны Запада или Востока, и за “вратами плача” (Баб-эль-Мандеб) встречаем Эдем (Аден), рай. Мореплаватели шли, можно сказать, по следам покойников; таким образом проложил себе древний человек путь и чрез Геркулесовы Столпы, в Западный Океан» (I, 114–115). Такие путешествия были, так сказать, наивно-пространственными поисками предков с целью возвращения их к жизни. Но фантастическая мнимость подобных предприятий обнаруживалась по мере реального открытия земли.

Предмет истории, замечает Федоров, – всегда *умершие*, а также *умершее*, канувшие в прошлое события, с ними связанные, но прежде чем о них, даже самым суровым образом, судить-рядить, их надо сначала восстановить в памяти (через документы, свидетельства разного рода). Для Федорова существуют три типа отношения к истории, то есть к умершим: «...для мыслящих история есть лишь словесное воскрешение, воскрешение в смысле метафоры; для одаренных воображением история есть воскрешение художественное, для тех же, которые сильнее чувствуют, чем мыслят, история будет поминовением, плачем, или представлением, принимаемым за действительность, т. е. самообольщением» (I, 135). «Для ученых история есть суд, судебный приговор, ими, учеными, произносимый; для неученых же, т. е. для всех, среди которых ученые как капля в море, история есть поминовение; а если поминовение искренно, оно не может навсегда остаться только поминовением, т. е. лишь сокрушением о том, что утраченного нам “уже не крестити”, а станет общим делом воскрешения <...> При таком только деле история будет действительно всеобщей и всемирною» (III, 146). Итак, ученые-историки занимаются метафорическим, так сказать, *мнимым* воскрешением прошлого, а для народа умершие – предмет поминовения, церковного прежде всего, и домашнего – в рассказах и преданиях о бабках и дедах. Как полагает Федоров, имен умерших, как и имя Бога, «не следует поминать всуе», ибо когда к этому добавляются еще и злоба, и сарказм, и счеты, то выходит «история как суд» и «история как памфлет». Критерию суда в отношении истории Федоров противопоставляет свой критерий воскрешения. Историческое исследование часто живет под знаком суда: осуждает прошлое, находит виновных и злодеев, разбирает их по косточкам, сортирует людей, а воскрешение как критерий суд исключает, ведет к спокойному изучению былого, побудительных мотивов и причин всех действий, в том числе и преступных. Если ученая история есть для Федорова мнимое воскрешение, то «действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история» (I, 136), история в полном объеме своих деятелей, великих и рядовых, поднявшаяся из гробов, ставшая очевидной и буквально-осязаемой, реальной.

Федоров творит свой *миф* прошедшей и будущей мировой истории с точки зрения *неученых*, той предполагаемой массы простого народа, не отрешившейся от родового чувства, культа умерших отцов, которая становится носителем его соб-

ственных исторических схем и проектов. *Неученые* в «Философии общего дела», по существу, своеобразная философская категория, которая выражает идеал коллективного чувствования, мышления и оценки в противоположность лично-индивидуализированному философствованию (конкретное «я» Декарта).

Патриархальный, неученый крестьянин, возможно, ближе всего и воплощает в себе натуралистически-родового человека, существо доисторическое, докультурное, глубоко вросшее в родную почву, втянутое всеми своими действиями в естественные, природные циклы. Для Федорова такой крестьянин, человек, редуцированный до самого простого и насущного — дела жизни, особенно переживает смерть, несет в своем чувстве потребность воскрешения. Но тут поначалу возникает некоторое возражение.

Ведь именно отрыв от природы, городская жизнь, развитие в ней сознания отдельной личности порождают чувство острого неприятия индивидуального уничтожения. А развитие ремесел и наук ведет к утверждению человека в надежде пересоздать несовершенное и в гордости поставить себя мерой всех вещей. В деревне, на лоне природы, смерть кажется, напротив, совершенно естественной: зерно не вырастет в растение и не даст плода, если не умрет. Этой истиной проникнута каждая клеточка земледельца, ведь помимо всего прочего эта истина его кормит. Ощущение глубокого родства и, можно сказать, сообщничества с природой исключает скандально-трагическое отношение к смерти. Человек в этом случае чувствует себя частью вечного круговорота природы, и, напротив, претензия на вечную индивидуальную жизнь предстает как нелепое требование. Как здесь, кажется, может возникнуть даже мысль, столь кощунственная, пойти против самой сути природы — бесконечного превращения, гибели и возрождения? Такая логика, к примеру, не раз была передана Львом Толстым через своих народных героев, к примеру, ярко отразилась в «Казаках». Но с другой стороны, постоянная, из года в год, из сезона в сезон, сосредоточенность прежде всего на одном: на жизни семени, посеянного, сгнившего и выросшего новым колосом, на жизни, происходящей в рамках этой универсально-космической притчи зерна, рождала стойкую, из поколения в поколение подсознательную веру в восстановление умерших. Деревенское кладбище, от которого всегда веет миром и каким-то предчувствием радости, — милый поэтам образ, в котором только на первый взгляд можно увидеть примирение со смертью. Здесь есть примирение, но не со смертью, а с необходимым моментом *гниения* зерна, моментом *отрицания* тленного земного тела.

Выбор *неученых* как философского голоса в книге Федорова приводит к необычному взгляду, который неожиданно остраивает все знакомые *ученые* изложения и толкования прошедших исторических событий: «Для неученых история есть исполнение долга к предкам, культ отцов, умерших; для неученых история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств жизни) удалении от могилы

праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней. Это постоянное тяготение, любовь к могиле праотца, вращение около нее, как земли около солнца, показывает, что задача, цель жизни – воскрешение <...> потому-то неученые и начинают историю Эдемом рождения, а кончают ее Эдемом воскрешения» (I, 138–139).

Итак, начавшись Эдемом создания, история для неученых продолжается удалением все разрастающегося рода человеческого от могилы праотца, забвением фундаментального родства, борьбой и вместе – глубинно-подсознательным стремлением вернуться к этой могиле. Это место подсознательного устремления, этот идеальный центр вращения – Памир (мифически – Эдем), гипотетическая могила праотца, где апофеозом его воскрешения должно закончиться историческое движение. Памир для мыслителя имеет символическое значение «Всемирного Кремля»¹. Рассматривая Памир как колыбель человеческого рода, Федоров опирался на научные данные своего времени². Вся история приобретает у Федорова значение движения, прямого и обходного, к этому центру. Первый факт всемирной истории, запечатленный «праотцем истории», народом, в своих сказаниях, мифах (открытие проливов, отделяющих Европу от Азии), – это «поворот к праотчине, к Памиру» (I, 153). Вторым, реально-историческим центром становится у Федорова Константинополь, «как начаток соединения Европы с Азией, Востока с Западом» (I, 153). Все основные мировые события организуются вокруг этого центра. Константинополь имеет огромное значение для Федорова, поскольку здесь были выработаны основные христианские, православные догматы, и среди них центральный – Троичности Бога – те, что в учении самого Федорова представляют символический иконостас его основных проективных реалей.

Но Византия, утверждает философ, потому и пала под турецким, магометанским нашествием, что вся ее внутренняя история была лишь созерцательной работой, историей мысли, «теологическим диспутом», который был отделен от реальной, практической жизни, подчиненной антихристианским началам накопительства, завоевания и розни. Догмат о двух естествах, двух волях, двух действиях

¹ Кремль в системе образных понятий «Философии общего дела» предстает как священная крепость, сторожащая прах предков. Федоров часто соединял народное представление о Памире как *кровле мира* с древним образом Меру, горы в индийской мифологии наподобие Олимпа, жилища богов, согласно толкованию Николая Федоровича, – обожествленных предков. В этом сказочном образе, помещавшемся в самом центре Земли, отразился древний культ вершин, возможно, как раз смутное воспоминание о прародине арийского племени, позднее пришедшего в Индию. Федоров вслед за французским ориенталистом Бюрнуфом связывал значение слова «Памир» с Меру, усматривая в первом – реальную прародину человечества, а во втором – ее мифологический аналог («гору предков»).

² Интересно, что, согласно неостратической теории праязыка макросемьи языков Евразии и Африки, выдвинутой позднее, в начале XX века, и превратившейся в доказательную научную теорию в работах советского ученого В. М. Иллич-Свитыча, родина этого праязыка находится именно в указанном районе Азии.

во Христе, Божественном и человеческом, не стал заповедью активности самого человека «в деле воскрешения», а теоретически выработанный «великий план мира и любви», Троица не приобрела значения образца для общественного устройства. «Византия в своей внешней политике и во внутренних борьбах партий действовала по совершенно противоположному плану» (I, 160).

Завоевание Константинополя турками стало, по Федорову, поворотным пунктом мировой истории. Константинополь был ковчегом, спасшим достояние античного мира, которое после его разрушения перешло в Европу, положив начало эпохе Возрождения, в то время как Россия стала наследницей духовной драгоценности Византии, в которую та вложила все свое глубокое умозрение и душу: христианства в его православной форме. Взятие Константинополя, закрыв прямой, сухопутный путь на Восток, в Индию, куда так стремился Запад, вынудило к обходным, морским движениям; результатом их стало открытие и исследование всей земли. При этом глубинное стремление найти страну умерших, которое подсознательно руководило этим расползанием человечества по пространству земли и воды, не получило никакого реального удовлетворения. Вместо поисков отцов и матерей по пространству ставится задача начать объединенными усилиями всего человечества извлечение их из толщи времени.

Всемирная история предстает в оригинальной оптике Федорова и как грандиозное развертывание восточно-западного вопроса, т. е. борьбы двух крайних и одинаково непригодных в своей чистоте принципов жизнеустройства: Восток — насильственное единство, деспотизм, приводящий к неразличимому слиянию, давящий личность; Запад — свобода личности, приводящая к ее атомизации (разделению), к постоянной розни и соперничеству. Мыслитель подробно прочерчивает перипетии противостояния Запада и Востока, вековую «борьбу океанического мира с континентом» и стоящих за ними (сформированных в конечном итоге географическим положением) различных принципов и ценностей жизнеустройства: океанические западные страны — оплот торговой городской цивилизации, демократии, индивидуализма, либерального релятивизма, культа потребления и жизненных удобств (их древнейшим образцом является Карфаген); континентальные страны длительное время создали культуру традиционно-аграрную, не торговую, не демократическую, склонялись к автократии, идеократии, коллективистским, религиозно-нравственным ценностям (их исторический архетип — военно-авторитарный Рим, находившийся в непримиримой борьбе с Карфагеном). Если в «Вопросе о братстве...» Федоров пишет об Англии, владычице морей, как о тогдашней твердыне океанической, торгово-промышленной цивилизации, то незадолго до смерти, в 1902 г., он обращает внимание на «необыкновенное усиление Северо-Американских Штатов», на то, что западное лидерство переходит и скоро окончательно перейдет к ним: «Всемирным Карфагеном», «Карфагеном 3-го Рима (т. е. России. — С. С.) будет уже не Англия, не Германия, а Америка (которая из должника

Европы стала кредитором, т. е. уже приобрела экономическое господство над нею, превратила в своего должника...» (III, 382, 383). В отличие от позднейших геополитиков, развивавших сходное видение, но настаивавших на неизбежности этой борьбы *континента и океана, суши и моря*, русский мыслитель разрабатывает перспективы мирного схождения «двух частей мира, океанического и континентального» (II, 300), усматривая их в объединении против единого, общего всем врага: стихийных разрушительных сил, смерти, рукотворного апокалипсиса. «История есть "Восточный вопрос", вопрос об ополчении Востока на Запад, или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть; разрешение же Восточного Вопроса будет примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот», в «ополчении общем, друг за друга, против извне действующей и в нас действующей слепой силы природы» (I, 147, 148).

Поражает какой-то планетарный характер исторического видения русского мыслителя. Он как будто парит и над веками, и над огромными геополитическими регионами, странами, народами, останавливает внимательный взор на перекрестках, узлах исторической драмы, прозревая глубокий смысл в предстоящем коловращении. То, что с близкого расстояния может показаться случайным, чуть ли не бессмысленным рывком, странным выпадом, метанием, в удивительном фокусе его оптики обретает значение органического фрагмента единого историко-метафизического сюжета. Суммируем ключевые пункты развертывания этого сюжета, представленные в «Философии общего дела»: во-первых, начало начал человека, само его возникновение, равное рождению в нем особого сверхприродного импульса, чувства, поднявшего его в вертикальное положение и отделившего от животного мира. Это чувство, по Федорову, высекается и укрепляется тем потрясением, которое испытал человек от явления смертности, и прежде всего смерти своих родителей. Иначе говоря, из пронизывающей искры любви к отцам, из скорби по их исчезновению, т. е. из сверхживотной направленности чувств вспять, направленности, не имеющей утилитарного, жизненно-практического значения (зачем, казалось бы, поддерживать жизнь угасающих родителей, из чего, по Федорову, возникает человеческая семья, скорбеть об их смерти?), возникает человек и с ним первое религиозное чувство... Далее – древнейшая праистория, переселения народов как бессознательное искание страны предков, умерших отцов – глубинно-душевное стремление к воскрешению мыслитель видит всюду, и конечно, в таких гигантских явлениях средневековья, как крестовые походы, «общее дело» католицизма. Простые крестоносцы, люди из народа, «нищие духом, простые сердцем, алчущие и жаждущие правды» (II, 43), шли к гробам праотцев, к гробу «Второго Адама», неся в душе память о собственных умерших отцах, шли в надежде, что там с освобождением гроба Господня «царство земное кончится и настанет Царство Небесное» (II, 43). «Мир-

ное и вооруженное паломничество (крестовые походы)» были, по чувству и пониманию мыслителя, «выражением культа предков» (II, 6). По идее, «общее дело католицизма, литургия, могла считаться оконченной только там, у подножия Голгофы», самым делом воскрешения, так же как и ранее «общее дело» эллинского мира (поход аргонавтов, анабазис Александра Македонского, его поход в Индию) должно было завершиться, дойдя до Меру (мифически), до Памира (реально) открытием прародины, «первоотечества человеческого рода» (II, 43). Но и общее дело эллинов не стало *умиротворением*, а католическое «завоевание Иерусалима» – реальным восстановлением предков, осуществлением того чаемого, что жило в сердцах простых крестоносцев, а уж протестантизм – резюмирует Федоров суть религиозной истории западного христианства – «заменяет его мнимым искуплением» (II, 43). Федоров, по существу, производит своеобразный «психоанализ» коллективного бессознательного человечества, вскрывая глубинные импульсы движений и событий, вращений вокруг центров священной истории – Константинополя и Памира, с прямыми и обходными движениями, перипетий борьбы Запада, идолопоклонников (путь культуры, мнимого воскрешения, созидания культурных идолов...) с Востоком, идолоборцами (иконоборцы, Ислам...), противостояния кочевого, пустынно-смертоносного Турана и древнего Ирана, отстаивавшего победу Жизни, видя за всем этим разные типы переживания чувства смертности (в том числе самые превращенные, от убийственно-самоубийственных до эгоистически-гедонистических), народное неприятие утрат, подсознательное желание возвратиться к новому существованию, вновь всем обрести Эдем...

Федоровская мысль умеет замечательно глубоко связать свои начала и концы: и будущий *совершеннолетний* человек, вставший на путь богочеловеческого дела, начинается из той же искры, из которой возник первоначальный человек – искры любящей скорби по утраченным близким, – но разгоревшейся творческим пожаром всеобщей любви и всеобщего делания. Человек – *религиозное животное*, сильнейшими порывами чувства и духа залетавший в такое желанное, благое далеко, которое он не в силах был первоначально осуществить, а потому и обреченный быть в культе (и в культуре как секуляризованном культе) *существом символическим*, которое сумело родить (или воспринять) Божественный план преобразования мира, осуществить художественно-мистериальное его предвосхищение. Переход к новому человеку, действительно *усыновленному* Богу, – это переход к существу деятельному, реально исполняющему этот план (проект), к *животному воскрешающему*, воскрешающему умерших и преобразующему мир.

Речь у Федорова идет об уходе от *секуляризации* – *профанации*, которая стала определяющей чертой истории Нового времени, о новой *сакрализации* Истории, входящей в эон богочеловеческого Дела, центрированного не на временных политических и экономических интересах, ведущих к нескончаемой розни, борьбе

и войне, а на касающихся всех и каждого (живущего, жившего и кому еще жить) глубинно-натуральных, онтологических нуждах и чаяниях.

«История как факт», которая «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), <...> есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только более утонченной, а вместе и более злою» (I, 138), уступает место «истории как проекту» регуляции и воскрешения (восстановления «жертв своей необузданной, слепой юности, всего своего прошлого, т. е. жертв истории как факта» — I, 138), которая должна, наконец, перейти в «историю как акт», то есть всемирное дело осуществления этого проекта.

Противоречивость, даже крайняя дуальность нынешней смертной природы человека проявляет себя во всем: в его поведении, продуктах его деятельности, где светлые, созидательные, поддерживающие жизнь плоды соседствуют с разрушительными, чуть не сатанинскими, издевающимися над всяким добром и смыслом. И в истории как факте рядом со взаимным истреблением и вытеснением есть и зиждательная жертва, и память, и раскаяние, и научное, и творческое свершение (в светском мире это, по Федорову, хотя бы юбилеи и музеи, в религиозном — храмовая служба и ее апофеоз — пасхальная седмица с предшествующей ей неделей страдания, скорби, плача и покаяния). История как проект и призвана мобилизовать эту светлую сторону исторической реальности, объединить и примирить в общем синтезе светское (музеи, юбилеи, жизнеспасительную науку и искусство) и религиозное (храм, храмовая служба, пасхальный ход) в едином деле обращения, говоря словами мыслителя, смертоносной силы в живоносную, во внехрамовой литургии. И все это рассчитано на длительное, растянутое в истории делание, воспитание, расцвет всех сущностных сил человека, переориентацию общественного уклада, на новую культуру как рекреатуру, т. е. на восстанавливающую и преобразующую человека и мир творческую деятельность.

Н. Я. Данилевский и Федоров

Русскую мысль и литературу всегда отличали интерес к истории, стремление почувствовать ее движение, найти его направление и смысл. Высказывая свой взгляд на историю, Федоров спорит с некоторыми философиями истории, высказанными в XIX веке в России. Ему чужда чаадаевская идея божественного провидения, управляющего историческими судьбами человечества. Он указывает на слабые стороны и позитивистских теорий прогресса, столь популярных во второй половине XIX века. Один из разделов первой части «Записки от неученых к уче-

ным», посвященный критике *прогресса*, построен в форме полемики с идеями философии истории Н. И. Кареева, историка-позитивиста, принадлежавшего к так называемой субъективной школе в социологии (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский). Ее представителей объединяло несколько основных теоретических постулатов: прогресс как руководящая идея философского осмысления истории, «развитая и развивающаяся личность» (Кареев) как цель прогресса; критически мыслящая индивидуальность в ее взаимодействии с окружающей социальной средой как основной двигатель прогресса; наконец, *субъективный* метод оценки прошлого и настоящего с высоты «нравственного идеала историка» (Лавров), единственно способного внести закономерность в исторические события.

К оценке прогресса Федоров подходит с особой точки зрения, той, что стала принадлежностью сознания философского космизма XX века. «Из трех видов эволюции: неорганической (под- и предорганической), органической (физиологической и психологической) и надорганической (культурной и социальной) — ограничивать исторический процесс только последним (тогда как деятельность человеческая простирается и на первые два вида эволюции), есть крайний произвол» (I, 66). Реальный факт исторического движения общества вперед, правда отвлеченного от всех его зигзагов и противоречий, лег в основу понятия прогресса, выдвинутого идеологами восходящего буржуазного класса. Для Федорова такое понятие отражает только *вершки* «надорганического» развития человечества при забвении *натурально-природных корешков* его жизни. Истинное совершенствование, не отрывающееся от корней и основ, определяется как новая, сознательная ступень эволюции, обнимающая все ее виды и уровни, всю природу и самого человека. Сущность настоящего прогресса как *сознательной, активной эволюции* Федоров видит в глубинно онтологическом преобразовании мира, требующем и принципиально новых, радикально улучшенных средств для своего осуществления.

Внутренняя пошлость теорий буржуазного прогресса, расцветших на пороге общества потребления, его будущие контуры были ясны Федорову. Об этом свидетельствует его разбор утопического романа американского писателя Э. Беллами «Через сто лет» (1887), в котором тот восторженно рисовал идеальное общество 2000 года, *венец прогресса*. Для Федорова если это и «рай на земле», то рай мещанский, стремящийся накормить своих членов, развить их всевозможные склонности и неустанно развлекать. Трагических вопросов человеческой жизни (среди которых то общее бедствие, о котором постоянно напоминает Федоров, — смерть) как будто вовсе не существует. Это, говоря словами русского мыслителя, общество блудных сынов, забывшее отцов и пирующее на их могилах. Они, действительно, как будто живут по формуле прогресса, принадлежащей Карееву, которую приводит Федоров в своей книге: «Прогресс <...> это факт индивидуальной психологии, повторяющийся и в психологии коллективной, когда члены целого общества сознают свое превосходство над своими предшественниками в том же обще-

стве»³. Двойное сознание превосходства живущих над своими предшественниками и младших над старшими, когда первые превращают последних в *подножие* для своего возвышения, для Федорова – самое безнравственное, что несет в себе это понимание прогресса. «Прогресс делает отцов и предков подсудимыми, а сынам и потомкам дает суд и власть над ними: историки – это судьи над умершими, т. е. над теми, которые уже понесли высшую меру наказания, смертную казнь, а сыны – судьи над еще не умершими» (I, 52).

Сугубо ученое, высокомерное понимание истории, которое для Федорова ярко проявилось в «историософистических» построениях Кареева, «делает отцов и предков подсудимыми, а сынам и потомкам дает суд и власть над ними». Но ведь «любовь и уважение своих предшественников» – это есть те чувства, «которые возвышают и самих потомков» (I, 52), напоминает нам Федоров ту истину, что так чеканно-глубоко была выражена Пушкиным:

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.

Такая пушкинская благодарная любовь к своим родителям и предкам, постоянное памятование о них как родовая основа культуры, как главный стержень, который держит сыновей и дочерей человеческих, их уникальное достоинство, были чрезвычайно близки русскому философу родового долга и дела.

Споря с позитивистским взглядом на историю как на непрерывно совершающийся линейный прогресс, Федоров в то же время не приемлет и противостоящую такому взгляду теорию замкнутого циклического развития, которая возникла в России в конце 1860-х годов. Речь идет о теории культурно-исторических типов, выдвинутой Н. Я. Данилевским, довольно известным ученым-естествоиспытателем, в его книге «Россия и Европа» (1868)⁴. Почти не замеченная во время своего выхода в свет, она через 20 лет получает характеристику «библии пансла-

³ Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Ч. 2. Кн. 4. Спб., 1887. С. 214–215.

⁴ Основные идеи этой книги: замкнутые, сменяющие друг друга типы культуры, стадии их развития, морфологический принцип культурного типа, метод аналогии – были повторены О. Шпенглером в его нашумевшей работе «Закат Европы» (1919), где встречаются почти буквальное совпадения с развитием отдельных мыслей у Данилевского (между прочим, Шпенглер знал русский язык, и в его библиотеке хранился экземпляр русского издания «России и Европы» – свидетельство философа Г. Шпета). В России, не считая краткого периода (1888–1896) от-

визма», «катехизиса или кодекса славянофильства» (Н. Н. Страхов) и становится объектом оживленной полемики между поздними славянофилами и почвенниками, с одной стороны, и прежде всего В. С. Соловьевым, который отстаивал идеи христианского универсализма, с другой.

Основания исторической концепции Данилевского отличны от отправных моментов учения Федорова. В свете сравнения их взглядов особенно наглядно предстают два разных пути, которые предлагают России эти два мыслителя.

Федоров назвал теорию автора «России и Европы» зооморфической. Это точное определение нащупывает самое ядро теории культурно-исторических типов, возникшей из распространения по аналогии на область истории идеи замкнутых типов биологического развития, которую выдвинул Кювье⁵. У него Данилевский берет само понятие типа и его определение. «Эти типы не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм, — планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя, через подведение под который можно бы было проводить, между существами разных типов, сравнения для определения степени их совершенства. Это, собственно говоря, величины несоизмеримые»⁶. Для уяснения своего понимания типа организации Данилевский приводит пример из архитектуры. Различные типы соответствуют не различным частям здания, построенного в одном стиле, а целым зданиям, выполненным в различных стилях: византийском, греческом, египетском, готическом и т. д. Так же как про них нельзя сказать, «чтобы они служили ступенями в развитии архитектуры», ибо «каждый в своем роде прекрасен», так и каждый культурно-исторический тип в целом имеет свою красоту, смысл и внутреннее развитие и не может оценочно сравниваться с другими.

В связи с этим Данилевский четко различает степень развития и тип развития. Степень развития действительна только внутри определенного замкнутого типа, обозначая уровень и стадию его развертывания во времени. «Формы исторической жизни человечества <...> не только изменяются и совершенствуются по воз-

носительной популярности книги Данилевского, она была практически забыта. После перевода ее в XX веке на европейские языки она стала известна в Европе. Между тем Данилевский может считаться по праву предшественником циклических теорий исторического развития, столь широко представленных в XX веке (Шпенглер, Тойнби, Шубарт и др.).

⁵ Согласно гомологической теории Кювье, каждый тип организма характеризуется своим неизменным планом структуры. Такой подход был с успехом осуществлен в палеонтологии: целое животное восстанавливается по остаткам костей и т. д. Данилевский, а за ним и Шпенглер широко использовали такую палеонтологическую технику как для реконструкции целого типа исчезнувших цивилизаций, так и для прогноза будущего культуры.

⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1895. С. 87. Далее в данной главке страницы этого издания указываются в тексте после цитаты.

растно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа или, как говорится, цивилизации можно отмечать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития» (с. 87).

В разрушении европоцентризма в исторической науке, выявлении основных мировых цивилизаций, общего закона их развития Данилевский видел свой «коперниканский» переворот во взгляде на историю. (Интересно, что Шпенглер значительно позже, формулируя сходные идеи, теми же словами – «коперниканский переворот» – определяет свою роль.) Только народы, развившие особенности своей природы, свой духовный принцип до яркого культурного цвета, считаются в «России и Европе» положительными деятелями исторического процесса. Другие или уходят в этнографический материал, удобряющий почву самобытного культурного типа, или так и остаются невзрачными сорняками истории. Есть еще, правда, и опустошительные незаконные кометы, вторгающиеся в среду народов, – отрицательные деятели человечества – монголы, гунны... которые невольно помогают умереть старому и расчищают место новому.

Народы и государства, входящие в один культурно-исторический тип, рассматриваются Данилевским как органические образования, аналогичные животным видам, каждый из которых, движимый в своем развитии присущим ему морфологическим принципом, рождается, развивает свои максимальные возможности и неизбежно умирает. «Народу одряхлевшему, отжившему, свое дело сделавшему и которому пришла пора со сцены долой, ничто не поможет, совершенно независимо от того, где он живет – на Востоке или на Западе. Всему живущему, как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животным или растительным, дается известная сумма жизни, с истощением которой они должны умереть» (с. 75).

Принимая для отдельного человека, кому христианством дан залог бессмертия, необходимость самопожертвования как высшего нравственного закона в отношениях между людьми, Данилевский исключает требование нравственного критерия для культурно-исторического типа. «Но государство и народ суть явления преходящие, существующие только во времени, и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности, то есть политики. Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. Око за око, зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здравого понятия пользы, – вот закон внешней политики, закон

отношений государства к государству» (с. 32). Невозможно ярче обнажить логику потребительского эгоизма отдельной живущей особи, сделавшей «естественные» выводы из трезвого осознания своего положения: раз я смертен, значит, все позволено. Только у Данилевского такой смертной природной особью предстает целый народ, государство, культурный тип. У него, как организма смертного, свои законы, близкие к царящим в животном царстве: борьба за существование, движимая могучим инстинктом пользы для своего вида.

Но почему в сумме отдельных индивидуумов, какой является народ, куда-то бесследно тонет нравственный образец любви, правды и совершенствования, требуемый от каждого из них? Эта странная непоследовательность Данилевского вызвала резкую критику Вл. Соловьева и Федорова. Похоже на то, что оговорки Данилевского насчет нравственности отдельной личности, гарантированной предполагаемым бессмертием, были лишь ничего не стоившим реверансом в сторону господствовавшей христианской идеологии.

Это подтверждается положением автора «России и Европы» о том, что переходящие, исторические интересы культурно-исторического типа должны быть самыми главными сознательными интересами для человека и составлять «последний предел, до которого может и должно простираться подчинение низших интересов высшим, пожертвование частных целей общим». Тут зооморфизм теории Данилевского демонстрируется особенно живописно: высшей ценностью признается своя национальная особь, свой животный отряд. Ее правда действует безотказно лишь в кругу уподобления культурно-исторических типов различным видам, породам животно-растительного царства. Скажем, для льва высшим пределом его забот и способности к «самопожертвованию» может быть только семейство львов. В этом случае, действительно, смешны и непонятны интересы всего животного царства, от инфузории до обезьяны, хотя они, безусловно, существуют. Такого типа сравнение вполне оправданно по отношению к теории Данилевского. У него самого вся система аналогий, доказывающих сравнений не случайно разомкнута почти исключительно в растительно-животный мир, сферу органического.

Данилевский был противником дарвиновской теории эволюции. Единственное, что он принимал в дарвинизме, так это борьбу за существование. Более того, он ее целиком перенес на отношения между отдельными, враждебными по самой своей сути культурно-историческими типами. При этом показательна сама обратная зависимость от учения, касающегося развития видов в природе. Если для Данилевского ошибочна теория естественного отбора, изменчивости видов, взаимосвязанности всего эволюционного ряда, то и в своих исторических построениях он отвергает преемственность цивилизаций, их генетическую связь, утверждает их замкнутость, отъединенность, непроницаемость друг для друга.

Прогресс понимается автором «России и Европы» не как поступательное движение вперед человечества ради достижения богочеловеческой цели, как это

ясно выражено в «Философии общего дела». «Для коллективного же и все-таки конечного существа – человечества – нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности» (с. 124). Для Данилевского человечество не идет (и тем более не восходит) в одном направлении, а отдельными своими отрядами – культурно-историческими типами – в различных направлениях призвано исходить достаточно замкнутое поле жизненно-культурной деятельности, заданное человечеству на земле.

И для России ее великая будущность связывается с самобытным строительством славянского культурно-исторического типа. Данилевский пытается прогнозировать характер славянской цивилизации, предварительным условием развития которой является политическое объединение всех славян (в форме союза государств; как позднее у Леонтьева, этот гипотетический славянский союз включает румын и венгров, как народы, исторически и территориально тесно интегрированные в славянство). Ибо собственно культурной деятельности народов – их *цветению*, – согласно теории Данилевского, предшествуют два периода: этнографический, время образования особого психического склада народа, и государственный (особенно затянувшийся в России), время установления государственных границ и укрепления политической системы.

Автор «России и Европы» выделяет четыре разряда культурной деятельности народов: религиозную, собственно культурную, политическую и общественно-экономическую, по которым он классифицирует предшествующие мировые цивилизации. Россия для Данилевского имеет все задатки, чтобы явить впервые в истории полный четырехосновный культурный тип. При этом мыслитель подчеркивает надежду на будущее «высокое общественно-экономическое значение славянского культурно-исторического типа, имеющего еще в первый раз установить правильный, нормальный характер той отрасли человеческой деятельности, которая обнимает отношения людей между собою не только как нравственных и политических личностей, но и по воздействию их на внешнюю природу, как источник человеческих нужд и потребностей, – установить не отвлеченную только правомерность в отношениях граждан, но реальную и конкретную» (с. 539).

Вера в особое призвание России была тем перекрестком, где встречались самые различные представители ее духовной жизни. И если для автора «Философии общего дела» неприемлема сама теория Данилевского, в которой различия между народами становятся непереходимыми границами враждебных животных видов, то ему близка надежда ученого на всестороннее проявление русского, славянского духа в мировой истории. Как и Достоевский в своей знаменитой Пушкинской речи, Федоров видит идею России в разрешении общечеловеческой задачи (в логике теории культурно-исторических типов такая задача – противоречие в терминах, полный нонсенс, ибо человечества как чего-то единого вообще не суще-

ствует). Для Федорова эта задача приобретает четкие очертания общего дела регуляции и воскрешения: «...славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятии ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни» (I, 237). Но этот проект должен стать руководством к действию всего объединенного рода людского.

У Данилевского и Федорова разные бинокли, сквозь которые они смотрят на мир. Талантливый натуралист, первый прикован к земле, кишению ее органических форм, среди которых и человечество – в своих народах – такой же биологический организм, подверженный природным законам разрушения. Пропеть свою лебединую песнь культуры, дать свой высший цвет и умереть – таково назначение народов. Данилевский постоянно подчеркивает границы народов, невозможность ни переступить их навстречу друг другу, ни вырваться всем вместе вперед, к невозможному, бесконечному.

Философ всеобщего дела видит в человеке качество, важнейшее измерение его сущности, которое может вывести его из фатального подчинения природным законам. Помимо того, что человек – часть природы, он несет в себе еще и другое начало, которое религиозно определяется как духовное, зов неба, бессмертного естества, а в целом ряде секулярных форм мысли – как способность к трансцендированию, как потенция бесконечного впитывания мира, развития, совершенствования... Если всякой органической материальной форме как форме присуща граница, а на высших ступенях и чувство этой границы, то где форма, где граница сознания? Понятие границы гибнет в сознании. Недаром же мы говорим о безграничных возможностях человеческого разума. Федоров вводит бесконечность как неотъемлемое измерение человека. Человек – возможность невозможного; более того, сознательный агент невозможного.

Задача России. Метафизика самодержавия

Россия, ее изначальные мифы (о призвании варяжских князей, о выборе веры...), основные этапы ее развития, ее предназначение – все это чрезвычайно волновало мысль Федорова. Знавшие Николая Федоровича особо отмечали его горячую любовь к России, к ее истории, монархическому строю, казавшемуся ему наиболее органичным для страны и ее высшей задачи. Современное государство как таковое является для мыслителя воплощением небратских отношений. Хотя его часто называют отечеством, оно только должно еще им стать. Вместе с тем автор «Философии общего дела» видит в русском народе и государстве воплощение глубокой, провиденциальной идеи. На протяжении столетий Россия осуществляла непрерывный тяжелый труд умиротворения кочевого Востока, собирания земель и народов, их объединения в единое целое и защиты от распада. Рус-

ское государство носит служилый, сторожевой характер, что выразилось в чисто национальном мифе границы (вспомним хотя бы сказания о богатырских заставах...). Именно форма государства, особый тип коллективного свершения, пробивала себе в России путь через века. Государство стало плодом тысячелетнего исторического творчества народа: сколько жертв, жизней, самоотверженности, героизма, труда, таланта вложено в этот пространственный гигант! «Итак – “Что такое Россия?” – или, что то же, – *для чего нужно собрание?*.. Для чего, зачем, не щадя сил, лишив себя свободы (т. е. обратившись в служилые сословия, обложив всякую душу – живую и даже умершую – тяжкою податью), парод русский присоединял обширные тундры, громадные пустыни, проводил тысячеверстные рвы и валы, приносил в жертву, ради умиротворения диких кочевников и воинственных горцев, тысячи жизней?!» (II, 12).

Государство и народ – две реально движущие силы исторического развития России, которые не раз вступали в трудные отношения между собой. Этот сложный сюжет, порождавший резкие драматические коллизии, становился и предметом раздумья в русской литературе и общественно-философской мысли. Федоров, как всегда, вносит совершенно особый, *остраняющий* взгляд в эту исконно русскую проблему. На поставленный выше патетический вопрос о цели собрания земли Русской он отвечает так: «Собрание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших...» (II, 11). Ввиду великой цели регуляции и воскрешения, требующей предельного сосредоточения сил народа, Федоров утверждает необходимость и долг всех стать на обязательную службу государству, которое призвано быть выразителем этих целей. «*Обязательная повинность, служба*» постепенно по мере освобождения от юридико-экономических законов принуждения будет переходить к «*добровольному исполнению долга*» (II, 21).

Русское государство на пути своего тысячелетнего утверждения собирает огромную мощь, концентрирует в себе такие великие качества, как единство, сплоченность, мужество и сила, идеал служения, которые можно и нужно обернуть на свое истинное Дело. В этом смысл идеи русского государства, форма которого так упорно пробивала себя и сохранялась в своих основных измерениях на протяжении всей русской истории.

Славянофилы, наиболее отчетливо Константин Аксаков, высказывались в том смысле, что народ русский – народ не государственный, имея в виду, что он не стремится к государственной власти и не особенно желает политических прав. Речь идет о том, что государство не признается за нечто высшее и абсолютное, что в глубинах народного самоощущения строительство государства *от мира сего*, земной уклад жизни в Царстве Кесаря не является конечной целью – эсхатологическая предельность, чаяние Царствия Небесного, о чем будут много толковать в русском религиозном возрождении, уже были выявлены славянофилами как самое

существенно важное для русской души и идеи. Но парадокс в том, что этот *негосударственный* народ создал мощнейшее государство, империю, раскинувшуюся на шестую часть света, долго пестовал самодержавную монархию и даже последняя революция, явившаяся с лозунгом разрушения традиционных государственных институтов, упразднения границ, с идеалами интернационализма, кончила укреплением такого обширного и сильного государства, какого вообще не знала история России. И только в духе федоровского видения это противоречие, по крайней мере в идеале, разрешается: само русское государство призвано стать руководящим соратником богочеловеческого Дела, обретения страстно чаемого «нового неба и новой земли». И эта надежда подсознательно вела народ на его укрепление и, напротив, неосознание и неисполнение своего истинного предназначения приводит государство к серьезнейшим испытаниям и даже краху (пока еще частичному).

В кругу русских мыслителей той ее самобытно национальной, православной линии, которая осознавала и утверждала глубинную необходимость, генетическую прирожденность и высшую целесообразность для России самодержавного правления – от старца Филофея с его идеей Москвы – Третьего Рима до славянофилов, К. Леонтьева, Вл. Соловьева, Федоров занимает место особое: никто как он не придал самодержавию столь гигантского значения, и национального, и вселенского, и, я бы сказала, священо-онтологического.

Подойдем, однако, к собственно метафизической сути федоровской идеи самодержавия постепенно, через вещи более очевидные и простые. Федоров обладал удивительной конкретностью мышления, умея видеть глубочайший смысл тех или иных реалий и форм. Вот, скажем, царский титул, который мог произноситься почти автоматически (даем в сокращении): «Император и Самодержец Всероссийский, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский; Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Польский, Царь Сибирский, Царь Херсонеса Таврического, Царь Грузинский. <...> И Государь Иверския, Карталинския и Кабардинския земли и области Арменския, <...> Государь Туркестанский...» – на деле содержал в себе в сжатом виде всю последовательно разворачивавшуюся историю России, историю длительной борьбы *пашни со степью*, результатом чего стала величайшая мировая держава, раскинувшаяся на шестой части земного шара. Сам этот титул демонстрирует, что главной, условно говоря, *внешней* задачей русских самодержцев было собиранье земель и народов под скипетром православного царя, чтобы «кочевников, живущих по преимуществу грабежом, набегами, войнами, обратить в мирных земледельцев, чтобы обезоружить их» (I, 188). Это *обезоружение* ислама, ввод огромных кочевых и исламских регионов с их религией войны в мирное русло было на деле огромной геополитической, всемирно-исторической задачей России. Как пронизательно-предупреждающе заметил Федоров: «Запад, употребляя исламизм как орудие, силится нанести удар

славянству, которое своею грудью защищало тот же Запад. <...> Европа считает своим врагом Россию; но как только этот враг, эти мнимые туранцы (мы, впрочем, не пренебрегаем и этим родством) погибнут, Европа увидит у себя в гостях истинных туранцев» (I, 193).

Мы уже знаем ответ Федорова, для чего, по высшему счету, нужно собрание. Попробуем взглянуть на этот ответ, исходя из самого Возглавителя Дела умиротворения народов – русского царя. *Внутренний* смысл этой фигуре дает православие, христианство в его византийской форме, в котором так сильно *печалование* о розни и гнете, о всех умерших и умирающих и вытекающее отсюда *поминовение* (все знакомые с православной службой знают, что основным ее содержанием является, в той или иной форме, «совокупная молитва всех живых о всех умерших», от поминаемых каждый день святых до рядовых усопших, в то время как, скажем, в протестантизме вообще не принимаются молитвы за покойных). При этом Федоров отмечает одну существенную особенность принятия христианства на Руси: произошло это по приказу князя, и народ был крещен, как младенец, без оглашения, т. е. без предварительного научения истинам веры, и князь, а затем царь стал своего рода восприемником народа от общей купели, и на нем лежит задача его образования. Самодержавие, по Федорову, – сила воспитующая, призванная вести к совершеннолетию свой народ. Но – и тут начинается главное – научить христианскому долгу самодержец должен в активном духе «осуществления чаемого», не в ветхозаветном, прообразовательном лишь значении, а в действительном. А чего чает православный люд – открывает Символ веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Но какое отношение к этому может иметь самодержец? Самое прямое – считает русский мыслитель. Самодержец *в отца место стоящий* – вот древняя формула царской власти, и она вбирает в себя глубокий священный смысл. Дело в том, что Сам Господь есть Бог отцов, Бог *не мертвых, но живых*. И естественно, для поставляемого Самим Богом *в отца и праотца место* они должны быть «не мертвые, а живые». В акте помазания на царство самодержец как бы получает от Бога особую священную миссию: «В царе, поставленном от Бога отцов, поставленном в умерших, отшедших место для их восстановления, для возвращения им жизни, <...> дан <...> ответ о долге воскрешения» (II, 11). Таким образом, в акте помазания Царь ставится Самим Богом на Дело, Ему угодное, Дело перевода этого послегрехопадного природного порядка существования, в котором царят вытеснение, борьба, смерть, в иной Божественный строй бытия, где *все живы*, где принципом связи всего со всем становится любовь, где собор бессмертных преображенных существ бесконечно поддерживает себя «по типу Троицы», неслиянно и нераздельно, соединяя в себе личностный принцип, развитый до высшего совершенства, с единением во взаимно прозрачной общности, питаемой любовью.

Следуя опять же конкретно-предметному духу своего мышления, Федоров увидел в самом торжественном акте помазания на Царство глубокомысленную деталь, раскрывающую смысл самодержавной власти. Речь идет о чине венчания на царство, сложившемся в Византии к X веку, частью которого был так называемый обряд *акакии*. Он состоял в том, что, помимо знаков царского достоинства (венца, которым украшался помазуемый царь, и скипетра в правой руке с победным знаменем креста), в его левую руку вкладывался шелковый платок с землей в напоминание о тленности земного величия. (В русском чине был заменен хождением государя сразу после коронования из Успенского собора в Архангельский для поклонения гробам предков.) Обряд акакии был описан А. В. Горским, известным историком церкви, в книге «О священнодействии венчания и помазания царей на царство» (М., 1882), на которого ссылается Федоров, предлагая в чине царского венчания оставить и замечательную церемонию поклонения почившим царственным предшественникам, но и восстановить первоначальную акакию, причем в ее глубинном, новозаветном значении. Дело в том, что акакия совершалась в Византии, кроме обряда помазания царя, еще и в главные церковные праздники — Пасхи, Пятидесятницы, Рождества Христова, Богоявления и Преображения, имея уже явно другой смысл: не указание на бренность всего земного, а как символ грядущего воскресения всех, как «знак земного нашего существа, имеющего встать» (II, 31). По мысли Федорова, восстановленная акакия должна употребляться не в ветхозаветном смысле, где ты — прах есть и в землю вернешься, «а в смысле народном, неискusstvenном, в прямом значении праха отцов, который и содержала в себе акакия» (II, 31), кому самодержец не только подтверждал высшее Христово обетование воскресения («...царь одною рукою собрал прах отцов, а другою берет орудие победы над смертью, орудие оживления» (II, 31) — скипетр с крестом), но и себя утверждал земным возглавителем этого великого Дела...

Итак, идеальный самодержец встает у Федорова во главе всеобщего дела как патриархальный глава государства, переходящего в отечество. «Царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем — царем не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юридического и экономического» (II, 11–12).

Истинность проекта должного состояния вещи или явления часто подтверждается в «Философии общего дела» самой причиной, вызвавшей порождение этой вещи или явления, первоначальным состоянием их в момент генезиса, еще до последующего искажения в истории. (Тут чувствуется подспудное влияние на стиль мышления Федорова христианских — вообще древнейших — мифологем первоначального истинного, райского воплощения в реальном бытии вещей и существ и последующего их падения, порчи, удаления от породившего их образца. Русский философ ставит задачу собственными человеческими силами восстановить этот образец, выправить по нему все создание.) Этот обычный ход доказывающей мысли

Федорова, которая устремляется в самое *начало* той или иной вещи и явления за поиском глубочайшей причины и сути ее существования, обнаруживается и здесь: «*Самодержавие в первоначальном смысле есть диктатура, вызванная опасностью не от других себе подобных людей, а от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью.*»

Самодержавие, т. е. власть в отца место стоящая, явилась тотчас после смерти первого отца, соединив всех в единой воле, в едином желании, вызванном утратой, смертью» (II, 20).

И это все не произвольная, притянутая за идейные уши конструкция. Так, известный этнограф и историк религии Джеймс Фрэзер в книге «Золотая ветвь. Исследование магии и религии» выдвинул близкую теорию происхождения единоличной власти. Главной функцией племенного вождя было как раз повелевать грозными природными стихиями: останавливать наводнение, вызывать дождь, заставляя сиять солнце, исцелять больных, заклинать смерть... Именно верховный правитель осуществлял магический контроль над окружающим миром, несущим людям беду и гибель. «Веру в то, что властители обладают магическими или сверхъестественными способностями, с помощью которых они могут оплодотворять землю и одаривать своих подданных иными благодеяниями, разделяли предки арийских народов, расселившихся от Индии до Ирландии»⁷. Вот оно, зерно и глубинный смысл выделения одного в исключительное место в первоначальной общности людей. У Федорова его идеальный самодержец, «повелитель материи», призван как бы вернуться – но уже на положительной, реальной стадии – к своему исконно-генетическому, натурально-онтологическому занятию.

Не зря мыслитель так высоко оценивал магический период в развитии человеческого сознания, призывая превратить его в будущем из только воображаемой, иллюзорной власти над природными явлениями в действительную, основанную на всеобщем познании и опыте. Для Федорова вполне действителен фрэзеровский трехчлен: магия – религия – наука, где наука есть прагматическое, действенное перевоплощение магии, однако с той поправкой, что средний член этой триады развития не отбрасывается, а признается (в его наиболее совершенном активно-христианском достижении) этапом выработки высшего идеала человечества, который должен направить и пути научного поиска. Такая наука решительно отличается от магии и в ценностном плане, ибо утверждает только светлую сторону магического действия (а в реальной магии, как известно, была и черная сторона, связанная со стремлением нанести тот или иной ущерб ближним). Во всяком слу-

⁷ Фрэзер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 106. Надо отметить, что магические обряды, исполняемые правителем-колдуном, обнимали все слепые стихии материального мира. В позднейших фольклорных действиях наблюдаются обряды «изгнания смерти» и даже «воскрешения из мертвых» (см. подробнее у того же Фрэзера).

чае очевидно, что «стоящий в отцов и праотца место» воспитатель, ведущий к совершеннолетию свой народ, самодержец слепых стихий материального мира — высшая, представительско-символическая фигура федоровского патриархально-родственного общественного устройства, и относится она к лицам царствовавших русских самодержцев как идеал к реальности (но к реальности, дававшей возможность такому идеалу)⁸.

Самодержавие в его проективно-должном смысле противопоставляется философом всеобщего дела конституционализму в его «первоначальном виде», «произведению сынов, забывших отцов, произведению сынов блудных, или бродяг, не помнящих родства, избравших из среды своей правителя не как отца, а как чужого, на условиях, которые могли бы ограждать их от возможных злоупотреблений властью со стороны их избранника» (II, 20). Самодержавие и конституционный строй понимаются в свете двух различных фундаментальных выборов: первый — стремление к совершеннолетию, «замена всего юридико-экономического нравственным, т. е. родственным» (II, 18), священный долг по отношению к отцам, матерям, всем предкам, исполнение Божьей воли в деле преобразования природы мира и человека (Царь — власть исполнительная, законодательная — Сам Бог, другой — не надо); второй — увековечивание несовершеннолетия, «признание забавы и игры целью жизни» (II, 18), отрицание высшего назначения рода людского, совокупного труда ради права жить врозь, в одиночку, ради соблазнов эфемерного комфорта и наслаждения, когда свобода становится на деле возможностью вытеснить друг друга, «вредить друг другу с сохранением лишь юридических приличий». «Если задача человеческого рода есть дело, а не рассуждения и прения, которые тормозят лишь дело, то будущность принадлежит самодержавию, освящаемому православием, а не секуляризованным парламентам, отрешенным от всякого религиозно-нравственного начала. Самодержавие есть дело, подвиг, а конституция — игра во время безопасное, которая тотчас обращается в диктатуру, т. е. в нечто подобное самодержавию, как только наступает опасность. <...> Постоянство же и непрерывность самодержавия у какого-либо народа свидетельствует, что этот народ не знал безопасного, спокойного времени, что вся жизнь его была не исканием наслаждений, удовольствий, комфорта, а исполнением долга, подвигом. Таково было положение России, которое привело ее к самодержавию, и только самодер-

⁸ Читая статью Федорова «Самодержавие», еще раз убеждаешься, что каждая новая тема, по которой высказывается русский мыслитель, является для него предлогом для очередного изложения всего его учения и новой попытки убедить в нем. Так и здесь снова раскрываются все задачи регуляции и воскрешения, пути к ним, философско-нравственные предпосылки мысли Федорова, но уже как то дело, которое будет возглавляться самодержцем. В самой «Философии общего дела» образ царя, как и монархический тип правления, даже в его идеально-патриархальной форме, не имеют безусловно обязательного значения, такого, без чего всеобщее дело было бы невозможно.

жавие спасло Россию; отсутствие же самодержавия привело ее более чем к двух-вековому игу, чуть не довело до совершенной гибели. <...> Стоявшее на постоянной страже царство, это поистине сторожевое государство, и дало возможность своим захребетникам, западным народам, предаваться конституционной игре» (II, 20).

Ввиду великой цели, требующей предельного сосредоточения сил народа, Федоров утверждал необходимость для всех встать на обязательную службу к государству, выражающему эту цель. Две великие обязанности лежат на самодержце: ввести всеобщую воинскую повинность (против смертоносных сил природы) и всеобщее обязательное образование, дающие в совокупности всеобщую естествоиспытательную повинность. Может показаться, что Федоров – невыносимый ретроград, не принимает идеи свободы и права, желает вечного закабаления личности у единовластного государства (как будто иго насильственного единства легче, если оно и сакрального типа?). И вот тут-то мы и ошибемся. Все федоровские оценки надо понимать так, как он их и давал: только с точки зрения высшего идеала, а не наличного состояния и наличных возможностей. Он прекрасно понимает, что если нет этой высшей цели для добровольного соединения в едином «для всех одинаково дорогом деле», тогда принудительное и бесцельное соединение становится действительно «невыносимым» и естественно является «право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного» (I, 137). Показательна и та иерархия зла, которую он усматривал в различных типах общественного устройства: «Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра» (I, 167). Таким образом, деспотизм, тоталитарная власть ради власти – откровенное зло для мыслителя, но и «свобода», точнее, «бесцельная свобода», восторжествовавшая в том неоязыческом обществе, которое начало утверждаться на Западе с эпохи Возрождения, – для него еще не благо.

Особое значение в потенциально созидательном повороте земной истории философ отводил России, рассматривая те задатки в характере ее народа, особенностях природы и истории, которые позволили здесь родиться проекту воскрешения и могут дать ей возможность стать инициатором Вселенского дела, естественно предназначенным самим ее географическим положением, стать посредником в труднейшей задаче *умиротворения* и мирового синтеза жизнеспасительных идей и сил.

Основоположенный факт *срединности* русской земли – между Западом и Востоком – обдумывался неоднократно, возникла даже своеобразная философия срединной русской географии; убедительные ее начала даны у историка В. О. Ключевского. Куда же клонится Россия, в какую сторону? С Петра Великого особенно она вроде бы ориентируется на Запад, учится у него, пытается его понимать и впитывать его идеи. (Впрочем, и ранее через православную Византию к нам пришло и античное наследие, и христианство, две культурно-исторические составляющие западной цивилизации.) И действительно, Россия понимает Европу доста-

точно точно и даже участвует в общеевропейском культурном и научном движении, особенно в XIX и XX веках. Россию, казалось бы, можно рассматривать как особую, отличную от других провинцию Европы. Но в каждом отдельном русском глубоко в переживании бытия живет Азия, Восток, буддизм. «Черт побери все», русская лень, обломовская стихия, в которой особенно выразилось стремление к покою, бездействию (если нет настоящего Дела), – все это дышит Востоком. Не говоря уже о восточно-деспотическом склонении в государственном управлении, необходимо выделяющем бюрократически-чиновнические касты, переживание личности вынесено преимущественно в немногие фигуры вождя, начальника, осознается скорее по патриархальному типу *в отце*, а для остальных большую ценностную роль играет тот или иной коллектив, масса народа, т. е. сочетание личностей в некую общность.

Но в отличие от настоящего Востока есть и западное переживание человеческой индивидуальности – в особом конечном заострении, в глубинной невозможности примириться со смертью. Можно сказать, что через смерть, подсознательный отказ ее принять, оправдать то ли природным пантеизмом, то ли западным культурным строительством в русской душе особенно интенсивно переживается уникальная особенность личности. Здесь и мог явиться Федоров, в котором это чувство выразилось в категорическом требовании не потерять, найти, возвратить все бесчисленные и незаменимые *песчинки* живших людей.

И *Запад*, и *Восток* не просто рядом лежат в русском человеке, тут произошел некий синтез, правда, пока лишь в смутном переживании, в особых, *загадочных* народных чертах характера и поведения, выразился более-менее определенно в великих творцах нации и определил себя вполне четко в учении всеобщего дела и в русском космизме. Итак, раскинувшаяся между Западом, реализующим творчеством и трудом сущностные силы природного человека (о противоречиях, возможно, самоубийственных такой реализации в рамках «мануфактурно-промышленного» неоязычества, общества потребления уже говорилось), и Востоком, в глубине глубин своей индуистской и буддийской метафизики радикально отвергающим природный порядок существования, самый нынешний космический строй как сопряженный с непреодолимым страданием и смертью («все зло, все эфемерность»), Россия, изнутри с сочувствием внимая восточному радикализму и оценивая западные плоды терпеливого и неуклонного исторического, культурного, научного строительства, была призвана в Федорове и далее в русском космизме сказать свое новое слово: *западные* творчество, наука, поиск, труд, причем уже в новом векторе высшего религиозно-преображающего идеала, направить на *восточное* преодоление смертного порядка бытия.

Свое же – пока в теории, в идеале, в призыве – русский логос добавляет через искупление двух типов индивидуализма: индивидуализма западного, эгоизма отдельной самоутверждающейся личности (даже в лучшем, фаустовском ее ва-

рианте) и индивидуализма восточного, где тисков природы избегает только одиноко спасающийся мудрец, отшельник, йог, достигший высот науки самоизъятия из космического закона. Русское слово есть: *все, все вместе и всех*.

Одушевляющий порыв русской мессианской идеи в любом ее варианте – а в той или иной степени эту идею исповедовали почти все большие культурные деятели России – выражался в мысли, что России предстоит указать путь спасения всему миру, всем, указать, может, начать этот путь или во всяком случае особенно пронзительно явить в чувстве и уме потребность всеобщего спасения. Так Достоевский видел самую задушевную идею дворянства в лучшем его выражении как цвета нации во «всемирном болении за всех». В русском мессианском сознании – не только глубоко душевная невозможность принять разделение в конечном разрешении судеб, но и откуда-то берущаяся уверенность, что нам предстоит нести в мир идею спасения. Такое чувство долго не было обосновано четкой программой, планом спасения. Славянофилы основывались на очевидных для них преимуществах православного христианства как Высшего идеала, на особенностях народного характера, началах общинно-хозяйственного строя жизни. Для Достоевского при всей его горячей вере в мировое призвание России, особую ее Идею, прозреваемые очертания этой Идеи терялись в неопределенном тумане «какой-то», «некоей».

И только в лице Федорова русское сознание ясно выразило эту Идею: во-первых, как христианскую, что отвечало всем чаяниям предшественников в ее определении, но как завершительно христианскую, восполнившую противоречия и ущербности догматического утверждения; и во-вторых, представило христианский идеал как проект для творчески-трудового его осуществления в сотрудничестве с божественными энергиями. Русское слово *все* было раскрыто в двух поворотах: первый – невозможное, непосильное, фантастическое Дело преобразования смертной природы человека в бессмертную и обоженную возможно реализовать только через гигантское всеобщее, коллективное усилие, буквально *всех вместе*; и второй – конечная цель охватывает *всех, все* спасаются в озаренной овиди божественного бытия.

Все, так или иначе, всегда маячило в русской душе пределом блага. «Все как один» – очень русское душевно-логическое выражение, хотя оно может содержательно искажаться и до противоположности жизнеутверждающему и жизнеспасительному идеалу: «все как один умрем!» «Для такого народа, – писал Федоров, – у которого все делается сообща, помочами и толоками, и крещение возможно было только в общей купели, а не поодиночке, по мере научения отдельных лиц; для такого народа и способы лечения нужны не индивидуальные, а общие, поражающие болезнь в ее общем корне, заключающемся в слепой силе природы, он и лечиться, как и креститься не хочет в одиночку». В сверхчеловеческой, божественно-прекрасной (такой божественной красоты, в которой уже вовсе нет места дьяволу) идее *всех и для всех* без изъятия – великое безумие русской логики, логики, которая могла породить такую сверхидею, лишь питаясь предельной сердечной

мечтой, лишь будучи по самой своей сути не отвлеченной, не головной, умствующей логикой, а сердечной, неразрывно совокупленной с душевными требованиями. Через это слово «все» в пророческой мысли Федорова осуществилось завершение христианского идеала до оптимума, до предельно мыслимой и мечтаемой полноты. (Не случайно, и у последнего великого русского визионера Даниила Андреева высшей целью мирового, космического процесса является «избавление погибших и просветление всех слоев материи», «обращение демонических сил на восходящий путь» и в конце концов искупление и спасение всех существ Вселенной, включая самого Гагтунгра, Противо-бога.)

«Если смотреть на историю как на воспитание рода человеческого, она, разумеется, должна кончиться; но этот конец есть лишь выход из школы или переход от знания к делу, от несовершеннолетия к совершеннолетию». Смысл истории, по Федорову, наличествует лишь в той мере, в какой постепенное осознание зла розни, увеличение сознательной мощи всего человечества приведет его к необходимости сделать регуляцию природы, воскрешение своим действительным и главным делом. Настоящего же «смысла в истории человеческого рода не будет, пока история, как это очевидно, не есть наше действие, не есть произведение нашего совокупного разума и воли, пока она явление бессознательное и невольное» (I, 135—136). Смысл истории дает только сознательно поставленная высшая цель.

ПРОЕКТ МИРА КАК ВСЕОБЩЕГО ОТЕЧЕСТВА

Идеальная община



«Философии общего дела» Федоров проектирует целый идеальный уклад общества, которое уже прямо осуществляет всеобщее дело. Его *утопия* жизнеустроения предстает как высший синтезирующий этап развития родственно-родовой формы связи между людьми.

Разрыв между городом и деревней разрешается в пользу последней, но лишь в том смысле, что объединенные наука и промышленность уходят с городского пути служения искусственным потребностям комфорта и эфемерного наслаждения, обращаются лицом к селу, которое воплощает главные нужды жизни: «Переход от города в село будет переходом от нынешнего индустриализма, на половом подборе основанного, блудными сынами, увлекшимися женскою красотою, созданного, к *индустриализму сельскому, семейному*, на союзе со знанием природы основанному; это будет переходом к индустриализму, для отцов работающему. И такой <...> индустриализм будет не искусственным, а *естественным тканетворением*, производением естественных покровов, из коих сложены тела, будет *органосозиданием*. Конечною же целью <...> будет воссоединение распавшихся и разложившихся в прах тел в живые тела умерших отцов» (II, 295).

Сам проект идеальной общины, первичной ячейки объединяющегося человечества, рассчитан на длительный период исследования и труда в одном общем деле. Принцип всеобщей родственности, лежащий в основе общины, не следует понимать как буквальное повторение первобытной семейно-родовой формы, державшейся на чувстве родства, но далекой от совершенства, поскольку это было «чувство темное, происходящее из бессознательного и невольного процесса рождения; и чем более размножался род, тем менее становились ощутительными признаки родства по причине той же темноты или, лучше сказать, трудности постигнуть процесс размножения (рождения)» (I, 233). Федоровская оригинальность постановки вопроса об идеальном общественном устройстве – в преображении «самой первобытной, примитивной, архаической, дикой, детской» родовой формы, восстановленной в «*идеальном*, т. е. проективном смысле» (I, 233) – по образу Троицы. В ходе исторического развития родственный союз, основанный на чув-

стве семейной связи, был заменен различными формами принудительного юридического закона. Но восстановленное во всей своей глубине чувство родства и братства, совершенное познание и всеобщее признание внутреннего, естественного закона, объединяющего всех живущих и умерших людей, приведет, считал Федоров, к новой форме общественного устройства, получившей в «Философии общего дела» название *психократии*.

Идее «всемирного гражданства», выдвинутой еще стоиками, Федоров предпочитал «народное представление всечеловеческой семьи», усматривая между ними «громадную разницу», ибо первое «не придает никакого значения происхождению, для него не существует предков, оно всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени, оно, наконец, только *гражданство*, а не *родство*, и формулой его может быть “где больше барыша, там и отечество”» (I, 124). Всемирность же по времени – это диахронная вертикаль уходящего в глубь веков родства всех по единым предкам. Исчерпывающее познание этой связи становится одной из основных задач членов родственно-родовых общин, уже вставших на путь всеобщего дела, которые планирует мыслитель. «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 явно необходимы, да в новом-то и живет старина. Но прежде чем каждая личность станет историческою или, вернее, одновременно с этим должно 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). Если вся духовная, историческая жизнь сосредоточена только в центре, так сказать, в *голове* национального организма, тогда провинция уподобляется бездуховному, инертному телу, обслуживающим, безгласным членам. Жить так, пишет Федоров, значит «принимать за образец природу». «Но естественное в природе, – продолжает он, – не естественно для человека, высшее в слепой природе есть низшее в разумном существе» (III, 153). Задача состоит в том, чтобы обратить каждое селение, «каждый город в разумное существо – иначе сказать, <...> – объединить его обитателей в знании, т. е. создать местную науку и искусство» (III, 154). *Местную* не значит какую-то особую, отделенную от всеобщей, а осуществляемую *на месте, всеми, всегда и везде*. Развивать изучение местной истории, местных памятников старины, всех культурных и бытовых остатков прошлого нужно, по мысли Федорова, так, чтобы буквально каждый житель нашел свое место в этом движении, каждый смог проникнуться знанием, какое участие его отцы и предки, его родные места принимали в общей истории его страны и мира. Такое исследование и знание, делающее историю близкой и святой для всех, мыслитель называл «отечествоведением».

В федоровской общине все становятся историками; наимельчайшее поселение и событие вносятся во всемирно-священную историю. Это уже не прежняя профессиональная, ученая история, что выносила из забвения лишь отдельные, по преимуществу грозные дела, усобицы, войны, революции, отдельных личностей, официально представительствовавших за народ, эпоху, свершение.

Именно здесь особенно выразительно и резко обозначился уникальный профиль Федорова-мыслителя, ходатая за всех *малых сих*, кого история топит в анонимной массе современников выдающихся и великих, единственно получающих право на личностное запечатление в культуре. Логика культурного бессмертия, частичной *аристократической* компенсации трагизма смертного бесследного бытия ясна всем. Даже церковь – по своей идее собор всех живых и ушедших из жизни – ежедневно поименно поминает только избранных: мучеников, угодников, святых (да еще молящийся народ – своих ближайших «петров» и «екатерин»). Да и как иначе, разве может человечество помнить каждого поименно из когда-либо живших, с его индивидуальным лицом и судьбой, занести его в некие анналы, сохранять и изучать так, как изучают Шекспира и Пушкина? А вот Федоров именно *этого* хочет: выстроить историю как синодик, поминальный список всех умерших, по возможности обрастающий конкретными чертами прежде существовавших личностей (дело Музея), – восстановить их сначала в памяти и исследовании, а затем действительно.

Каждый живущий, а затем и каждый воскресаемый вспоминает и составляет описание всех людей, с которыми он был связан, кого знал; каждый несет в себе знание о *целом кусте* лиц, воскресающих в памяти вместе с ним. Ведь нет ни одного самого скромного, незаметного, самого убогого человека, в том числе жившего лишь несколько дней или месяцев, которого кто-нибудь из когда-то живших не помнил и не знал; у всех, по самой крайней мере, была мать, хоть секунду державшая свое дитя на руках. Так историческая функция общины включается в общее дело, работая на идею наследственного, *генетического* воскрешения.

Итак, все – познающие и всё – предмет познания. Но прежде всего все познают самих себя и друг друга для исчерпывающего просвечивания своей физической и психической природы. Причем исследование *синхронного* плана сейчас живущей личности служит прежде всего выявлению ее *диахронии*, укорененной в причинном ряду предков. «Принимая во внимание громадную важность закона наследственности, должно признать самую священною обязанностью каждого вести психофизиологический дневник и первую религиозною обязанностью школы – научить вести такие дневники; для составления же программы сказанного дневника нужно никак не менее, как целый международный съезд психологов, физиологов и проч. Эти дневники послужат основой для психократического общества» (I, 283). «Идеалом же современного жизнеописания нужно считать такое изображение жизни, в котором во всех событиях жизни описываемого лица выделено

наследственное от благоприобретенного» (I, 282). Такое мысленное восстановление отцов (так же как и всеобъемлющие исторические изыскания) становится предварением настоящего, имманентного их воскрешения.

Совершенное психофизиологическое знание делает возможной «психическую группировку, классификацию, психический подбор людей» (I, 270). Связи перестали быть случайными: объединяются люди, наиболее близкие по своим душевным качествам или счастливо дополняющие друг друга в деле. Брачная пара в отличие от прежней не только не отделяется от родителей, а ставит основной целью укрепление с ними связи, а также познание предков, просвечивание своих собственных душ, в которых встают их образы. Эта пара становится «соединением таких двух существ, которые наиболее пробуждают деятельность друг в друге и наименее чувственное влечение; иначе сказать, в этом союзе животный, половой инстинкт превращается в героизм, в подвиг, не как порыв, а как возвышенное продолжительное действие» (I, 284). Брачный союз, своей высшей целью полагаящий не рождение, а воскрешение, становится в идеале основным поприщем обретения *положительного целомудрия*, сознательного претворения эротической энергии в творческие мощности. Особое значение для практического объединения человечества получают межнациональные, межрасовые браки, подготовленные воспитанием и образованием всей общины, необходимые и «для предупреждения вырождения», и для восстановления всеземного «свойства», «братотворения». Брачная чета – «необходимое звено в генеалогии человеческого рода» (I, 285). Становясь членом общины как «общества истории и древностей, или <...> общества психофизиологического восстановления отцов и предков» (I, 285), супруги вносят свой вклад в общее дело взаимопознания, движимого любовью к отцам и долгом перед ними: ведут дневники-исповеди, «общую запись фактов, открывающихся из их сближения или сожительства <...>, необходимую для жизни душа в душу, <...> для уподобления <...> единству Сына и Духа, одинаково любящих, одинаково ведающих Отца, в ведении и любви к Отцу находящих свое глубочайшее единство» (I, 285).

Только полное и совершенное знание и взаимознание приведут к тому идеалу устройства общества, который получил в «Философии общего дела» название *психократии*, власти психеи, внутренней силы чувства (это как бы *ученый* аналог для устроения по типу Троицы). «Но пока между людьми существует борьба, пока люди будут считать себя за товар, который нужно подороже продать, пока они признают навсегда нужным внешний юридический закон, до тех пор *скрытность и обман* будут составлять орудия самозащиты» (I, 283).

Психология прямо прилагается к жизни для разрешения драматической антиномии *быть и казаться*, что всегда разрывала и, может быть, особенно остро разрывает современное человечество. Страшная формула «ад – это другие», произнесенная философом середины XX века (Сартр), вмещает в себя ставший уже

патологическим страх раскрыть себя, предстать перед другим, каков ты есть на самом деле. Какое психическое освобождение принесло бы каждому человеку сбрасывание его маски, на поддержание которой перегорает столько энергии! Взаимная открытость и прозрачность – это бегство из ада форсированного актерства, рождающего внутреннюю напряженность и страх, это освобождение от ложного стыда через радостное узнавание себя в других. «Но если бы на деле была полная искренность и чужие души не были бы потемками, т. е. если бы по внешним движениям можно было непогрешимо определять душевное состояние других, а с другой стороны, если бы мы и сами не вводили в заблуждение других собственными движениями, не соответствующими душевным состояниям, т. е. если бы не только чужие души не были для нас потемками, но и своя, наша собственная душа не была бы для других обманом, тогда нельзя было бы считать других не подобными себе» (I, 49–50).

Поэтому в федоровской общине важнейшее место занимают психологические исследования «наследственности, темпераментов, склонностей, ощущений и вообще всех отправлениях, из которых слагается личность», «исследования физиогномические и наблюдения над психическими состояниями в видах открытия соотношения между наружными и внутренними явлениями, чтобы по первым можно было знать о последних» (I, 209). Через познание языка соотношений внутреннего – внешнего прийти к уничтожению их противоположности или несоответствия, прийти к «полному проявлению души во внешности», то есть интегрировать личность, воплотить старый гуманистический завет *стать самим собой*. «Психократия, таким образом, есть не царство бестелесных, бесплотных духов, а вложение души во все материальные отправления» (I, 270).

Федоров создает целый материально-символический комплекс деятельности своей идеальной общины: школа-храм, музей, кремль, росписи в храме как наглядное представление всей всемирно-священной истории и задач «истории как проекта», кладбище в центре поселка, рядом с храмом... Чувство разомкнутости Земли во Вселенную, как ту необозримую среду, в которой плывет малюсенькая песчинка Земля, ставшая великой ареной коллективного действия рода людского, воспитывается как космическое чувство с самого детства. Обязательной принадлежностью школы становится астрономическая вышка. Федоров разрабатывает жизнь общины вплоть до деталей законодательства семейного быта, школьного дела, и т. д., включая планировку архитектурного ансамбля общины, где «самые избы своими фасадами составили бы стену храма, которая могла бы быть украшена священными изображениями <...> Тогда самый храм обратился бы в святилище прихода, в общий киот с образами, в общий передний угол всех прихожан; на кровле же этого невысокого храма мог бы быть воздвигнут престол для совершения службы летом; и тогда вся площадь, окруженная домами прихожан, обратилась бы в храм. Кладбище, помещенное на площади, около святилища, в сердце общины (внутри самого летнего храма) верно выражало бы идею об отношении

живущих к отшедшим; школа поместилась бы в ряду домов в таком месте, где был бы вход на площадь, т. е. в храм...» (I, 287).

Все отправления общины, объединяясь общим делом, включаются в осмысленный недельный и годовой круг. Жизнь получает глубоко серьезный, священный характер, символически выступает как всеобщее литургийное действие. Сакрально-литургийный характер приобретают все основные моменты жизни члена общины: от рождения и крещения на общее дело, воспитания, производимого всей общиной, «завершением которого будет публичное, всею общиной-приходом производимое испытание» в храме, на вышке, в поле, в больнице, на кладбище, до брака и погребения. Каждый «учащийся объясняет значение суточной и годовой литургии в храме и вне храма», получает, по крестьянскому, неученому выражению Федорова, «свое тягло и подушную повинность в санитарном и продовольственном вопросах, или долге воскрешения» (I, 269). Эта, так сказать, художественно-обрядовая сторона общинного уклада призвана поддерживать настроенность всего существа человека на высоком самоотверженном уровне задач Дела.

Федоров предлагает и свою ориентацию в ценностной триаде: *человечество – народ – личность*. Как, возможно, никому из мировых мыслителей, ему дано было восчувствие единства рода людского в целом («человечество есть также отечество»). Родовая цепь, в которой живет личность, хотя и восходит к немногим прародителям, а потому всемирна, на более обозримых, малых участках – народна, со своей национальной физиономией. Народ – тоже личность, но большая, коллективная, и требования народа – тоже личности, ибо, утверждая свою самобытность, утверждают непрерывность и преемственность лица ближайшего отца, деда, прадеда, жившего именно на этом куске земли, с его особыми природными стихиями, особым складом языка, психики, способом думать и понимать единый мир. Но ничто не было ему так чуждо, как патриотизм в смысле гордости своей родиной, своими предками, их свершениями, культа их славы (в этом он видел выражение «общего тщеславия»). «Истинный же культ предков не в славе, а в деле» (I, 135), в печаловании о них, сокрушении об их утрате и чувстве долга перед ними. (Не забудем, что Федоров выступал против ограничения всемирности культа предков.) Народ, «обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой», не мог быть для него, как универсального христианского мыслителя, высшей ценностью. В христианстве, в котором «несть ни элина, ни иудея», народ и народность никак не есть высший предел, до которого может доходить самоотречение индивида, как это было и есть в обществе языческих и неязыческих ценностей, где для личности мыслимо только народное бессмертие (в памяти благодарных потомков). Однако утверждение идеи личности как таковой, исходящее из истинного ощущения ею своей самоценности, по-настоящему переживается как утверждение каждым только самого себя. Через включенность же ее в родовой ряд, где все человечество оказывается взаимоувязанным, через просвечивание этих рядов и всей сети их скреще-

пий (что и предлагает русский мыслитель) каждая личность вытаскивается на свет Божий, утверждается и раскрывается в своем необходимом бытии даже там, где она как личность осталась в нераскрытом зерне или исказилась почвой и влияниями в нечто колючее и даже ядовитое. Само требование воскрешения всех умерших (для их преобразования и дальнейшего развития) ввело личностный принцип как высший: раз всех воскресить, значит, за всеми без исключения признается единственная ценность. Так в учении Федорова осуществилось соединение как будто крайних вещей, земли и неба, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преображенно-личностной небесной природы и великой вселенской родины. Родовой мыслитель, он одновременно универсален и личностен, но и удивительно национально-народен.

Естествоиспытательная армия народов

Не обойдена преобразовательным проектом в «Философии общего дела» и армия с ее истребительнейшими орудиями, «адской технологией» (II, 274), направленной на «борьбу с себе подобными» (II, 271). Такое противоестественное положение вещей тем не менее стало совершенно привычным и почти «естественным» в человеческой истории, раздираемой национальными, экономическими, классовыми антагонизмами. Разоружение как международная проблема, ставшая уже в XX, ядерном веке вопросом «быть или не быть» человечеству вообще, начала обсуждаться к концу XIX века, при жизни Федорова. К этому же времени относятся ряд опытов по вызыванию дождя посредством взрывчатых веществ, использованию военных мортир для борьбы с градом. (Интересно, что вплоть до настоящего времени попытки управления погодой осуществляются именно методом взрывов в облаках.) Это явилось непосредственным толчком мысли Федорова для развития проекта о превращении орудий истребления в орудия спасения, а самого войска в естествоиспытательную силу. Кстати, как считают современные ученые, и защита от возможных катастрофических вторжений небесных тел в околоземное пространство и на землю, отвод столкновений с ними может осуществляться при помощи своеобразного космического ядерного щита – несколько ядерных бомб способны (если вовремя) уничтожить любой смертоносный болид.

Не разоружение, а «переоружение», не роспуск армий, а превращение их в мощную исследовательскую и преобразующую силу – вот суть проекта Федорова, можно сказать, мистически пронзенного (и чрезвычайно дорожившего) таким явившимся вышним, гевристическим перстом: средства, изобретаемые для разрушения и смерти, оказывается, можно обратить в средства охраны и спасения жизни, т. е. обратить зло в добро... Народам и государствам просто психологически (не говоря уже о конкретных исторических и социально-экономических причи-

нах) трудно, если не невозможно пока, пойти на полное уничтожение созданного ими: ведь армия конденсирует в себе усилия столетий, опыт научного и технического развития, труд специалистов, самоотверженность, организацию широких масс. «Нужно не бросить меч, а перековать его на орало, не бросить оружие, ибо его могут поднять и обратить против нас же <...> война не волевое явление, и никакими уговариваниями, как бы сильны и красноречивы они ни были, уничтожить войну нельзя» (II, 282). «Любители мира для мира, требующие уничтожения войска, провозглашающие – “Долой оружие!” – забывают о том, что войско есть сила, что силе, которая растрачивается в войнах, нужно дать выход в каком-либо эквивалентном замещении» (II, 276), «дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам вместо того, к чему все это готовится, т. е. вместо войны...» (II, 273).

Враждебно противостоящие друг другу армии обратить «к естественному разумному действию на слепые, неразумные силы природы, поражающие нас засухами, наводнениями, землетрясениями и другими всякого рода бедствиями, к действию на слепые силы, ставящие нас, разумные существа, в неестественную от них зависимость» (I, 271). И тут Федоров пытается радикально сместить предмет людской заботы и ненависти – пойти войной не на себе подобных, а на слепой ход умерщвляющей всех силы.

Как первый этап в реализации своего проекта философ предлагает начать в армии опыт по метеорической регуляции, причем не ограничивать его лишь исследованиями взрывов в атмосфере, а привлекать все новейшие средства, используемые в военном деле: ведь армия всегда была одним из первых широких испытательных полигонов последнего слова науки и техники. «Но самое важное при этом будет заключаться в обращении военного дела в исследование, в изучение природы» (II, 271), которое становится постепенно всеобщим делом. Всеобщая воинская повинность, соединенная со всеобщим образованием, превращается во всеобщую естествоиспытательную повинность: все народы составляют единую армию регуляторов природы, борцов со смертью, производящих исследования и опыты на всем пространстве земли, в самой природе и космосе.

Музей

Одной из основных реалий федоровского проекта идеального общества становится музей. Сама идея музея раскрывается русским мыслителем сначала на имеющихся образцах, чтобы затем вместить в себя богатое проективное содержание. Сам факт музея в истории свидетельствует о неистребимом желании человечества удержать прошлое, запечатлеть бывшее. «Вообще существование музеев доказывает, что сыны еще есть, что сыновнее чувство еще не исчезло, что остается

еще надежда спасения на земле» (II, 387). Потребность сохранить есть особенное свойство человеческой природы, в котором выражается подсознательная надежда продлиться, глубокое убеждение всех живущих, что настоящая смерть — это полная утрата памяти о них. «Музей есть собрание всего отжившего, мертвого, негодного для употребления; но именно потому-то он и есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конченных <...> Для музея самая смерть — не конец, а только начало <...> Для музея нет ничего безнадежного, “отпетого”, т. е. такого, что оживить и воскресить невозможно; для него и мертвых носят с кладбищ, даже с доисторических; он не только поет и молится, как церковь, он еще и работает на всех страждущих, на всех умерших!» (II, 372).

Музей у Федорова понимается самым широким образом: это все то, что хранит материализованную память прошлого. В конечном итоге вся опредмеченная деятельность человечества есть уже реальный или потенциальный экспонат такого музея. Ведь сегодняшний день земли уже завтра становится прошлым, фактом памяти, сдается в архив истории. Под определенным углом зрения весь мир выглядит гигантским, все пополняемым музеем. Такой угол зрения может быть определен как угол зрения памяти, которая в идеале должна стремиться к удержанию всего.

Человек уходит, оставляя после себя созданные им вещи. С одной стороны, возникает горькое чувство, что вещи вытесняют живых людей, с другой — только вещи (кроме детей) остаются хранить отпечаток личности их создателей. Музей призван выразить второй взгляд: единственный глубокий смысл собирания мертвых вещей в том, чтобы за ними видеть, по ним воссоздавать их авторов. Музей у Федорова — это, по существу, грандиознейшее предприятие собирания, хранения, изучения всех остатков прошлого, всех малейших *отпечатков* ушедших людей на их делах, вещах, документах, дневниках, преданиях, книгах, произведениях искусства... Речь идет о тотальной консервации памяти, причем в идеале четко индивидуализированной.

Музей как место собирания остатков былого, как орган вещественной памяти прошлого никоим образом не может быть отвлеченным познанием или исследованием, ставящим целью критику, обличение или суд над кем бы то ни было. Музей должен, по Федорову, одушевить познание сыновним чувством, дать ему направление в качестве «отеческого дела». «Причины небратского состояния понять легко, если мы представим себе, как трудно человеку забыть, что он отец, когда он имеет детей, и как легко забыть, что он сын, когда родители его умерли. Если же так легко забывать об отцах, то братство, связь между братьями, которая могла бы держаться только заботою о родителях, столь же легко забывается или, иначе сказать, разрушается <...> Отсюда видно, что братство между людьми будет только тогда, когда все знание человеческое станет наукою об отцах, а все искусство, т. е. все дело человеческое, будет иметь своим предметом отцов» (II, 386).

Федоровская идея музея отражает глубокие философские установки ее автора. Он ищет и находит для себя способ преодоления природного закона не каким-то актом чуда, а реальным действием, которое осуществляется опять же не в некоем трансцендентно-мистическом измерении, а в самом природном ряду. Этот ряд может быть преодолен, по убеждению Федорова, нравственно-деятельным его освоением — цепь за цепью — назад и назад, до самого его начала. Природа сама по себе стремится только *вперед* и гонит туда же все и всех; ее закон — необратимость всех процессов во времени. Природа крутит свое колесо рождений, смертей и новых рождений; ее *принципу* — для своего осуществления — *надо*, в частности, чтобы родители любили свое природное будущее, своих детей, страстно, неразумно, до самопожертвования, чтобы родители покорно-любовно уступали свое место детям, а дети легко забывали родителей и привязывались лишь к своим детям, а те к своим, и так до бесконечности. Этот природный принцип своей железной естественностью направляет всего человека, его инстинкт, душевное отношение, нравственность, разумные выкладки. Направление развития, к которому призывает Федоров, включает в себе не только призыв *вперед*, в бесконечность, все равно дурную (с точки зрения каждой живущей и умирающей личности), но и *назад* — к предкам, к восстановлению их — сначала в *изучающей памяти*, так чтобы вся единая ветвистая крона человечества в каждом своем жившем листике отчетливо предстала перед очами любви. Самое страшное преступление для живущих — *забыть* своих отцов, своих предков, вынести их *за бытие*, окончательно вычеркнуть из бытия, лишиться последней надежды на возвращение в него. Надо их вспомнить, обернуться, кроха за крохой восстановить, снова *поставить* в жизнь. Для начала пробуждение и культивирование активной любви детей к родителям и предкам, нравственного долга перед ними становится уже вызовом «естественному» инстинкту. При своем, казалось бы, природном характере такая любовь и такой долг — сверхприродная, духовная задача. Идея всеобщей родственности должна, по Федорову, целиком переориентировать человека, его душевно-психический склад, его рациональные приемы, нравственность, общественную организацию, ее ценности и институции. Как бы пойдя в обратном направлении к естественному течению событий, к пожирающему времени, человечество обретет, считает Федоров, способ колоссального умножения духа, роста духовного начала в нем.

Придавая огромное значение поминовению умерших, шире — памяти о прошлом как основе всякой религии и культуры, Федоров обращается и к понятию синодика (букв. «помянник», поминальный список умерших); он становится у него своеобразным первознаком, метакодом, с помощью которого мыслитель прочитывает историю и культуру: и первоначальное знание было родословием (своего рода синодиком), и кладбища с надгробными памятниками — пространственный синодик, распростертый по лицу земли, доносящий до нас вести не только христианской (катакомбы), но и дохристианской древности (курганы, каменные бабы и

т. д.), и храмы в двух их значениях: и как культовых зданий, которые строились обычно на крови мучеников, вырастали из надгробного памятника (их «зародыша»), и как прихода живых, поминающих на службе умерших, – тоже выражение синодика, да и музеи, и учебники истории, если хотите, секуляризованные синодики... В пространном анализе синодика в работе «Собор» особенно выразительно проявляется своеобразно семиотический характер мышления Федорова. Синодик как опредмеченная и индивидуализированная (по лицам) память (тот же Музей) несет в себе воскресительный импульс, и все большее расширение и углубление (детализация) синодика, ведущие к примирению ныне разделенных и враждующих народов, – одна из задач человечества, вставшего на путь всеобщего дела.

Музей для мыслителя становится своеобразной формой культа предков, но формой не пассивной, а действенной. *Хранение должно быть дополнено исследованием, а исследование перейти в деятельность.* Свой особый вклад в общее дело музей должен, по мысли Федорова, осуществлять через исследование причин неродственности. *«Музей есть первая научно-художественная попытка собирания или воспитания в единство, и потому эта попытка есть дело религиозное, священное: это призыв на службу отечеству, призыв всеобщий, всех без исключения, начиная с детского возраста...»* (II, 384–385). Музей – своего рода филиал церкви активно-христианской веры, отражая ту ее важнейшую сторону, которая связана с любовью к родителям и предкам, нравственным императивом родства и единения. Восцеление же такой любви и родства присуще людям разных вер и религий – тем самым Музей, так понятый, получает мощный вселенско-объединительный импульс, направленный на восстановление братской связи всех сынов и дочерей человеческих. *«Учение о единстве и есть религиозное учение, только оно и может примирить тех, которые не хотят допустить преподавания религии в школе, с теми, которые не мирятся с изгнанием религии из школы. В обращении учения о единстве в религиозное и выразится междуисповедное, междусектантское значение музея; православие же, как сокрушение о розни, как печалование, найдет в нем свое выражение»* (II, 391). Вступление в музей становится вступлением в такую «*междуисповедную*» церковь как гигантское тело всего человечества, восприятием заповедей о целях и обязанностях, налагаемых религией единства. *«И таким образом музей будет действовать душеобразовательно, делая всех и каждого существом музео-образным»* (II, 391).

Воспитание нравственно сознательных, братских личностей из прихожан музея должно быть распространено на все народы и каждый народ как единство. Вспомним, как Данилевский, признавая за отдельной личностью моральный элемент, растворял его в народе как природной, стихийной силе. В толпе, массе, народе не раз видели некий одушевленный внутренней иррациональной силой организм, который не сводится лишь к составляющим его индивидам. С такой толпой – природным организмом, не поддающимся единой разумной воле, – за всеобщее

дело не примешься. Каждый со всеми, все как один: народ может «действовать как братство, как один человек» (II, 404). Задача «исследования, учительства и деятельности» — трех основных функций музея — должна быть распространена на все народы, все человечество, чтобы оно «из стихийной силы стало совокупностью нравственно разумных личностей, братством» (II, 404). Тогда музей «нераздельно от храма» станет орудием «превращения государственного в отеческое», перевода города в село, а общества из «юридико-экономического строя в родственно-нравственный» (II, 393).

СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА

Проективная критика



В своем дневнике от 12 апреля 1889 года Лев Толстой записывает: «Пошел к Ник<олаю> Ф<едоровичу>, с ним ходил и рассказывал ему “об иск<усстве>”. Он одобрил» (50, 65). Речь идет о статье Толстого, написанной в марте 1889 года, которая вместе с другими его эстетическими набросками 1880–1890-х годов стала подготовительным материалом к работе «Что такое искусство?». Отношение к искусству было той областью, где взгляды Толстого и Федорова сближались. В своей статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» Федоров высказывает мысли, буквально повторяющиеся позднее в знаменитом трактате Толстого. Тут и противопоставление «господского» искусства народному творчеству, и взгляд на секуляризацию искусства в эпоху Возрождения как на процесс отпадения от всенародного искусства, и утверждение искусства, служащего высшей (религиозной), объединяющей все человечество цели. Правда, эта цель понимается Толстым и Федоровым по-разному. «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» — интересный памятник русской эстетики конца XIX века, в котором ставятся реальные проблемы: народ и индивидуальное авторство, отъединение творческой интеллигенции от народа, нравственная ценность искусства... Интересно, что Федоров рассматривает соотношение народного и профессионального творчества, начиная с поворотного момента их истории — эпохи Возрождения и Реформации, когда они вступают в полосу сложного конфликта. В статье Федорова мы сталкиваемся с особым случаем социологического анализа произведения искусства, разработанного в русской демократической критике. Литература начинает рассматриваться не сама по себе, в кругу эстетических ценностей, а как непосредственное орудие в деле изменения жизни.

Статья Федорова прочитывается в перспективе отношения к Гете как к определенному типу творца, воплотившего объективизм и эстетизм самодовлеющего искусства; таким он предстал отчасти в трактовке позднего Белинского, Тургенева, но прежде всего Писарева и Толстого. В подходе последних очевидна одна особенность: не объективное рассмотрение сложившегося факта искусства, а претензии к нему с позиции должного идеала. Такая критика превращалась во многом в средство утверждения своего понимания искусства, общественно-утилитарного,

как у Писарева, или нравственно-религиозного, как у Толстого. Федоров доводит подобный подход до логического предела. Он создает свой *проект* истинного «Фауста». Такое необычное сотворчество дает интересные результаты: оно раскрывает незамеченные слабости идеала критикуемого автора, умеет представить произведение как открытую творческую возможность, приглашающую к размышлению и активному сотрудничеству читателя.

Федоров пишет, что «поэма “Фауст” представляет одно из проявлений вопроса о судьбе человека» (III, 495). И хотя в мировой культуре образ Фауста ассоциируется прежде всего с великим мучеником стремления проникнуть в тайны мира, философ отмечает, что гетевский Фауст недолго был таким мучеником и быстро принял *кантовские* ограничения на саму возможность познания. Если в самом начале трагедии Фауст вызывает духа Земли, чтобы постичь «вселенной внутреннюю связь», «все сущее в основе», то тут же поддается зову вкусить «чем жизнь остра», и далее на протяжении всей трагедии вопросы познания природы сущего вообще не занимают героя. Интересно отметить, что известный литературовед В. Жирмунский также выделяет в самой идейной концепции «Фауста» Гете «отказ от отвлеченных интеллектуальных знаний ради полноты жизненных переживаний»¹. Даже в народной книге о Фаусте вся первая часть его жизнеописания после договора с дьяволом отдана его познавательному любопытству: он знакомится с устройством Земли, Вселенной, судьбами мира, ада и рая (правда, на уровне наивных средневековых представлений). Фауст Гете в первой части трагедии просто *живет и чувствует*, затем созерцает высокую сферу исторического и культурного бытия человечества, явленную ему в символических архетипах 2-й части, наконец, *действует* на благо других людей. Так реализуется идеал *полножизния*, который стал высшим оправданием и спасением героя.

В последних сценах «Фауста», с их пафосом деяния, прославления инициативы, энергии, общественного блага, нашла свое отражение эпоха их создания, время бурного развития европейского индустриализма, как пишет Федоров. Русский критик «Фауста» подчеркивает прежде всего негативные стороны этого процесса, особенно чувствительные для таких патриархальных *неученых*, как Филемон и Бавкида.

Федоров подчеркивает индивидуализм пути Фауста вплоть до самого финала. Высший жизненный подъем Фауста – его дело по отвоеванию земли у океана – прежде всего завершающий этап эгоистического самоосуществления героя, утверждения себя как полноживущей личности, объявшей в себе весь круг земной. Сам тип действия Фауста для Федорова не общий, коллективный, а одинокий, индивидуалистический. Другие употребляются им как «вещи», становятся «орудием его предприятия». В конце трагедии есть сам Фауст, вещающий о своих свер-

¹ Жирмунский В. Гете в русской литературе. Л., 1937. С. 506.

шениях, но нет ни присутствия, ни голоса тех других, ради которых он действует. «Гете забывает при этом, что люди — не вещи, что улучшение может быть результатом собственной их деятельности, а точнее, эта-то деятельность собственная и есть улучшение» (III, 490).

Эти мысли перекликаются с тем критическим отношением к индивидуализму, который выразили и Достоевский, и Толстой². В их романах было обнажено то явное или скрытое презрение к человеку, к народной массе, на котором воздвигается идеал морали сильной личности, *сверхчеловека* (образы Раскольникова и Наполеона). Даже видимый альтруизм героя Гете, как и альтруизм вообще, подвергается глубокому сомнению у Федорова. В одной из своих ранних статей А. В. Луначарский также называет заключительные монологи Фауста «гордыми речами индивидуалиста, жаждущего повелевать», а его самого — «мнимым альтруистом». Более того, видя в основе природы Фауста сильную, страстную волю, стремящуюся к самоутверждению, Луначарский сближал Фауста с «современным волюнтаризмом» и Ницше³.

Федоров трактует «Фауста» расширительно, размыкая символические образы второй части трагедии в современность конца XIX века, когда писалась статья. В самом пути Фауста от философа и поэта к чисто практическому деятелю, промышленному предпринимателю, как его называет Федоров, русский мыслитель улавливает характерную тенденцию развития *фаустовского* (*бюргерского*) сознания. Эпоха Возрождения, в которую действовал исторический Фауст, как известно, *породила титанов*, пытавшихся охватить все сферы бытия, от теоретических (философия, искусство, наука) до практических (промышленность, торговля). Обратное характерно для того времени, свидетелем которого был Федоров: четкое распадение этого духовного типа на жестких *практиков* и *идеологов*, уходящих в пессимистическую философию и декадентское искусство, оторванное от дела первых. Диалектику этого расщепления Федоров и отмечает в своей статье. Пессимизм в философии и искусстве конца XIX века представляется ему до конца проявленным фиаско того индивидуализма, который лежит в основе фаустовского жизнеощущения. «В жизни, в Истории “остановись” произнесено было

² В творческом наследии Федорова немало страниц посвящено различным явлениям русской и западной литератур: Лермонтову и Гоголю, Байрону и поэтам «мировой скорби», Толстому и Золя. И всюду Федоров выступает проницательным критиком даже самых скрытых форм индивидуалистического эгоизма, неверия в человека. Кстати, ему была достаточно чужда сатира, именно потому, что она предполагает внешнее отношение к другому как чуждому предмету, достойному лишь осмеяния. С сочувствием повторяя за Гоголем, что «добродетельного человека заездили», Федоров не раз горько сетовал на чрезмерное развитие в литературе жестокого принижения человека. Философу ближе всего была пушкинская, светло-пророческая, укрепляющая сокровенные источники надежды и добра линия в искусстве, в которой человек «не убывает», а «прибывает», говоря словами Андрея Платонова.

³ См.: Луначарский А. В. Перед лицом рока. К философии трагедии. Гл. 5. Доктор Фауст // Луначарский А. В. Этюды критические и полемические. М., 1905.

гораздо позже, произнесено пессимистической философией. Гартман — это умирающий Фауст, который родился вместе с Новой Историей, с эпохой возрождения, с реформациею» (III, 495).

В том суде над Фаустом Гете, который происходит в статье Федорова, центральное обвинение в индивидуалистическом эгоизме героя было выдвинуто еще в 1845 году в обширной статье И. С. Тургенева о «Фаусте» Гете: «Фауст — эгоист, эгоист теоретический; самолюбивый, ученый, мечтательный эгоист. Не науку хотел он завоевать — он хотел через науку завоевать самого себя, свой покой, свое счастье <...> Фауст, с начала до конца трагедии, заботится об одном себе <...> Он вообразил себе, что стоит на высоте созерцания, между тем как смотрел на все земное с высоты своего холодного, устарелого эгоизма». Интересно, что Тургенев, как позднее Федоров, критику Фауста оборачивает значительной частью против самого его творца. Причем в статье Федорова буквально повторяются основные положения анализа Тургенева, отмечавшего олимпийское себялюбие Гете, его идейно-философский эклектизм, бегство от мучительных социальных противоречий в созерцательный пантеизм, «спокойную субстанцию Спинозы». Позиция Фауста, для которого не существуют другие люди, уже пройденная ступень человечества, подчеркивает Тургенев. Его статья открыла возможность нового, социального подхода к творению Гете. «Нам теперь нужны не одни поэты <...> мы (и то, к сожалению, еще не совсем) стали похожи на людей, которые при виде прекрасной картины, изображающей нищего, не могут любоваться “художественностью воспроизведения”, но печально тревожатся мыслью о возможности нищих в наше время»⁴. Такой подход получает дальнейшее обоснование и развитие в русской демократической критике. Особым, радикальным его вариантом стала толстовская и федоровская критика искусства.

Во взгляде на творчество Гете Федоров необычен, как необычен Толстой, обрушившийся на великие мировые шедевры, в том числе и «Фауста». Но в таком подходе обнаруживается своя логика и свой пафос. Баловень природы, у которой нет от него тайн, гармоничный олимпиец, свободно отдающийся творческой стихии, «богов орган живой» — таков ставший во многом хрестоматийным образ Гете. В русской традиции подобное романтическое представление о немецком поэте ярче всего выразилось в двух широко известных стихотворениях Баратынского и Тютчева, написанных в один год в связи со смертью Гете. В статье Федорова два раза возникают полемические реминисценции из самой известной и часто цитировавшейся строфы Баратынского:

С природой одною он жизнью дышал,
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,

⁴ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. Т. 1. М.-Л., 1960. С. 230, 234, 238.

И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звездная книга ясна,
И с ним говорила морская волна.

Идеализация природы, из которой как ее «чистейший сок» (Тютчев) исходит дух творчества, была чужда автору «Философии общего дела». Установка на органическое, стихийное, даровое противоположна духу целеустремленного проекта, *трудового*, которым проникнуто все его учение. Для Федорова трудовое этически ценнее, чем даровое. Ценность возникает как произведение усилия, труда. Федоровский поворот в критике Гете как аристократа духа, вспоенного счастливой даровой натурой, сближается с демократической, разночинской линией понимания творчества.

Праздник жизни – молодости годы
Я убил под тяжестью труда,
И поэтом, баловнем свободы,
Другом лени не был никогда.

(Некрасов)

В статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» автор «Фауста» предстает у Федорова выразителем *идеи культуры* как высшего проявления и оправдания народа, человеческой жизни. Бессмертен лишь тот, кто «создал себе имя на земле». Но для Федорова такое «бессмертие» избранных покупается дорогой ценой труда и темноты большинства. Еще Руссо со всей свойственной ему страстью обнажил социальные противоречия существующей культуры, в которой немногим достаются нетленные лавры, а большинству – страдания и нужда. «Наше утонченное искусство может возникнуть только на рабстве народных масс и может продолжаться только до тех пор, пока будет это рабство» (30, 82). С этим буквально перекликаются слова Федорова: «Отрицая личность у большинства, Гете не ставит даже вопроса в виду такого ненормального, безнравственного явления: почему не все могут быть поэтами или учеными? Почему не все могут участвовать в науке и искусстве, ибо только участием в них можно развить в себе личность, а следовательно, по Гете, и бессмертие. Гете не замечает, что он и ему подобные потому и могут делаться бессмертными, что большинство, трудящееся на них, лишено бессмертия» (III, 491).

Две идеи: идея культуры и идея преобразования жизни

Пример теории культурно-исторических типов Данилевского обнажает характерную связь зооморфического идеала, то есть осмысления человека и обще-

ства по животным аналогиям, с выдвижением идеи культуры как высшего проявления и единственного оправдания народа в качестве особого природного вида. Как растение и животное должно проиграть свой жизненный ритуал, так и человечество через *отряды* народов должно проявить все свое многообразное — разновременное и разноместное *цветение*, но уже на высшем, сознательном, творческом этапе, как *цветение культуры*.

Культура выступает великолепным суррогатом несуществующего природного бессмертия. Более того, она специфически человеческий суррогат. Правда, в мире утверждается реальное (но тоже относительное) бессмертие рода. В нем торжествует прежде всего телесно-органическая, природная сущность человека. В культуре же опредмечивается та духовная, остро-индивидуальная сторона человека, которая осознает факт смерти и вносит тем самым трагизм в его существование. Иначе происходит во всей прочей органической природе, где род торжествует, не имея своим осадком личностного страдания особи. Так вот, эта сторона — сознания и духа, — вступающая в трудные и прямые отношения со смертью, нашла для себя способ борьбы с ней, ее заклинания — культурой. На протяжении тысячелетий формы культурного творчества менялись, изоцрялись, возвращались, углублялись, достигая блистательных вершин. Пусть человек смертен, но он может создать вечное — произведение искусства, прекрасное и завершенное, бросающее вызов всей аморфности, случайности, конечности тоскливого человеческого бытия. Человек уходит в неизвестное, в небытие — прекрасная скульптура, картина, книга славят вечно запечатленный миг, ставшую вечной последовательность миггов. Эту метафизику искусства особенно чувствовали на Западе, рассматривая культуру как особый эксперимент, достижение и путь Запада. В XX веке ее выражали самые различные писатели и мыслители, от А. Мальро до Т. Манна. Культура на Западе — высшая ценность, культура не борется с действительной смертью, являясь для человека высшим цветом и оправданием природного типа бытия.

В России в лице прежде всего Гоголя, Л. Толстого, Федорова и Вл. Соловьева идея культуры как верховной миссии нации подверглась решительному опровержению. И во всем русском культурном строительстве XIX века — живописи, музыке, литературе — среди его самых значительных деятелей никогда не было самозабвенной истовости в служении искусству как высшей ценности. И не случаен тот великий парадокс, когда в творце, давшем зенит этому культурному движению, в Л. Толстом — так определенно и настойчиво возник отказ от культуры, внутренне неудержимо мотивированный именно серьезным отношением к жизни, ее конкретным несчастьям и действительному злу. На контрастном фоне реально существующей вражды, бедности и несправедливости, для проникновенно сосредоточенного на них чувства Толстого, предметы храма искусств начинают глядеться как красивая ветошь и фальшивые бирюльки, а его самодовольные жрецы — как вольные или невольные обманщики. Есть жизнь человеческая, есть

каждый отдельный неповторимый человек, который не может быть искуплен идеальной выжимкой художественного типа; главное – как *по правде* устроить его жизнь, спасти ее от бессмысленности, наладить на началах добра и разума.

Этот убеждающий пафос сильно и прямо звучит и у русских шестидесятников, выявляя их глубокую самобытность как духовного движения. Не говоря о любомудрах-шеллингианцах 1820–1830-х годов или гегельянцах 1840-х, даже славянофилы и почвенники, носители национальной русской идеи по самому своему определению, размышляя в русле европейских идей культуры и цивилизации, типологически включаются в западный духовный регион. Шестидесятники и идущие от них поколения борцов, так прямодушно апеллировавшие к западной науке и общечеловеческим идеалам, оказались, по существу, народнее защитников выявления и расцвета национального духа через особую культуру. У них появляются новые ключевые слова: *жизнь и дело*, идея активного реального труда по преобразованию самой действительности. Высшей ценностью становится жизнь, а не культура. Правда, весь вопрос в широте и жизни, и дела, так чтобы вырваться из обломовской метафизики: лучше на диване лежать всю жизнь, чем делишки делать, когда Дела нет.

Эстетика жизни, творчество жизни – идеи во многом русские, во всяком случае в русской культуре находили отклик и развитие. Гоголь, Чернышевский, Толстой, Федоров, Вл. Соловьев, символисты (с их концепцией теургического творчества) – каждый по-своему ставил жизнь, ее реальное спасение (будь то общественно-экономическое или онтологическое) выше, чем прекрасное отражение ее в искусстве. «И, может быть, вся наша борьба есть борьба за цельность жизни против двойственности эстетики», – писал Блок⁵. Даже наш жесткий эстет Константин Леонтьев и тот за то, чтобы сама жизнь была эстетична, как он это понимал, т. е. кипела противоборством полнокровных сил: «Эстетика, как критерий, применима ко *всему*, начиная от минералов до человека. Она потому приложима и к отдельным человеческим обществам и к социологическим, историческим задачам. <...> Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства. <...> Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), придут и гениальные отражения в искусстве»⁶. Хотя у него, как у Данилевского, в последнем анализе, тут – зоологически-природный идеал жизни, истинное имманентное преображение жизни – лишь прекраснодушное «розовое христианство», а настоящее христианство – трансцендентно и по сути не имеет никакого касательства к течению жизни и истории, лишь в некий момент грозно-карательно обрывая

⁵ Блок А.А. О театре // Золотое руно. 1908. № 5. С. 51.

⁶ Леонтьев К.Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 36–37.

их, но все же эстетика самой жизни, страстной, неразрешимо противоречивой, яркой, для него прежде всего, на первом месте. Правда, у Данилевского есть одно глубокое определение: «Красота – духовная сторона материи», оно, по сути независимо от воли самого автора, проливает свет дополнительного понимания на всем известное изречение Достоевского, близкого к интуициям и ценностям активного христианства, – «Красота спасет мир»: мир спасается в одухотворенной, преобразованной, прекрасной материальности.

У культуры как таковой – широкий замах, она легко сбрасывает со счетов не только проходящую жизнь отдельного человека, но и целые периоды многих жизней, складывая их к подножию своего нетленного треножника. «Да здесь трудно не поверить в некую метафизическую собственную волю творческого замысла, стремящегося к осуществлению, замысла, для которого жизнь творца лишь орудие, лишь жертва добровольная и в то же время вынужденная»⁷, – пишет Т. Манн в своих «Страданиях и величии Рихарда Вагнера». Это далеко не редкое высказывание. Оно не раз лично, проникновенно звучало в устах самих творцов. Не раз творчество ощущалось художниками как царящее над ними божество, вызывающее преклонение и ужас одновременно. Не раз оно представало как сила сверхличная, повелительно-демоническая, в которой, несмотря на ее принадлежность к миру духа, проглядывает нечто хтоническое: ибо пожирает плоть, нервы, здоровье, жизнь своих жрецов, чтобы претворить их в прекрасные, но неживые вещи.

После этого становится понятней, почему автор «Философии общего дела», поставивший высшей целью жизнь каждого без изъятия человеческого существа, вплоть до задачи возратить, удержать, обессмертить и преобразить ее, писал: «Целью жизни будет спасение от культуры» (III, 481). Вл. Соловьев также утверждал, что «принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный»⁸. Останавливаться на дуализме жизни, тленной и бессмысленной самой по себе, и вечного пребывания лишь осмысленных духовных созданий искусства – значит предавать жизнь, сознание, высшие цели преобразования всей материальной природы, увековечивания ее индивидуальных сознательных творений.

«Пока я верил, что жизнь имеет смысл, хотя и не умею выразить его, отражения жизни всякого рода в поэзии и искусстве доставляли мне радость. Мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства, но когда я почувствовал необходимость самому жить, – зеркальце это стало мне или ненужно, излишне и смешно, или мучительно <...> но когда я знал, что жизнь бессмысленна и ужасна, – игра в зеркальце не могла уже забавлять меня», – писал Толстой (23, 15). *Спаси жизнь*, придав ей высший смысл, – вот главная, срочная забота и Толстого, и Федорова. И в зависимости от того, в чем они находят назначение и выс-

⁷ Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1961. С. 131.

⁸ Соловьев В.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. СПб., 1912. С. 9.

шее благо человека, ставятся задачи и искусству как одной из форм человеческой деятельности, «одному из условий человеческой жизни» (Толстой). Если для Толстого «наше благо, и материальное и духовное, и отдельное и общее, и временное и вечное, заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой» (30, 154), то и искусство становится «одним из средств единения людей». Толстовские требования к искусству определяются пафосом его собственного учения. То же – в значительной степени – происходит и в «Философии общего дела», начиная с теории происхождения искусства до мечты о его будущем состоянии.

Высший синтез искусств – храм

К уяснению грядущих задач искусства, в том грандиозно-расширительном смысле, в каком оно предстало у Федорова, он идет от самих истоков художественной деятельности человека. «Нельзя узнать конца (цели) искусства, не зная его начала, как не зная конца и цели, нельзя понять значение искусства» (II, 235). Первый акт самодеятельности человека – отрыв от земли, от горизонтали пассивного приятия животной участи, в вертикаль активного, волевого созидания себя – был и первым актом искусства, строительством тела-храма, обращенного к небу. «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением-храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества*» (II, 162). Это важнейший отправной момент эстетики Федорова, который в конечном итоге сомкнется с последними целями творческой деятельности человека вообще. Первый акт искусства возникает как *действие самой жизни*: порыв всего животного существа вверх, перебросившего его на новый рубеж, на ступень человека. Всеобъемлющее искусство будущего также станет творчеством самой жизни.

Основной толчок к тому, что мы, собственно, называем искусством, и был дан, по Федорову, чувством первобытного человека, охваченного тоской по умершим. Из отпевания, погребальных обрядов, стремления удержать облик умершего запечатленным (памятники, живописные портретные изображения) возникает, по Федорову, искусство как попытка *мнимого воскрешения*. «Зарывая или даже сожигая умершего отца, сын, как существо живое, тотчас же восстанавливал отца в виде изображения, как живого, в вертикальном, стоячем положении, а не в лежащем, как мертвого» (II, 235).

Предметы искусства Древнего Египта, связанные преимущественно с ритуалом погребения, становятся для Федорова ярким подтверждением его взгляда: множество статуй в гробницах, точно передававших портретную индивидуальность, особенности костюма умершего, служили его заместителями на случай уничтоже-

ния мумии, живописные изображения слуг, пищи, сцен из повседневной жизни окружали покойника всем необходимым в загробной жизни... Сам наивный реализм древнего искусства Египта, не отличающий реальное, живое от неодушевленного скульптурного или живописного предмета, особенно выразительно обнаружил глубинную потребность, которая породила искусство, — потребность воссоздания бывшего, исчезнувшего, умершего, стремление к кристаллизации текучей жизни в нетленные, вечные образы.

Для мыслителя это тот внутренний импульс искусства, которым оно, часто неосознанно, движется всегда. Этот воскресительный импульс во многом становится определяющей генетической чертой искусства: ведь так или иначе в особом художественном пространстве идеально существующей вещи (будь то роман или картина) происходит своего рода *обессмертивание* мгновений и лиц, запечатление преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные. Но искусство — во всех существующих его родах и видах — пока искусство лишь мертвых «подобий существ поглощаемых и поглощающей их силы»: скульптура и портретная живопись — подобие живущих или умерших; архитектура — подобие неба и земли и т. д. Так, скульптура «восстанавливает по нравственной (родственной или сыновней) необходимости то, что скрыто под землю по необходимости физической <...> но <...> в формах еще мертвых, окоченелых, недвижимых. Живопись восстанавливает световую и теневую сторону жившего и его внешние очертания. Но черты и краски живописи, как и формы скульптуры, неподвижны, ограничены пределами только одного момента <...> Музыка, наоборот, всецело отдается миру внутренних эмоций и переживаний. <...> Это нечто действительно за-душевное, уже за пределами души, а не в ней самой непосредственно звучащее, это не самые звуки, а лишь *отзвуки* переживаемого и пережитого, передающиеся искусственными средствами чрез искусственно же устанавливаемую среду. Наконец, драма восстанавливает бывшее и жившее уже не только в пластичной и красочной полноте форм, но и в движении, не подлинном однако, а подложном...» (II, 160)⁹. Вместе с тем искусство — прообраз воскресительного акта и в смысле самого типа его реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни как бы *из себя*, рождение из себя наших отцов и матерей (в искусстве, особенно в поэзии, из себя, из волнений своего организма конструируется новая форма)¹⁰.

Для Федорова главным творцом искусства является народ. Он любит подчеркивать, насколько самые индивидуальные художественные творения несут в себе результаты коллективного народного творчества: от языка, которым пользует-

⁹ Этот пассаж о различных родах искусств, по свидетельству В. А. Кожевникова, «восстановлен по разрозненным наброскам и по беседам Николая Федоровича об искусстве» (II, 160).

¹⁰ Подробнее об этом см.: Горский А.К. Огромный очерк // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Соч. М., 1995. С. 185–266.

ется автор, до того, что называется духом времени, порождающим то или иное произведение. Интересно, что Николай Федорович подчеркивал особое значение науки о литературе; ведь она, занимаясь исследованием источников произведения, влияний, заимствований и т. д., тем самым вольно или невольно обнаруживает общий, коллективный характер произведений отдельного гения, как бы доказывает знаменитый тезис самого Федорова: «У нас нет ничего своего, все даровое». Эпическое искусство возникает из желания передать потомству знания о предках, их деяниях. Оно образует одну всеобщую поэму памяти об отцах и скорби об их исчезновении. Такая нескончаемая эпическая летопись родового предания – дело священное, и оно, по мысли и чувству Федорова, должно было бы переходить от поколения к поколению до того времени, когда человечество в полном обладании своими способностями сможет прямо приступить к преобразованию слепого природного порядка существования и реальному возвращению умерших отцов. Не даром из всех произведений Толстого истинно «религиозным» Федоров считал не его поздние вещи, а «Войну и мир», которая воплощает ближе всего идеал эпического, *воскрешающего* искусства: «...в "Войне и мире" сам Толстой, сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая весь свой великий талант в это дело, – конечно, лишь словесное» (II, 362).

Из всех пока созданных человеком форм искусства русский мыслитель выделяет архитектуру, в ее вершинном достижении – храме. Храм стоит как подобие целой Вселенной, причем Вселенной идеальной, в которую внесены строй и смысл. Для Федорова храм становится проектом должного мироздания, торжествующего над падением, смертью. В нем все оживлено: земля отдает своих мертвецов, а небо населяется воскрешенными отцами (росписи в храме). «Храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве по величине смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубь, и ширь, и высь необъятную, безграничную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось живым лишь на мгновение» (II, 236).

Храмовая архитектура в сочетании с храмовым действием представляют живой синтез всех искусств. «Необъятность и мощь и жизнь изощрялся сын человеческий изобразить в храме пластично, живописно, иконописно; прибегал к звуку, к слову, к письму, и, наконец, в самом себе, в живущих изображал умерших; и таким образом совокупная молитва превращалась в храмовую службу» (II, 236).

Храм – всеобъемлющий образ-символ, в который стягивается мировидение русского мыслителя. Особенно ярко смысл этого образа светит на фоне сравнения с немецкой эстетикой, представленной именами Шопенгауэра, Ницше и Вагнера с их утверждением музыки и музыкальной трагедии как синтеза искусств. Это чувствовал сам Федоров и в ряде небольших статей прямо противопоставил им свое понимание искусств и задач их объединения. Русский мыслитель точно отмечает, что «сочинение Ницше "Происхождение трагедии" есть разрешение пробле-

мы происхождения не только искусства, но и самого мира» (II, 163). В основе бытия у Ницше лежит иррациональное, оргиастическое, дионисийское начало, на которое накинута тонкая *аполлоновская* покров форм, образов и смысла. Происходит демонизация материи, в косное вещество переносится в экстатически усиленной степени начало эротически-животное. Хаотическая, темная стихия материи, которая, по Федорову, должна быть просветлена и управляема, становится у Ницше на правах дионисийского начала настоящим властелином бытия. Такой темно-эротический витализм и Шопенгауэра, и Ницше, превращающий мир в волю, то есть в похоть, как точно расшифровывает Федоров¹¹, есть плод «метафизического откровения, или отвлеченного мышления, метафизики» (II, 163). «Для людей же дела, — добавляет русский мыслитель, — нет нужды выходить из пределов физики, понятой в обширном астрономическом смысле», то есть нет нужды творить превращенные онтологические мифы. «А на земле-то и разыгрывается постоянная трагедия: вытеснение сынами отцов, или скорбь рожденных об утрате родивших их, или родителей» (II, 163). *Жизнь как опьянение*, вакхическое упоение над страшной поглощающей бездной должна уступить место *жизни как отрезвлению*, что изгоняет дурные призраки раздражаемой и возбуждаемой похоти, тесно связанной с мрачным сладострастием насилия и смерти. Перестать служить всеми утонченными средствами искусства эротическому мифу; напротив, культивировать чистый, трезвый дух долга, познания и дела — таков призыв философа всеобщего дела.

Музыкальная трагедия Вагнера, идейно впитавшая в себя и Шопенгауэра, и Ницше, стремилась выразить дух музыки, передающий темный движущийся океан «мук и борений самого Первосущего» (Ницше), а в аполлоновском начале драмы кульминировала в то трагическое мирозерцание, что призывает в полном сознании, гордо-стоически идти навстречу неизбежной гибели. Синтезу искусств в музыкальной драме русский мыслитель противопоставляет архитектуру, точнее храм, светлую мистерию разума, человеческого дерзания, победы над природным законом падения, конца, смерти. «Должны ли, — спрашивает Федоров, — все искусства соединиться в трагедии, как изображении гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, как проекте мира, все погибшее воскрешающего чрез все знания, объединенные в астрономии?» (II, 159).

Коперниканское искусство — реальное зодчество мира

Образ храма как высшего смыслодержущего достижения человеческого искусства недаром возникает именно у Федорова. Природная материя у него кос-

¹¹ Ср. определение философии Шопенгауэра у Т. Манна: «Это эротическая концепция мира, настойчиво объявляющая пол средоточием воли» (Манн Т. Собр. соч. Т. 10. С. 142).

ная и слепая сила, вовсе не обладающая своей роковой волей. Этой силой необходимо научиться управлять, чтобы сознательно-чувствующее существо – человек – могло выйти из-под власти ее стихийного закона. Архитектурный ансамбль как раз организует по законам целесообразности, красоты и гармонии мертвые, тяжелые, материальные массы. Архитектура – это прекрасное остановленное падение – становится для Федорова ярким символически проективным образом будущей преобразенной материи.

Недаром тот же образ храма, небесной архитектуры, коперниканского зодчества возникает на страницах «Философии общего дела», где автор переходит к вдохновенному предвидению будущих судеб искусства, когда оно перестает быть лишь мнимым подобием мира жизни и становится силой самой жизни, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей Вселенную. «Коперниканская астрономия, вмещающая в себя все знания (науки), доказывается небесною, но не кажущеюся, а действительною архитектурою, вмещающею в себя все искусства, воспроизводящие, воссоздающие не подобия, а самую действительность. Искусства, следовательно, должны установить действительную, хотя и постепенную, но постоянную отдачу землею убитых, поглощенных ею поколений, а вместе с тем установить и расширение влияния человека в пространстве. Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры – хороводом, как мнимым солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из них первый был бы действительный землевод, а все другие суть планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфирозоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров – звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа, – предшественники Коперника в древнем мире» (II, 242). «Если архитектура подобия есть противодействие падению, поднятие, поддержание падающего, некоторое торжество над падением тел – то действительная архитектура будет противодействием падению самой земли и целой системы, противодействием падению всех мировых систем» (II, 235).

Тогда вся Земля и все мироздание становятся ареной всеобщего космического творчества. Такое искусство будущего полностью овладевает материалом жизни и материей космоса, воссоздает утраченное, лепит новое по высшим законам нравственности, красоты и гармонии. Та неограниченная подвластность жизни, ее существ, времени и пространства человеческой фантазии, воле и разуму, которая осуществляется пока лишь в узких пределах духовного художественного творения, становится реальностью для всех во всеобщем деле регуляции и воскрешения. Все

становятся демиургами, но не маленького совершенного мира — произведения искусства, — как прежде отдельные художники, а реальной, безбрежной Вселенной.

Направленные на один предмет — действительность, занятые одним делом — творческим ее преобразованием, искусство и наука примиряются в высшем синтезе: «...небесная механика, небесная физика и т. д. будут служить к обращению бессознательных движений светил в сознательные: будут служить к управлению ими, к постройке из них прочного здания, храма миров, неудержимо, без видимых опор, в безграничном пространстве движущихся; будут служить освобождению всех миров от уз тяготения, от слепой силы притяжения, делая их орудием выражения взаимных чувств, взаимной любви всех поколений человеческого рода. Очевидно, в этом случае разрыв между архитектурой или храмом, соединяющим в себе все искусства, и астрономией, соединяющей в себе все науки, будет уничтожен и между ними установится полное единство: архитектура, соединяющая в себе все искусства, станет опытным доказательством астрономии, соединяющей в себе все науки. Это уже не искусственный храм, не изображение только небесного свода; это и не хоровод, подобие движению солнца: это — само небо, само движение земли, управляемое мыслью и чувством стройного хора всего человеческого рода» (II, 235—236).

Искусству, как видим, Федоров придавал гигантское значение в осуществлении всеобщего дела. Интересно, что, прикидывая несколько раз собрание и издание своих трудов, он «возглавлял» их именно вопросом об искусстве. Вот один из примеров, взятый из его заметок: «Полное же заглавие всего собрания статей будет следующее: *“Чем должно быть искусство, как оно началось, чем было и чем стало или до чего пало, чтобы подняться к тому, чем должно быть”*» (III, 293). «Великие художественные произведения <...> изображая мир, усиливаются дать ему свой образ; отражая мир в себе, они отрицают его. Нет такого действительно художественного произведения, которое не производило бы некоторого действия, некоего изменения в жизни; в великих же поэмах заключается и план такого изменения или, лучше сказать: *художественное произведение есть проект новой жизни*» (II, 399). Ведь, действительно, то основное преобразование, что вносит искусство в представляемый им объект: внутренняя необходимость, смысл и красота, качество вечного пребывания существ и куска жизни, которые в реальности безвозвратно теряются в стремительно несущемся потоке становления, — есть запечатленная человеческая мечта и вместе пророчество такого типа существования, прямым провозвестником которого стал автор «Философии общего дела». Существующее искусство с присущим ему арсеналом выразительных средств и способов воздействия для Федорова — модель творения жизни и как всякая модель есть лишь прообраз, искусственное *предварение* (особенно убедительное в храмовом, литургическом синтезе искусств) того искусства будущего, которое, в союзе с религией и наукой, станет истинной теантропургией (богочеловекодействием),

реально воскрешающей и преображающей погибшее, распространившей творчество в благе и красоте на всю Вселенную.

Искусство получает высший метафизический смысл через создание великих идей, образцов, архетипов, художественных подобий того, что человек будет создавать реально: гармонии, красоты, жизни в вечности.

В такой перспективе можно особым образом оценить то требование к творчеству – не просто подражать природе или, как у романтиков, преображать действительность, а создавать новую реальность, творить свой, по особым законам созданный, невиданный мир, – требование, которое формулировалось теорией и практикой *нового искусства* XX века. Дон Кихоты и Фаусты гениально открывали, вернее, собирали в фокус типа то, что есть по крупницам в человеке. «Мы хотим вам дать обширные и странные края <...> Там новые огни и никогда не виданные цвета», – обещал Аполлинер. Правда, этот демиургический пафос звучал самодостаточно: создаем новую реальность, а какую и зачем, неясно. Отсюда такое отталкивание и недоумение большинства перед полотнами и стихами модернистов. Что значат эти невиданные формы, эти несуществующие сочетания объемов и цветов? Между тем эти эксперименты могут предстать упражнением созидательной способности человека, поисками (правда, случайными и ненаправленными) новых форм и законов бытия.

Восторженно-пророческое видение будущего искусства, которое становится творчеством самой жизни, из современников Федорова оказало, как уже отмечалось, сильное влияние на Вл. Соловьева и отчетливее всего проявилось в его эстетических работах конца 1880-х – начала 1890-х годов. «Общий смысл искусства» (так называется статья 1890 года) формулируется Соловьевым по-федоровски: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»¹². Именно соловьевский вариант подхватывается русским символизмом и прямо разрабатывается в его концепции теургического искусства¹³. А. Белый в своих воспоминаниях о Блоке писал: «Все искания и воплощения возникали проблемою связи Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли». Дальнейшей задачей, провозглашал он, «будет соединение философии Федорова с углубленной проблемой народничества, воскресения народного коллектива, как хора, оркестра»¹⁴. Пафос реального космического преображения мира как задачи

¹² Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 404.

¹³ Подробнее об эстетике жизнотворчества в русской философии и эстетике конца XIX – начала XX в. см.: Гачева А.Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. С. 5–65.

¹⁴ Литературный ежемесячник под редакцией А. Белого. Москва – Берлин. Геликон, 1922. № 2. С. 119.

настоящего творчества звучит и в ряде теорий начала революции, в поэзии 1920-х годов. Но об этом ниже.

Стиль Федорова

В заключение главы вкратце рассмотрим, в какую литературную форму облекал свои идеи мыслитель, придававший такое невиданно огромное значение искусству. Собственно как писателя его оценивали мало. При этом поражающая уникальность самого тона его «Записки от неученых к ученым», других его статей вначале несколько обескураживала и приводила к односторонним суждениям. В первом, еще поверхностном приближении говорили о «мужицком» стиле его писаний, отсутствии в них привычных стилевых ученых ухищрений, художественных красот и так далее. Н. Н. Черногубов, исследователь Фета, знакомый Николая Федоровича, писал о нем: «Он был совершенно лишен литературной красоты. Свои необычайные мысли излагал почти мужицким языком. Его книга самая нелитературная, потому что самая убежденная, серьезная. Первый раз в мире случилось, что человек заговорил серьезным языком о самом серьезном деле»¹⁵. (Пожалуй, точнее и глубже охарактеризовал язык Федорова В. Н. Ильин — как «своеобразный, крепкий и, так сказать, мужицко-церковный, то есть подлинно аристократический язык»¹⁶.) Напротив, американский ученый С. Лукашевич в своей книге о Федорове, исследующей структуру его философской системы, увидел в «Философии общего дела» «настоящее произведение искусства, которое по своему размаху и богатству может легко сравниться с величайшими поэтическими видениями Мильтона или Уильяма Блейка»¹⁷. Эти два, казалось бы, исключаящие друг друга определения: «мужицкий» стиль и поэтическое визионерство — на самом деле отражают различные стороны федоровского языка, точнее — два полюса его стиля, внутренне глубоко сопряженных. В целом стиль главных и завершенных работ Федорова — чрезвычайно самобытен и энергически упруг; почти в каждом, как правило, долгом, но глубокомысленно-внятном периоде речи просвечивает целостный микрокосм новых пониманий и значений его учения; выразительный регистр ярок и разнообразен: это и конкретно-предметное представление, и тонкая аналитика, и вдумчивая медитация, и иронические фигуры, и особая склонность к афористическому сгущению мысли, и вместе — отмеченное Лукашевичем поэтическое, провидческое дыхание...

¹⁵ Цит. по: Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. Биография. С. 17.

¹⁶ Ильин В. Н. Н. Ф. Федоров. «Философия общего дела» // Авторизованная машинопись. Собрание В. Н. Ильиной.

¹⁷ Lukashovich S. N. F. Fedorov. P. 303.

Но сила мысли и красота видения Федорова открываются не сразу и не каждому, нужно понять и принять (хотя бы отчасти) его ракурс взгляда на вещи, войти в семантику его ключевых слов-категорий, оценить необычный сплав религиозного, церковного, мифологического, исторического знания (часто малоизвестных и древних, забытых его пластов), народной мудрости, научных проектов, текущей повседневности. (Порознь – это современному читателю понятно, а все вместе может показаться с налету, с одного взгляда некоей какофонией.) При этом, пожалуй, самое мучительное и постоянное недовольство собой было связано у Николая Федоровича с ощущением, что ему не хватает дара по-настоящему убедительного, красивого и законченного слова (в чем он явно ошибался). Оттого и был готов к тому, что его идеи изложит и вынесет в мир другой, более, как ему казалось, литературно одаренный, красноречивый и знаменитый человек, чье выступление будет немедленно услышано. И, как известно, на эту роль им примеривались самые-самые: и Достоевский, и Лев Толстой, и Владимир Соловьев, но нового «псевдо-Дионисия Ареопагита» не вышло (и слава Богу!) – на дворе уже давно шло время сугубо индивидуального творчества, и Федоров со своей архаичной установкой на всеобщее авторство истины был неуместен и дик.

Обращаясь от неученых к ученым с самыми главными, большими вопросами, мучающими и тех, и других, Федоров старается быть внятными и народу, и ученому сословию. Точнее, сам автор одновременно несет в себе и *неученого*, не утратившего *чувство* и потребность в прямом практическом *действии*, и *ученого*, но при этом берет от последнего лишь его *искушенность* в науках и искусствах. Это и позволяет Федорову убеждать (или *побивать*) ученых на их собственной территории. Идея «всеобщего синтеза», на путях которого видит Федоров осуществление общего дела, определяет и синтезирующий слог его речи, в которой проигрывается богатейший культурный регистр человечества: первобытные верования, религиозные представления различных народов, богатство христианской, православной словесности, литературные образы, философские идеи, научные достижения и интуиции... Но располагаются они в силовом поле народного чувства, мечты и идеала. Лексически формируется картина соседства и взаимопроникновения *ученых* слов, строгих терминов, конкретных научных данных, аналитических ходов мировой мысли, собственных ученых неологизмов (типа «супраморализм») и глубинно низового, древнейшего языкового пласта, содержащего образы поверий, фольклора, бытового, культового уклада, народные изречения, славянизмы. Проторение путей в космос Федоров в одной фразе называет и «рекогносцировкой», и отысканием «новых земель» (выражение сибирских казаков). Вселенская «коперниканская архитектура» вырастает из сельского хоровода, а народное прозрение, что «не земля нас кормит, а небо», разворачивается в идею земно-космических взаимосвязей. Современное юридико-экономическое общество характеризуется как собрание *блудных сынов* и *дочерей*, как общество *опеки* с вечными *недорослями* и *дядьками*... Регуляция природы пред-

стает как необходимое *тягло* рода людского с *подушной повинностью*. А, скажем, *обезоружение ислама*, перевод воинственных кочевников в мирных земледельцев, описывается как превращение *степи* в *поле*.

Уже говорилось о радикально новой, ошарашивающей *оптике*, которую Федоров предлагает людям. Она часто отличается простотой, разительной как правда – снимает ложные покровы сложности и искусственности, обнажая вещи фундаментальные. Вот некоторые ее образцы: «Отделение живущих от умерших, кладбища от жилища, превращение очага из жертвенника отцам в орудие кулинарного и других искусств, которые служат к превращению поминальной трапезы в ассамблеи и банкеты, это отделение сынов от отцов и есть падение общества, называемое прогрессом» (I, 67). «Но как только гордость подвигами отцов заменится сокрушением об их смерти, как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, так и вопрос политический заменится физическим, причем физическое не будет отделяться от астрономического, т. е. земля будет признаваться небесным телом, а звезды – землями» (I, 43). Несмотря на ту «свирепую» расправу, которую Федоров учиняет человечеству на его нынешних путях, он больше других мыслителей, совсем по-гегелевски, умеет признать необходимость и смысл пройденных этапов развития человечества в его социальных, культурных и философских достижениях. Сначала на фоне критического пересмотра подав в резко укрупненном ракурсе свою идею, Федоров затем всегда переходит к справедливой оценке как раз того, что подвергалось его осуждению, ищет долю истины в этом явлении.

Мысль и слово созданы не для отвлеченного мудрствования, они должны переходить в дело – и эту заповедь воплощает сам стиль Федорова. Его слово – это слово-обращение, призыв к со-чувствованию и со-думанию читателя. Оно заряжено волевым импульсом и побуждением к действию. Отсюда и столь свойственный Федорову пафос проповедника, чеканные формулы, своеобразные философские лозунги («город – блудный сын села», «жить надо не для себя и не для других, а со всеми и для всех» или «природа нам враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача»...) и вместе с тем ораторские приемы разоблачения ложных представлений, риторические вопросы, иронические фигуры, часто отточенные до афоризма. Вот Федоров горько иронизирует по поводу обезличивающих последствий разделения труда в обществе, устроенном по типу организма: «Конечно, все это неизбежно; обойтись без этого нельзя, разве без такого разделения возможно произвести такие горы брошек, сережек и т. п. безделушек, горы, неизмеримо превосходящие пирамиды и другие сооружения древних? Откажется ли когда человек от всех этих пустяков, осуждающих его на египетскую работу?..» (I, 238).

Федорову чуждо любующееся собой упоенное красноречие, в его стиле есть «естественная тонкость и некнижная, невыдуманная острота» (В. Н. Иль-

ин)¹⁸, какой-то возвышенный аскетизм, отвращение от легковесных, новомодных выражений, звонких «мануфактурных игрушек» языка массовой культуры и бойкой журналистики. Язык, хранитель традиции и преемственности поколений, для него свят. Фамильярность, игра со словом, вольное писательское хозяйничанье в языке, как в своей епархии, не свойственны стилю Федорова. Напротив, очевидно предпочтение наиболее древней национальной традиции высказывания, склоняющее его речь к определенной архаичности. Уже отмечалась уникальная стилевая особенность ряда его работ: архитектурно-живописный, иконно-эмблематический характер изложения идей, когда они зримо выстраиваются в «храм», располагаются в последовательности иконных образцов. У Федорова улавливается и несколько тяжеловесная, неторопливо-вдумчивая народная интонация речи, которая органично переходит к четким научно-философским определениям и доказательствам или вдруг взрывается энергичными сгустками отточенных выражений. Вот несколько примеров таких ярких выражений, афоризмов, философских формул: «Воспитательное значение обсерватории как школы требует, чтобы праздное глазенье обратилось в осязательное наблюдение, чтобы небу было дано столько наблюдателей, сколько в нем звезд» (II, 374); «Отделив человека от Бога, гуманизм сближает его, а наконец и совсем отождествляет с животным» (II, 19); «Человек есть существо, переходящего от рожденного к самосозидающему» (III, 264); «Вся философия несостоятельна, если она есть мысль без дела» (III, 264); «Смерть все обращает в вопрос, все... кроме Бога отцов» (III, 328).

Стремление Федорова к непосредственному воздействию приводило к тому, что часто он разворачивал свою мысль с какого-либо актуального для текущего дня повода (книжный обмен, конференция по разоружению, голод, метеорическая регуляция и т. д.), в собственно философском плане незначительного. Это приводило к странному несоответствию: казалось бы, мелкость повода, публицистическая конкретность, которая вдруг тут же переходила в самые дерзновенные, безумные идеи и проекты. Для эстетского взгляда тут – странность; такой взгляд не в состоянии разглядеть сугубой, не заботящейся о впечатлении серьезности автора, его особой философской установки: связать с конечными целями и идеалами самый малый вопрос эпохи.

Настоящего поэтического прозрения, взволнованного горного дыхания Федоров достигает тогда, когда, вознесенный своей космической мечтой, представляет будущее преображенной Земли, Вселенной, творческого самосозидания человека. Таких мест много, и главное – их высокая поэтическая заряженность подспудно электризует почти всю его книгу. Это и позволяет вспомнить таких литературных гигантов, как Мильтон. В «Философии общего дела» есть и закон-

¹⁸ Ильин В.Н. Н. Ф. Федоров. «Философия общего дела» // Авторизованная машинопись. Собрание В. Н. Ильиной.

ченные образцы философской поэзии, своеобразные пророческие *стихотворения в прозе*. Вот в сокращении один из них, имеющий название «Конец сиротства: безграничное родство»:

«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры <...> Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину взыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцветворявшая миры, станет истиною. <...> Сей день, его же Господь чрез нас сотворит, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня востания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*.

«День желанный, день от века чаемый, будет Божьим велением и человеческим исполнением» (II, 202–203).

Часть III

**ФЕДОРОВ
И МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ**



Глава I

«КОРЕННЫЕ ФОРМУЛЫ ФИЛОСОФИИ»



вою деловую мысль Федоров вдвигает в богатейший контекст философии, вдвигает смело, резко, бескомпромиссно, предлагая принципиально новый подход как к сути и задаче философии вообще (что уже было рассмотрено), так и к эпохальным явлениям в ее истории, выявляя с необычного ракурса плодотворные их интуиции и глубинные слабости. И самое, пожалуй, уникальное тут – критический *проективизм* мышления Федорова; эта черта чрезвычайно выпукло и ярко проявилась в его подходе к другим философским системам и положениям: рассматривая их в свете исходно заложенного в роде людском, искаженного и отринутого философией, но все же вызревавшего идеала (а получил он оптимально-благое и ясное выражение как раз в богочеловеческой идее *всеобщего дела*), русский мыслитель часто строит своего рода *проект* должного развития этих систем, как если бы они сумели проникнуться высшими целями и идеалами.

Федоров в своих небольших статьях и заметках (а именно в такой форме он чаще всего размышляет над проблемами мировой философии и отдельными ее представителями) любит давать сжатую суть этих проблем, оценивая несколько основных в истории человеческой мысли понятийных формул, концентрирующих в себе целые мировоззренческие миры. Но прежде чем перейти к этим формулам, отметим первичную установку русского мыслителя по отношению к философии как автономной области человеческого мышления о мире, человеке, Боге. Определяется эта установка особой оптикой федоровского взгляда, прежде всего оптикой *родовой* и, во-вторых, *деятельностной* (активно-эволюционной и активно-христианской).

«Признавая в мифах олицетворение, философия в своих философемах признает *обезличение, отвлечение*. Это определение относится к знанию, и если отвлечение и обезличение можно отнести к достоинствам, то только к временным. *Очужетворение* есть указание на коренной порок, сознание которого может привести философию к выходу на истинный путь. Но этого мало: философия, конечно, не изменяет себе, когда религию считает праздным знанием, называя ее мифо-логией. Но религия есть не мифо-логия, а мифическое действие...» (III, 254). В самых ранних религиозно-магических культах – постоянно подчеркивал Федоров – человек обнаруживал себя как *деятель*, пытаюсь прежде всего воз-

действовать на мир в желательном направлении. «Дикарь воображает себя и мир именно такими, каковы они и должны быть, т. е. себя – активным, а мир – живым...» (I, 57). Да и затем важнейшей частью любой религии, даже самой развитой и совершенной, является обряд (истинный смысл которого в приуготовлении к реальному религиозно-онтологическому Делу), мистерияльное действие. Философское мышление, оторвавшееся от изначального, практически-делового, глубинно народного отношения к миру, вообще забыло о родовой первоматрице многих своих отвлеченных концептов. Так, в фундаментальных понятиях *причины и следствия* Федоров, как уже отмечалось, видит продукт абстрагирования, обезжизнивания первичной причинно-следственной связи, натурального родства (от сына – следствия к отцу – причине); а связь эта уходит вглубь к началу начал – к первоотцу и первоматери, и фиксация ее была первым человеческим знанием, знанием индивидуально-личностным, выраженным в *родословии*. «Несмотря на свое отрицательное (не вполне и не отчетливо сознаваемое) отношение к "родству и неродственности" (для Федорова – это центральные, для философии – напротив, самые нефилософские понятия, не вошедшие вообще в ее ученый обиход. – С. С.), философия есть, однако, не что иное, как наука о родстве и неродственности, представленная или изложенная в неродственной форме, т. е. в форме отвлеченной или лишенной чувства, недоступной большинству, в форме умозрительной, а не практической, в форме мысли, а не проекта действия» (III, 254).

Сократ, по Федорову, был тем переломным пунктом в философии, когда она «перешла из области представления в область мышления» (III, 255), перешла «от представлений, от частных случаев, известных (лично) нам, к тому, что известно "само по себе" всем, или, что то же самое, к общим понятиям, родовым и видовым» (III, 255), и двинулась все дальше от предметно-наглядной, чувственной, образной сферы *представлений*, не отрывающихся от реальности и практической деятельности, в область все большего рефлексивного отвлечения, абстрагирования, априоризма *всеобщих* понятий. «Учение о представлениях есть сокращение всей философии ионийско-италийской, от Фалеса до Парменида и Анаксагора, т. е. философии природы или астрономической» (III, 255). «Первые философы или мудрецы были астрономы», искавшие разрешения вопроса «об опоре, о причине мира», в чем Федоров видит исходный онтологически-насуточный, восстановительный, воскресительный импульс натурфилософской мысли смертного, превратного, но *чувствующего* и *разумного* существа: «Страх разрушения мира, сомнения в прочности его вызвали к существованию науку об условиях устойчивости вселенной, сохранения ее и восстановления из первоэлемента. Астрономия искала неразрушимого, из которого может быть все восстановлено. Но сама астрономия родилась из упадка религии, которая всегда считает себя обладательницей способа сохранения и восстановления мира» (II, 376). Дальнейшее «отвлечение философии от астрономии», переход ее

«к онтологии, к бытию, лишенному всех признаков (свойств) жизни» (III, 285), уход в область оперирования с абстрактными понятиями и категориями, создававшими свое самодовлеющее мыслительное царство, «сделало непонятным самый вопрос об основе, опоре, причине (т. е. о первичной метафизически-натуральной заботе об умирающих отцах¹, о падающих мирах, о смертности и необходимости этому противодействовать. — С. С.). Философия, отыскивая смысл всего, не знала своего происхождения, своего *raison d'être*, утратила и смысл своего существования» (II, 376). Федоров и предлагает философии как бы начать обратный ход («путь искупления» — III, 285): от отвлеченной мысли, дошедшей до сомнения уже в самом существовании мира, в каком-либо смысле явления человека в мир и даже до проектов их добровольного самоуничтожения (Гартман), — к своим истокам, к исканию конкретного родства, к поискам опор от падения миров и лекарства от смерти, к деловому, регулятивному (некогда мифическому) отношению к стихийным, разрушительным силам. «В наше время сознание должно перейти (и даже переходит) от сократовской области понятий, но не отрекаясь от нее, к более древней области представлений, но представлений, объединенных в одно целое (астрономию конкретную)» (III, 255), т. е. ту самую проскитивную коперниканскую астрономию, которая синтезирует в одной цели восстановления погибшего и пресобращения мира науку, искусство, религию и философию.

Этапы, которые прошла философия на своем долгом, сложном и извилистом пути «очужетворения» (обратном братотворению), ухода от истоков народного миропонимания, от главного онтологического дела, вникать в которое, разрабатывать, планировать она должна была бы по самой своей сути, для Федорова отмечены, обозначены несколькими ключевыми философскими максимами. «*Познай самого себя*», изреченное в античной древности пифией дельфийского храма Аполлона и запечатленное резцом на входной его колонне, как известно, стало в центр рационалистической этики Сократа, отбросившего древнегреческую натурфилософию и обратившего философский интерес к человеку, его сознанию, к самопознанию его внутренней сущности с целью ее полной и счастливой реализации. Федоров, гениально чуткий к дефициту понимания и восценения родовой, коллективно-родственной сущности человека, увидел в сократовом «познай самого себя» опасный уклон в «*знай только себя*», столь ярко выплывший позднее в западном индивидуализме и через столетия философского развития буквально завершившийся в имморализме Макса Штирнера с его своим единственным «я» («возлюби себя»), для которого *ты, другой* — лишь предмет, потребляемый мною.

¹ В своем необычном, остром видении Федоров отмечает еще одно тотальное абстрагирование, которое произвела философия, это блестящее, изощренное произведение «блудных сынов». «Точно так же работою, делом философии было обратить историю разумных и чувствующих (свои утраты) существ — поклонников земли и неба, которые были для них хранителем всего дорогого, всего утраченного ими, в гносеологию...» (II, 285).

Блаженный Августин (354–430), один из величайших отцов Западной церкви, настоящий семенник богословских и философских идей этого региона, не мог не привлечь внимания Федорова – это была первая фигура в западном христианстве, предпринявшая грандиозную попытку дать целостное, уверенно-непререкаемое богословское, историософское видение провиденциального устройства мировых и земных вещей. «О граде Божием» – исходная мировоззренческая *сумма* христианского человечества. Здесь оно осознает себя разумно и вместе жестко встроенным в единый руководящий замысел Бога, ведущего род людской к приуроченному вышнему Царству блага, чистоты и блаженства. Туда, однако, войдут лишь немногие избранные земли, прошедшие историческое воспитательное испытание в своем противостоянии “граду земному” с его плененностью “каиновскому” духу, греховным началам, любви только к себе, дошедшей до презрения к Богу. Подданные последнего обрекаются на окончательное отлучение от счастья вечного созерцательного покоя в Царствии Божием и идут в вечные же адские муки с надеждой для некоторых удостоиться промежуточной стадии чистилища. В грандиозном произведении Августина (в 22 книгах), охватившем до-начала, начала, концы и законцы творения и твари, вместившем колоссальное знание, историческое, богословское, философское, тем не менее, как видим, в последний осадок выпадает та схема школьно-догматического, прежде всего католического, хотя по сути и общехристианского катехизического богословия, которую как раз опровергает активное христианство Федорова и других русских религиозных мыслителей. Но и «Град Божий», на деле неполная и дефектная идея (чего стоит та любовь к Богу, доведенная до презрения к себе, на которой он стоит, разделительный, и что еще страшнее – предопределяющий к спасению или гибели ее пафос, сама блаженно покоящаяся вечность как статус бытия спасенных!), как и «град земной» – в точной переакцентировке русского мыслителя – становятся для него одними из ключевых понятий, которыми он оценивает развитие западной мысли.

«Исповедь» Августина, прослеживающая биографию и внутреннюю жизнь автора от детства до крещения, как известно, открыла глубинный самоанализ, сосредоточенность на личном «я», которым была суждена такая привилегированная судьба в западной литературе и философии. Сравнивая две знаменитые исповеди – Августина и Руссо, запечатлевшие, по замечанию Федорова, «два перехода: переход от светского к религиозному <...> и переход обратный, от религиозного к светскому», русский мыслитель тонко прослеживает и их различие, и вместе сходство: «К порокам, о которых говорят в своих Признаниях Августин и Руссо, [они] относятся не только неодинаково, а даже противоположно. Руссо смотрит на собственные пороки как на несчастья и потому относится к ним не так строго, как Августин. Руссо возбуждает, можно сказать, охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним и потому не вдается в подробности при описании их. Августин в деле искоренения порока полагается

исключительно на сверхъестественную помощь и не хочет знать естественных причин порочных явлений. Природа для него также безгрешна, – впрочем, как и для Руссо» (III, 256–257).

Именно Августин, вслед за Сократом, по Федорову, закладывает то капитальное убеждение, на котором покоится рационалистическая мысль Запада: «истинная сущность мира и смысл жизни познаются человеком *внутри, в самом себе*» (II, 110). Казалось бы, чего тут порочного – Августин, скажем, и достоверность Божественного бытия выводил из мыслящей души, самопознания человека... Но Федоров вновь и вновь предупреждает об исходном дефекте такой центрированности на себе, на собственной личности, конкретно – о забвении *другого и других*, живых и мертвых, в этом «самом себе», что в ходе развития неизбежно вылезает уже в очевидный, губительный порок мысли и поведения. «Чтобы погрузиться внутрь себя, нужно отдаление и отделение, отчуждение друг от друга, и нет ни малейшей нужды в соединении для возвращения к себе самому. Иначе сказать, нужно то самое, что требовалось заповедью “Познай самого себя!”, то есть “знай только себя!” – откуда вышла философия Сократа и Платона. Другая же, “подобная [первой]” заповедь: “не блуждай вне себя, возвратись к себе, ибо во внутреннем человеке истина!” – откуда вышли Августин и вся средневековая философия; отсюда же – и Декарт с его “сознаю – следовательно существую!” Из этого “*Cogito ergo sum*”, в котором только личному бытию приписывается полная достоверность, очень легко могло произойти превращение внешнего мира в представление» (II, 111).

Так в основоположной формуле новой западноевропейской философии «мыслю (сознаю) следовательно существую» русский мыслитель усматривает то же, что в случае с сократовым утверждением, – скатывание этого *мыслящего, сознающего «я»* только к себе, так уточняя Декарта: «Мыслю (сознаю) только себя...» Как известно, декартово *cogito* является его главным аргументом за очевидность, реальность существования самого человека, а за ним и мира и знания о нем (в чем принципиально сомневались философские скептики) – этому «мыслю», т. е. мышлению, умопостижению, как высшему критерию достоверности бытия, Федоров противопоставлял чувство, чувство нравственное, не отделяющее себя от других, от всех: «Коренные формулы философии предполагают преступление измены – отчуждение, обособление (“Я мыслю, чувствую, желаю, хочу... ergo я существую”). Взавши же человека в его неиспорченной (детской) природе, при неотделимости сынов от отцов, вместо этих обособляющих формул, получаем: “Сочувствую, сострадаю, соумираю, содействую” <...> Для существа, не желающего знать ничего, кроме самого себя, “сознаю” может значить “существую”, для тех же, которые не выделяют себя от всех других, не отделяют и мысли от действия, сознание не может быть отделено от чувства уграт, от сознания смертности – смерти в лице других; и чем теснее связь между людьми, тем

более и сознание будет признанием не существования, а утраты его; воля же будет стремлением к воскрешению» (III, 329).

Итак, с одной стороны, Федоров предлагает такую супраморалистическую оппозицию декартовой «коренной формуле»: «Сочувствую, сострадаю, соумираю, содействую, следовательно существую». С другой, сохраняя ее первый член «сознаю», автор «Философии общего дела» в двух полемических своих вариациях, уже приводившихся выше, иначе раскрывает объем понятия существования сынов и дочерей человеческих: «Сознаю, следовательно чувствую утраты» – первичный уровень сознания; и «Сознаю, следовательно воскрешаю» – высшая, проективно-действенная его ступень.

Для Федорова «Декарт – это Карл Великий в области философии», «основатель новой философии Западной Европы, из которого истекает философия XVII и XVIII вв., французская и немецкая» (III, 257). Одним знаково-символическим росчерком определяет русский мыслитель суть целых больших систем европейской мысли, поверяя их на основной своей критерий – *родственности* (высший образец – Божественная Троица), *неродственности* (самая разительная черта «града земного»). Пожалуй, для него только «всепоглощающее единство» Спинозы лежит еще в кругу *Civitas Dei*: «Любовь к Богу до забвения самих себя и друг друга, т. е. всех, – это град Божий Спинозы, но град Бога иудейского» (III, 257). А вот «монадологическая рознь Лейбница <...> рознь, доведенная до забвения единства, – это языческий град Лейбница» (III, 257). И вся новая европейская философия уже лежит для Федорова в пределах ценностей и идей «града земного», «истинным основателем» которого он полагает Фрэнсиса Бэкона (1561–1626), так эмблематически-кратко определяя его роль: «Бэкон, в противоположность Декарту, обращает разум в орудие доставления удобств и удовольствий» (III, 257).

Федоров не зря несколько раз обращается к мысли Бэкона, провозвестника эмпирического, по существу, основного направления в мышлении Нового времени, первого методолога науки экспериментальной, направленной на практический результат – покорение природных сил. Казалось бы, в нем философ регуляции природы мог бы увидеть своего предшественника и соратника, тем более что английский философ мыслил не грубое, гордынное покорение природы, сминающее ее образ, а овладение ее силами через тонкое вникание в ее внутренние закономерности. Но именно потому, что были это сходные подходы, включая и главный – выдвижение научного знания, русский мыслитель проводит точные и резкие разделительные линии. Вырывая науку из ее сервильного положения служанки богословия, из «чертополохов» бессодержательных, на его взгляд, диспутов средневековой схоластики, Бэкон в своей теории двух истин резко разводит сферы религии, основанной на откровении, и науки, исповедующей опытный метод добывания истины и ее последующего практического приложения. Но уйдя из-под купола храма, наука, убежден Федоров, пошла в услужение обществу неоязыческих ценно-

стей и в этом своем тоже жестко зависимом статусе никак не сможет работать на главное — «на исполнение надежд и упований христианских» (III, 146), на высший религиозный идеал преобразования мира. В неоконченной утопической повести «Новая Атлантида» (1624, первый русский перевод с французского — 1821 г.) Бэкон проектирует идеальный тип государственного устройства и государственной организации науки, техники, производства, действующей через замкнутую ученую корпорацию — «Соломонов дом». «В его (Бэкона. — С. С.) Атлантиде наука есть достояние только общества мудрых, т. е. экспериментаторов, наблюдателей, производящих свои опыты в подземельях, в воздушных пространствах и проч., делающих разные открытия, но не в видах обеспечения бытия сосущественно, консубстанциально природе, а в видах избавления лишь от страданий и увеличения наслаждений. Поставив такие цели науке, Бэкон первый положил начало порабощению ее торгово-промышленному классу» (I, 202—203).

Как всегда, Федоров пытается довести до должного орггима те частичные, несовершенные принципы и подходы, которые он находит в различных философских построениях: он готов представить и *всеобщее дело* как «универсальный эмпиризм и такой же универсальный рационализм» (II, 78). Истинный замах науки всеобщего дела, направляемой идеалом активного христианства («расширить, поднять, довести науку до выводов из наблюдений *всеобщих*, <...> всем дать участие в знании, всех сделать познающими, и все сделать предметом знания, *примирить эмпиризм с идеализмом...*» — III, 130), несравним ни с какими казавшимися некогда блистательно-фантастическими перспективами научного прогресса, начертанными английским философским эмпириком: «Что значит все это *Instauratio Magna* Бэкона («Великое восстановление наук» — название труда, включавшего в себя и множество отдельных трактатов по *естественной философии*. — С. С.) пред соединением распространения просвещения с расширением самого знания, которое обращает науку из сословной во всеобщую, всенародную, из роскоши делает ее необходимостью» (III, 146—147), *необходимостью*, буквально, кровно касающейся каждого смертного, дерзнувшего в соборном единстве всего человеческого рода стать бессмертным регулятором Вселенной.

От Френсиса Бэкона, затем тоже англичанина Джона Локка (1632—1704), основателя идеологии Просвещения, доктрины буржуазного правового общества, либерализма, адепта веротерпимости, Федоров ведет прямую линию к французским просветителям, — а те уже смело и уверенно выразили основные ценности эпохи секуляризации, эмансипации человека и общества от религиозных взглядов и онтологических задач. «Локк своим главным сочинением доказывает, что человек назначен быть гражданином земного города. В сочинении о разумности христианства («Разумность христианства», 1695. — С. С.) [он] старается сделать религию безвредною для земного города, чтобы она не только не беспокоила, не нарушала удовольствий, а даже содействовала им» (III, 257). Локк, по сути, на-

чал уже строить те узкие и удобные границы («тюрьмы», как выражался Федоров уже в отношении к Канту), в которых может полезно и приятно располагаться человеческое познание и деятельность: настоящая сущность вещей недостижима для английского философа, но то, что необходимо для жизни и прагматического поведения, вполне обеспечивается восприятием наших органов чувств, нашей интуицией и внутренней доработкой и переработкой их результатов рефлексивными способностями. «Безвредность» же религии достигалась у Локка приемом, кстати, до сих пор живым и эффективным: понятие о Боге объявлялось сугубо личным и неповторимым, исключаящим общие нормы нравственности, единые религиозные идеалы.

«Выраженная сокращенно, в одной формуле, революция (здесь Федоров имеет в виду европейские буржуазные революции, связанные с утверждением капиталистического уклада, и прежде всего идейно-философское оснащение их в виде Просвещения XVIII в. — С. С.) может быть названа заменой *общего* отеческого, праотеческого дела *общественным*, изменою или отречением от долга сыновне-отеческого, от воскрешения умерших ради благосостояния живущих» (I, 185). За всеми известными положениями просветительского мировоззрения, легшего так или иначе в основу нового общественного уклада большинства государств в Европе в послереволюционную эпоху, — за апологией разума, здравого смысла, свободомыслием, антиклерикализмом (у ряда идеологов — деизмом, «естественной религией»), верой в прогресс, политическим либерализмом и житейским гедонизмом — Федоров в своей остро-необычной, уникально-проницательной оптике увидел процесс глубинно нравственного (точнее, безнравственного) и бытийственного (точнее, анти-бытийственного) значения. Свою оценку русский мыслитель облакает в яркие образно-символические представления, припечатывает людей, вещи, явления, процессы выразительными знаками, демонстрируя глубинно семиотический тип своего мышления. Чтобы оценить гениальную острающую свежесть федоровского видения, его «безулыбчивое» (по определению В. Н. Ильина) разительное остроумие, я приведу довольно большой пассаж из III исторической части «Вопроса о братстве...»: «Все совершенное энциклопедистами и их предшественниками может быть названо превращением поминальной трапезы в банкет, в салонные беседы; это вероломство, совершенное с изумительным легкомыслием. Для этого не требовалось ни продолжительных исследований, ни глубокого изучения, которое в данном случае ограничивалось беглым обзором, мимолетным взглядом, чтобы ставить свои решения о самых важных для человека вопросах, и при этом легкомыслие достается на долю философов, а вероломство совершено историею, превратившею патриархально-земледельческий быт в городской. Все это отрицательное мирозерцание выработано в салонных разговорах, шутя, в виде остроумных выходок, это отрицание без боли, потому что чувства сыновней любви, любви к отцам, уже давно не было в сердцах.

Поминальная трапеза основана на памяти об отцах, на вере в загробное существование, банкеты же – на забвении отцов, на отрицании бессмертия. Поминальная трапеза была жертвою за живых и умерших, пищею для живых и умерших или же простою формальностью, как ныне. Банкет – веселый пир, где отрицание бессмертия было побуждением не терять минуты наслаждения; эти банкеты, “dîners” и “soupers”, потому уже были веселыми, что, забывши умерших, забыли и о своей неправоте, о наследственных пороках. Для поминальной трапезы хлеб и вино имели священное значение; они были условиями бытия, существования; для банкета же – это не более как предмет наслаждения. Банкетные философы считали себя вправе вести роскошную жизнь, ибо они, кажется, были уверены, что виною бедности – христианство, которое проповедует аскетизм в настоящем и блаженство в будущем, а не они сами, живущие в роскоши. Они принимали эту роскошь как справедливое вознаграждение за то, что предметом салонных бесед было такое же, т. е. роскошное, будущее для всех живущих. <...>

Из превращения поминальных трапез в банкеты и образовалось эпикурейское, материалистическое, атеистическое направление...» (I, 184–185).

Сами знаменитые лозунги Французской революции: *свобода, равенство, братство*, выработанные «философским веком», подверглись сокрушительному оспариванию мыслителя общего онтологического дела. Не стоит об этом и толковать подробно, достаточно привести несколько афористических федоровских контр-формул: «Раб слепой силы величает себя свободным! <...> Ужели не поймем, что свобода без власти над природою и без управления ею – то же, что освобождение крестьян без земли?..» (II, 77–78); «Самое равенство, пока люди ничтожны, т. е. смертны, не может быть признано благом; при равенстве всякое превосходство, высшие способности должны быть изгоняемы; в общем же деле, в братстве, всякий талант возбуждает не зависть, а радость» (I, 186); «Только любовь, следовательно, приводит к братству; свобода же исполнять свои прихоти и завистливое равенство к братству не приведут» (I, 187).

Однако в центр федоровского критического рассмотрения встали не французские «банкетные философы», а другая, по-настоящему выдающаяся фигура мировой мысли, открывшая блистательный ряд немецкой классической философии и тоже в определенном смысле принадлежавшая эпохе новоевропейского рационализма, эпохе Просвещения², – Иммануил Кант (1724–1804).

В статье «Ответ на вопрос, что такое Просвещение?» (1784), утверждая, что нынешний век есть век Просвещения, Кант определяет его как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине», понимая под несовершеннолетием «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». «Имей мужество пользо-

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27, 35.

ваться собственным умом!» – таков, по Канту, девиз Просвещения. Благодаря «свободе мысли» народ «становится постепенно более способным к свободе действий», а правительство научается считать «для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть нечто большее, чем машина, сообразно его достоинству». Итак, Просвещение понимается немецким мыслителем как целая органически вырастающая из взросления человечества эпоха, в которой разум, свобода, нравственное совершенствование становятся орудием общественного прогресса на пути к высшей цели – всеобщему правовому гражданскому состоянию, – и так понимаемому Просвещению он сам служил своей философией.

Глава II

ВЕЛИКИЙ «СТРАЖ ОГРАНИЧЕНИЙ». ИММАНУИЛ КАНТ



Кант был среди немногих мыслителей, которые привлекли к себе особое, пристальное и страстное, внимание автора «Философии общего дела». Основоположник критицизма был для него не просто явлением, знаменовавшим целую эпоху в мировой философии, а, пожалуй, непревзойденной, холодной и безотрадной ее вершиной, где тот царил как бог чистого, отвлеченного мышления, принадлежности ученого, созерцательного сословия, оторванного от дела, от животворящей религиозной проектики. Федоров обычно обращался к таким явлениям и лицам в философии, которые чем-то в них глубоко истинным, хотя и обеспокоенным и искаженным, задевали какие-то заветные душевно-мыслительные его струны. В этом случае ему особенно хотелось как бы скорректировать их построения, вдохнуть в них бодрый, свежий, духоподъемный воздух настоящего взрослого онтологического дела. Эти фигуры (другой пример – Ницше) он больше других особенно пристрастно бичевал. «Освободится ли Запад от ига и гнета кантовой критики, на словесном суеверии и предрассудке основанной, на суеверии сословия, обреченного на бездействие и осужденного на одно мышление, на предрассудке, обрекающем род человеческий на вечное несовершеннолетие? <...> Кант – 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, всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и деятельность. <...> Кант – враг дела, и общего дела в особенности; он хочет всех связать, все стеснить, поставить в узкие пределы» (II, 82, 83). И вместе с тем высокий ригоризм кантовской моральности, категорический, пусть и формальный, императив практического разума явно аукнулся в уже сверхсодержательном федоровском *супраморализме* (как мы помним, одном из основных обозначений и изложений его учения).

Кант прибегал к революционному имени Коперника, чтобы обозначить колоссальный переворот, который он совершил в философии – громадой своей изоциренной мысли он фактически разделил философию на прежнюю, до-критическую и открытую им, критическую, которая поставила под сомнение целые умозри-

тельные области и системы мысли. При этом его коперниканский интеллектуальный подвиг заключался в помещении во главу философского угла гносеологии, но не в традиционном смысле науки о познании вещей, а в особом повороте, названном им *критическим, трансцендентальным* методом проверки самой познавательной способности человека, ее форм, принципов действия, границ ее возможностей... В знаменитой «Критике чистого разума» (1781), открывшей череду критик *практического разума и способности суждения* (эстетического разума), выяснилось решающее значение в нашем знании о мире самого познающего аппарата, априорных, до-опытных, логических форм *чувственности* (способности ощущений), *рассудка* (способности к суждениям и понятиям), *разума* (способности к общим идеям). Именно эти априорные формы координируют эмпирические данные наших органов чувств (на которые воздействует мир, познаваемый предмет), организуют и определяют их в качестве общеобязательного знания. Однако мир, в своей глубинной сути, в своем настоящем бытии, по-кантовски говоря, «*вещи в себе*», т. е. вещи как они существуют сами в себе, как *ноумены*, провоцируя наши ощущения от них, представая в тех или иных явлениях, феноменах для нас, в конечном итоге определяющихся – повторим – априорным познавательным механизмом, – так вот эти «вещи в себе» остаются у немецкого философа закрытыми для нас, принципиально непознаваемыми.

Казалось бы, Кант постулирует колоссальную познавательную активность человеческого ума, по сути создающего вид и свойства вещей. И это он исследует сначала в «трансцендентальной эстетике», где раскрывает априорные формы чувственности – *пространство и время*, которые дают опору математическим и геометрическим созерцаниям; затем в «трансцендентальной аналитике» рассматривает априорные категории рассудка, которые организуют теоретическое естествознание, наконец, в «трансцендентальной диалектике» выдвигает разум и его идеи, выходящие принципиально уже за пределы опыта к вещам, не имеющим чувственной опоры: душе, миру в целом, Богу как причине всего сущего. Но именно эти последние и были всегда предметом философии (метафизики) в ее разделах психологии (душа), космологии (мир, бытие), богословия (Бог), причем философия как раз пыталась дать им рациональное объяснение, укрепить опытным познанием. Такие попытки Кант признает ложными и невозможными, мнимыми и незаконными, поскольку в этих предметах разум как бы смотрится в самого себя, формирует их как свои чистые, идеальные, регулятивные идеи. Немецкий философ берет конкретно космологию (то, что сейчас называется онтологией) и показывает, что претензия создать из нее рациональную науку приводит к тому, что разум оказывается в ловушке, впадает в спор с самим собой, в неразрешимые противоречия, антиномии, противоположные и равно доказуемые положения, касающиеся бытия в целом.

Отвергнув саму возможность как бы то ни было опытно, реалистически обосновать онтологию и метафизику, оставив их лишь в ведении своего гносеологи-

ческого критицизма (т. е. только исследования самого чистого разума в его формах и пределах компетенции), Кант возвращает Бога и другие метафизические предметы, такие как свобода воли, бессмертие души, в царство уже практического разума, в качестве его необходимых постулатов, в поле самозаконной, автономной нравственности, независимой от любых внешних целей, интересов, условий («Критика практического разума», 1788).

Федоров оставил довольно много заметок о Канте, и, пожалуй, самое ценное в них — оригинальное философское, ценностное сотворчество с мыслью немецкого классика с позиции делового, преобразовательного-творческого религиозного идеала. Русский мыслитель сразу выявляет главный пункт, так сказать, определяющую философскую интуицию Канта (столь дотошно и формально-логически им развитую), определяя ее несколько иронически, используя собственное выражение немецкого мыслителя: как «проект вечного мира в мире ученом, проект прекращения полемике», каким явилась «Критика чистого разума», в свете которой «материалисты оказались вносящими в мир, а спиритуалисты выносящими, ставящими вне мира то, что было лишь в разуме, в мысли, что было только идеею». «Таким образом и материя и дух оказались, — заключает Федоров, — только произведениями разума...» (II, 103). Такое замыкание мира нашей познавательной конструкцией, в которой Бог является лишь идеей чистого разума, по убеждению Федорова, могло произойти только потому, что теоретическая мысль была продуктом сословия ученого, городского, отъединенного и бездеятельного: «Если рассматривать мир исключительно с теоретической стороны, как это делают люди, посвятившие себя только знанию, то явления, наблюдаемые ими, в известном порядке и пространстве происходящие, будут казаться им собственными их представлениями, и для таких людей останется под сомнением, существует ли какая-нибудь вещь или сила вне субъективного мышления, или же все явления совершаются только в самих мыслящих о таковых?» (II, 95). Теоретическая познавательная способность, теоретический разум, жестко ограниченный в своих возможностях собственными априорными формами, неспособный выйти к вещам в себе, впадающий в неразрешимые противоречия, как только он пытается дать какое-то рациональное суждение о главных предметах своего интеллектуального созерцания, фактически резко отделен от другого, практического разума, где ограничения и невозможности уступают место логически достоверной и непреложно необходимой априорной идее свободы, которая становится условием морального закона, даруемого человеку практическим разумом. Благодаря этому закону человек должен подняться над низменным царством природы, стать в своем поведении и отношении к другим и миру абсолютно независимым от материального давления обстоятельств, от любых интересов и эмоций. Перед теоретическим (или, как называет его Кант, чистым спекулятивным) разумом стоял вопрос: «Что же я могу знать?», и ответ на него был достаточно безнадежен — как в отношении воз-

возможности адекватного познания вещей чувственных и сверхчувственных, так и в отношении судьбы самого рода людского: «...и мы при всем напряжении нашего разума можем иметь только очень смутные и сомнительные виды на будущее, а мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это...»¹. (Недаром Федоров кантовскую «критику» называл «тюрьмой» – уж больно узкие пределы оставляла она для истинного, достоверного знания, осудив и «самый “чистый” разум <...> на вечную тьму неведения, незнания...» – II, 82.) Зато на главный вопрос в сфере практического разума: «Что я должен делать?» – перспективы открывались будто бы самые благородно-прекрасные и безбрызжные, и ключом к ним стала нравственность, предписанная человеческой воле «законодательствующим разумом» в виде категорического императива. Этот императив диктует поведению несколько всеобщеобязательных, жестко формальных правил, укладывающихся в две основные словесные формулы: «*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*»² (в другом месте у Канта – «всеобщим законом природы»); «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*»³.

Ничего не скажешь, правила – замечательные, особенно вместе с венчающим их еще одним положением, что объемлет уже согласование воли разумных существ, действующих по категорическому императиву, в одно возможное «царство целей», которое при своей реализации стало бы и царством природы. Моральный долг, эта высшая способность чистого практического разума, у Канта – абсолютно автономен от целей и обстоятельств, свободен от всего (включая любое чувство, будь это даже «чувство сострадания или нежной симпатии»⁴), независим от любых склонностей и «аналогичен той самодостаточности, которую можно приписать только высшей сущности»⁵. «Моральное назначение нашей природы» может осуществиться только в бесконечном прогрессе (пока же полностью согласовать свою волю с моральным законом, т. е. добиться святости – «совершенство, недоступное ни одному разумному существу»⁶), нравственное совершенство требует бесконечной жизни – и возникает постулат-гарантия этого: бессмертие души; наконец, «морально необходимо признать бытие Божие», которое обо-

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 484.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же. С. 260.

³ Там же. С. 270.

⁴ Кант И. Критика практического разума // Там же. С. 450

⁵ Там же. С. 451.

⁶ Там же. С. 455.

сновывает возможность счастья, доводящего высшее благо (заключающееся как раз в исполнении морального долга, этой высшей добродетели) до полноты. И только так, из источника «чистого разума (и в своем теоретическом, и в практическом применении)», утверждается «вера, основанная на чистом разуме»⁷, *разумная вера* (*вера*, поскольку она не может быть доказана опытно, *разумная*, поскольку она постулируется моральными требованиями практического разума).

По существу, именно моральный закон, категорический императив нравственного совершенствования, порождаемый чистым практическим разумом (недаром Кант ставит его выше теоретического), обожествляются у немецкого философа в качестве высшей ценности, а уж для реализации ее собственно и постулируются тем же разумом религиозные реалии (Бог, бессмертие души, вера), приобретающие почти служебно-обслуживающее значение для триумфального шествия морально-разумного человечества. «Кант же знает, – глубокомысленно отмечал Федоров, – лишь формальный долг; он восхищается долгом, с одной стороны, и небом, т. е. небесными мирами, – с другой, не подозревая, что долг разумных существ состоит в обращении миров, слепыми силами движимых, в управляемые разумом возвращенных к жизни поколений. Формальный же, отвлеченный долг и слепые миры предметом восхищения быть не могут.

Ошибка Канта заключалась в том, что он “идеал” теоретического разума, под которым понимает Бога, не поставил долгом человеческому роду в практическом разуме, т. е. остался при созерцании, не переходя к делу; а затем, признав в практическом разуме Бога уже не мыслью (идеалом), а *существом*, Кант не сделал человека орудием воли этого существа, напротив, Кант сделал Бога орудием человека для доставления последнему счастья, как вознаграждения за добродетель» (I, 422). Для Федорова главное бедствие, «самое великое зло» не только кантовской системы, но и философии вообще как чистого мышления, есть именно это разделение единого человеческого разума на два – теоретический и практический; в результате мышление отрывается от дела, созерцание от практики, чем ограничиваются и обессиливаются оба разума. «Почему у Канта, заменившего знание верою в лице практического разума, “Критика практического разума” привела к отрицанию и разума, и дела, и осталась при одной мертвой вере?» – спрашивает русский мыслитель в заметке «Что такое постулат практического разума?» И отвечает так: «*Постулат* есть положение, которое, хотя и не доказано, но принимается (все же) за истину, ввиду теоретических или практических целей, принимается, следовательно, *на веру*. Но практический разум, требующий признания *истинной* свободы, *действительного* бессмертия, *реального* бытия Бога, будет верою *разумною* и не *мертвою* лишь тогда, когда своим доказательством он будет иметь само дело и притом – *дело общее*» (II, 89).

⁷ Кант И. Критика практического разума // Там же. С. 459.

А вот свобода действовать по категорическому императиву, по самодовлеющей нравственности, независимой ни от каких условий, для «человека в его теперешнем состоянии не есть ли самая злая из насмешек? Человек — сам себе закон в области мысли; на деле — он раб всякого микроба! Умопостигаемо — человек безусловно свободен <...> фактически, в действительности, везде и всюду он — невольник слепой силы!» (II, 89).

В практическом разуме Канта *долженствующее быть* стоит в управляющем, нервном центре его этики, регулируя межчеловеческие, общественные отношения, но *долженствование* как принцип ограничивается только самим человеком и областями с ним связанными — моралью, правом, философией истории. Из круга должного категорически изымается природа: «Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует <...> Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе <...> мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе...»⁸. Эта категорическая невозможность посягнуть на природный ход вещей, декларируемая немецким философом, для Федорова — самое слабое, самое узкое место, обрекающее автономную этику Канта на полное практическое поражение: какая возможна нравственная гармонизация человеческой природы при сохраненной роковой ее зависимости от природных сил вытеснения, разрушения, смерти?! «Практический разум не уничтожал зла в мире, потому что не допускал общего дела, а только [дозволял] действия в одиночку. Он знать не хотел действия всех разумных существ на всю неразумную силу...» (II, 82).

«Короче: автономия есть фальсификация!» (II, 89), — утверждает автор «Философии общего дела». И перестать быть таковой она может только если из проективной идеи (именно так можно ее принять) *свобода — автономия* перейдет в реальную в процессе всеобщего дела раскрепощения человека от власти стихийных смертоносных сил. Сколько ни повторяй *автономия, чистый нравственный долг, категорический императив*, при сохранении смертного, онтологически зависимого статуса человеческого бытия — все это будет «пустословием», а торжествовать будут те императивы, которые Кант называет *гипотетическими* (*технические правила умения, прагматические указания благоразумия, правила для достижения практических целей с помощью неких средств — что для Канта выходит за сферу собственно нравственного*), иначе говоря, по-федоровски — будут процветать «делишки» «всемирно-мещанской истории»⁹. «Для “города”, то есть для так называемой “цивилизации”, философия Канта есть сама истина — не трагическая, а весьма утешительная. Убедившись в бессилии разума, разорванного на

⁸ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 487–488.

⁹ Образ «всемирно-мещанской истории» надо понимать у Федорова как указание на ее фундаментальный выбор: принятие человеком и обществом себя и мира как данности, не подлежащей глубинному, онтологическому изменению и восхождению.

теоретический и практический, “город” с благословения Канта может со спокойной совестью предаться всякого рода играм, художественным и мануфактурным, забавам творения безжизненных подобий (образов и оболочек – одежд, украшений), вместо воссоздания живых существей» (II, 90). Федоров присовокупляет сюда и кантовское определение эстетического в его «Критике способности суждения» (1790) как «незаинтересованной целесообразности», практически безразличного «состояния игры, чистого, играющего созерцания», так что чуть ли не высшим видом искусства немецкий мыслитель мог признать искусство бессцельное, абстрактное, скажем, арабеску... (Хотя вместе с тем Кант высоко ставил поэзию за ее эмоционально-возвышающее умение представлять идеальное.)

Итак, и будто бы непреложный, непереходимый *факт* ограниченности человека в познании мира и его сущности теоретическим разумом не может не обессиливать воли к настоящему онтологическому делу (как можно преобразовывать мир, если его принципиально невозможно даже адекватно познать?!), т. е. обрекает человека в его практическом разуме – как бы ни хотел обратного Кант – на неоязыческие «торгово-промышленные» *делишки*, на фабрикацию все более изощренных «мануфактурных игрушек» и борьбу за них, нескончаемую рознь. И обратно, отсутствие задачи онтологического дела, требующего объединения всех, обрывает и теоретический разум никогда не прорвать ограничений, границ, «порем», в которые его заковывает отъединенное от дела, совокупного усилия мышление. «Чтобы разрешить антиномию двух разумов, нужно поставить всем людям (всем живущим) в обязанность, в долг обращение мыслимого в действительное, знания в дело, дабы мыслимое по времени и пространству стало для нас действительным, осязательным, стало бы и внешне, и внутренне – нашим делом» – ясно, что для мыслителя активного христианства это «долг воскрешения, требующий обращения всего познаваемого в дело, перехода теоретического разума в практический, требуя вместе с тем и обращения всех живущих в познающие» (II, 88). Кантовской пассивной гносеологии, безнадежно упертой в пределы чистого спекулятивного разума, Федоров противопоставлял другой, активистский принцип, названный им гносоургией: «восприятие мира в его целостности <...> невозможно без управления» (II, 86), познание мира неотделимо от всеобщей практики его воссоздания и преобразования.

Выдвинутый русским мыслителем критерий всеобщего дела дает ему возможность предложить неожиданное, своеобразное разрешение знаменитых кантовских антиномий чистого разума. Федоров начинает не с первой, а с третьей его антиномии, считая ее «самой существенной и основной»; суть ее в том – предполагает ли естественная причинность наличие еще некоего свободного фактора, или же она жестко, чисто природно увязана со своими явлениями¹⁰. С блеском разво-

¹⁰ Тезис 3-ей антиномии Канта звучит так: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явле-

рачивает здесь Федоров свою родовую оптику, вскрывающую источную родственно-родословную матрицу связи причин и явлений («Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова...»), что можно продолжить до наших родителей и нас самих...), присоединяя к ней воскресительную логику, радикально меняющую перспективу вещей: «Отвлеченно, то есть “по-ученому” поставленный, это вопрос о причинах; конкретно, по-людскому, по-народному, жизненному, это вопрос о родителях; или еще: отвлеченно — это вопрос о явлениях, а конкретно — о сынах и дочерях. Связь явлений, существ рожденных, живущих с родителями, с отживающими или уже умершими раскрывается, доказывается обращением рождения в воссозданный. Сыны и дочери, как явления преходящие, могут познать свои причины, то есть своих родителей, лишь делом воссоздания, через что и сами делаются непреходящими, бессмертными. Явления не только носят в себе и на себе образы причин, их произведших, но эти образы, по мере усиления (роста) их носителей и по мере ослабления, умирания оригиналов становятся проектами восстановления, воссоздания. Все созданные достигают объективности, явления становятся сущностями, сознающими себя субъектами, самих себя создающими, в себе посящими все условия существования (конечно — лишь в своей совокупности) тогда, когда они становятся участниками в деле воскрешения, то есть — братьями. Ряд воскрешений, достигая до перворожденных и первоумерших, достигает и до нерожденного и неумирающего» (II, 84).

Кто же этот «нерожденный и неумирающий»? Очевидно, та самая «свободная причинность», для Федорова же — Бог отцов. Но вряд ли можно сказать, что Он открывает в творении ряд природных причин — следствий, от родителей к детям, последовательно друг друга вытесняющих из жизни. Такой природный порядок — следствие грехопадения, нашей вины, и сознание ее должно как раз привести к исполнению задачи искупления этого смертного извращения, этого вытеснения сынами (явлениями) своих причин (отцов). А вот Бог отцов, небесный представитель земных наших отцов, для Кого они «не мертвые, а живые», и указывает на этот долг сынам и дочерям человеческим.

Разрешая так антиномию о причинности и свободе, Федоров обращается еще к двум антиномиям Канта, объединяя их: к четвертой, о «безусловно необходимой сущности» (т. е. о Боге), о ее наличии или отсутствии¹¹, и первой, «ставя-

ний необходимо допустить еще свободную причинность». А равно доказуемый антитезис формулируется так «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. С. 418).

¹¹ Тезис 4-ой антиномии: «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность». Антитезис: «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины» (Там же. С. 424, 425). Кант «разрешает» антиномию, относя тезис и антитезис к различным областям: тезис действителен в царстве вещей в себе, антитезис — в мире природных явлений, подчиненных необходимости.

щей вопрос о том, имеет ли мир предел в пространстве и конец во времени» (II, 84)¹², предлагая выход из неразрешимого противоречия опять же на путях преобразовательного и доказательного Дела. Только в ходе этого Дела человечество, постепенно поднимаясь на более высокую бытийственную ступень в своей природе, делается «достойным ведения Бога (видения Его лицом к лицу)» и «только это ведение и может быть доказательством» (II, 251), настоящим деловым доказательством бытия Божия. «Сыны воскрешающие и родители воскрешенные, полному обновлению бытия своих чад содействующие, те и другие, обратившие всепожирающую силу времени в воссодинающую, — те и другие не могут иметь конца во времени. А так как они же становятся, в полноте знания, силы и любви, руководителями, регуляторами природы, то они спасают и мир от конца во времени. Вечность не измеряется временем...» (II, 84–85).

Переходя же к рассмотрению 2-ой антиномии чистого разума, русский мыслитель еще раз суммирует свои предыдущие результаты: «Как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая рожденное в воссозданное, то есть в самих себе уже нося причину своей жизни (это и есть преодоление природно-смертной причинности, выход в божественную «причину самого себя». — С. С.), люди не могут быть рабами слепой силы. Существование их уже не может иметь, как это следовало по 1-й антиномии (Канта), предела ни в пространстве, ни во времени. В способности воссоздания заключается возможность последовательного существования везде и одновременного бытия со всеми поколениями всегда. Все рожденные существа в их совокупности, управляя всеми мирами вселенной в ее целостности, относясь к Богу как к отцу и будучи Его подобием, как Творца, не имеют никого, кто бы ставил им пределы из-вне» (II, 88). Каждый раз Федоров переводит противоречия поставленные Кантом в области онтологически-отвлеченной, собственно, как и полагается царю в области мысли, сказал бы автор «Философии общего дела», в сферу, во-первых, касающуюся самих людей, во-вторых в сферу проективно-практическую, при этом предельно дерзновенную, обращающую «идеальное в реальное» (II, 103) в ходе преобразования и природы падшего смертного человека, и природы вещей этого несовершенного мира. То же происходит и в его подходе ко 2-ой кантовской антиномии, касающейся вопроса простоты и сложности¹³, типологически близкой к знаменитым

¹² Первая антиномия в тезисе и антитезисе звучит так: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве»; «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве» (Кант И. Критика чистого разума // Там же. С. 404, 405).

¹³ «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого»; «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого» — так формулируются Кантом тезис и антитезис его 2-й антиномии (Кант И. Критика чистого разума // Там же. С. 411).

апориям Зенона Элейского о множественности и движении: «2-я же антиномия ставит вопрос о пределе деления, дробления или разложения *внутри*, то есть вопрос о том, есть ли или нет границы делению и разложению в слепой природе? Вопрос этот, как и все другие, неразрешимый для пассивного, теоретического разума, когда станет делом практического разума сынов человеческих, превратит разложение в воссоздание, сложение и деление обратит в дело жизни, а не смерти. Все, нося источник деления, изменения жизни в себе самих (в своей воле и в своем разуме), станут сами неразложимыми, бессмертными. Сыны и дочери, ставшие виновниками пакибытия своих родителей, не только не будут лишь эфемерными явлениями, то есть смертными, — они будут уже сущностями, не только сознающими себя, то есть *субъектами*, но и носящими в себе *проекты* воссоздания своих родителей, проекты, которые они, воскрешая родителей, обращают в *объекты*» (II, 88–89).

Как видим, и здесь антиномию, возникшую в результате формально-логического подхода к диалектической реальности вещей и процессов (позднее именно так Гегель отверг кантовское решение), русский мыслитель снимает в высшей *эвклидовой*, воскресительной логике реального синтеза раздробленного и разложившегося (до каких бы пределов ни шло посмертное упрощение) в сложное и целостное, живое и личностное.

Кантовские невозможности, пределы, границы, *тюрьмы* рушатся при условии преодоления раскола теоретического и практического разума, его объединения в единый расширенно-практический, *активно-творческий разум* и волю всех людей, собранных во всеобщем деле.

Констатируя неоднократные возвраты к кантовской философии, Федоров предлагает вместо популярного и в его время призыва «Назад к Канту»¹⁴, означавшего, по его мнению, «возвращение к *разъединению*, к узкому практицизму от мнимой широты теоретического знания», другой призыв: «*Вперед от Канта!*», что и станет «призывом к *объединению* двух разумов через расширение предмета (объекта) практического разума до широты и глубины разума теоретического» (II, 96). В таком «активно-регулятивном строе знания» тот, кто чистым спекулятивным разумом признавался у Канта лишь как идеал (Бог), *познается и признается* «как Существо, через человечество приводящее в исполнение завет, проект и план всеобщего и всемирного дела, обращающего и человеческий род, и природу в орудие воли и благодати Божией, чем и уничтожится отчуждение от Бога, а с ним вместе опала или проклятие» (II, 96).

¹⁴ Призыв «Назад к Канту», характерный симптом целой философской эпохи 2-ой половины XIX века, был впервые провозглашен немецким философом Отто Либманом в его книге «Kant und die Epigonen», Stuttg., 1885 («Кант и эпигоны»). В общем смысле этот призыв означал отвержение объективного историзма Гегеля и поворот в пользу трансцендентализма Канта.

Да, Федоров согласен: Кант в своей трансцендентальной аналитике, отрицая возможность рациональной теологии, рациональной космологии и рациональной психологии, прав, но прав лишь в теоретическом строе знания, навеки узаконивающем недолжный факт. Действительно, о каком по-настоящему рациональном доказательстве бытия Божия можно говорить до того, как род людской приступит к божественному делу, став орудием воли Творца; можно ли назвать природу и космос рациональными до разумной их регуляции? «Равным образом, — продолжает русский мыслитель, — и рациональной психологии не будет, пока разумные существа не станут познающими», и тогда «психология из общей превратится во всеобщую, коллективную, сделается психократией...», «ставши неотделимою от космологии, сделает воскрешенные поколения разумом и душою всех миров вселенной» (II, 96).

Русский мыслитель предлагает и свой деловой проект категорического императива, точно оценивая кантовский как формальный и неопределенный. Первый федоровский вариант гласит: «Быть разумным, то есть познающим!» (II, 100), — а это необходимо включает всеобщее образование, направленное к всеобщему познанию. Что касается уже дела, то кантовское отвлеченное, бессодержательное требование поступать так, чтобы руководство к твоему поведению могло стать «всеобщим законом природы», Федоров проективно расшифровывает так: «Обращение слепой силы природы в разумную волю и может быть всеобщим законом, требуемым безусловно» (II, 101), указывая при этом, что требование относиться к другим как к цели, а не к средству по-настоящему реализуется только в долге всеобщего имманентного воскрешения. «Всеобщее воскрешение (супраморализм) не может быть средством; оно может быть лишь целью и притом — целью конечною, последнею, исполнением воли Бога, осуществлением метафизического совершенства, всеобщим счастьем» (II, 101).

Такие грандиозные задачи и творческие дали открывает уже «всемирно-сыновья история» («всемирно-крестьянская»), противопоставленная «всемирно-мещанской», городской истории, философским выразителем которой становится, по мнению Федорова, знаменитый автор не только трех Критик, но и ряда сочинений по философии истории, где он более всего сближался с просветителями. Русский мыслитель разбирает статью Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1794): в ней немецкий философ выдвигает девять положений, составляющих, по его мысли, своего рода «путеводную нить» для понимания истории человечества, которая разворачивается уже не телеологически, а в духе просветителей, «согласно определенному плану природы», движимая сугубо естественными причинами.

Федоров точно отмечает: «идея истории в бюргерском или городском, мещанском, смысле, усвоенная Кантом, признававшим уже, по примеру Тюрго, что все человеческое (разум, чувство, антропоморфизм), вносимое людьми в природу,

не только в ней не существует, но и не должно существовать. Вот это-то отречение от человеческого и подчинение самого человеческого слепой силе природы и есть позитивизм» (II, 98). Французский философ-просветитель, сотрудник «Энциклопедии», экономист физиократической ориентации, Жак Тюрго (1727–1781) строил свою концепцию социального прогресса на основе природной законосообразности (действительно, предвосхитив ряд положений будущего основоположника позитивизма Огюста Конта). В «Идее всеобщей истории» Кант развивает свое видение истории, отпавляясь от близкой Тюрго мысли, что «проявления воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы», постоянно апеллируя во всех своих девяти положениях к «мудрости природы», долженствующей «служить правилом при рассмотрении всех <...> установлений»¹⁵.

Пожалуй, ключевым в кантовской концепции истории является четвертое положение: оно трактует о том, как природа пользуется «недоброжелательной общительностью» людей, «антагонизмом их в обществе», «завистливо соперничающим тщеславием», «ненасытной жаждой обладать и господствовать» как стимулом к активности, к развитию, к установлению «законосообразного порядка», всеобщего правового состояния, в котором противоречия, вражда и борьба вынужденно ограничиваются и уравниваются законами. В истории, особенно если взглянуть на нее во всемирно-гражданской панораме, активно действуют противоречия разного рода, эгоизм и взаимное вытеснение, а они – считает немецкий философ – идут из неизбежного *радикального зла*, изначально залгающего в человеческой природе. Эта природа по сути не поддается нравственному исправлению, – оттого и движущей силой развития, кстати, очень медленного, по Канту, является импульс борьбы, противоречивость интересов и страстей. Федоров полагает наоборот, что если такая природная *диалектика* и приносит в результате какие-то плоды, то она все же недостойна человека разумного (тем более на совершеннолетней стадии его развития) и не может привести к прочному умиротворению, *братотворению* мира. «4-е положение, – отмечает он, – ограничивши область деятельности безнравственными средствами, указывает на антагонизм, на вражду и борьбу, как на средства для примирения, как будто отречением от разума разумные существа могут достигнуть примирения!» (II, 98).

Ставя высшей целью всемирно-исторического процесса установление «всеобщего правового гражданского общества», Кант видит суть этого «справедливого гражданского устройства» в диалектическом сочетании «величайшей свободы» (т. е. «полного антагонизма») с «непреодолимым принуждением» (5-ое положение). И далее в 6-ом положении Кант ставит «самую трудную», полностью нере-

¹⁵ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 7, 9.

шаемую, по его мнению, проблему человеческого рода: проблему верховной власти, «господина», в котором нуждается такое несовершенное *животное*, как человек, по своему естеству стремящийся к злоупотреблению «своей свободой в отношении своих ближних»¹⁶. (Тем самым немецкий мыслитель признал негодным просветительский идеал народовластия, выдвинув взамен общественный принцип Гоббса – неограниченность прав сильной власти.) Построение Канта особенно наглядно выявило для Федорова основы гражданского, неродственного общества «по типу организма», превращающего «открытую войну в скрытую»: «5-е положение говорит о гражданских правах на место разбоя и грабежа, обращая и граждан в не-братьев. 6-ое трактует о политических правах, о необходимости постоянного надзора, карателей и наказаний; отеческое воспитание заменено полицейским надзором и уголовным судом» (II, 98).

7-ое кантовское положение увязывает «проблему создания совершенного гражданского общества» с необходимостью «установления законосообразных отношений между государствами»¹⁷. Речь идет о необходимости перехода государств ко всеобщему миру, о чем Кант специально размышлял позднее в работе «О вечном мире» (1795): наступление такого желанного состояния философ усматривал на путях образования федерации свободных государств, которых объединял бы договор, запрещающий войну. При этом одним из основных средств к установлению и сохранению мира Кант считал развитие взаимовыгодных экономических отношений между странами, осознание несравненных преимуществ международной торговли – в духе все того же разумно-эгоистического обуздания инстинктов вооруженной борьбы и вытеснения. Федоров тонко уловил противоречивость пафоса мысли Канта: если в «Критике чистого разума» был создан, по его выражению, «проект вечного мира в философии, в мысли», то в «Критике практического разума» он уже обернулся «проектом вечной брани в действительности», несмотря на, а скорее благодаря жестко формальному предписанию сохранять «свое физическое и моральное Я против покушений всех других» (II, 330) (и это касалось и отдельного человека, и каждого народа). А уж кантовский «проект вечного мира» кажется русскому мыслителю и вовсе утопически-бесплодным: «ибо на торговых выгодах или корыстолюбии нельзя основать мир; проект же вечного мира у Канта основан именно на корыстолюбии, на забвении убитых, на забвении взаимности из-за торговых выгод, и притом проект этот ограничивает борьбу, понимая ее только как войну в тесном смысле. Да и возможен ли вечный мир между существами, за которыми и не признается вечного существования?» (II, 330).

¹⁶ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. Т. 6. С. 14.

¹⁷ Там же. С. 15.

«Всемирное государство, если таковое образуется, какую бы форму оно ни приняло, будет переходом от розни (войны) к стеснению, игу <...> И это отрицательное благо (отсутствие вражды) дастся сынам или дальним потомкам в качестве награды за грехи длинного ряда предков. Такой конец истории представлялся бюргеру великою целью; чем сильнее вражда в настоящем, тем скорее, думалось ему, наступит реакция» (II, 98). Но может ли человек в этих условиях «всемирно-мецканской», городской истории, ставящей задачу природосообразного развития при некотором лишь утишении зоологических инстинктов жестким правовым порядком, действительно реализовать свои природные задатки в «совершенном и целесообразном развитии», причем «не в индивидуе, а в роде», как то полагал возможным автор «Идеи всеобщей истории» в первых двух из девяти своих представленных там положений? «При отсутствии общего дела, предметом коего может быть целый мир, люди, взятые в их отдельности, могут лишь представлять себе этот мир и воспроизводить его в виде художественных или мануфактурных игрушек. В этом и состоит развитие способностей, о котором говорится в первом положении». 2-ое же положение мыслит это «улучшение переделки грубой первоначальной природы в изящные мануфактурные игрушки» как «дело родовое, дело не одного, а множества поколений» (II, 98).

И наконец, 3-е кантовское положение, наиболее для него идеально-прекрасное («природа хотела, чтобы человек <...> всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом»¹⁸), казалось бы, наиболее близко основному постулату федоровской антропологии: человек совершенствует свое естество только собственным разумным трудом и творчеством. Но у Федорова такого *хочет* не природа, а Бог, и русский мыслитель расширяет сознательную самодеятельность человека до Богочеловеческого дела, творчества самой жизни, до задачи достижения бессмертия и радикального преобразования природы человека и мира, в то время как Кант в своем идеале родового и социального прогресса человечества никогда не посягал на такие онтологические задачи. «3-е положение – ограничивает область самодеятельности человеческой, ставя вне ее самую жизнь и ту силу, которая носит в себе смерть» (II, 98).

И тогда – точно прозревает Федоров, – оставляя непоколебленным «радикальное зло» в природе человека, бессилие теоретического разума познать *вещи в себе* этого мира, прочерчивая на некоторую историческую перспективу лишь свой проект (в который немецкий философ не очень-то и верит в силу моральной несправимости людей), проект жестко-законнического «всеобщего правового гражданского общества» и корыстолюбивого «вечного мира», Кант на деле начинает

¹⁸ Кант И. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Кант И. Соч. Т. 6. С. 9–10.

иссушать источники бытийственного оптимизма в человечестве, что успешно далее продолжила целая линия западного философствования. «Если богословская добродетель есть вера, а философская – сомнение, то добродетель критики есть отчаяние; Шопенгауэр и Гартман, а не Шеллинг и Гегель – вот подлинные преемники Канта» (II, 329). Как видим, от Канта ведет Федоров наиболее пессимистический, активно смертобожнический (используя слово последователю Федорова XX века) тип мировоззрения: философию Артура Шопенгауэра (1788–1860) и Эдуарда Гартмана (1842–1906), которые в размышлениях русского мыслителя обычно идут вместе как яркие представители западного буддизма.

Шопенгауэр в своем главном сочинении «Мир как воля и представление» (1819), основываясь на критическом методе Канта, доказывал, что мир, данный нам в представлении, формируется самим познавательным аппаратом человека, тогда как в основе и подоснове своей является мировой волей (так расшифровывает он *вещи в себе*), волей иррациональной, беспричинной, бесцельной, бессознательной, абсурдной по существу, индифферентной к своим неодушевленным и одушевленным творениям, отданной какому-то беспредельному стремлению, находящейся в борьбе с самой собой. (Ясно, что в такой кошмарной картине бытия и надо видеть глубинный, вполне обоснованный пессимизм немецкого философа.) Эта воля объективируется на различных ступенях бытия как воля к жизни, а на высшей стадии человека ее внутренний разлад проявляется в непрерывном противоборстве желаний и стремлений, жажды и нужды, в борьбе всех против всех, вплоть до убийства и войны... Эгоистическая самость брэнного человека отдана неизбывным страстям и страданию; от них не может радикально спасти и тот «намордник» государства и права, который необходим, чтобы индивиды не перегрызли друг другу глотки. Вот какой трагической параболой прочерчивает Шопенгауэр безнадежную, мгновенную для вечности индивидуальную объективацию воли в каждом смертном: «От ночи бессознательности пробудившись к жизни, воля видит себя индивидуумом в каком-то бесконечном и безграничном мире, среди бесчисленных индивидуумов, которые все к чему-то стремятся, страдают, блуждают; и как бы испуганная тяжелым сновидением, спешит она назад к прежней бессознательности»¹⁹. Но если Шопенгауэр, хотя и получивший мощную прививку восточной индуистской мудрости, все же оставался во многом выучеником Канта (недаром он не раз говорил, что является последним настоящим кантианцем) и удержался для человека в позиции стоического героического пессимизма, то Эдуард Гартман создал своего рода нигилистическую религию, по которой высшая цель эволюции – полное уничтожение Вселенной. Исходя из воззрений Шопенгауэра, он представил возникновение бытия и жизни как следствие произвола слепой и неразумной воли, которая в своем стремлении к бытию увлекла за собой

¹⁹ Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992. С. 63.

светлую и разумную идею, обрекши ее на страдание в несовершенном и смертном универсуме. Появление в мире сознательных существ становится, по мрачной мысли Гартмана, началом освобождения идеи от ужаса бытия. Пройдя три стадии иллюзий (возможность счастья в условиях природного мира, вера в загробное блаженство, научные теории прогресса), человечество в своей наиболее сознательной части — верит он — примет решение покончить с собой и тем уничтожить вселенную; в результате этого акта коллективного сознательного самоубийства идея получит наконец возможность избавиться от страданий и вернуться в небытие. Осуществляется великий акт самоуничижения бессмысленной мировой воли к бытию и, следовательно, самого бытия.

Что касается Шопенгауэра, то Федоров еще готов проективно переформулировать его философию, дав созидательное, восстанавливающее и искупающее ее решение: «Мир, понимаемый по Шопенгауэру как воля (к бытию), а в действительности остающийся неволею (к смерти), а потому мир как представление (неволя к смерти) должен стать проектом возвращения к бытию» (II, 129): «Если мир есть воля, то есть похоть, проявляющая себя в поглощении последующим предыдущего, то мир как *представление* такого трагического поглощения должен стать *проектом* возвращения жизни предыдущей всеми последующими; иначе сказать: сыны должны вернуть к жизни отцов и тем спасти мир, а не восхищаться трагическою гибелью его» (II, 159). То есть Шопенгауэр, как Кант, как Гегель и другие философы, несмотря на их смертобожническую подкладку, иначе говоря — притягивание смертной природосообразности бытия, попытки построить на ней нечто мало-мальски устойчивое для человека и общества, для Федорова все же только этапы (которые можно еще проективно-созидательно пересмотреть), к тому практически-сатаническому пределу, до которого доходит уже полностью выявленный глубинный нигилизм такого сознания (случай Гартмана). Здесь уже корректировать нечего — можно лишь *понимать* такое подростково-неистовое крайнее отчаяние и *прощать*...

«ВЫСШИЙ И ПОСЛЕДНИЙ ФИЛОСОФ, МЫСЛИТЕЛЬ ПО-ПРЕИМУЩЕСТВУ»



менно так определил Федоров Гегеля (1770–1831), величайшего системосозидателя в мировой мысли, кто явил грандиозную, всеохватную *абсолютную философию*, законченную в себе до последних мелочей. «Единственной по своему формальному совершенству во всей умственной истории человечества»¹ назвал гегелевскую систему Вл. Соловьев, и ясно, что имел он в виду и единый принцип, лежащий в ее основе, — панлогизм, рассматривающий реальность как логическое самораскрытие и самопознание мыслящей себя идеальной субстанции, разворачивающей тотальность бытия, тождественного мышлению; и виртуозно, неуклонно выдержанную диалектико-триадическую структуру построения целого и буквально всех ее больших и малых частей. «Дальше, — как отмечал уже автор «Философии общего дела», — в области отвлеченного, всепоглощающего мышления, идеализирования реального идти уже некуда. После него мысль должна или замереть, или переходить в дело; мыслители должны заменяться деятелями и «великий» в царстве мысли (в философии) будет «мний» в царстве дела» (II, 109).

Сам Гегель недвусмысленно стоял на том, что мысль после завершительного подвига его системы должна-таки «замереть»: развернув закономерные ступени саморазвития абсолютной идеи (первичной сущности, идеальной субстанции) от ее божественного бытия в себе, «идеи в себе», потом ее *инобытия* в природе до осознания и познания себя *в себе и для себя*, т. е. до апогея в философии духа, немецкий философ усматривает в своей философии благополучный триумфально-самоуспокоенный финал абсолютной идеи, ставящей окончательную точку над ее развитием, своего рода достигнутую нирвану ее самопознания. Абсолютная идея, являясь до-природным, до-человеческим началом (как платоновский мир вечных идей и идеально-духовных образцов сущего), в своем премирном божественном бытии проходит через рефлексию, направленную на самое себя, выявляя логические категории, которые станут скрепами будущего материального мира («Логика»). Затем полагает она природную форму своего бытия («отчужденный от себя

¹ Соловьев В.С. Гегель // Энциклопедический словарь Брокгауз и Эфрон: Биографии. Т. 3. М., 1993. С. 702. 1 столб.

дух», «идея в ее инобытии»), потребную прежде всего для возникновения в ней человеческого сознания, человеческого духа, в котором эта идея в конце концов и приходит к абсолютному духу, к окончательному синтезу двух предыдущих фаз (логического тезиса и природного антитезиса абсолютной идеи).

В гегелевской системе явно прослеживается исходная, глубоко залегшая в подсознание и мыслительные ходы кандидата богословия Тюбингенского университета травестированная схема теологического процесса: сначала абсолютная идея в себе, содержащая премирную мысль, семена Логоса, далее воплощение ее в тварное многообразие природного мира, выделение из природы человеческого сознания и замыкание круга развития – возвращение абсолютной идеи в виде абсолютного духа к себе в обогащенной полноте своего процессуального диалектического поступания. В ходе этого поступания дух проходит стадии субъективного, индивидуального человеческого духа, объективного духа (разум в его всеобщем родовом качестве – право, нравственность, государство), чтобы достичь, наконец, абсолютной ступени, апофеозы мудрости, совпадающей с самой гегелевской системой. Это и есть гегелевское Царствие Небесное, окончательное, самодостаточное покоение в обретенной высшей форме мышления, в истинном понимании мира, как он есть. Вообще, надо отметить в мысли Гегеля колоссальное, решающее значение человеческого сознания, человеческого духа – именно в нем, на последней фазе его развития в абсолютный дух, явленный искусством, религией откровения и, наконец, венцом – философией, абсолютная идея приходит к своему полному, окончательному самораскрытию. Сократовское «познай самого себя», обозначенное Федоровым как исходный пункт движения западной философии, облекается у Гегеля в высшую цель и задачу всего мирового процесса – познание абсолютной идеи самой себя, осуществляемое, как мы видим, в человеческом философском сознании (самого Гегеля).

«Постичь то, что есть, – вот в чем задача философии, ибо то, что есть, есть разум», – как видим, формула немецкого мыслителя противоположна федоровской, где задача философии усматривалась как раз в определении должного состояния мира. Для Гегеля же, для того, кто «строит себе мир, каким он должен быть, то этот мир, хотя, правда и существует, однако – только в его мнении...»². И прежде всего Федоров не приемлет это фактопоклонство, которое лежит за грандиозными декорациями изоциренной мысли философа, развивающего свое видение на колоссальном материале достигнутого человечеством знания и понимания, пусть каждый раз частичного, но неуклонно направленного к тому завершающему синтезу, что явило гегелевское откровение.

Более того, русский мыслитель чувствует человечески-экзистенциальный подспуд гегелевской системы, который позднее выявила острая мысль француз-

² Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. М.-Л., 1934. С. 16.

ского философа русского происхождения Александра Кожева (1902–1968)³, убедительно доказавшего, что знаменитая гегелевская диалектика возникает из внедрения в онтологию той *негативности* (качества отрицания, творческого движения), которой отмечена человеческая субъективность, субъективность принципиально *смертная* и утверждаемая Гегелем в этом, для него неизбывном и даже драгоценном качестве. «Безоговорочное принятие факта смерти или человеческой конечности представляет собой фундамент всего гегелевского мышления, которое лишь выводит из признания этого факта все свои заключения, в том числе и самые отдаленные. Согласно этой гегелевской мысли, лишь добровольно принимая угрозу смерти в Борьбе, ведущейся из соображений чисто престижного характера, Человек впервые проявляет себя в природном Мире; только смиряясь с мыслью о смерти и раскрывая ее в своем дискурсе, Человек приходит в конечном счете к абсолютному Знанию или к Мудрости, завершая таким образом Историю. <...> Таким образом, абсолютное гегелевское Знание или Мудрость и сознательное принятие смерти, понимаемой как полное и окончательное уничтожение, в сущности тождественны»⁴. Вот еще одно важнейшее наведение Кожева: «...человеческое существо, в той мере, в какой оно осознает смерть и желает ее, является существом “опосредованным” Негацией, то есть существом *диалектическим*»⁵. Именно на экране родовой федоровской оптики проступает такая неожиданная расшифровка гегелевской мысли: ход диалектической логики с ее чередой тезиса – антитезиса – синтеза и нового распада с повторением новой триады и т. д. и т. д. отражает ход природного смертного порядка – диалектический «прогресс» отражает реальную дурную бесконечность вытеснения и смены поколений. «“Логика” Гегеля есть метафизическое изображение рождения и умирания, а не воссоздания и оживления <...> Гегелианизм следует назвать не панлогизмом, а иллогизмом, ибо “Логика”⁶ Гегеля изображает ход неразумной силы, которая ставит всегда тезисы, выдающие себя за безусловные истины, не будучи ими. Всякий же тезис порождает антитезис, который, по неразумности, считает своего родителя, мня-

¹ Всю гегелевскую систему можно представить гигантским гипостазированием в тотальность субстанциального бытия человеческого сознания, мышления, экзистенции, причем это гипостазирование является здесь в виде принципа тождества познающего и познаваемого, мышления и бытия, субъекта и объекта. Недаром А. Кожев особенно выделяет высказывание Гегеля о том, что «его философию можно резюмировать, сказав, что она интерпретирует Субстанцию как Субъект и понимает Абсолют как Дух...» (Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 146).

⁴ Там же. С. 147–148.

⁵ Там же. С. 163.

⁶ Федоров имеет в виду конкретно так называемую «Малую логику» («Наука логики») Гегеля, входящую в качестве первой части в «Энциклопедию философских наук» (1817). Называя свою «Логикку» «царством теней действительности», философ тем самым подчеркивал, что развернутые там схемы чистого мышления о бытии, о его формах и их движении суть в то же время матрицы самой объективной реальности, мирового процесса (тождество мышления и бытия).

щего себя быть безусловною истиною, за безусловную ложь, а себе исключительно приписывает истину, в чем и обличается в свою очередь следующим за ним моментом, им же самим порождаемым. Внук вступает за деда, считая и его, и своего отца (антитезис) лишь полу-ложью. Такое положение было бы логичнее предшествующих, если бы оно не вызывало в свою очередь антитезиса» (II, 105, 104).

Кстати, касаясь в целом философии Гегеля и ее судьбы уже после смерти автора, в эпоху, современную Федорову, русский мыслитель достаточно язвительно заметил: «Однако и сам Гегель, будучи синтезом многих тезисов и антитезисов и признавши себя за абсолютную истину, был (своевременно) опровергнут, по законам его собственной логики, порожденным им материалистическим антитезисом, который также не оказался абсолютною истиною, как и гегелианизм не оказался полною ложью, и вновь возродился, но уже без притязаний на абсолютную истину» (II, 105). Иными словами, как ни мнил Гегель себя достигнутой вершиной самопознания абсолютной идеи (т. е., если хотите, Богом, познавшим самого себя), рассматривая предыдущую историю философии как череду частичных истин и заблуждений, неуклонно диалектически двигавшихся к высшему итогу его собственной философии, и он пал жертвой так и не остановленного процесса диалектической критики мысли – не удалось ему убедить человечество на всю последующую историю умственно успокоиться в царствии его абсолютных, окончательных истин.

Тем более, что эти истины, не выходя ни в какое дело (и, по Федорову, оттого будучи по сути *пустыми, бессодержательными, бесплодными для воли*), содержали в себе такой общий пафос, который возмутил не одну *душу*, не один *сердечный, чувствующий* ум. Вспомним картину «прогрессирующего» шествия абсолютного духа у Гегеля, усталого костями бесконечно сменяемых, говоря по федоровски, *дедов, отцов и внуков*: «Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты»⁷. Эта необходимость возвышения над индивидуальным, частным бытием ради всеобще-родового и в конечном итоге окончательно философски-сознающего, как оно ни могло казаться умозрительно убедительным, наталкивалось на сильнейшее внутреннее сопротивление и на Западе в философии Кьеркегора и позднейших экзистенциалистов, и в русской мысли. Может быть, никто с таким убедительно оскорбленным *сердцем* не выразил суть этого неприятия, как Белинский, столь долго умственно очарованный аргументами великого немецкого идеалиста. Приведем здесь

⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IX. М.-Л., 1932. С. 39–40.

эти горячие строки из его письма к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г.: «Субъект у него (Гегеля. — С. С.) не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны. <...> Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира <...> Благодарю покорно, Егор Федорыч (шутливая кличка Гегеля в кружке Станкевича. — С. С.), кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моея. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии»⁸.

Ту же неотразимую сердечную логику защиты личности (защиты, по-настоящему действительной в перспективе ее увековечивания, искупления жертв «великолепно»-безжалостной, тяжелой поступи истории как факта, по выражению Федорова) развивает мысль автора «Философии общего дела», развивает со всей мощью цельного активно-христианского видения: «Нельзя читать без глубочайшего отвращения отвлеченные определения его “Логики” или “Феноменологии”, если переложить их в живые, конкретные. Гегель по природе своей неспособен понять, что сыновство и отечество есть всеобщий закон и что феноменология должна быть изображением приходящих в сознание сынов, отпавших от отцов, и сынов блудных, распавшихся, забывших о своем братстве. Для ума, не отрешенного от чувства и воли, бытие, сопровождаемое небытием, требует паки-бытия; почувствовавшие в возникновении боли рождения, а в исчезновении — страдание и смерть не могут не жаждать замены утраченного воскресением» (II, 108).

Федоров, воистину, философ будущего века — мыслитель и пророк другой, плохо пока вмещаемой в сознание логики долженствования, онтологического Дела, всеобщего личностного спасения. Эта логика бросает совершенно другой свет на существа и сущности мира, на цель его движения, наконец, на многочисленные попытки философски осмыслить Бога, мир, человека, радикально изменяя пропорции, соотношения, композицию вещей и идей. Его проективное переосмысление вершины рационально-отвлеченного мышления в лице гегелевской системы особенно показательно, демонстрируя, на какие замечательные ходы и следствия способна эта система при ее озаренности идеей Дела. Русский мысли-

⁸ Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 12. Письма 1841—1848. М., 1956. С. 22—23.

тель осуществляет свою «реформу гегелевой “Логики”», предлагая первую ее часть «Бытие» назвать «Пакибытием» (воссозданным, бессмертным бытием), поместить его в конец как высшую цель, а третью гегелевскую ступень «Логики» превратить из «Понятия» в «Проект», сделав его началом. Тогда средняя ступень, носящая у немецкого философа название «Сущности», естественно превращается в «Осуществление», *осуществление* проекта, приводящего к «Пакибытию». При целевой, преобразовательной-деловой заряженности собственно каждую гегелевскую триаду можно наполнить новым содержанием. Так, «последний, третий отдел третьей части “Логики”, состоящей из трех ступеней: жизни, познания и абсолютной идеи, мог бы быть проектом того, что должно стать из того, что есть. Если к “жизни” прибавим ее определение “смертная” (“жизнь смертная”), то познание будет вопросом о смерти и жизни, а абсолютная идея обратится во всеобщее дело. Первая часть будет действительною в том смысле, что она такова, какова она есть, но еще не рациональна. Познание указывает на способ перехода от того, что есть, в то, что должно быть; а абсолютная идея станет именно этим *долженствующим быть, всеобщим делом* возвращения жизни всему умирающему» (II, 107).

И Кант, и Гегель для Федорова – вершинные представители сословия только мыслящего, оторванного от реального дела. Характерно, что тот же Гегель, утверждая, что настоящая свобода человека «не есть <...> нечто непосредственно сущее в духе, но нечто такое, что еще только должно быть порождено его (человека. – С. С.) деятельностью»⁹, ограничивает ее при этом только отвлеченно-духовной, философски-познавательной активностью. Вот в таких доходчиво-темпераментных строках подытоживает Федоров и суть своих претензий к гегелевскому панлогизму¹⁰, и вместе – понимание того, что при жизни Гегеля еще не созрели материально-реальные предпосылки, подающие надежду на возможность всеобщего дела: «Жизнь (правильно и нравственно) понята не может остановиться на этом мышлении, только на идее, хотя бы даже и “абсолютной”! Не всегда и познание останется привилегией одного цеха “ученых”! “Логика” Гегеля, может быть, и верна, да и то лишь отчасти Прошедшему, но она не указ, не закон Будущему! Только к концу жизни Гегеля появились новые средства сообщения (и сношения людей друг с другом), которые обещают сделать возможным действие всех земных обитателей в совокупности на землю, как на небесное тело, в ее цельности...

⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. III. М., 1956. С. 42.

¹⁰ Истинный панлогизм Федоров понимает не как сведение всего многообразия мира материального и духовного к одному началу, не как совершенное лишь познание (самопознание) этого начала, а как реальное управление материи духом: «Чтобы панлогизм стал истиною, чтобы все управлялось мыслью, разумом, нужно всеобщее дело» (II, 105).

“Логика” немецкого профессора оканчивается Идеєю абсолютною, а не Делом всеобщим, всеземным, первым шагом к делу всемирному. Как нет у Гегеля абсолютного Дела и пакибытия, перехода от смерти к жизни, так нет у него и объединения всемирного...» (II, 108).

Проективное отношение Федорова к бывшим в истории системам мысли, в том числе и к гегелевской (и к ней, может быть, особенно), выявляет его такое же серьезное отношение к философии, как и к религии — в твердом чаянии прекратить бесконечные блуждания, выйти к обретению истины, в смысле постановки высших жизнеспасительных и жизнепреображающих целей и задач. В каждой философии есть блики истины, верные интуиции и плодотворные подходы, как есть и искажения, тупики, чаще всего определяемые исходными первородными грехами философии как таковой, понятой лишь как мышление в отрыве от религиозного идеала и бытийственного дела — своими проективными коррекциями тех же Канта и Гегеля Федоров стремился вывести их мысль на магистраль, ведущую к реализации христианского задания роду человеческому. Ограниченный эмпиризм Ф. Бэкона («единичные опыты») философ всеобщего дела расширял до «универсального эмпиризма», до задания регуляции природы, до опытов во всеземном и космическом масштабах; вместо «Декартова мышления в одиночку» и эгоистически замкнутого на себе сознания («Сознаю, следовательно, существую») он предлагал «универсальный рационализм» — путем всеобщего познавания и опыта прийти к «осознанию природою самой себя через всех людей или всех разумных существ <...> для достижения миром этих существ подобия Божеству Троице-единому» (II, 78).

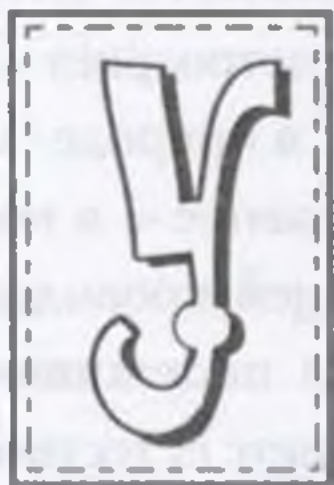
Такую же созидательную реформу Федоров предлагает «Философии духа», третьей, завершающей ступени гегелевской философии, одновременно еще раз в сгущенном виде излагая свое учение: «Если бы *Философия Духа* была бы *Философией Дела*, а не знания лишь, если бы она была философией воли, а не мысли лишь, тогда вместо “*Феноменологии Духа*”, изображающей переход от чувственного знания к разумному, мы имели бы переход *от пассивного к активному*. Тогда все физиологические процессы, все явления, составляющие предмет антропологии, стали бы через разумное познание управляемы волею; физиология стала бы подвластна психологии. Тогда действительно дух возвысился бы над своею субъективностью и стал бы объективным, то есть правящим самим объектом» (II, 106). Объективный дух, который Федоров переосмысляет в активно-эволюционном, ноосферном (в будущей терминологии) духе как *правлящий разум* природы мира и природы самого человека, у Гегеля, как мы помним, обнимает область общественного существования людей: право, мораль и нравственность, причем последняя дает такие ступени своей объективации, как семья, гражданское общество и государство, вершина, «нервная система», правящая всем остальным. И здесь, в этом самом консервативном пункте гегелевской философии права и философии исто-

рии, как известно, завершающе кульминирующей идеалом прусской конституционной монархии, Федоров особенно беспощадно-язвителен. В небольшой заметке «Философ-чиновник» он писал: «Гегель, можно сказать, родился в мундире. Его предки были чиновники в мундирах, чиновники в рясах, чиновники без мундиров – учителя, а отчасти, хотя и ремесленники, но тоже – цеховые. Все это отразилось на его философии, особенно на бездушной «Философии Духа», больше же всего – на его учении о праве. Назвать конституционное государство «Богом» мог только тот, кто был чиновником от утробы матери» (II, 108).

И здесь русский мыслитель предлагает свой *проект*, вносящий совсем другое, метафизически-преобразовательное содержание в гегелевские схемы (кстати, содержание по-настоящему достойное Абсолютной идеи в ее развертывании на мир общества и истории): «прогресс в сознании свободы», дающий, по Гегелю, смысл истории, это «бессодержательное Ничто» для Федорова, превращается в требование истинной бытийственной свободы от сил разрушения и смерти; *право собственности* в онтологическом смысле превращается в «действительное обладание через знание, обладание “вещью в себе”», иначе говоря, обладание тайнами материального и духовного мира; а «когда *государство* станет *отечеством*, то есть исполнением долга к отцам, умирающим и умершим», то и «*гражданское общество* станет *братством сынов*, а *семьи* – *союзом* для дела воскрешения» (II, 106). И наконец, таким *богочеловеческим* аккордом завершается радикальное переосмысление Федоровым гегелевской системы, аккордом, являющим еще один микрокосм его мысли: «Тогда только, когда государство станет объединением не внешним, а внутренним, на взаимопознании и взаимочувствовании основанном, короче, – когда *государство* станет *братством*, тогда только явится оно непротивлением воле Бога Троицкого, станет связью людей с Богом, – “*религией*”, тождественной с знанием, правящим силою слепую, превращающим ее из рождающей и умерщвляющей в воссозидающую и оживляющую, – и с искусством, искусством не творения мертвых и тленных подобий, а воссозидания умерших отцов к жизни бессмертной» (II, 107).

Глава IV

ФИЛОСОФЫ ЧУВСТВА И ВЕРЫ



ченик Федорова Владимир Александрович Кожевников в 1890-е годы углубленно изучает альтернативное как рационализму и атеизму Просвещения, так и кантовскому критицизму немецкое философское направление второй половины XVIII века, получившее название «философия чувства и веры» (Glaubensphilosophie). Случайными ли были эти занятия? Конечно, нет — похоже, что именно в поисках какой-то, пусть приблизительной, западноевропейской философской генеалогии дорогих ему идей он берет такую малоизвестную в России, да и обочинную для Европы традицию, которая пыталась сойти с магистральной линии рационалистически-системного, отвлеченного мышления, предвосхитив некоторые будущие подходы и темы философии жизни, экзистенциальной мысли. Результатом огромной исследовательской, аналитической работы Кожевникова стал фундаментальный, до сих пор уникальный для русской истории философии труд «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии» (Ч. I. М., 1897), высоко оцененный его учителем. Основываясь на фактическом материале, который дала Федорову эта книга, он в нескольких небольших статьях представил свой взгляд на двух крупнейших представителей этого направления — Иоганна Георга Гамана (1730—1778) и Фридриха Генриха Якоби (1743—1819), по-новому поставивших фундаментальный для русского мыслителя вопрос «об отношении чувства и веры к разуму и знанию и обратно» (II, 111), но, увы, не сумевших дать настоящего, делового его разрешения.

Философы чувства и веры (к ним в некоторой степени можно причислить также Лессинга и Гердера, испытавшего сильное влияние Гамана) по самому стилю своих писаний резко контрастировали с рационалистическими системосоздателями: отталкиваясь от строго-«научных» методов мышления, от категориальных абстракций, профессионального догматизма, все они были не университетскими философами, а мыслителями вольного, сократического пошиба, чаще всего выражали себя в отдельных статьях, заметках, отрывках, с мощным элементом эмоциональной импровизации, с привлечением поэтических, глубинно разумных, по их мнению, ресурсов самого языка. Тот же Гаман в своих фрагментарных, замысловато-причудливых работах, выходивших под диковинными псевдонимами («северный маг», «северный дикарь», «рыцарь розового креста», «экс-мандарин»

и др.), обсуждает вопросы философии истории, философии языка, творчества и гениальности, религиозной критики культуры, выдвигая в своей идее «непосредственного знания» огромное значение интуиции, стирая межи, проведенные отвлеченным рационализмом, кантовским критицизмом между духом и природой, идеальным и реальным, разумом и чувственностью, наконец, божественным и человеческим. В средоточии мысли Гамана – требования живой веры, а находит она и выражает себя на своей естественной родине, в *душе*, где не требуются умозрительные доказательства ни Бога, ни своего бессмертия. Бог удостоверяет Себя для Гамана и в сверхчеловеческом смысле Священного Писания, в природе и истории, в земном воплощении Иисуса Христа, и, может быть, главное – в непосредственном чувстве человека, в вещи его интуиции, ощущающей провиденциальное Божественное присутствие в жизненных событиях и переживаниях верующего. Это и есть круг истинной веры, которую подтверждают естествознание и история, когда они по-настоящему углублены и фундаментальны. А вот всякие там рационалистические доказательства бытия Божия, теологический догматизм для Гамана – от лукавого, от суеверия, мостящего дорожку к неверию. Как туда же ведет самодовольно-поверхностное знание наук. Гамана можно назвать и одним из предтеч настроений, одушевлявших (прежде всего через Гердера) движение «Бури и натиска»¹ и в целом эпоху романтизма в Германии.

Несмотря на определенные симпатии к философам чувства и веры, в их противостоянии отвлеченно-рационалистическому мышлению, материализму и атеизму Просвещения, Федоров вскрывает глубинный недостаток их прекраснодушного «гуманного» оптимизма, покоившегося на руссоистском натурализме, а тот, как известно, спокойно закрывал глаза на изнанку природного порядка бытия, верил в возможность гармонии смертного человека с природой и самим собой: «Гаман, правда, любит первобытное, но не потому, что оно отеческое или праотеческое, а потому что оно – естественное, самородное, “бессознательное”. Но бессознательное и слепое есть как раз “Бог” Шопенгауэра и Гартмана!.. Так, сам того не замечая, оптимист Гаман совпадает с обоими будущими немецкими пессимистами, словно за то, что под жизнерадостным он, “всем интересовавшийся”, не умел заметить жизнегорестного. Несмотря на всю многолетнюю борьбу Гамана с “нечестивым” “Просвещением” XVIII века, сам гаманизм есть, в сущности, тот же нечестивый гуманизм, хотя и с некоторыми особенностями. Если итальянский гуманизм был

¹ «Буря и натиск» – название литературного движения в Германии 1770-х годов (по одноименной драме одного из участников этого течения – Клингера), теоретиком которого был как раз Гердер, а главными участниками – молодой Гете, Вагнер, Бюргер, Ленц, Мюллер, Фосс и др.). Почитатели Руссо, бурные гении исповедывали идеал природы, чувства, национально самобытного искусства. В противовес рационалистическим нормам классицистической эстетики, стремились в своем творчестве к напряженным страстям и сильным героико-бунтарским характерам, поддерживая культ оригинального гения и интуитивного творчества.

античный, языческий, то французский был искусственный, отвлеченный, а немецкий – натуралистический, “естественный” (недаром не один Sturm und Drang до Гете и Шиллера включительно, но и Кант считал Руссо своим родоначальником!). Естественное, дикое, слепое принималось за божественное; любовь к первобытному была лишь мнимая, а любовь к немецкому была только гордостью: люди для немецкого гуманизма были, как и для Руссо, “сыны природы”, а не сыны человеческие» (II, 114).

Гаман выдвинул несколько ярких формул своего видения, а подобные формулы, как мы знаем, всегда привлекали внимание Федорова как афористический концентрат той или иной мысли. Кожевников писал, что Гаман пытался на почве синтеза античного и христианского миро- и жизневоззрения «создать новый нравственный идеал», который сумел бы преодолеть ограниченность «и натуралистического античного гуманизма, и христианского аскетизма»². Это выразилось в том, что античное «*Homo sum*» («Я человек» – с известным окончанием «и ничто человеческое мне не чуждо») стало для Гамана, по определению Кожевникова, «альфой и омегой его собственной философии»³. Но, как добавляет русский автор: «К натуралистическому, самодовольному, в значительной степени фаталистическому античному “*Homo sum*”, с точки зрения Гамана, в человеке нового времени присоединяется еще смиренномудрое христианское “*Esse Homo!*” – сознание человеческой слабости, недостаточности, сознание, составляющее необходимую ступень для перехода от ограниченного в своем самодовольстве античного “*omnia humana!*” к добавлению, внушенному смиренным сознанием недостаточности только человеческого: “*sed et divina omnia!*”»⁴. Итак, формулой Гамана, точнее – его антропологическим девизом стало: «Все человеческое, но и все божественное». И казалось это гаманово сочетание «всего человеческого и всего божественного» человеческой личности, а за ней – и всего человечества, но сколь далека еще была его формула от будущего русского понятия «богочеловечества», для которого, пожалуй, неуместнее, ошибочнее всего звучало бы это безбрежное, неоязыческое «все человеческое». Федоров, как всегда, законно подозрителен к гуманистическим декларациям и идеалам, забывающим о конкретно-родовой вертикали, которая с прямым намеком на родовой долг выражена не в неопределенном, таящем в себе соблазн гуманистического самообожествления названии «человек», а в том истинном самоназвании «сын человеческий», которым недаром пользовался Сам Спаситель. «В “*Homo sum*”, – говорит Гаман, – дано все, содержится *все*”. Но в этом громком афоризме при его крайней неопределенности не дано на самом деле ничего, ничего не сказано, ничего и не содержится. В “*Esse Homo!*” (Се человек!) выражается не христианский, а языческий взгляд на Христа: это лицемерное вы-

² Кожевников В.А. Философия чувства и веры. М., 1897. С. 252.

³ Там же. С. 251.

⁴ Там же. С. 252.

ражение сожаления "власть имущего", а не любовь имущего⁵. Сам же Христос, называя себя "Сыном человеческим", опровергает Гамана с его неопределенным, отвлеченным гуманизмом.

Несостоятельно и гаманово "Omnia divina, Sed et humana omnia!" "Omnia divina" у него столь же неопределенно, как и "humana omnia". К этому надо еще прибавить значение малого слова, соединяющего эти выражения, но разъединяющего их содержание: "sed" (но). Этим "но" Божественное ограничивает человеческое, а человеческое отрицает Божественное...» (II, 114).

«Естественная» человечность, «чувствительная добродетель» философов чувства и веры, почерпнутая ими во многом у *просветителя* Руссо, вернула человечеству «утраченный им титул человеческого достоинства»⁶, отнятый у него другими просветителями, теми же материалистами и атеистами, которые низводили человека «до уровня животного, до растения <...> до машины» (II, 115)⁷. Но для Федорова, по настоящему счету, Гаман не поднимается над своими противниками, «несмотря на все различие во второстепенном»: если идти в глубь вопроса, то и потерю «человеческого достоинства» русский мыслитель считает «мнимой», и обретение ее «фиктивной». «В самом деле, какое подлинное достоинство может быть у разумного существа, находящегося в полной зависимости от слепых сил природы и ничего не делающего для освобождения себя от этого ига, причинившего столько утрат, повесть о коих и составляет историю, так безжизненно и бесплодно любимую Гаманом?..» (II, 115).

Гаман, действительно, был большим, можно сказать, *сердечным*, любителем истории, сухое, схематичное, безжизненное ее представление (часто для нужд той или иной философской системы) претило ему. Его идеальная мечта устремлялась к полнокровной истории, воскрешающей прошлое для душевного контакта с настоящим во всей полноте красок и деталей минувшего. Недаром Федоров, предлагая вместо четырех больших эпиграфов из Гамана, стоявших перед сочинением Кожевникова, три других, более близких ему самому по духу, выбирает те высказывания, где звучат как раз мотивы восстановления прошлого, воскрешения исторических личностей и событий (правда, увы, лишь *метафорического*, тут же отмечает Федоров), поставляя рядом полноту идеала личностного активно-хри-

⁵ Федоров пронизателен в своем суждении: «Се человек» – это слова, сказанные язычником Пилатом по отношению к Христу (Ин. 19:5), и они не могут считаться – при их переносе на представителей рода людского – собственно христианским их самоопределением.

⁶ Эта оценка Руссо, принадлежащая его комментатору и исследователю Бризару, была высказана им в примечаниях к «Contrat Social. Petits chefs d'oeuvre de Rousseau». P., 1870. P. 151. Кожевников приводит ее на с. 354 «Философии чувства и веры».

⁷ Жюльен Офре де Ламетри (1709–1751), французский врач и философ, механистический материалист, был автором сочинений «Человек-растение» (1748) и «Человек-машина» (1747), где человек представал «чувствующей», «просвещенной машиной», «искусным часовым механизмом».

стианского воскрешения. «Для первого эпитафия, относящегося к миру античному, нужно взять то место из письма Гамана к Гердеру, где он говорит, к сожалению, очень многословно, о том, что нужно не анатомировать древних и не мумии препарировать из них, а восстанавливать, воскрешать их»⁸.

Для «библейского» эпитафия следует взять следующий текст: «Библейские сказания для него драгоценны как летописи психологического развития, то есть как летописи души человеческой»⁹. Восстановление же души и тела и есть история, то есть воскрешение, хотя еще и мысленное, а не действительное.

Если нужен третий эпитафия, то для него не выбрать ничего лучшего, как заимствованные из пророка Иезекииля слова: «Поле истории все еще представляется усеянным костями иссохшими; дыхания жизни нет в них; и пророк вещает слова Господни одному ветру пустыни» (II, 114)¹⁰.

Речь идет о знаменитом месте из книги пророка Иезекииля (37, 1–10), где Господь в акте воскрешения действует через сына человеческого, своего пророка, приказывая ему изречь сначала пророчество на мертвые кости, дабы они восстали и облеклись плотью, а затем через второе пророчество уже исполнились духом жизни. Конечно, для Гамана это только образ, прилагаемый к яркому воссозданию прошедшего, «метафорическое воскрешение» (II, 115). Русский же пророк всеобщего дела Господне повеление «изреки пророчество на кости сии...» услышал и раскрыл как направленное по адресу всего рода людского, опознал в нем призыв стать исполнителем этого пророчества, всечеловеческим агентом осуществления Божьей воли. Но для настоящего сердечного опознания и осознания такой миссии нужны, как полагает Федоров, некоторые условия, и прежде всего то, чего меньше всего было на Западе, нужен «взгляд первобытный, “отсталый” от современности», нужна *детственность* как залог «вступления в Царство Небесное», которые он находил в «зендославянской старине», в мире «желтой расы» китайцев и японцев с их культом предков, лежащим «в основе всего быта и всей нравственности» (II, 114), в общинной крестьянской России. Вот четкое разделение этих двух огромных миров: «Несмотря на всю глубину мнимого мира метафизики, несмотря на все чары мнимых подобий действительности (Запад. – С. С.),

⁸ Федоров пересказывает следующее место из письма Гамана к Гердеру, которое Кожевников цитирует на с. 248–249 своей книги: «Восхищаться древними, обсуждать их, анатомировать, препарировать мумии из них, все это – не что иное, как ремесло; задача состоит в том, чтобы восстановить, воскресить древних».

⁹ Федоров не совсем точно цитирует следующее место из Гердера, приводимое Кожевниковым в подстрочном примечании к с. 210 «Философии чувства и веры»: «Библейские сказания драгоценны не только как памятник исторических судеб человечества, но и как летопись его психологического развития: каждая библейская история есть пророчество, исполняющееся на пространстве всех веков и в душе каждого человека».

¹⁰ Неточная цитата из Гамана. Вот точный текст по книге Кожевникова, с. 211: «Поле истории представляется мне все еще широким полем, усеянным иссохшими, истлевшими костями. Дыхания жизни еще нет в них; и пророк все еще вещает слова Господа одному ветру пустыни».

этот примитивный взгляд не хочет, не может заменить реальное мнимым и подлинное подобием» (II, 115). Именно этот взгляд и выражает учение всеобщего дела, выражает в целостной философско-нравственной рефлексии, точнее – в философском, активно-христианском проекте.

С наибольшей отчетливостью основоположения философии чувства и веры дал Ф. Г. Якоби, автор философских романов «Allwills Briefsammlung», 1775–1776 («Из писем Эдуарда Альвилля») и «Woldemar», 1779 («Вольдемар»), где и явилось ставшее неотъемлемой от духовно-душевной атмосферы своего времени учение о «прекрасной душе»: душе счастливо гармоничной, натуре доброкачественной, определяемой в своих поступках внушениями добрых чувств, любовью к истине и красоте. Категорический императив Канта, формально-дисциплинарно налагаемый на личность, был отвергнут Якоби – утверждалась ее нравственно-душевная автономия, залегающая в глубинах «я», человеческой субъективности, невидимыми таинственными проводами соединенной с Богом. Кстати, по свидетельствам современников, обильно рассыпанным по книге Кожевникова, сам Якоби являл тип такой прекрасной души: «добрый гений», праведник, полный нравственного энтузиазма и душевной энергии. Непосредственно-достоверное знание (выдвинутое им в противовес опосредованному, дискурсивно-рационалистическому), обнимающее и реальные чувственные вещи, и бытие абсолютное, божественное, дает *чувство, вера* (в смысле и религиозной веры, и некоей внутренне-безусловной убежденности), *разум* (но не рассудок).

Из всех представителей философии чувства и веры Якоби оказался ближе всего Федорову как чертами своей личности, так и страстным отвержением школьной философии, критикой Канта, тонким утверждением, что спинозизм был, по существу, классическим выражением рассудочного, скрыто атеистического рационализма, прямо восторжествовавшего в Просвещении¹¹. Но главное тем, что апология чувства у него выходила в определенное действие. Как писал Кожевников о понимании чувства у Якоби: «оно – сила жизни, возможность и орган деятельности, и лишь в этом смысле, лишь насколько оно есть средство и условие действия, поступка, живого и жизнь рождающего акта, лишь настолько оно и полезно, и могуче, и прекрасно, и священо»¹². Кожевников здесь явно додумывал за Якоби, у самого немецкого философа действие, рожденное из чувства, останавливается разве что на жизненном поступке и вовсе не становится «жизнь рождающим актом», как того хотелось бы последователю федоровского учения. Впрочем, сам Федоров прекрасно это понимал: сближая Якоби и Лессинга, двух борцов против «новомодных рассудочных отрицателей» (слова Лессинга), он писал так:

¹¹ Эти положения Якоби высказал в споре с Мендельсоном в ходе знаменитой полемики о Спинозе, продолжавшейся два года (1785–1787). Вызвали эту полемику беседы Якоби с Лессингом, опубликованные в 1785 году, через четыре года после смерти Лессинга.

¹² Кожевников В.А. Философия чувства и веры. С. 642.

«Борец Якоби, признававшийся в своей собственной раздвоенности, когда говорил, что он наполовину язычник, наполовину христианин, хотел бы примирить обнаруживаемые им в борьбе с современною ему философией противоречия между умом и сердцем, между чистым разумом и чувством. Но дать этого примирения он не смог, и не потому (как обычно думают), что философия его научно слаба, а потому, что ее основа, чувство, в том виде, как принимал и восхвалял его Якоби, лишено плодотворного содержания настолько же, насколько лишены его теоретическое мышление и практическое дело у Канта. Не смогла дать разрешения противоречия, обличенного Якоби, но не устраненного им, и вся западная философия...» (II, 116). И только философия всеобщего дела, активное христианство несет в себе всецелые залого устранения этого фундаментального разрыва между разумом и чувством. Как выразительно-кратко отмечает Федоров, завершая заметку о Якоби: «...Всеславянская же наша философия состоит в том, чтобы не было противоречия между умом и сердцем...» (II, 116).

К небольшим статьям о философах чувства и веры Федорова примыкает одна очень важная по концентрации мысли его заметка, носящая название «“Я” и “не-я” с точки зрения философской и человеческой». В ней он дает свое решение не только проблемы «я» и «не-я», впервые поставленной в «Наукоучении» Фихте, но и в соотношении «я» и «другой», «другие», ставшего в центре диалогических концепций уже следующего, XX века, от Бубера и Гуссерля до Бахтина и Сартра. Активно-христианский подход, основанный на родовом и родственном сознании, поражает ясностью и глубиной какого-то высшего этажа религиозно-философского понимания, взгляд с которого оказывается доступным уже каждому чувствующему и мыслящему существу (человеческая точка зрения). Судите сами — какой светлый обзор открывается оттуда! Федоровское самополагание я (говоря по Фихте) — нераздельно от чувства, это — *сыновнее я*, а *другие* — это «не чуждые, а родные ему “я” — *отеческие*». «Не-я» же понимается «как сила отрицательная, смертоносная», которая начинает ощущаться и осознаваться как нечто «неродное, чуждое, враждебное» только с момента, когда она уносит «родные я», т. е. другие наши отеческие я. И вот как дальше из чувства и веры (но уже по-федоровски) с достоверностью возникает сублимированно-родовой, божественный идеал: «Наоборот, отшедшие “родные я” чувствуются неизбежно, необходимо как причина, как предшествующее нам “великое родное Я”, но уже не одинокое, как мое личное “Я”, если бы я отделил себя от них, а соединенное с другими, такими же великими “Я”, над коими “Не-Я” не имеет силы. Это — бессмертная троица, потому что сын и дочь здесь не отделяются от отца, остаются присно-сынами и присно-дщерями, словом и духом» (II, 117).

Еще и еще раз Федоров убеждает, что «“Другое Я”, если оно приемлется как родное нам, не ограничивает, а расширяет наше бытие, тогда как “Не-я” полагает границу нашему “я”, стесняет и вытесняет его...» (II, 117). Если бы каждое

личное я соединилось любовью со всеми *другими своими я*, то явилось бы несокрушимое «царство жизни», и оно сумело бы преодолеть «область смерти», область «Не-Я», которая господствует доныне, именно благодаря отчуждению своего личного я от *других*, кажущихся ему чужими (на деле же родных), благодаря не только отчуждению, но и взаимной непрерывной борьбе и вытеснению. Чтобы прийти к такому чувству и сознанию, нужно, воистину, как требовал того Христос, «вторично родиться, нужно пожить, но не перерасти, не пережить состояние чистой детственности, чтобы понять глубокое различие “Другого, то есть родного Я” от “чуждого Не-Я”, чтобы стать истинным поклонником Пресвятой Троицы» (II, 117), поклонником, надо полагать, активным, претворяющим принципы Ее бесконечной родственной любви, нераздельности и неслиянности, в собственное всеединое общежитие бессмертных, творческих существ.

И заключает Федоров свой анализ западной мысли таким общим диагнозом ее внутреннего недуга, ее, можно сказать, первородного ущерба: «“Я” философской терминологии есть лишь замена “сына умерших отцов”, то есть замена *родственности* и *смертности*: первой – словами “человек и человечность”, а второй – отвлеченными и неопределенными понятиями “конечный, ограниченный, временный и т. п.”. Этим подменом, этим подлогом вымышленного на место действительного и создается разрыв между философией чистого мышления и философией чувства и между философией и религией, несущий гибель для обеих сторон, но гибель неизбежную при забвении заповеди: “что Бог сочетал, того человек да не разлучит”» (II, 117).

В конце жизни Федоров сталкивается с мыслителем, опять же западным и немецким, который по-своему подвел черту под прежним философским развитием, смело предложив и философствованию, и жизни, как ему казалось, принципиально новую ориентацию.



Из всех мировых мыслителей, над которыми задумывался автор «Философии общего дела», более всего внимания, ума, страсти отдал он своему современнику, младше его на пятнадцать лет, но уже бросившему в лицо очарованной, ошарашенной, шокированной публике свои невозможные сочинения и пребывавшему почти десять лет вне мира культуры и истории, в полном умопомрачении. Речь идет, конечно, о Фридрихе Ницше. В Россию он ворвался как оглушительная интеллектуальная европейская новинка, закружившая и увлекшая дерзостью «переоценки всех ценностей», пророческими всполохами новых идей и жизненных установок, захватывающим стилем вольного философствования, наконец, своей экзистенциальной трагедией не одну молодую, да и умудренно-испытанную голову. Федоров не мог не быть чувствительно, я бы сказала, лично задет самим этим явлением Ницше и ницшеанства, буквальной модой на них.

Во-первых, он точно почувствовал принципиально новый тип Ницше как мыслителя: «Ницше – философ нового рода и нового поколения, философ объединенной “Новой Германии”, совершенно отличный от старых философов-мыслителей. Задача этой новой философии – устанавливать цель жизни, управлять жизнью» (II, 120). Собственно чуть ли не впервые в тысячелетней истории философии появился крупный и быстро ставший знаменитым мыслитель, противопоставивший себя преобладающему типу теоретического, созерцательного, кабинетного любителя мудрости, создателя метафизических, онтологических, гносеологических, этических систем, мыслитель, выступивший за права жизни, ее глубинного инстинкта против умягчающих и «убивающих» ее отвлеченных, ложных понятий, предлагавший, как ему казалось, принципиально новый фундаментальный выбор человеку, земле, будущему. Но ведь и сам Федоров был, причем в самом радикальном варианте, такого же типа мыслителем, более того – проектантом Дела, пророком и Учителем.

Как могла представляться Федорову ситуация с триумфальным явлением Ницше миру? В России в учении всеобщего дела уже поставлена высочайшая из всех возможных цель жизни, даны активно-христианские ответы на вопросы и заголовки, выдвинутые тем же Ницше, выработан полный и светлый идеал, но остававшийся до сих пор в тени, – а тут на мировую авансцену вышла мысль, хоть

и блестящая и увлекательная своим волевым напором, но глубинно дефектная; да, с какими-то вдруг мелькающими близкими устремлениями, но повернутыми и развитыми так ложно, так извращенно-порочно, так пагубно...

В совместном письме Федорова и Кожевникова Петерсону в Асхабад от 3 марта 1902 г., при котором была послана и федоровская статья о Ницше (написанная в излюбленном жанре *гевристических*, наводящих на самостоятельный ответ вопросов), находим такую мотивировку особого внимания Федорова к немецкому философу: «Трудно найти другое учение, которое так хорошо содействовало бы разъяснению истинного учения, учения о деле, как ницшеанское, только, конечно, не в положительном смысле, а с отрицательной стороны. Любому тезису Ницше учение Н<иколая> Ф<едоровича> противопоставляет свой положительный антитезис...» (IV, 457–458).

Спор, в который вступает Федоров с Ницше, ведется русским мыслителем особо темпераментно и вместе беспощадно, сам Федоров в известной степени индуцируется образной, художественной энергетикой ницшевских текстов – надо держать удар яркого стиля оппонента! Этот спор с его интонацией живого диспута (лицом к лицу) поражает моментами какой-то сурово-взволнованной интимностью тона (*отец и блудный*, «архи-блудный», «самый блудный из всех сынов» сын), доходящего до буквального «ты» – обращено оно к талантливому *недорослю*, не лишенному проницательности в своей критике, но все же больному, запальчиво-горделивому, рисующемуся жестокостью подростку: «Ты прав, когда презираешь разум, не переходящий в дело и добродетель бессильную против смерти. Здесь ты прав, потому что в этом – действительно источник наших бедствий. Вся нынешняя (так поставленная) жизнь наша – бедность, грязь и мелкое наслаждение. <...> Да и есть ли искренность в твоей трагической проповеди? Если ты так любишь гибель, отчего же сам не спешишь погибнуть и оказываешься достойным наказания? Ты храбр только там, где нет никакой опасности; когда и без тебя столькие покинули Христа, ты храбро превозносишь Антихриста» (II, 125–126). Разговор идет по последнему счету: по счету того идеала, того пути, которые предлагают роду людскому оба мыслителя.

«Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет за пределы добра и зла» (II, 132); «сверхчеловечество Ницше было лишь завершением общего стремления искусств, науки и жизни переступить за свои пределы, стать выше самих себя...» (II, 164); «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью» (II, 135); «высказанное Ницше о фанатичности аскетических идеалов потусторонней безжизненности было бы верно не относительно только...» (II, 121) – по одним этим обрывкам ясно, что Федоров, наверное бы, не взялся так вникать в сочинения и личность Ницше, если бы, говоря его же словами, не было и такого: «В безумном бреде Ницше можно вычитать нечто великое» (II, 120).

Что же вдруг просвечивает, просверкивает здесь как нечто общее, истинное, великое? (Оставим пока в стороне то, как оно тонет в часто чудовищных для Федорова выводах.) Начнем с самого общего – Ницше и Федоров видят задачи философии в одном: в идеалообразующем творчестве (впрочем, у автора «Философии общего дела» здесь на первом месте религия, активно-христианская философия лишь конкретно разъясняет суть религиозного идеала, проектирует направления богочеловеческого дела). «Подлинные же философы, – пишет Ницше в «По ту сторону добра и зла» (1886), – суть повелители и законодатели; они говорят: “так должно быть!”, они и определяют “куда?” и “зачем?” человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, – они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом»¹. Заметьте это предпочтение теоретико-созерцательным философам нового явления – «философского работника», призванного «создавать ценности»; эти работники еще только должны появиться – надо полагать, что вот он первый такой и есть. И уже в поле высшего идеала (активно-христианского – для Федорова, своего – для Ницше) начнет раскидывать работы наука, жить и стремиться в будущее общество. Наука «во всех отношениях нуждается в идеале ценности, в силе творящей ценности, на службе которой она только и смеет верить в себя, – сама она никогда не творит ценностей» (2, 517) – это высказывание Ницше из книги «К генеалогии морали» (1887) можно назвать вполне федоровским по духу, но весь вопрос в содержании этого «идеала ценности»... Обоих мыслителей сближает критика отвлеченно-теоретического развития философской мысли, того, что Ницше называл умерщвлением жизни «идолопоклонниками понятий», а Федоров *идеолатрией* (тут же и общее отвержение любимой «современной идеи», «фальшивой идеи» – выражение Ницше – прогресса), пафос активности, дела («Сопоставь хоть однажды высоту твоего познания с глубиной твоей немощи в действии» – «О пользе и вреде истории для жизни», 1, 213).

При всей противоречивости мысли Ницше, при соседстве в его сочинениях взаимоисключающих посылок и интенций, мы найдем здесь и столь важное для проектики всеобщего дела взыскание высшей цели существования человека: «Если закрыть глаза на аскетический идеал, то человек, животное человек не имел до сих пор никакого смысла. Его существование на земле было лишено цели; “к чему вообще человек?” – представало вопросом, на который нет ответа; для человека и земли недоставало воли; за каждой великой человеческой судьбой отзывалось рефреном еще более великое: “Напрасно!”» («К генеалогии морали», 2, 524). Другое дело – опять же наполнение цели. Но об этом позже.

¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 335–336. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра обозначает том, вторая – страницу.

Для Федорова высшая ценность и высшее благо — жизнь, то же, казалось бы, и для Ницше: его произведения — гимн жизни, ее избытку и переизбытку, ее вечности, силе и красоте, мудрости ее инстинкта — в противовес всяким, на его взгляд, ослаблениям ее и дегенерации (правда, при конкретизации может выйти и нечто обратное: у Федорова — это жизнь личностная, требующая своего преобразования и увековечения, у Ницше — природная жизнь как таковая, законно требующая себе жертвы индивидуума). Еще в ранней работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1873) (из цикла «Несвоевременные размышления») Ницше ополчился против «гипертрофированного» служения истории — ведет оно «к захирению и вырождению жизни» (I, 159), лишая непосредственного переживания настоящего и отдачи себя строительству будущего. «Он был прав и последователен, — писал в связи с этой работой Федоров, — когда говорил о “чрезмерности истории”, чрезмерности музеев и кладбищ, то есть о воплощении истории пассивной, страдательной, вмещающей в себя умирание рода человеческого» (т. е. истории как факта, по Федорову. — С. С.), но тут же добавлял, что немецкий философ «совсем не видел истории активной», «как проекта долженствующего быть», в которой и кладбища, и музеи должны принять совсем другой исследовательский и преобразовательный смысл и облик. Впрочем, по главному счету, ни о какой чрезмерности истории не может быть и речи для русского мыслителя — что имеем мы сейчас? — отрывочные, неполные сведения о былом и воображаемые образы его, тогда как «истинная история (это будет уже история как проект и история как акт в федоровских терминах. — С. С.) не довольствуется “бледными” воспоминаниями: она хочет видеть, осязать, ждет отзыва, отклика...» (II, 152).

Впрочем, мы знаем, как и Ницше мог себя опровергать и неожиданно обогащать, демонстрируя мгновенную увлеченность мелькнувшим чувством, прозрением или мечтой. В 337 фрагменте «Веселой науки» (1881—1882) он провидит новое «божественное чувство», которое сумеет в будущем выработать в себе человек, — его-то и хочет он наречь собственно «человечностью», пока еще никак не достигнутой. И в чем же это чувство будет заключаться? — Да как раз в том, что человек сумеет взвалить себе на плечи память буквально обо всем прошедшем, как о живом и близком себе, когда восчувствие былого, видение его в одушевленных картинах дерзаний и страстей человечества, его борьбы, побед и поражений войдет в собственный опыт каждого, вместится в одно это чувство. На светлых взлетах мысли Ницше высшая *человечность* означала способность содержать в своем уме и чувстве все когда-либо бывшее с родом людским, сам этот род людской. За этим так и просится тот трансцензус идеала, который предлагал уже философ всеобщего дела. Вот она *гевристическая* наводка Федорова на такой, как ему кажется, естественный скачок мысли, чувства и воли: «Должна ли история ограничиться останками, обломками (или, добавим, «божественным чувством» ницшевской *человечности*. — С. С.) или же требует восстановления в цельном и живом виде?»

(II, 152). Настоящий ответ на этот вопрос, который он, увы, уже не мог предложить лично Ницше, а разве что его поклонникам и последователям, и откроет «настоящую меру истории» (II, 153), вводящую в Сверхисторию.

Надо ли особо подчеркивать, что нестерпимо всю жизнь физически страдавший Ницше и создавший из боли и мучения — вопреки — гимн жизни, самыми недрами своего существа, часто висевшего на волоске от срыва в небытие, глубочайше восчувствовал капитальный факт существования человека — его *смертность*: «...и все же только смерть и гробовая тишина есть общее для всех и единственно достоверное в нем (в будущем — С. С.)!» («Веселая наука», 1, 625). Его поражает, как эта «единственная достоверность и общность не имеет почти никакой власти над людьми и что они *наиболее далеки* от того, чтобы чувствовать себя братьями во смерти!» (Там же. 1, 625—626). Мы знаем, насколько учение Федорова исходит как раз из этого чувства *братства всех в смерти*, делая борьбу с общим врагом буквально всех без исключения людей единственно возможным принципом всеобщего объединения, той самой *общности*, которую упоминает здесь Ницше. Другое дело, что немецкий философ, не представлявший себе реальной возможности (а потому и необходимости) радикального преодоления смерти, настраивает себя на радование по поводу того, что мало кто из живущих думает о ней и чувствует адекватно ее жесткой, «нигилистической» истине, да и сам опьяненно-радостно (удалив из сознания эту глубинную истину смерти) зовет к исключительному «*temento vivere*». Но при этом почти вся его мысль направляется на поиски анестезии смертной тоски, на поиски каких-то форм вечной жизни. В ранний период («Происхождение трагедии из духа музыки», 1871) его особенно увлекает та вечная жизнь Первоединого, в которой он готов самозабвенно, когда придет момент, растворить свою *субъективность*, а пока в душевно-интеллектуальной реставрации для себя дионисического начала, духа трагедии, в призывах к культуре трагического мирозерцания Ницше предвосхищающе культивирует «превозмогающее чувство единства, возвращающее нас в лоно природы» (1, 82), восторг и чуть ли не экстаз погашения и поглощения мучающегося «я» в безличном и вечном целом Прасущего.

Итак, Ницше пытается справиться с трагедией личностного уничтожения через добровольное его принятие как незыблемого закона бытия («все, что возникает, должно быть готово к страданиям и гибели» — 1, 121), более того, через уверение себя и нас в том, что в самом лоне этого Первосущего, в его творящем и разрушающем стане, в нескончаемом ликовании и таких же муках, куда уже сейчас можем мы приоткрыть люк в *дионисическом* искусстве музыкальной трагедии, царит «безмерная изначальная радость бытия» (1, 122). «Мы верим в вечную жизнь! — так восклицает трагедия, между тем как музыка есть непосредственная идея этой жизни» (1, 121). «Несмотря на страх и страдание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как *единое-живущее*, с оплодотворяющей

радостью которого мы слились» (1, 122). Чтобы высечь такой восторг развоплощения, такое блаженство неразличимого слияния со всем и всеми в едином кипящем первосилами котле бытия, воистину, не обойтись без дионисического *духа опьянения*. «Но в трагической культуре можно упиваться лишь разрушением своей личности и других, надеясь на одно безличное начало, да на опьянение, также будто бы вечное!» (II, 158) – саркастически восклицает Федоров в небольшой статье «Философия одурманивания». Духу *опьянения*, влекущему в добровольном экстазе в перемалывающее всё и вся природное жерло, духу опьянения, воодушевляющему трагического героя, русский мыслитель противопоставляет христианский дух *отрезвления*, «понимаемый этико-эстетически» (II, 145), «христианскую трагедию отрезвления от греха и победы над ним и его следствием, смертью, – трагедию Великого Пятка и Великой Субботы и Светлого Воскресения, или Пасху Страдания и Пасху Воскресения» (II, 158). Обращение от «опьяняющих призраков лживой красоты к трезвой памяти об отцах и к истинной любви к ним» происходит у Федорова тоже из мощной эмоциональной искры, но не *опьянения* и *усыпления*, а *энтузиазма*, «энтузиазма чистого и благотворного, из вдохновения Духа Святого и Сына как Образа (иконы) Отца» (II, 145).

Позднее Ницше нашел утоление своей жажды вечной жизни в учении о вечном возвращении, где прозвучала самая громкая, пронзительная фанфара его высшей надежды. Мысль о вечном возвращении впервые была зафиксирована философом в 341 фрагменте «Веселой науки». Здесь эта идея высказана пока как некий соблазн и вопрос, нашептанные ему в «уединеннейшем одиночестве» «неким демоном»: речь идет о возвращении его (как и всех остальных) снова в жизнь через какой-то цикл времени, причем возвращении буквальном, до запятой и точки, до малейшей складочки и жеста всего того, что он пережил, переживает и переживет еще в этой жизни, в том же природном и человеческом антураже – вплоть до вот этого лунного света и паука в углу... Пока он – на перепутье выбора: послать ли проклятие такому демону с его речами или, напротив, благословение: «Ты – бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Но Ницше понимает: если эта идея действительно войдет в него, то преобразит от кончиков пальцев до самого корня его существа, поставив, однако, прежде всего неотступный вопрос о личном согласии на такой онтологический вариант: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?» – и этот вопрос «величайшей тяжестью лег бы на твои поступки!» И наконец, звучит последний, логический извод этого главного вопроса: «Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?» (1, 660).

Итак, пока это только предположение, только экзистенциальный вопрос к себе, но начинающий властно забирать его воображение, его веру. Но и позже, начиная с «Так говорил Заратустра» (1883), когда Ницше объявленно установит

эту веру в основание своей философии, собственно большей, более глубокой разработки, чем в этом первом наброске, она не получит. Разве что расцветится поэтически-ритмическими фигурами, опьянится экстатической эмоцией: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия. Все погибает, все вновь устрояется; вечно строится тот же дом бытия. Все разлучается, все вновь друг друга приветствует; вечно остается верным себе кольцо бытия» (2, 158). Да, вечное возвращение всего и вся, да, все в том же виде, да, в силу – надо полагать – мирового закона ограниченно-исчерпывающегося количества возможных конфигураций частиц в вечном универсуме.

Эту идею Ницше прорекламировал как невероятное прозрение², как сугубо свою и оригинальную – тогда как она была в той или иной форме у орфиков и пифагорейцев (а кто лучше Ницше знал античность!), не говоря уже о том, что в близком ему *естественно-научном* варианте столкнулся он с ней в книге Дюринга «Курс философии» (Лейпциг, 1875)³, где тот высказал чисто умозрительную мысль, что мировой процесс мог бы иметь циклический характер – при предположении конечного числа комбинаций *строительных* частиц в мире, так что завершается одна огромная космическая стадия этих комбинаций и начинается все сначала. Но интересно, что сам Дюринг не принял этой идеи, полагая, что сами эти соединения частиц (придающие тот или иной вид вселенной, земле, человечеству и отдельному человеку, и всякой твари и вещи в тот или иной момент времени), бесконечны и повториться буквально никак не могут.

Вообще удивительная механистическая абсурдность этой идеи, которую в упор не желает видеть ее очарованный апологет, какое-то страстно-мошенническое закрывание глаз на очевидное и всем известное (хотя бы на ее философскую родословную) поражает, тем более у такого *разоблачителя* всяческих религиозных и философских трюкачеств и «фальшивых монет». Что значит

² О том, как пронзила его эта мысль, Ницше рассказал в своей последней книге «*Esse Noto*» (1888): «Теперь я расскажу историю Заратустры. Основная концепция этого произведения, мысль о вечном возвращении, эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута, относится к августу 1881 года: она набросана на листе бумаги с надписью: “6000 футов по ту сторону человека и времени”. Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурдея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» (2, 743–744).

³ Первым это отметил Рудольф Штейнер, тщательно изучавший в архиве философа его бумаги, вплоть до пометок на полях прочитанных книг, в том числе и книги Дюринга. Можно предположить, что эта идея подспудно жила в Ницше несколько лет, прежде чем вспыхнуть уже как собственное озарение-откровение, причем отчетливо натурфилософского, «научного» толка. Так описал ее и Штейнер в книге «Ход моей жизни»: «Ницше был связан путами природовоззрения. Его душу ворожила перспектива естественнонаучной обработки повторных земных жизней... Испытать эту жизнь еще бесчисленное количество раз – вот что стояло перед его душой, заслоняя перспективу освобождающих опытов, которая должна постигать подобную трагиду в дальнейшем развитии неубывающей жизни» (Цит. по: *Ницше*. 1, 814).

очень не хочется смерти и персонального исчезновения; какие бы опьяненные дифирамбы ни исторгались у этого ученика Диониса и природопоклонника, очень хочется воскрешения, личного бессмертия, хоть такого, дурно-бесконечного, с теми же головными болями и рвотами, с тем же одиночеством, с теми же страданиями по пансионатам, созданием все тех же книг, очевидно, совершенно бесполезных, раз ничего так и не меняется в этой вселенской карусели! Именно наличие эмоционального *воскресительного* (хоть и нелепо-искаженного) подспуда в этой идее Ницше позволило Федорову так соотносить ее со своим учением: «Учение о бесконечных возвратах, слепую силою производимых, не есть ли недоказуемое и только переходное к учению о едином возврате, делом доказуемое, через объединение всех в деле обращения слепой силы в управляемую разумом, в воссоздающую и оживляющую, в деле единого возврата, который, как уже было сказано, и есть переход природы от бессознательного состояния в сознательное» (II, 150).

Дефектность этого «переходного» ницшеевского учения Федоров выявил четко – впрочем, не надо быть особенным философом, чтобы сразу же уловить его почти умильную нелепость. Раз будет возвращение, и много, много раз, значит не меньшее количество раз оно уже было в прошлом, но что-то никто такого не помнит – значит (даже если произвольно принять эту идею как истину) речь идет о какой-то беспмятной, без личностного сознания реинкарнации – и тогда какой в ней смысл для чающего вечной сознательной жизни? Или пользуясь формулировкой Федорова: «Но если так (несознаваемое возвращение. – С. С.), то для существ сознающих возвратов вовсе не существует» (II, 134). А уж что говорить об абсурде случайного сведения частиц в ту же конфигурацию всего большого и малого в тот или иной момент поворота гигантского мирового колеса бытия, и тебя в том числе (разве ты – просто агрегат элементарных частиц и все, просчитываемая человеко-машина?!). Для «научного» обоснования идеи о бесконечных возвратах «приходится доказывать, – писал Федоров, – самыми отвлеченными аргументами конечность и постоянство элементов, как раз однако (заметим мы) – вразрез с опытной новейшей наукою, для которой и атом перестал быть нерассекаемым, нераздробимым» (II, 148–149). Сам же Ницше не утруждал себя какой бы то ни было углубленной натурфилософской разработкой этой идеи, лишь в «Так говорил Заратустра» выдвинул единственный туманно-общий не столько аргумент, сколько постулат, требующий принятия себя на веру: да, я умираю, я смертен – и тело мое, и душа, вот я жив, а «через мгновение я буду ничем», «но связь причинности, в которой сплетен я, опять возвратится, – она опять создаст меня!» (2, 161).

Этим «невольным, бессознательным возвратам», записанным, по ребяческой вере Ницше, в самой природе космических вещей, с регулярно повторяющейся «неотмененною всеобщей и всемирною казнью – смертью всех и каждого»

(II, 132), Федоров противопоставил центральный пункт своего учения: «единый, сознательный и добровольный возврат», всеобщее имманентное воскрешение и преобразование всех когда-либо живших сознательных и чувствующих существ. Как выразил он это в одном своем наводящем вопросе, предложенном на раздумье «поклонникам немецкого философа»: «Что лучше — миллионы ли возвратов жизни и столько же смертей или один возврат как результат перехода природы чрез всех нас от бессознательного бытия (и от опьянения) в сознательное и трезвое, — если только человек не случайный выродок и появление разума есть новая стадия мировой жизни?» (III, 271–272).

Никто, пожалуй, проникновеннее Федорова, величайшего борца со смертью в истории мировой мысли, не мог почувствовать личный, даже терапевтический характер идеи вечного возвращения, этой последней «научной», «материалистической» соломинки, за которую хватался в холодных водах подступавший единственной смертной достоверности тот, кто имел дерзость назвать себя не только безбожником, но и Антихристом, кто ожесточенно отвергал христианское воскресение и «жизнь будущего века». «Не путем естественного хода развития философской мысли явилась у Ницше мысль о возврате», будучи «даже полным противоречием всей его философии» (II, 133), — Федоров имеет в виду магистральную линию его учения, что связана с пафосом перерастания себя, с идеей сверхчеловека, воли к власти, то «вечное становление», требующее активности воли, стремящееся к повышению бытийственного качества, что приходило в неразрешимое противоречие с пассивным, невольным возвращением, на веки вечные консервирующим каждый поворот земного и космического колеса. (Кстати, эта антиномия «entre l'éternel devenir et l'éternel revenir», «между вечным становлением и вечным возвращением» была отмечена еще французским исследователем Альфредом Фулье в его книге «Ницше и аморализм» («Nitzche et l'immoralisme». Paris, 1902, которую внимательно читает Федоров). Недаром и самого пророка вечного возвращения, Заратустру, до окончательного примирения с этой идеей, в момент жесточайшего духовного кризиса душит, заползает в глотку «великое отвращение к человеку», и прежде всего мысль о «вечном возвращении самого маленького человека», т. е. как раз о неизбежности в бытии всего мелкого, слабого, недостойного, вытекающая из постулата возвращения всего в том же качестве и облике. Здесь это «отвращение! отвращение! отвращение!» доходит до того, что всегда так неистово клеймил сам философ, — до настоящего нигилизма, отрицания бытия как такового: «Это было неприязнью моей ко всякому существованию» (2, 160). В распаленном поэтически-метафорическом самовыражении Заратустры, в потоке его мечущегося сознания приоткрывается та реальная и вряд ли когда окончательно погашенная внутренняя борьба самого Ницше с глубоким отвращением к идее вечного возвращения, при видимом, подозрительно слишком энтузиастическом торжестве ее в проповеди мыслителя.

«“Заратустра” – глубоко индивидуальное произведение, – писал Федоров, – это история внутренней жизни автора, его дружбы, его идеала. И над всем господствует и все освещает изображение его наивысших надежд и конечной цели» (II, 123). И хотя сам автор говорил, что основная мысль этого заветнейшего его произведения – идея о вечном возвращении, на деле настоящую мыслительную оригинальность придает ему, конечно же, та первая «благородная истина» (говоря словами Будды), с которой спустился с гор пророк Заратустра: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти» – с характерным обращением к активности самих людей: «Что сделали вы, чтобы превзойти его?» (2, 8). «Сверхчеловек – смысл земли. <...> В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель, <...> приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека» (2, 8, 9, 10) – Ницше провозглашает необходимость высшей цели, которая устремит эволюцию человека, причем эволюцию активную, требующую усилий его самого («созидать дальше себя» – 2, 25), к следующей ступени сверхчеловека.

Сверхчеловек, должный явиться в будущем, и само это великолепное будущее вводится Ницше как идеал, целевая причина настоящего: «Будущее и самое дальнее пусть будет причиной твоего сегодня: в своем друге ты должен любить сверхчеловека как свою причину» (2, 44). Так философ устанавливает тот ценностный вектор *вперед*, к будущему, любви не к ближнему, а к дальнему, что столь утешительно, как клич и надежда, ляжет на сердце целому поколению революционных романтиков и социальных реформаторов, освободив их от долга и любви к прошлому и настоящему, став замечательным алиби их нынешней жестокости, уродств и преступлений. (С другой стороны, и Достоевский, и Федоров, и другие русские религиозные мыслители, при всей их устремленности в другой эон бытия, в «будущий век», опирались прежде всего на любовь к ушедшему, к прошлому, к ближнему, из которой, по их мнению, только и могло произойти достойное будущее.)

В «Так говорил Заратустра» неслась лава поэтически возвышенной, часто неистово-экстатической риторики («Сентенция дрожит от страсти; красноречие стало музыкой; молнии сверкают в не разгаданное доселе будущее», как писал Ницше в стиле своей философской поэмы в «Esse homo» – 2, 750), риторики, тогда еще совсем горячей и привлекательной, но которая уже так скоро застынет невыносимым, громким штампом. Торжественно-дифирамбическая речь шла об устремленности только *вперед*, о росте «не только *вширь*, но и *ввысь*» (скоро Горький провозгласит девиз человеку: «вперед! и выше!»), об открытии «родников будущего и новых источников», об «отважных и терпеливых» мореплавателях в будущее... Но Федоров уже тогда, когда многие опьянялись этой риторикой, не цепляющей преобразовательной конкретики, находил ее для себя, «человека, жаждущего дела», вычурным, неопределенно-пустым многословием.

Действительно, сказать с какой-либо очевидностью, в чем суть этой новой ступени человека, в каких чертах провидится страстно чаемый сверхчеловек, не так легко – «верхом на символах» в развевающихся поэтических одеждах несется он на крыльях восторженного дифирамба. Это какое-то значительно более могучее, цельное, свободное, чем нынешний человек, существо, вставшее по ту сторону добра и зла и само для себя создающее свои ценности, «добро и зло для всех вещей» (1, 141), *создающее будущее*, существо, брызжущее избытком жизни, породнившееся с природой, великолепно-безжалостное, «роковое и непреклонное», *твердое*, подталкивающее в пропасть слабых и жалких, научившееся, наконец, любить самого себя «любовью цельной и здоровой» (2, 138), освободившееся от обессиливающего сострадания, *смеющееся* в лицо жизни, природы, других, *танцующее*... Да, танцующее, настаивает его пророк Заратустра, ибо танец – начаток полета, начаток победы над ненавистным *духом тяжести*: «Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он – именем “легкая”» (2, 138). Рождается сверхчеловек в еще смутной пророческой мечте, в порывах желаний и сверхкомпенсаций мыслителя, в исступленных всплесках дерзания, в метафорической поэзии, в риторических вопросах... Является он как провозвестник Царства земного, религии сверхчеловекобожия, занимая трон свергнутого и убитого Бога. «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» (2, 207) – бесконечно повторяется и варьируется эта заклинательно-вероучительная формула. Тут самый *идеологический* уровень идеи сверхчеловека, над которым Ницше продолжает думать и дальше: «Этот антихрист и антинигилист, этот победитель Бога и Ничто – он-таки придет однажды», придет, чтобы дать земле *цель*, человеку – *надежду*, увести его от «воли к Ничто», от жалких нынешних путей жизни, вызывающих «великое отвращение» философа («К генеалогии морали» – 2, 471).

Но и в последующих за Заратустрой вещах Ницше речь идет в самом общем смысле о стремлении к «высшему человеку, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и власти» («По ту сторону добра и зла», 2, 337), о «желании узнать новое величие человека, новый, еще не изведанный путь к его возвеличению» (2, 336). Нечто более конкретное проглядывает, пожалуй, в ницшевской апологии *инстинкта*, самого животно-природного свойства в человеке, весьма потускневшего и почти атрофированного в его многовековой цивилизационной обработке. Для Ницше инстинкт – самая чуткая, безошибочная, державная способность, перед которой должны потесниться другие сущностные силы человека, в том числе разум и особенно чувство. Явившись с лихим молотом громить все религиозные и нравственные ценности, *верхом* на постулате, что всякая мораль «противоестественна» (в чем он вполне прав: нравственность – установление уже сверхприродное, направленное против безудержья инстинктов), Ницше стоит за натурализм, т. е. «здоровую мораль», подчиняющую-

юся лишь «инстинкту жизни», начисто изъясшую «ветхие» понятия совести, ответственности, вины, наказания, — и тут уже вступают в свои права и «воля к власти», и безжалостность, и подавление слабого, и его устранение, весь махровый букет хищного и «невинного» природного великолепия.

Федоров был не просто особенно внимателен к «Так говорил Заратустра», он должен был буквально вздрогнуть, узнав о таком сочинении. Не забудем, насколько великой и дорогой была для русского мыслителя фигура реального древне-иранского пророка Заратуштры, автора древнейшей части «Авесты», основателя религии зороастризма, с его требованием активной борьбы со злом, утверждением конечном победы добра, полного искупления мира, воскрешения умерших... А тут явился некий псевдо-Заратустра и принес свое «анти-евангелие».

Первое и главное, что стало ясно Федорову: «Вопрос о “сверхчеловеке”, если “человека” признать за “окончательную форму”, будет вопросом о выдающихся гениальных исключениях и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся неизменною. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе» (II, 135). Сверхчеловек на смерть не покушается, и все его предполагаемые великолепные качества (ими он превозносится над остальными, будто бы жалкими людишками, кого он брезгливо смахивает в труху и опилки бытия) на деле никакого принципиально нового качества, новой бытийственной ступени ему не дают: «Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем “сверхчеловеке”, который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением человека над себе подобными, и причем гораздо более ему подобными, нежели ему кажется: как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы» (II, 132). Но вместе с тем в федоровской логике то, что сверхчеловек не был наделен Ницше привилегией бессмертия, как бы чуть уменьшает порочность этой идеи, ибо в бессмертном сверхчеловеке, действительно, «небольшое несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими» (II, 132) — это вырыло бы такой же онтологически глубокий ров между бессмертным поколением сверхчеловеков и бывшим до него человечеством, как между бессмертными олимпийскими богами и простыми смертными, смердами.

Федорову нравилось «величавое заглавие “По ту сторону добра и зла”» — туда же по ту сторону «нынешнего жалкого добра и очень большого зла» всегда стремился человек, к «новому небу и новой земле, то есть искоренению зла и водворению блага» (II, 143). Немецкий философ этот переход за пределы добра и зла понимал иначе. Еще в «Происхождении трагедии» Ницше рисует дионисический

идеал как обожествление природы, точнее природного способа бытия с его избытком, «фантастическим переизбытком» сил, энергий, существ, жизней, взаимного вытеснения, где крики боли переходят в вопль восторга и наоборот, где торжествует целое, жертвуя особью, — и вот для этого целого не существует ни добра, ни зла: «Здесь все говорит нам лишь о роскошном, даже торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому — добро оно или зло» (I, 66). Такое природное, инстинктивное бытие всегда оставалось для Ницше неким высшим эталоном истинной жизни, жизни «по ту сторону» моральных норм, якобы корыстно сфабрикованных «жрецами», законодателями, философами, творцами разного рода «фальшивых монет». «Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти» (II, 132). «И однако эта до самого корня иссохшая смоковница думает все же принести плод! Зрелый плод этого Древа смерти есть верховный индивид, равный самому лишь себе, автономный в поведении, сверхнравственный человек, направляемый одною своею волею, но с этой же точки зрения и ничего определенного в себе не заключающий, кроме желания властвовать» (II, 166—167), властвовать над «презренным стадом», забывая об общей всем зависимости от главного «врага-титана» (II, 132): смертоносных стихийных сил послегрехопадной природы.

В письме к Кожевникову от 18 декабря 1901 года, где Федоров впервые ставит свои принципиальные вопросы поклонникам Ницше, противопоставляя основным идеям немецкого философа собственное их решение, он писал так: «Потомок немецких пасторов, он перенес безусловное обожание к Богу — что совершенно понятно — на слепую силу», обоготворил природу, ее закон порождения, борьбы, смерти, не дерзая «даже коснуться страшного суеверия и предрассудка, в коем коснеют философы», и даже благоговей «пред этим предрассудком — бессилием разумных существ против слепой силы природы» (IV, 452). Интересно, что уже рассмотренный нами набор главных качеств высшего человека, венчаемый «избытком жизненности», «волей к власти», прямо соотносится с тем, как видит Ницше природный способ бытия: «общий вид жизни есть не нужда, не голод, а, напротив, богатство, изобилие, даже абсурдная расточительность — где борются, там борются за власть» («Сумерки идолов», 2, 601); «Сострадание вообще противоречит закону развития, который есть закон подбора. Оно поддерживает то, что должно погибнуть...» («Антихрист», 2, 636). Недаром и сама его идея сверхчеловека, предельное дерзание духа творческого становления, воспарив в проповеди Заратустры, постепенно угасает. Да, Ницше остается верен типу высшего аристократического человека, моделируемого импульсами и инстинктами, находимыми им в природном, естественном способе жизненного самоосуществления, но этот же способ железно его сковывает «фатальными» необхо-

димостями: отсутствием цели, законом жертвы индивидуальности целому... И тогда звучат поздние речи, в которых возможное явление сверхчеловека начинает все больше пониматься пассивно, как «единичные случаи», «счастливая случайность» «высшего типа» («Антихрист», 2, 634). В этих речах уже трудно узнать творца Заратустры, но легко молодого автора «Происхождения трагедии». «Что только и может быть *нашим* учением? – Что никто не дает человеку его качеств, ни Бог, ни общество, ни его родители и предки¹, ни он сам. <...> Никто не ответственен за то, что он вообще существует, что он обладает такими-то и такими-то качествами, что он находится среди этих обстоятельств, в этой обстановке. (Вот она выдвинутая в противовес христианской *первородной* вине онтологическая *невинность* обезбоженного человека, которая будет подхвачена позднее атеистическим экзистенциализмом. – С. С.) Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. <...> Мы изобрели понятие “цель”: в реальности *отсутствует* цель... Являешься необходимым, являешься частицей рока, принадлежишь к целому, *существуешь* в целом» («Сумерки идолов», 2, 584). На качелях фундаментального противоречия своего учения Ницше то взмывает к цели, к волевому превозможению данного, к сверхчеловеку, то опускается к приятию необходимости (ненавистного «духа тяжести»), к дионисийско-трагическим восторгам переживания природного Рока, к воспеванию жизни как она есть.

Для христианского чувства и ума природный порядок бытия отмечен качествами *падшести*, ущербности, несовершенства и нуждается в преображении. Ницше, напротив, культивирует восхищение этим порядком: «“Мир совершенен” – так говорит инстинкт духовно одаренных, инстинкт, утверждающий жизнь» («Антихрист», 2, 685). В «Ессе homo» звучит нечто противоположное пафосу Заратустры: «“Улучшить” человечество – было бы последним, что я мог бы обещать» (2, 694). Можно продолжать выискивать противоречия Ницше, можно понять, что качели-то одни, и взмывает вверх и падает на них вниз один и тот же восторженный раб Природной силы, одновременно вымещающий свое перед ней бессилие и утверждающий желание сверхчеловеческого великолепия на других, на тех, над кем он превозносится, кого он списал в большинство слабых и непригодных; но для чего все это? – экстазы в перемалываемом все и всех природном жерле, как и вечное возвращение обеспечены ведь каждому без исключения... Весь этот ниц-

¹ Конечно, Федоров не мог резко не отреагировать на самое для него святое и неотменимое: родовую связь, рожденность, сыновство, на их как бы отрицание у Ницше: «...остается фактом, что даже и он – сын и имеет некоторое отношение к *родителям* (иафетическое или хаметическое). Полагаем, что даже и такое неестественное отродие, как Ницше, не отважится после работ Пастера признать себя продуктом самопроизвольного зарождения, тем более, что даже и тогда он не избежал бы *сыновства*, он и тогда был бы сыном, только сыном слепой силы» (II, 148).

шевский мазохистско-садистский комплекс Федоров резюмировал во втором своем наводящем, приглашающем к размышлению и выбору вопросе из статьи «Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам европейского Заратуштры» (первоначальный вариант статьи «Несколько слов о Ницше», опубликованной в газете «Асхабад»): «Wille zur Macht, т. е. властвование над себе подобными или же соединение с ними со всеми в общем odium, в общей ненависти к бездушной, смертоносной силе? Почему покойный философ хочет внушить разумным существам любовь к самому постыдному рабству — пред неразумной, бесчувственной силою, а над разумными существами требует еще более позорного — господства, лишая их воли и разума, вместо того, чтобы возвысить всех до познания и управления слепую силою, а ей, слепой силе, приписывает волю?» (III, 270). Обобщающая мысль Федорова о сверхчеловеке и сверхчеловечестве, представляя четкую оппозицию двух принципиально разных ее изводов, вместе с тем как бы приглашает ее дефектный, «падший» вариант к плодотворной коррекции: «Сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью. Оно безусловно порок сатанинского происхождения, когда состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями. Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия, как привилегии, то есть доходит до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими. Сверхчеловечество уже и в этом смысле (как привилегированное право на бессмертие) есть порок и нравственный, и умственный. Когда же сверхчеловек делается бессмертным, тогда прежнее, небольшое его несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими.

Но сверхчеловечество есть и величайшая добродетель, когда оно состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом» (II, 135).

Идея сверхчеловека, создаваемого на животнo-природных путях селекции качеств, отбора достойных, «истребления всего слабого для выработки нового типа» (II, 118), биологического и психического культивирования лишь особо витально удачных экземпляров, «гениальных исключений», как выражался Федоров, — эта идея несла на себе глубокие отпечатки пальцев своеобразного социал-дарвинизма. Возвышение человека видится задачей аристократического общественного уклада с его «пафосом дистанции», «длинной лестницей рангов» («По ту сторону добра и зла», 2, 379), с узаконенным рабством как необходимым подножием для этой лестницы. «Меняя своих идолов, — точно заметил Федоров, — Ницше всегда оставался верен Дарвину, хотя не признавал в этом и даже считал Дарвина посредственностью» (II, 119). Заметим от себя, что педалированная Ницше замена дарвиновской «борьбы за жизнь» на «волю к власти» по существу мало что меняла.

Ничто не было так отвратительно Федорову с его идеалом родственности, братотворения, нравственного принципа «со всеми и для всех», как жесткое ницшеовское разделение рода людского, выбраковки «всех добродушных, хилых, посредственных» (2, 290), «пигмеев», «стадных животных», как оппозиция аристократической «морали господ» и злобно-утилитарной «морали рабов», как превознесение эгоизма, этого «существенного свойства знатной души...», под которым Ницше имел в виду «непоколебимую веру в то, что существу, “подобному нам”, естественно должны подчиняться и приносить себя в жертву другие существа» («По ту сторону добра и зла», 2, 389). «“Сверхчеловек над себе подобными” не только безнравственное понятие, но и вопиющее противоречие, безусловная нелепость: или они ему неподобны, или (если подобны) он не может быть сверх их. Не может, да и не смеет, если должно уважать человеческое достоинство; сказать, что “жить для других значит жить для своего стада”, — что это, как не обругать человека скотом?! Но предполагаемый сверхчеловек, унижающий себе подобных до уровня скотов и, не зная к ним жалости, себя возводящий чрез это именно в нечто высшее, — не будет ли уже зверем? Наоборот, сын умерших отцов, для которого общее со всеми ему подобными дело есть воскрешение, такое существо — уже не животное; это — сын человеческий, исполняющий волю Сына Человеческого: “да вси спасени будут”!» (II, 127). И здесь, в этом пункте, Федоров не стеснялся выволочь на свет Божий глубокие личные выверты Ницше, таившиеся за его жесткими и жестокими призывами, иронизировал над «тщеславным паном Ницше», над его «смешным самопревозношением», этим «пережитком старого лакейского аристократизма». Более того, проницательно усматривал в построениях немецкого философа типологическое сходство с ниспровергаемыми «идолами», их своеобразную у него травестию: «Христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках, высказанное в смысле угрозы и условно, он заменил делением на сверхчеловеков и сволочь, пародиею на рай и ад» (II, 135). А вот такая же зависимость от христианской схемы тысячелетнего царства праведников после воскресения первого: «Кто же должен некогда прийти и не может не прийти? Наш великий Хазар, наше великое, далекое Царство Человека, царство Заратустры, которое продолжится тысячу лет» (2, 172).

Отмечая вывернутую модельную зависимость идеологических построений Ницше от христианской догмы, карикатурно огрубленного им пассивного христианства, Федоров задевает самый движущий нерв его критики христианства. Отметим, что в полемике с немецким мыслителем оттачивалась собственная позиция философа всеобщего дела, и самый глубокий и перспективный термин, обозначающий это учение, — «активное христианство» он ввел как альтернативу философии Ницше: «Ницшеанство, пассивно-бесчеловечное, повторяем, требует как мирового целителя христианство активное и приводит, хотя и против воли, от бесплодного мышления к спасительному делу, к подвигу любви и знания» (II, 146).

(Кстати, Федоров назвал свое учение о всеобщем воскрешении в противовес ницшевскому «аристократизму» – истинно демократическим «в смысле универсализма его» – II, 135.)

Как известно, в основную свою заслугу Ницше ставил низвержение всех идолов религии и морали, и прежде всего центрального – христианства. Само существование христианского Бога для него угроза человеку, такому, каким он хотел бы его видеть, и прокламированная в «Так говорил Заратустра» «смерть Бога» становится освобождением человека, обретающего бытийственную невинность и неограниченную свободу (произвол, по слову Федорова). Под христианство Ницше подбирался постепенно, сначала полностью умалчивая о нем, как в «Происхождении трагедии» (чем он позднее так гордился), затем сохраняя некоторые реверансы, но с последующими резкими уколами. Религия «пробуждает глубочайшие и благороднейшие силы» («О пользе и вреде истории для жизни»), и тут же сосредоточена она на «последнем» часе жизни человека, заставляет его «жить, так сказать, в пятом акте трагедии», противясь «всякому насаждению нового, всякому смелому опыту, всякому свободному желанию, <...> всякому полету в область неизвестного» (I, 206). Но уже с «Человеческого, слишком человеческого» (1878) разворачивается объявленная, беспощадная война с христианством, вплоть до отождествления себя с Антихристом.

В христианстве Ницше усматривает угашение воли и вкуса к жизни, к жизни земной, «самую острую форму вражды к реальности» («Антихрист», 2, 653), злобную зависть (*ressentiment*) всего бедного, слабого, жалкого, нежизнеспособного к богатому и знатному, сильному, брызжущему избытком жизни («Христианство есть восстание всего по-земле-пресмыкающегося против того, что над ней возвышается. Евангелие “низших” унижает» – «Антихрист», 2, 668), усматривает попытку обессилить все сильное и великолепное путями аскетической, жизнеотрицающей морали, терроризировать его ужасом потустороннего вечного наказания. Для Ницше в появлении христианства и буддизма, которые он удивительным образом сближает (причем явно отдавая предпочтение буддизму), выразилось «чудовищное заболевание воли» («Веселая наука», 1, 670). Столь же странно чувствует он в христианстве «стремление к ничто, к концу, к успокоению, к “субботе суббот”», одним словом, «заговор» «против самой жизни» («Антихрист», 2, 692) в ее, можно сказать, космическом смысле.

Но интересно, что Федоров, заметивший, что Ницше, желая «убить христианство, <...> против воли убивает только буддизм» (II, 118), т. е. признав его критику христианства неадекватной предмету (действительно, все его уличения христианства в мироотрицании, в нигилизме, в стремлении к ничто соответствуют скорее некоторым восточным, прежде всего буддийским метафизическим установкам, – христианство же, напротив, чаёт преображенной личностной жизни, раскрытия полноты потенций Жизни в творении), писал: «Когда же Ницше объявляет

себя антихристом или ожидает пришествия антихриста, то даже и в этом антихристе не все оказывается антихристианским» (II, 134).

Федоров был относительно солидарен с Ницше в его критике самодовлеющего аскетического идеала, но главное, не мог не чувствовать, насколько желчно, ядовито и по-своему точно бьет немецкий философ в центральный для Федорова ущерб катехизической буквы: невсеобщность спасения, буквальное понимание ада и адских мук, *субботствующее* представление Царствия Небесного как вечного покоя и созерцания, хорошо еще если Бога и Его Славы, а то, как ехидно заметил тот же Ницше, вечных терзаний в аду отвергнутых братьев... С удовольствием вытаскивал Ницше некоторых знаменитых учителей Церкви, чтобы доказать, что в христианстве на деле торжествует не любовь, а злоба, дух мстительности, распостраненные на вечность, в масштаб вселенский. Чем вознаграждаются лишавшие себя земной радости праведники, обретя, наконец, свой главный выигрыш: жизнь вечную? – и тут Ницше пространно цитирует Тертуллиана, который живописует мрачно-злорадные картины жарящихся на свирепом огне язычников, «гонителей христиан, безбожных философов, трагиков, скоморохов...», побуждая верующих уже сейчас представлять себе это в утешение и услаждение, «в духе и воображении», а уж какие развлечения обещает этот адский «цирк» праведникам в вечности: «Думаю, это приятнее того, что можно лицезреть в цирке, в двух амфитеатрах и на всем ристалище» (Цит. по: «К генеалогии морали», 2, 787). Не упускает Ницше вспомнить и Фому Аквинского с такой же дикой выкладкой: «Блаженные в Царствии Небесном узрят наказание осужденных, дабы блаженство их более услаждало их» (Там же, 2, 787) и вполне фашистско-концентрационную (глядя из нашего времени) надпись над воротами Ада у Данте: «И меня сотворила вечная любовь», – тогда, добавляет немецкий мыслитель, «над воротами христианского Рая с его “вечным блаженством” могла бы, во всяком случае с большим правом, стоять надпись: “и меня сотворила вечная ненависть”» (Там же, 2, 434). В этом пункте Ницше неистощим: «Нельзя позволять вводить себя в заблуждение: “не судите!” – говорят они, но сами посылают в ад все, что стоит у них на пути» («Антихрист», 2, 669). Но именно этот нравственный ущерб педагогически угрожающего, *несовершеннолетнего* еще христианства аукается – как заметил Федоров – у того же Ницше: «Картина смеющегося и пляшущего сверхчеловека, проносящегося над всем, что есть горе и страдание, – картина зловеще-эффектная, но она – украденная: вспомним хохот Тертуллиана при изображении Суда, гибели мира и адских мук!..» (II, 147).

Вспомним, что трансцендентное *воскресение гнева* (вдумайтесь в саму формулу!) Федоров представлял как наказание для всех, и прежде всего... для «спасенных» праведников, вынужденных веки вечные чувствовать, осознавать, и особенно остро (недаром они самые чистые и любящие!), свою отлученность от «недостойных» братьев, детей, матерей, отцов... преданных нескончаемым мукам.

Федоров, как позднее Сергей Булгаков и Николай Бердяев, развивал полноту жизнеутверждающих потенций христианства, стоя, как мы уже знаем, на точке зрения апокатастасиса, т. е. всеобщего восстановления и преображенного спасения, на условности апокалиптических пророчеств и понимании ада не как некоего проклятого места неизбывных мучений, а как более-менее длительного *состояния* очищающего выжигания в себе прошлых грехов, заблуждений и преступлений.

Возвращаясь к Ницше, — единственное, что можно *понять* (в смысле — *простить*) в его злобных проклятиях христианству, в его самодовольно-психологической, пошлой поверхностности суждений о Христе, ап. Павле, это его ужас, можно сказать, террор ада, бросивший его резко *вон отсюда*, из этих *гиблых* верований. Действительно, если абсолютно принимать (верить в) христианскую вульгату финального разделения рода людского, вечный ад для большинства грешных и недостойных (а кто чувствует себя достойным поместиться в избранной Божьей горсти спасенных?), то перед лицом такого невообразимого, *невмещаемого* кошмара вечной (без передыха и конца), несказанной муки, горячо захочешь принять и поверить, и провозгласить любой другой онтологический вариант разрешения финальных судеб смертной сознательной твари, предлагаемый язычеством, буддизмом, материалистическим атеизмом, — всё не так неизбежно ужасно, фантастически непропорционально короткому земному сроку, как черно-отрицательное, безмерно страдающее от *огня неугасимого* и *червя неумирающего* адское бессмертие. Отраднее и полное небытие (о, какая несказанная благодать его холодное прикосновение растрескавшимся, запекшимся устам адского грешника!), и неосознаваемое бытие твоих (временно бывших твоими!) развоплощенных частичек в других существах и стихиях, и перевоплощение, и вечное возвращение, и что хочешь...

К этому у Ницше, глубинного поклонника природы, ее порядка и закона, прибавляется *неверие* в саму возможность достижения личного бессмертия. Если еще он может признать за Христом нечто для себя ценное, «не новую веру», а «новое поведение», «новую практику» (т. е. экзистенциальный в Нем момент — «показать, как нужно жить» — 2, 660), то пунктом его особого изничтожающего кипения становится ап. Павел, который, как известно, акцентировал центральное в Боговоплощении — воскресение Христа, Его победу над смертью и тесно связанное с этим обетование всеобщего воскресения. «И разом из Евангелия вышло самое презренное из всех неисполнимых обещаний, — *бесстыдное* учение о личном бессмертии» («Антихрист», 2, 666) — мы как будто слышим благородное негодование какого-нибудь оскорбленного в своем разуме и логике античного Цельса. Заметьте это замечательное определение: «*неисполнимых обещаний*» — все дело в его признании *такого* полной невозможностью, абсурдом: «Великая ложь о личном бессмертии разрушает всякий разум, всякую естественность в инстинктах» (2, 667).

Пафос разделения на «овнов» и «козлиц» (при личном для себя его неприятии, ведь шанс оказаться среди последних для него как бы гарантирован), этот

пафос именно как низменный, обличающий свою «слишком человеческую» природу, как раз глубже всего сидит в Ницше и целиком переходит в его собственные дихотомии *сверхчеловека и людишек, господ и рабов, высшей расы и черни*. А вот действительно величайшее и светлое, воистину, божественное обетование всеобщего воскресения, то, что «каждая отдельная единица» может уже «смело претендовать на вечность» и воображать, «что ради них (всех этих «чокнутых», как он выражается. – С. С.) *нарушаются законы природы*» (2, 667), его буквально бесит. «Бессмертие, признаваемое за каждым Петром и Павлом, было до сего времени величайшим и злостнейшим посягательством на *аристократию* человечества» (Там же. 2, 667) – никак не может вынести он, чтобы *всем*, до последнего «раба» и «сволочи», было дано такое обещание, – может быть, избранное, аристократическое бессмертие он еще бы и признал.

Уже в «Так говорил Заратустра» Ницше бился в последний предел *невозможного* для «нашей воли», но тогда именно бился, а не соглашался как позднее: «Обратно не может воля хотеть; что не может она победить время и остановить движение времени, – в этом сокровенное горе воли. <...> Что время не бежит назад, – в этом гнев ее; “было” – так называется камень, которого не может катить она. И вот катит она камни от гнева и досады и мстит тому, кто не чувствует, подобно ей, гнева и досады» (2, 101), т. е. все горе и гнев ее из-за того, что невозможно для нее возвращение бывшего, победа над временем, *воскрешение*. Здесь это еще самое сильное, хотя и неосуществимое пока желание воли, и от отчаяния в его реализации, т. е. от отчаяния в настоящем спасении, впадает она в скрежет зубовой, в «дух мщенья», в отмстительные импульсы, *смещаемые и вымещаемые* на других, на тех, кто в отличие от бесчувственной, непобедимой силы, *чувствует и страдает*: «Так стала воля, освободительница, причинять страдание, и на всем, что может страдать, вымещает она, что не может вернуться вспять» (2, 101). (Замечательно точно обрисовал здесь Ницше те психические и волевые процессы, жертвой которых он сам так впечатляюще пал – в своем превозношении над себе подобными за невозможностью превознестись над смертоносной, природной силой.)

Но в «Заратустре», по меньшей мере в каких-то смутных порывах, в *безумных* всплесках дерзания он еще мятежно вопрошает, отказываясь ставить здесь безнадежно-фатальную точку: «Стала ли уже воля избавительницей себя самой и вестницей радости? Забыла ли она дух мщенья и всякий скрежет зубовой? И кто научит ее примирению со временем и высшему, чем всякое примирение? Высшего, чем всякое примирение, должна хотеть воля, которая есть воля к власти, – но как это может случиться с ней? Кто научит ее хотеть обратно?» (2, 102). Здесь «воля к власти» как будто пробивается к *федоровскому* ее пониманию, как воли к власти над временем, над «законом времени», пожирающим «своих детей» (2, 102). Но это у Ницше только один миг невозможного дерзновения, недаром «на этом месте речи Заратустра вдруг остановился и стал походить на страшно испугавшегося» (2, 102).

Впрочем, еще один взлет на самое безумное и невозможное звучит в финальной «Песне опьянения» Заратустры, где кульминирует, можно сказать, духовно-чувственный оргазм вечности, ее несказанной радости, ее благоухания («запах золотистого вина» вечности): «радость хочет вечности всех вещей, она рвется в свой кровный, всковечный дом» (2, 235). И здесь среди дифирамбических огненных языков опьяненного, экстатического духа пророка вскидывается такой призыв: «О высшие люди, спасите же могилы, воскресите трупы! Ах, почему гложет еще червь? Приближается, приближается час...» (2, 232). В каком-то пифическом исступлении подходит ницшевский пророк к тому прозрению долга сынов перед отцами и предками, живых перед умершими, который казался Федорову таким естественным, что он удивлялся, как понимание этого долга не приходит в голову чувствующих и сознающих существ. Интересно, что здесь же у Ницше возникает и редкий для него образ родовой цепи, вековечной скорби об утратах: «Ты старый колокол, ты, сладкозвучная лира! Все скорби разрывали сердце тебе, скорбь отца, скорбь дедов, скорбь прадедов...» (2, 232). Но это были, увы, лишь отдельные высоко и пронзительно взметнувшиеся звуки самых глубоких, полубессознательных, чистых чаяний души философа. Он остался таким же «страшно испугавшимся» своей онтологической, противоприродной смелости, как и его Заратустра, только все больше стал пригибать его к земле тот самый ненавистный «дух тяжести», дух природной необходимости, который он ухитрился еще и полюбить, и страстно воспеть в своем «amor fati», «любви к року».

А тот, кто как раз и стремился научить волю, но коллективную, всечеловеческую волю, «хотеть обратно», в своем споре с Ницше восполнял его идею сверхчеловека, освобождая ее от человекобожия, от природопоклонства, от глубинных пороков и слабостей, выступавших под видом чрезвычайной силы и великолепия. «И христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это – возрождение для вечной жизни, так как возрожденное освобождено от греха, причины смерти. Сверхчеловечество будет не в мистическом, а в материальном смысле воскрешением и бессмертием» (II, 126).

В своем «разоблачении» христианства Ницше впадает в настоящую психопатологию неадекватных сверхрешительных утверждений, вопиющего искажения самой сути христианства как религии спасения и преображения жизни, обретения «жизни с избытком», выворачивания его ценностей и идеалов до наоборот («крест как знак принадлежности к самому подземному заговору, какие когда-либо бывали, – заговору против здоровья, красоты, удачливости, смелости, духа, против душевной доброты, против самой жизни» – 2, 691). Ницше объясняет «христианское движение в Европе» просто стремлением к власти «всего негодного и вырождающегося» (2, 677), договариваясь до абсурдных смещений причин всех объективных зол жизни, изнанки природного бытия на само христианство, церковь, ее служителей: «И “жрец в себе” изобретает нужду, смерть, беремен-

ность с ее опасностью для жизни, всякого рода бедствия, старость, тяготу жизни, а прежде всего *болезнь* – все верные средства для борьбы с наукой!» (2, 674). Наконец, в эйфории идейной мании величия ему кажется, что он расправился с христианством навсегда, что уже «неприлично быть верующим» (2, 675), что пора отбросить и христианское летоисчисление и начать новое, с него самого, с его эпохообразующей «переоценки всех ценностей».

Как обычно размышляют исследователи? – И в «Антихристе», и в «Ессе homo», вещах последнего года творчества Ницше, упирающегося в финальную катастрофу, видят наплывы надвигающегося безумия. А почему бы не взглянуть и несколько иначе? Прежде всего на «Антихристе», особенно смрадно дышащем пошло-самонадеянным, безумным вызовом Творцу, той самой непростительной хулой на Духа Святого, на жизнеспасительный и жизнепреображающий дух Христовой Благой Вести, он-то и сломался так сокрушительно и позорно! Кричал о великом здоровье, великом смехе, невиданном великолепии, новой эре, которую он открывает земле, кричал, почему он так *мудр, умен, пишет такие хорошие книги*, является *роком*... – и тут же полное физическое бессилие, мрак ума и души, а затем – бессмысленное, жалкое прозябание идиота. Какое поучение от бытия, какой буквально показательный конец того, о ком давно уже было сказано: «Рече безумец в сердце своем: несть Бог», какая убийственно очевидная *притча*, если бы только люди не отмахивались от *случайности и совпадения* и умели читать столь недвусмысленные, саркастические письма Провидения!

Если тот сугубо *психологический* метод, который Ницше приложил к христианству, христианской душе, христианским ценностям, стоящих у него на гипертрофии единственного критерия оценки – чувства злобной зависти всего слабого и негодного к сильному и великопному, абсолютно не работает в случае с таким сложным и богатым метафизическим явлением, то обернутый на самого философа подобный метод дает разительные и разящие результаты.

Впрочем, сам Ницше в двух особенно лично-объясняющих книгах – «Веселой науке» и «Ессе homo» многое приоткрыл из глубинных физиологических и психологических источников своей философии. Во-первых, он убежденно-страстно утверждал мысль, «что тот, кто есть личность, имеет по необходимости и философию своей личности», проведя при этом разделение двух типов мыслителей: «У одного философствуют его недостатки, у другого – его богатства и силы. Первый *нуждается* в своей философии, как нуждаются в поддержке, успокоении, лекарстве, избавлении, превозможении, самоотчуждении; у последнего она лишь красивая роскошь» («Веселая наука», 1, 493). Ясно, что Ницше относит себя к этому первому типу, видя в своей философии для себя лично терапию и спасение. Во-вторых, он естественно особенно восценил свой случай неотступного «*великого страдания*», когда «нас сжигают как бы на сырых дровах», что «вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину», откуда и

«рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок» (Там же, 1, 495). Такая философия *нутра* и *недр* живого, страдающего, трагического человека, а не теоретической головной мысли («Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты...»), может быть, более всего зажгла симпатий, а то и горячей к нему любви и остается до сих пор самым безусловным и привлекательным в его темпераментно-личных, провокативных, поэтических, образно внушающих, художественно ярких, а то и гениальных текстах, невозможных до того в немецкой философии.

Другое дело, какие претендующие на объективность, истину и обязательность результаты выдал он из алхимической реторты своего страдающего нутра, что в ней кипело и во что претворялось? (Как приписал на полях одной из своих заметок о Ницше «Что значит “стать самим собою”?» Федоров: «Пусть всякая философия есть проявление личности философа! И философия была бы истиною, и личность была бы благою индивидуальностью, если бы та и другая не предавались отчуждению, блужданию, а потом и заблуждению» – II, 165.)

Итак, Ницше не скрывал тот главный экзистенциальный сюжет, из которого родилось его творчество и основные идеи: борьба с болезнью, с адски страдающим телом, постоянное самопреодоление, импульс *вопреки* и *несмотря на*. «Я сделал из моей воли к здоровью, к жизни, мою философию... Потому что – и это надо отметить – я *перестал* быть пессимистом в годы моей наименьшей витальности: инстинкт самовосстановления *воспретил* мне философию нищеты и уныния...» («Esse homo», 2, 700). Его философия была его самолечением, реализацией идеала, который сам себе он никак не мог позволить – разве что горячечно грезить о нем. Наиболее художественно совершенная и экзистенциально искренняя, подкупающая из вещей Ницше – «Веселая наука» («утверждающая книга, глубокая, но светлая и доброжелательная» – «Esse homo», 2, 743) – создавалась как раз в момент бурного приступа болезни, когда неделями его мучили невыносимые головные боли, непрерывная рвота с желчью и слизью, бессонница, боли в глазах, почти до потери зрения...

Впрочем, таким было – с небольшими флуктуациями и недолгими ремиссиями – его состояние почти всегда, начиная с 27 лет (но уже и в 12 лет его на время освобождают от занятий из-за головных болей и ухудшения зрения). Уже с 1876 года (Ницше 32 года и осталось ему всего 12 лет сознательной жизни и творчества, не считая 11 лет полного идиотизма) он покидает свою преподавательскую деятельность и ведет по необходимости одинокую, жестко ограниченную режимом, климатом, по сути совершенно аскетическую жизнь, без женщины, даже без домашнего животного. Нет, простите, у него есть *собака*, «моя собака» – «Я дал своей боли имя и зову ее “собакой” – она столь же верна, столь же назойлива и бесстыдна, столь же занимательна, столь же умна, как и всякая другая собака, –

и я могу прикрикнуть на нее и выместить на ней свое дурное настроение, как это делают другие со своими собаками, слугами, женами» («Веселая наука», 1, 643—644). У него, бедняги, — ни слуги, ни жены, ни реальной собаки, единственный, неотлучный, влезавший в самые печенки, в каждую клеточку спутник, неотходящая тень — его болезнь, точнее то, в чем она так ошеломляюще, так изнурительно, чувствительно дает себя знать, — его боль. И Ницше — вопреки жалкой реальности своего тела — заклинает и заклинает все об одном, о том главном, чего так решительно лишен, о новом, невиданном здоровье: быть «более здоровым, чем хотели бы нам позволить, опасно здоровым, все вновь и вновь здоровым», «нам для новой цели потребно и новое средство, именно, новое здоровье, более крепкое, более умудренное, более цепкое, более отважное, более веселое, чем все бывшие до сих пор здоровья» (Там же, 1, 707). Мученик ужасной болезни, он выковыивает себя идеологом «великого здоровья». И он же воспеваает тип человека (и наяривает себя на него, конечно, лишь в мечте), бешено отдающегося жизни, рискованного авантюриста и воина, любящего «опасность, войну, приключения» (Там же, 1, 702), морально не стыдящегося своих необузданно природных страстей, летящего «очертя голову, куда нас влечет, — нас, свободнорожденных птиц!» (Там же, 1, 634). «Стань самим собой!», прогони «страх перед собой», перед якобы «постыдным» в себе, отдайся безбрежности своего инстинкта и желания! — так исступленно взывает к себе и другим этот великий имморалист, будто надеясь, как древний маг, волевыми сгустками своих заклинаний чудесно преобразить свою проклятую (проклятую) физику.

Тут были и внутренние счета к христианскому Богу: за что это Он его так чудовищно отметил? — и попытка из себя, своего протеста, своих контрсил, напряженно-волевого *вопреки* соделать из болезни и боли нечто обратное тому, что она от нас ждет. Она ждет смирения, покорности, утешительных объятий религии, жалостливого взывания к состраданию, может быть, желания скорейшего избавления, смерти. Нет, все наоборот: гимн жизни, ее безразлично-жестоким, подающим и отнимающим, стирающим в свою строительную пыль силам, апофеоз великолепия, страстей и дерзаний, танца, смеха, игры, господства над слабым (тут уж сам отождествляется с природным законом!), наслаждения в трагедии, в роке. В своих действиях сверхчеловек, подчеркивал Федоров, движим чистым произволом, своим индивидуальным, эгоистически-подростковым «я так хочу» — и все тут, а когда напарывается на фатальные случайности, смертные пределы, то сохраняет свою безмерную гордость и «автономную» свободу тем, что заставляет себя полюбить эти пределы, полюбить роковое, убеждает себя, что необходимое — это его свободно-добровольное. «Героизм — это добрая воля к абсолютной самопогибели» («Веселая наука», 1, 725). Я тебя не прокляну, судьба, я пойду навстречу неизбежной гибели с восторгом в сердце, с песней экстаза на устах!.. Кстати, абсолютно естественна на его же устах и апология самоубийства (самому задуть

свою свечу!) как «иной смерти, свободной, сознательной, без случая, без неожиданности», где ты сам становишься демиургом если не своего начала, что, увы, невозможно («Не в наших руках воспрепятствовать нашему рождению...»), то, по крайней мере, конца: «Если *уничтожаешь* себя, то делаешь достойное величайшего уважения дело: этим почти заслуживаешь жить...» («Сумерки идолов, или как философствуют молотом», 2, 611, 612). (Правда, такие бесконечные жизни с бесконечными самоубийствами ядом, веревкой, пулей, омутом... ставят особенно иронические вопросы учению о вечном возвращении.)

«Любовь к року» как экзистенциально-философская позиция Ницше была впервые обозначена им как раз в «Веселой науке», в записи на новый 1881 год (276 фрагмент), обозначена как новая «основа, порука и сладость всей дальнейшей его жизни»: «Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах, как на прекрасное: так, буду я одним из тех, кто делает вещи прекрасными. *Amor fati*: пусть это будет отныне моей любовью. Я не хочу вести никакой войны против безобразного» (1, 624). В последней своей работе «Ессе homo» буквально на пороге умопомешательства Ницше уже завершительно чеканит: «Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но не скрывать ее – всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, – любить ее» (2, 721), т. е. любить самую суть Рока, по античным представлениям – *ананке*, природную, космическую *необходимость*. А как же сверхчеловек, превозможение, восхождение, проклятие «духу тяжести», полет (спросим мы вновь), когда тут же устанавливается несдвигаемая глыба необходимости, порядка вещей, а покушение на них глядится чистым абсурдом и идиотизмом, – противоречия эмоциональной, самотерапевтической мысли Ницше свиваются и кишат как змеи.

Надрывно-трагической «любви к року» с ее экстатическим фатализмом Федоров страстно противопоставил «ненависть к роковому», эмоциональную суть активного христианства, ставящего человечеству как орудию исполнения Божьей воли задачу преодолеть природный рок, спасти и преобразить мир в соработничестве с Богом, в богочеловеческом единстве: «“*Amor fati!*..” Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому – *Odiium Fati!* Таковую ненависть и должна почувствовать природа при переходе от бессознательного состояния к сознательному. “*Amor fati*” означает желание остаться скотом; “*amor fati*” – это формула величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота, ниже самого Ницше! Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой силы – что это такое? возможно ли более глубокое падение?.. <...>

“*Amor fati*” – это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это – подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и не предрас-

судок ли эта любовь к тому, что должно бы быть ненавистным, т. е. к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок, сделали и само рабство неизбежным?» (II, 168).

Федоров не раз иронизировал и над тем искусственным «опьянением», той эйфорией, в которую приводили Ницше регулярные приемы хлорал-гидрата (его болеутоляющего наркотического заменителя «виноградного сока», который «эллы олицетворяли в божественном лике Диониса или Вакха, а семиты в лице родоначальника Ноя» – II, 157), весьма способствовавшие извращенным любовным восторгам перед всем страшным и роковым³. Здесь в определенном смысле видел Федоров «ключ к идее “дионисова духа” и “трагической культуры”», приходя далее к глубоким обобщениям, касающимся европейской культуры вообще: «Здесь оказался бы источник позднейшего увлечения Ницше учением о бесконечных возвратах жизни и бесконечных же возвратах смерти, в коих он “с восторгом” усматривал создаваемое приемами хлорал-гидрата бессмертие. Свою идею о дионисовом духе или культе и о трагической культуре он мог бы применить ко всеобщей истории, рассматриваемой с библейской точки зрения, назвавши ее ноевским духом и хамовскою культурою или европейскою. В этой культуре последующие поколения блудных сынов превозносятся и издеваются над своими отцами. Это – сократовская культура, ибо она чтит не Христа, а Сократа. В этой торгово-промышленной культуре, в смысле “позитивном”, значительная роль принадлежит потомкам Сима, променявшим культ отцов на культ золота. Но в ней нет места Иафету – чтителю отцов, как и Христу, Искупителю отцов от сени смертной. Ницше противник культа отцов и христианства; от созидания он отказывается, а воссозидание ему и на ум не приходит» (II, 157).

Возвращаясь к экзистенциальной основе философии Ницше, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что тут в ней и самое привлекательное, и вместе *обесценивающее* объективность и обязательность ее положений. «Всем основателям религии и им подобным остался чужд один род честности: они никогда не делали из своих переживаний предмета познания. <...> Но мы, другие, жаждущие разума, хотим смотреть в глаза нашим переживаниям столь же строго, как на научный опыт, час за часом, день за днем! Мы сами хотим быть собственными экспериментами и подопытными животными!» («Веселая наука», I, 646). С жизнью, сколь бы мучительной она для него ни была, он примирялся через мысль, что «жизни суждено быть экспериментом познающего», – и это сразу же придавало смысл его существованию, вне всякого объективированного учительства, претензии на водительство человечества по новым путям.

³ Вот еще одно остроумное замечание мыслителя: «Есть разные виды опьянения: у одних оно выражается в слезах, у других в смехе, у третьих – в разрушении. К последнему типу принадлежал и Ницше...» – II, 157).

А уж когда начиналось это учительство, изрекание императивов избытка жизни, жестокости, силы, отвращения к слабым, то из них так и торчали уши самотерапии его крайнего случая, его комплексы тяжелобольного. Так, к примеру, физиологическая основа одного из его экзистенциальных терминов «отвращение» (к человеку, к пошлой современности, к демократии и т. д.) совершенно очевидна: вспомним, что для него буквальная тошнота и рвота были чуть ли не всеопределяющим ощущением бытия. Долго ли было распространить это столь привычное и фундаментальное ощущение («Подходя к обеденному столу, я не знаю, есть ли мне или не есть», 2, 823 – так его выворачивает!..) на все остальное в мире – до человека, социума и культуры!

Ницше с его гордостью отвратительнее всего было как раз *сострадание*, претендующее на близкое, сердобольное касание и видение насквозь твоих слабостей и страданий. Вспомним и чисто психологическое объяснение мотивов убийства Бога «самым безобразным человеком» в «Так говорил Заратустра»: он не вынес того, что Бог видел его насквозь, не вынес ужаса узнанности, опрозрачивания своих «глубин и бездн <...> всего его скрытого позора и безобразия» (2, 192), не вынес ужаса сострадания к себе. (Ср. у Федорова обратный, солидарный выход из тщательно охраняемых *потемок* своей души: идеал *взаимознания*, *взаимной прозрачности*, вскрывающих нарывы скрытых комплексов, страхов, вин, соблазнов... – обнаруживается их присутствие всем людям и тем *нестрашность* и *нестыдность*, при предпосылке их взаимного преодоления.) Как это его, Ницше, апологета великого здоровья, великолепных аристократических экземпляров рода людского, кто-то смеет жалеть, как будто он бедная несчастная женщина или слабый ребенок! – вот и концентрирует уже как мыслитель свое отвращение к состраданию в имморальное отвержение сострадания вообще как чувства низшего, недостойного, «навязчивого», «наглого». Его экзистенциальная рефлексия над состраданием поразительно въедлива и неистощима: «лишает чужое страдание собственно личного характера», «умалает наше достоинство и волю», т. е. наше личное *достоинство* и *волю* учинять из своего страдания чего ни пожелаем, то ли гимнов жизни, то ли задрапированных в особое «величие» упражнений в жестокости по отношению к другому. «Кто достигнет чего-нибудь великого, если не ощущает в себе силы и решимости *причинять* великие страдания? <...> Но не сгнать от внутренней муки и неуверенности, причиняя великие страдания и внемля крику этого страдания, – вот что действительно принадлежит к величию» («Веселая наука», 1, 647–648).

Ницше наяривает себя и других на *идейный* садизм, хотя, возможно, принудить себя тут и труднее всего. А зачем это собственно надо? – спросит нормальный человек, – что тут великого? В этом случае у самого философа реакции и выкладки чисто подростковые. Вдруг его осенило: просто *переносить* страдания еще не такая уж заслуга; пожалуй, тут на высоте окажутся как раз слабые и привыч-

ные – рабы и женщины. А вот подавить в себе естественное сострадание, и более того, спокойно, равнодушно мучить, мучить сильно, запредельно – тут уж, действительно, выходишь в особый, редкий, «великий» экземпляр. Этот механизм подростковой сверхкомпенсации прекрасно видел у Ницше Федоров: «Если жизнь сверхчеловека состоит в том, чтобы испытывать наибольшее страдание и отвращение, то ему недостаточно терпеть и переносить мучительное и отвратительное, а надо еще умножать их: причинять страдания, наносить раны, наслаждаться видом и смрадом их. Сверхчеловек вступает в больницы и бродит по полям битв, чтобы испытать степень своей бесчувственности и “смеяться” при виде усиления страданий» (II, 147).

Крайне неустойчивое физическое и психическое состояние Ницше, от любого сильного впечатления, людского вторжения, события готового сорваться в «преддверие ада», требовало буквально, самосохранительную того «пафоса дистанции», который он так же концептуализирует для межчеловеческих отношений вообще, для «благородной» общественной иерархии. Он вынужден бежать от людей, психических сложностей общения, мнений, от чувствительных для него уколов самолюбия в гигиену полного «мансардного одиночества», в инстинкт брезгливости и чистоты: «Люди и вещи подходят назойливо близко, переживания поражают слишком глубоко, воспоминание предстает гноящейся раной» («Ессе homo», 2, 704). «Весь мой Заратустра есть дифирамб одиночеству, или, если меня поняли, чистоте. <...> Отвращение к человеку, к “отребью” было всегда моей величайшей опасностью» (Там же, 2, 707). «Ты отчизна моя, одиночество! Как блаженно и нежно говорит мне твой голос!» (2, 132) – как лирически изливал свое состояние Заратустра, авторское «второе я».

Вот эту свернутость только на себе, отъединенность от других, имеющую, как видим, такой патогенез у Ницше, и фиксировал Федоров, обнажая всю ущербность такой установки, особенно когда она распространялась уже как принцип «высшей» жизни. Автор «Философии общего дела» видит в этом фундаментальную *неродственность*, царящую между людьми (а тут еще и экзальтируемую), уходящую в самый корень смертно-вытесняющего бытия. «Необходимо вдуматься в самую основу жизни в ее нынешнем небратском состоянии» (II, 144), а не заниматься *несовершеннолетними* компенсациями своего бедственного состояния или хуже того – переносить свой скрежет зубовой на ближних, предварительно извинив (утвердив) себя природной якобы естественностью разделения рода людского на лучших и худших, сильных и слабых, гордых и смиренных, дерзающих и рабствующих... Вот еще одно замечание русского мыслителя: «Нравственность – ни барство, не рабство, а родство! Но пока не будет последнего, будут два первых, будут в разных видах и барство, и рабство! *Нравственность должна быть* ни утверждением того и другого, то есть ницшеанством, ни отрицанием их, то есть анархизмом; она должна быть *признанием родства*. Только при отрицании родства “сострадание” делается “оскорблением”. Во всяком случае, сострада-

ние – принадлежность несовершеннолетия: когда не будет *страдания* (в сноске у Федорова добавлено: «не будет ада». – С. С.), не будет нужды и в *сострадании*. Ницше же хочет оставить и даже увеличить страдание, а сострадание уничтожить, иначе сказать, – создать такой рай, обитателей которого (по их бесчувственности и безжалостности) не возмущали бы в их блаженстве страдания находящиеся в аду; или же, вернее, он хотел создать такой ад, который лишил бы блаженства и самый рай.

Непрестанно носиться с “трагическими” думами о той или другой из этих двух разновидностей ужаса – не явный ли это признак больной души?..» (II, 140).

Ключом к личности и учению Ницше у Федорова является понятие *несовершеннолетия* – оно и в уже отмеченных подростковых сверхкомпенсаторных реакциях, и в превознесении игры как высшего самодостаточного состояния, такого «идеала духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным...» («Веселая наука», 1, 708). «Для завершения характеристики его, – пишет Федоров в заметке «Сверхчеловек – недоросль», – не столько как философа, сколько как художника и поэта, но отнюдь не деятеля (а ведь Ницше как раз более всего претендовал на активность, жизненное деяние как суть своей новой философии. – С. С.), надо еще сказать, что Заратустра заблуждается, говоря, что “он не ищет счастья, а ищет дела”. Наоборот, он ищет именно счастья, полагаемого им в зрелищах, представлениях, играх; целый мир в своей душе превратил он в представления и жаждет наслаждения бесконечным их повторением, то есть пребывает в несовершеннолетьи вечно» (II, 141).

В идее вечного возвращения Федоров точно усмотрел театрально-игровую модель, близкую сердцу и вкусу немецкого философа. «Страстный любитель музыки» и театра, Ницше и на жизнь, и на мировое бытие смотрит как на игру и театральное зрелище и только так можно объяснить нелепость его желания повторять всё веки вечные в том же виде: «Ницше не только мирится с тем, что было, но и ненасытно кричит: “*da capo!*” или “*bis!*”, требуя бесконечных повторений и имея при этом в виду не себя одного, а всю мировую комедию...» (II, 147)⁶. Вспомним слова Заратустры: «Я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и

⁶ Собственно, Федоров лишь варьирует тот образ бесконечно повторяемой пьесы для одного и того же зрителя, который возникает у Ницше в «По ту сторону добра и зла» в связи с идеей вечного возвращения: его идеал *жизнерадостного и жизнеутверждающего* человека не мирится «с тем, что было и есть, но хочет повторения всего этого *так, как оно было и есть*, во веки веков, ненасытно взывая *da capo* не только к себе, но и ко всей пьесе и зрелищу, и не только к зрелищу, а в сущности к тому, кому именно нужно это зрелище – и кто делает его нужным. – Как? Разве это не было бы – *circulos vitiosus deus?*» (2, 284), где латинский текст означает «порочный круг бога».

малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей...» (2, 161) – когда сама проповедь о вечном возвращении становится как бы бесконечно повторяемым на бис центральным идейным монологом главного актера, кого играет сам автор.

Федоров здесь точно схватывает глубинно эстетическое качество мировоззрения Ницше: еще в «Происхождении трагедии» мир представляется ему бесконечным театром, созданным Творцом для единственного зрителя, Себя самого, который и созерцает в одиночестве грандиозную целостность и разнообразную, пеструю множественность сменяющихся картин тварной жизни, получая чисто эстетическое наслаждение, «вечное наслаждение» (1, 75) от собственной драматургии и постановки нескончаемого зрелища. (Собственно и сам автор книги хотел бы отождествиться с роскошно-жестокой работой Первохудожника и с таким же творчеством Природы, которые в его сознании неосознанно сливаются.) Именно здесь прозвучало капитальное – «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности», как оправданы и мы, «образы и художественные проекции» Творца: «в этом значении художественных произведений лежит наше высшее достоинство» (1, 75). Тот самый «*circulus vitiosus Deus?!*» – как допытывался смысла вечного возвращения Ницше – расшифровывался Федоровым так: «...божественный заколдованный круг или попросту – несовершеннолетие, которое именно и состоит в творении и повторении подобий, игр, игрушек и забав! Бог здесь (то есть слепая стихийная сила) – автор пьесы и режиссер миллионы раз повторяемой драмы; люди же – ее марионетки!.. Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил...» (II, 147). Недаром так близок автору «Происхождения трагедии» источник бытия как арены игры вселенских зиждительных и разрушительных сил Гераклита Темного, у кого, по словам Ницше, «мирообразующая сила сравнивается с ребенком, который, играя, расставляет шашки, насыпает кучки песку и снова рассыпает их» (1, 154–155).

Ницшевская «эстетика для несовершеннолетних» выразительно проявляется и в той художественной утопии, какой предстает в его распаленных мечтаниях настоящая жизнь и настоящий человек будущего, кого он страстно призывает в скорейшее бытие. Эта утопия выражает себя неистово романтическим распаленным тоном, стилем гигантских контрастов, антитез, гипербола, возвышенного трагизма: «мы, аргонавты идеала», «завоеватели и первопроходцы идеала», отправляемся на открытие и освоение «мира до того богатого прекрасным, чуждым, сомнительным, страшным и божественным, что наше любопытство, как и наша жажда обладания, выходит из себя – ах! И мы уже ничем не можем насытиться», «ибо я прихожу с высот, которых не достигала ни одна птица, <...> я знаю бездны, куда не ступала ни одна нога» («*Esse homo*», 2, 745).

Такой «гипноз детски-художественной фантазии» (II, 149), безбрежный разлив юношеского красноречиво-мутного романтизма казался Федорову вовсе «невыносимой болтовней». Но там, где Ницше был на своей литературной высо-

те, вырабатывая уникальный философский стиль спонтанного самовыражения, отдаваясь языковому экспериментированию, игре словами и реминисценциями, поэтическими образами, символическими фигурами, он являл собой, конечно, не просто «сверхфилолога», по выражению Вл. Соловьева, но ярчайшего экзистенциального писателя. Оба учителя жизни, пусть радикально отличные друг от друга, и Ницше, и Федоров любят варьировать свои излюбленные идеи, внушая их в умы и сердца. Как и Ницше, Федоров отказывается от рационально-отвлеченных схем и понятий, но... и тут вся разница, заменяет их не многослойными символами и поэтическими *внушениями*, как немецкий мыслитель, а *проектами*, т. е. идеями, как бы изготовившимися к практической реализации. Перед лицом реальной трагедии смертного бытия Федоров выходит к вселенскому делу ее преодоления. В противоречивом потоке своей философской самотерапии, самовыражения, учительного пророчества Ницше высказывает и вещи, опасно аукнувшиеся в нашем столетии страшных тоталитарных экспериментов: «Та новая партия жизни, которая возьмет в свои руки величайшую из всех задач, более высокое воспитание человечества, и в том числе беспощадное уничтожение всего вырождающегося и паразитического, сделает возможным на земле *переизбыток жизни*, из которого должно снова вырасти дионисическое состояние: Я обещаю *трагический век...*» («Ессе homo», 2, 731). Увы, «переизбытка жизни» не вышло ни в грядущем веке, на который так уповал мыслитель, ни в судьбе самого Ницше, зато трагедии и там, и здесь выпало, действительно, с «переизбытком».

И личная, жалкая трагедия Ницше стала как бы разоблачительной матрицей человекобожеского дерзания, грозным предостережением ему. Как по-своему гениальны реальные контрасты экстатически-словесных оргазмов, мегаломанических воспарений мятежного мыслителя («Какой-нибудь Гете, какой-нибудь Шекспир не могли бы дышать в этой атмосфере чудовищной страсти и высоты, Данте в сравнении с Заратустрой есть только верующий, а не тот, кто создает впервые истину, управляющий миром дух, рок...» – «Ессе homo», 2, 749), с его раскаленной до предельного дрожания лампочкой мозга, творящего свой вызов Творцу и миру, с тут же фиксируемой брэнной реальностью нервного, физическое истощения и болезни: «Потом я лежал несколько недель больной в Генуе», нестерпимые желудочные рези, головные боли, обмороки, рвота, «за вычетом этих десятидневных творений, годы во время и главным образом после Заратустры были несравненным бедствием. Дорого покупается – быть бессмертным: за это умираешь не раз живьем» (Там же, 2, 747, 748). Эта экзистенциальная искренность искупает в Ницше все же многое: ведь не мог он не понимать, насколько *подрывает* она его учение. Представьте, насколько было бы оно соблазнительнее и *эффективнее* без этих признаний, явивших действительную личную судьбу самого мыслителя, его уже отмеченные экзистенциальные качели: *вверх*, в воображаемое «великое здоровье», великолепную жестокость и избыток романтической жизни

флибустьеров духа, «аргонавтов идеала» и *вниз* — в раскалывающийся череп, в рвоту, в бессилие, в отвращение ко всему и, очевидно, прежде всего, к самому себе, и наконец *стоп* в самом низу (что он не мог уже зафиксировать никак) — финальный идиотизм.

Федоров пытался раскрыть ущербность учения Ницше, когда уже и одиннадцатилетний идиотизм миновал и немецкий «черный пророк», подобно всем людям, как он над ними ни превозносился, прошел через последнюю, «высшую меру наказания» — смерть. Его полемический диалог с покойным философом многое просветил в Ницше, от многого предостерег его поклонников, кое-что воссоздал и еще большее, как всегда, подверг проективной коррекции в духе активного христианства, так выстроив оппозицию двух учений: вместо «любви к Року» — «ненависть к Роковому»; вместо «лакейско-аристократической» «морали господ» и «морали рабов» — нравственность всеобщего родства и братства, «со всеми и для всех»; вместо господства над себе подобными (воля к власти) — «соединение с ними со всеми» для господства над смертоносной силой; вместо подчинения и противодействия — содействие; вместо «низведения личности до роли орудия» — развитие и преобразование в воскресительном деле всех, в том числе самых слабых, несовершенных, «негодных», злых, «самого Ницше»; вместо сверхчеловечества — богочеловечество; вместо пассивно претерпеваемых бесконечных возвращений все тех же несовершенных жизней и смертей — один сознательно осуществленный в Богочеловеческом деле возврат к преобразенной бессмертной жизни; вместо синтеза искусств в музыкальной трагедии — литургический их синтез, выходящий к творчеству самой жизни... И наконец, эту оппозицию Федоров вывел к главной альтернативе, стоящей перед человеком и миром: *всеобщей гибели* или *всеобщего спасения*: «Ницше — философ или, по его выражению, искуситель, употребляет все усилия, чтобы апокалипсис, то есть ужасную весть о мировой гибели, сделать обаятельною, увлекательною, чтобы ужасное обратить в величественное и самой гибели придать в ее художественном представлении что-то заманчивое» (II, 145). «Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя *христианства активного*, объединения для воскрешения на место того, чтобы "идти с трагическим пониманием (совершающегося) навстречу грядущей гибели"» (II, 145)⁷.

⁷ Тема «Н. Ф. Федоров и Ф. Ницше» разобрана также в статье канадского исследователя творчества Федорова Т. Д. Закидальского: *Zakidalsky T.D. Fedorov's Critique of Nietzsche, the "Eternal Tragedian" // Nietzsche in Russia. Princeton. N.Y., 1986. P. 113–125.*

ВНУТРЕННИЙ ДИАЛОГ-ПОЛЕМИКА СО СЛАВЯНОФИЛАМИ



Известно, что начала самобытной русской философии как философии религиозной, православной были заложены славянофилами, что суть русского логоса в его отличии от западно-европейского 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 и 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 просвещению 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 ввел 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 разум не рационально-логический, 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

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).

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 созерцания, 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 существенных 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

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, покуда 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.

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. А 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 выразался 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-мануфактурный 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 давят 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 отсекать 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.

⁸ Интересен анализ Киреевского взглядов Аристотеля, особо пришедшихся 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).

«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 сущностные 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 патристики, активного христианства, – а оно уже не просто, по чаянию славянофилов, обратилось к миру современных общественно-культурных проблем, но поставило богочеловеческое дело преобразования 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»¹⁰ (начатки

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

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-отвлеченных 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 проницательные, 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 Троиинства 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, 193–194). Так Федоров рас-

ширяет богословие, «одни слова о Боге и одни рассуждения о догматах» (II, 194) (что для него равнозначно употреблению Имени Божия *всуче*) 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 достигавших, 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 которую 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 прекрас-

ное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство»¹¹. 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»¹². 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», *насуцном* «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 сверхиндивидуальной, 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 Триединому 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 Существому. Равным

¹¹ Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 92.

¹² Там же.

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 Лясковского. Высказанное здесь сдвигает федоровскую аналитику в тему достаточно общественно-злободневную, хотя сама по себе мысль Киреевского касается здесь 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)¹³. 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»¹⁴. На что Николай Федорович резонно замечает: «Но если так, то придется 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 освобождении 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», вос-

¹³ См.: Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. II. М., 1861. С. 338.

¹⁴ Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 98.

становить служилый статус дворянства, вернувшись тем самым к старине, и освободить крестьян от крепостной зависимости классу дворян-помещиков, чтобы и их поставить на службу государству (всеобщеповинная 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).

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, известным 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 отворотить 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?!¹⁵ 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

¹⁵ 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.

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 внутренне, 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 общечеловеческой¹⁶, 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 земле¹⁷, общине, стоящей на нрав-

¹⁶ 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.

¹⁷ 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

ственно-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 юридизма – Федоров по сути чрезвычайно созвучен славянофильским взглядам. Да и церковная соборность Хомякова как «единство во множестве»¹⁸, свободное единение членов Церкви на основе и в духе Христовой любви и благодати (свобода, основанная «на силе взаимной любви», «смирении взаимной любви»¹⁹, 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* Божественной Троице, раскрытие догмата Троичности как заповеди для организации человеческого общежития на новых бессмертно-преображенных 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 кардиналь-

общину, где, по его мнению, развивается личность, умеющая свободно и сознательно отказаться от своего эгоистического полновластия, свойственного индивидуалистическому секуляризованному сознанию. У него, правда, нет аксаковской полярности *община – государство*, напротив, и *самодержавие* и *община* служат одной цели – противостояния *отвлеченной*, юридико-экономической *цивилизации*.

¹⁸ 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.

¹⁹ Хомяков А.С. Письмо к В. Пальмеру // Там же. С. 284. Подробнее см.: Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 17–31.

ных 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 Погодин²⁰ (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»²¹. 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!»²². Было от чего горестно изумиться и вскипеть 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 мертвых²³. Сам Федоров предполагал, что это была, скорее всего, вышедшая за шесть лет до того в Париже книга Шарля Стоффеля «Воскрешение» (см. о ней выше в главе «Воскрешение предков»). «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

²⁰ Москвитянин. 1846. № 11–12. С. 254–258.

²¹ Там же. С. 255.

²² Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1861. С. 98.

²³ Для Федорова такое «можно сказать – нечестивое отношение славянофилов к словам умиравшего друга» – свидетельство их глубинного неверия в воскресение. «Невнимательным отношением к воскресению славянофилы 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).

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!’”»²⁴.

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»²⁵, Федоров высказывает уже известный нам упрек в отсутствии у славянофилов конкретного дела для соборного единения, долга, высшей цели, средств ее достижения и образца, по которому «должно происходить соби́рание» (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 старокатоликам²⁶; ему симпатичнее

²⁴ Неточная цитата из финала рассуждения «О счастливейшем времени жизни», где Карамзин отказывается 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: остановись! Если бы в то же время мог сказать мертвым: восстаньте из гроба!» (Карамзин Н.М. Соч. Т. 8. СПб., 1835. С. 137–138).

²⁵ См. подробнее: Д., 193–196, 282–283.

²⁶ 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 про-

взгляд Киреева (чем Соловьева) на историческую и богословскую разумность воссоединения церквей на православной, исконно-христианской основе (с отказом от догматических новаций filioque, непорочного зачатия деви 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»²⁷. 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. Воинскую повинность, обращенную в обязанность спасения от голода, и Католиц<изм> и Протес<тантизм> 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, исключаящему 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

тестантизма не принимали, однако, и почитание икон и реликвий. Одним из поводов к написанию Федоровым статьи «Проект соединения церквей» (первая половина 1890-х годов), где он дал свой проект примирения и воссоединения инославных, был широко дебатировавшийся в печати вопрос о возможном соединении православных со старокатоликами (в конце 1892 года в Санкт-Петербурге была даже учреждена специальная комиссия по этому поводу).

²⁷ Киреев А.А. *Res tua agitur. Возобновление сношений с старокатоликами* // Киреев А.А. Соч. Т. 1. СПб., 1912. С. 84.

состоялось их соединение, нужно сокрушение 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»²⁸. 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), зацикливающий 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, отгалкиваясь от ее официозной отягощенности, фактически не использовали эту формулу

²⁸ Аксаков И.С. Почему в православной России не допускается свобода совести? // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 756.

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 этой триады для России, но отрицавший ее как принцип общечеловеческого устройства, который он усматривал на началах «демократии, национальной независимости, политической свободы и культурного прогресса»²⁹. 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 преобразенной 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 уже знаем, только в священно-религиозном смысле как власть, возглавляющая христианское дело воскрешения и преобразования 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 отце-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

²⁹ Трубецкой С.Н. Противоречия нашей культуры // Вестник Европы. 1894. № 8. С. 515.

этическим, оставляя в то же 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»*³⁰; 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»*³¹; 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 пуце царя Ирода, избивавшего младенцев?»*³²); 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, индивидуального»* 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»*³³. 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 залогов 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 чрез каждого человека в отдельности»*, его выводы

³⁰ 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.

³¹ Там же. С. 798.

³² Там же. С. 804.

³³ Там же. С. 805, 804.

не распространяются дальше воспитания этой силой «внутреннего человека»³⁴. 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, так традиционно ограничив призвание церкви: «хранение догмы и проповедь Евангелия, призыв индивидуумов к подвигу личного совершенствования и спасения»³⁵.

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.

³⁴ 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. 807.

³⁵ Там же. С. 809.

Часть IV

СУДЬБА ИДЕЙ



РУССКИЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ФЕДОРОВСКИХ ТЕМ



Несмотря на всю радикальную смелость федоровских идей о смерти и бессмертии, они возникли не на голом месте и имеют свою традицию в русской литературе и философии. Прежде всего необходимо вспомнить основное философское произведение А. Н. Радищева (1749–1802) «О человеке, о его смертности и бессмертии» (написанное в ссылке в Илимске), которое выдвинуло темы, очень близкие к федоровским – преодоление смерти, бесконечное творческое развитие человека. На страницах его трактата мы встречаем мысли, позднее развивающиеся в «Философии общего дела». Человек отличается от всех прочих природных тварей прежде всего творческим характером своей природы, тем, что он сам себя создает, начиная уже с первого акта своей самодеятельности – принятия вертикального положения. Само несовершенство его физической организации, фундаментальный недостаток, становится мощнейшим побуждением к развитию. «Первый учитель в изобретениях был недостаток <...> рожденный слабее, немощнее, тленнее, словом, хуже всех других тварей, вследствие способности совершенствования человек возвышается выше всех существ на земле и явен становится ее властитель»¹. Утверждая восходящий характер природной эволюции от низших ко все более высоким формам, от несовершенного ко все более сложному и совершенному, русский мыслитель исторгает из себя риторический вопрос, которому никогда не даст иссякнуть человеческое сердце: неужели это все, и на человеке развитие прекращается? «Но неужели человек есть конец творению? Ужели сия удивления достойная постепенность, дошедшая до него, прерывается, останавливается, ничтожествует? Невозможно! <...> Все силы стремятся выше, да в человеке соединены будут: ужели силы, в нем усовершенствованные, ни к чему не послужат? Ужели наилучшая организация определена разрушиться, не оставляя по себе ни малейшего следа?» (с. 381, 383). И такие уникальные, высшие свойства человека, как ум, духовность, сердечность, большей частью поглощаются неизменной борьбой с нуждой, за материальные условия жизни, не достигают ни настоящего развития, ни своего полного, истинного применения, поскольку сам их носитель исчезает, уступая место таким же, как он,

¹ Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 321, 409. Далее страница данного издания указывается в тексте после цитаты.

людям, в которых едва только успевают – за краткий срок жизни – взойти драгоценные духовные силы. А ведь именно эти силы и способности определяют человека как особое существо в мире². Итак, объективная неизбежность дальнейшего развития самого человека для обретения им высшей природы вытекает из того импульса к совершенствованию, который пронизывает становление мира жизненных форм. Субъективная же необходимость диктуется ощущением смертного человека, что за время своего существования он только починает свои духовные возможности, для которых впереди мог еще расстлаться бесконечный путь.

Радищев более всего углубляется именно в субъективные переживания, доводы сердца. Как и у Федорова, основной импульс его мысли – эмоциональный, душевный: невозможность принять смерть, окончательное уничтожение мыслящего, чувствующего, уникального существа в бездне небытия. Он рисует впечатляющие картины смятения чувств умирающего. То, что должно совершиться с ним, ощущается как нечто отвратительное. Вот-вот должно наступить *противоестественное* развоплощение единого целого человеческой личности, ее отрыв от дорогого ей мира жизни и любимых существ. И в этом глубоко *естественный* и даже *нравственный* смысл того ужасного трепета, который его объемлет:

«Ты есть!.. Час бьет, нить дней твоих прервется, ты будешь мертв, бездыханен, бесчувствен, ты будешь ничто! – Ужасное превращение, чувства содрогаются, колеблется разум!» (с. 330). Неприятие смерти острее всего переживается в отношении людей близких и любимых – ибо тут прямой опыт постижения другого как личности неповторимой и незаменимой. «В необходимости лишиться, может быть, навсегда надежды видеться с вами я уловить хочу, пускай не ясность и не очевидность, но хотя правдоподобие или же токмо единую возможность, что некогда, и где – не ведаю, облобызаю паки друзей моих и скажу им (каким языком – теперь не понимаю): *люблю вас по-прежнему!*» (с. 289).

Свой трактат Радищев строит как спор тех, кто утверждает полное и окончательное разрушение человека после смерти, незыблемость природных законов, и тех, кто верит в возможность бессмертия. Причем, развернув самые убедительные доказательства в пользу первых (занимающие две первые книги), он оставя-

² В сочинении «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791) Гердер высказывал близкую мысль: «Странно поражает нас, что из всех обитателей Земли человек – далее всего от достижения цели своего предназначения». Внутренние душевно-духовные силы человека как будто требуют для себя иного, более совершенного, «органического строя». Преображенная новая природа, считает немецкий мыслитель, не может не ждать человека, в ней-то наконец и распусться медленно созревающий «буто́н человечности», человечности богоподобной. В этих размышлениях и активное неприятие промежуточной, противоречивой, бесконечно двоящейся между данным и должным природы человека, и призыв к нему «обрести необходимую ступень света и уверенности, положив на это свой труд...» (Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 132). Правда, немецкий мыслитель рисует совершенные формы личностной сознательной жизни где-то в других мирах, уже заботливо припасенных «незримой рукой» великой художницы Природы.

ет за собой право принять вторую сторону. «А я, лишенный вас, о, друзья мои, последую мнению, утешение вливающему в душу скорбящую» (с. 331). Сердечные, нравственные требования становятся основным внутренним аргументом. Как ни основательны доводы, развеивающие «пустую мечту, что ты есть удел божества», но душа, нравственное чувство и глубокая убежденность в потенциальной безграничности развития человека не могут их принять. И, блистательно завершив изложение этих доводов, Радищев раздражается страстной филиппикой против того, чьим голосом он только что вещал: «...Тиран лютейший, варвар неистовый, хладнокровный человеконенавидец, изыскательнее паче всех мучителей на терзание! <...> Жестокосердый! ты лишаешь даже надежды претертую злосчастьем душу, и луч сей единственный, освещавший ее во тьме печалей, ты погашаешь» (с. 360–361).

Интересно, что, повторяя в третьей книге своего произведения метафизические доказательства бессмертия души, целиком почерпнутые у М. Мендельсона, немецкого философа XVIII века, автора трактата «Федон, или О бессмертии души», Радищев понимает их достаточную умозрительность. Но когда он начинает опираться на внутреннее сердечное убеждение, а особенно разворачивает свое видение восходящего развития разума и творческой силы человека, тут рождаются самые вдохновенные его страницы. Оригинальность Радищева, ставящего, казалось бы, традиционный метафизический вопрос о бессмертии души, в том, что он видит возможную будущую, посмертную, бессмертную жизнь человека как совершенную форму бытия в новых материальных формах и законах, деятельно творимых самим человеком. Человека ждет бесконечная творческая, созидательная жизнь, а вовсе не некий сладкий сон души или ее блаженное парение: «мы обрящем корень будущие нашей жизни» в «способности совершенствования в человеке», той способности, которой, по горячему убеждению философа, «предела и конца означить невозможно». Он не устает еще и еще раз подвигать человека на самые предельные дерзания: «Блаженство твое, совершенствование твое есть твоя цель <...> Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта» (с. 418).

К задаче преодоления смерти, чаянию «будущей встречи» всех уже унесенных ею Радищев поднимался через сердечную мечту, патетическое душевное стремление. Эта мечта и это стремление пронизывают русскую культуру, давшую, говоря словами поэта, мыслителя, визионера XX века Даниила Андреева, выдающихся художников-вестников, прорывавшихся на высших своих взлетах «к синтезу художественного и религиозного служения»³, к идеалу *творчества самой жизни*. Пушкин – великий опытник любви, выпивший ее чашу до дна, от веселой пены до горького отстоя, в тайных глубинах своего существа дерзал вчувствоваться и вдумываться в сублимированные, высшие формы любви, в преобразовательный твор-

³ Андреев Д. Роза мира. Метафилософия истории. М., 1991. С. 174. 1 стлб.

ческий эрос, выразив удивительные прозрения того, что философ и поэт, последователь учения Федорова 1910–1930-х годов А. К. Горский назвал его «воскресительной эротикой»⁴. В «Заклинании» (17 ноября 1830 г.) любовь и томление по умершей возлюбленной (Амалии Ризнич) настолько интенсивны, что рвутся преодолеть темный ров смерти, переступить непереходимую границу между живыми и мертвыми. Лирический герой не просто не боится смерти (что вполне естественно для земной страсти, направленной на живой объект), но и вызывает любимую из могилы:

Приди, как дальняя звезда,
Как легкий звук иль дуновенье,
Иль как ужасное виденье,
Мне все равно: сюда, сюда!

Это «сюда, сюда» магическим заклинанием звучит трижды – поэт в напряженном усилии дерзает превзойти меру и границу естественно-возможного, дерзает повелевать тем, что, казалось бы, вне человеческой власти. И зовет он ее не для укоров, сомнений, утоления любопытства насчет «тайн гроба»...

...но тоскуя,
Хочу сказать, что все люблю я,
Что все я твой: сюда, сюда!

В стихотворении «Для берегов отчизны дальней» (27 ноября 1830 г.), посвященном той же женщине, поэт упорствует в своей безумной мечте, в своей «погребальной мистерии эротической любви <...> в тоске полумифического артиста, ищущего Эвридику»⁵:

Твоя краса, твои страданья
Исчезли в урне гробовой –
А с ними поцелуй свиданья...
Но жду его; он за тобой...

Оставаясь в пределах реалистического лиризма, эти заклинательно-воскресительные мотивы – все же, пусть и предельно раскаленный, но только эмоциональный порыв. Жанр сказки, органически включающей фантастический элемент, как буквальное воплощение народной мечты, дал Пушкину возможность свободнее представить воскресительную потенцию Любви:

Перед ним, во мгле печальной,
Гроб качается хрустальный,
И в хрустальном гробе том
Спит царевна вечным сном.

⁴ Подробнее см.: Семенова С.Г. Пушкинская философия эроса. В контексте русской мысли конца XIX–XX вв. // Национальный эрос и культура: В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 125–168.

⁵ Ильин В.Н. Аполлон и Дионис в творчестве Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 310.

И о гроб невесты милой
Он ударился всей силой.
Гроб разбился. Дева вдруг
Ожила...

(«Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях», 1833)

В той предварительной записи народной сказки, которую Пушкин делает в Михайловском, царевич вообще раньше не знает мертвой девушки, лежащей в гробу, и «влюбляется в труп» — любопытная деталь для радикализма воскресительного народного мышления! Но и Пушкин по-своему не менее радикален: в его сказке замечательна замена традиционного поцелуя, как в других литературных обработках сходного сказочного сюжета, на «всю силу» королевича Елисея, потребную на вызволение любимой из-под власти смерти. Тут интуиция и идея не просто чуда, которое разворачивает свои эффекты, раз выполнено заветное условие верной любви (символ ее — поцелуй), а любви, сосредоточившей все свои энергии и претворившей их в необычное для себя сверхдействие⁶.

Метафизическое отвержение мира, где царит смерть, порыв к какому-то радикальному преобразованию законов естества, к подвигу освобождения мира пронизали поэзию Лермонтова, особенно раннюю. Юный Лермонтов мучительно бьется об узкие пределы земной судьбы; сильнее развитое в нем чувство личности, неподменного и неразложимого духовно-душевно-телесного единства, включает острое неприятие разрушения этого единства. Уничтожение человеческого «я» ощущается им как трагическая катастрофа, ставящая под сомнение разумность всего порядка вещей. «Жизнь моя — я сам, я, который говорит теперь с вами и который может в миг обратиться в ничто, в одно имя, то есть опять-таки в ничто. Бог знает, будет ли существовать это я после жизни! Страшно подумать,

⁶ Со сходной интуицией мы сталкиваемся в поэме А. К. Толстого «Портрет» (1872—1873): отрок влюбляется в старинный портрет молодой женщины, ему начинает казаться, будто она томится в путях своего призрачного, чисто художественного существования, желая обрести свою живую плоть. Интересно описание ее освобождения из полотна, где торжествует активность самого героя, сила его воскресительного эроса:

Но отрешить себя от полотна
Она вотще как будто бы старалась,
И ясно мне все говорило в ней:
«О, захоти, о, захоти сильней!»

Все, что я мог сосредоточить воли,
Все на нее теперь я устремил —
Мой страстный взор живил ее все боле,
И видимо ей прибавлялось сил.

<...>

«Еще, еще! хоти еще сильней!»
Так влажные глаза мне говорили;
И я хотел всей страстию моею —
И от моих, казалось, усилий
Свободнее все делалось ей...

что настанет день, когда я не смогу сказать: я! При этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи» – разве не узнаем мы в этом интимнейшем метафизическом признании Лермонтова (письмо к Марии Александровне Лопухиной от 2 сентября 1832 г.) ту скрытую невынимаемую занозу, которая прокалывается особенно явно и болезненно в его ранних стихах.

Пятнадцатилетний Михаил пишет «Ночь I» и «Ночь II» (вариант первой вещи, разработанный чуть позже, носит название «Смерть»). Исследователи считают, что эти поэтические медитации вдохновлены байроновской «Тьмой»⁷, но какая существенная разница! «Концом света» оказывается не гибель мира, а смерть самого поэта, точнее, противоестественное для него развоплощение личности, отрыв души от тела, явленное ему пока, правда, во сне, но сне галлюцинаторно четком: «Я зрел во сне, что будто умер я». В «Ночи I» отлетевшей от земли в «тусклое, бездушное пространство» душе поэта является ангел (в «Смерти» – некая небесная Книга) и приказывает ей вернуться назад, в погребальный склеп. И душа возвращается ко гробу, где гниет ее единственное тело, ей невыносимо видеть «гибель друга... последнего, единственного друга», ужасает процесс его уничтожения кишками насекомыми, червями и, наконец, превращения в кости и прах. Растянутая во времени последовательность трупного разложения дана здесь с беспощадной точностью, но как в современной ускоренной киносъемке. Однако не отвращение вызывает это зрелище, а неистовый порыв воскресить дорогой прах, снова вдохнуть в него жизнь:

Одною полон мрачною заботой,
Я припадал на бранные останки,
Стараясь их дыханием согреть...
О, сколько б я тогда отдал земных
Блаженств, чтоб хоть одну – одну минуту
Почувствовать в них теплоту...

Но когда все эти попытки оказались тщетными,

Тогда я бросил дикие проклятья
На моего отца и мать, на всех людей.

<...>

И я хотел изречь хулы на небо...

(«Ночь I», 1830)

Вот как закипает романтический бунт на Творца и его творение, вот где самые недра первого завитка демонизма! И далее в «Ночи II» идет уже открытое проявление и метафизического бунта, и демонической реакции. В мире владычествует Смерть, жуткий, все и всех рушащий Скелет, шагающий в космических высях; там он и является пронзительному ночному взору поэта: «Вот с запада Скелет неизмеримый / По мрачным сводам начал подниматься». Как по-лер-

⁷ В 1830 году Лермонтов сделал прозаический перевод стихотворения Байрона «Darkness» (1816), где английский поэт в мрачных, неистовых красках изобразил «бесславную» смерть на земле всего живого – в результате естественной катастрофы, потухания солнца.

монтовски уникально развивается далее это фантастическое действие: Смерть приблизилась к Земле, в своих «костяных руках» она держит «по человеку дрожащему», и каждый оказывается знакомым поэту и некогда любимым. «Решись, несчастный!» – требует ужасный призрак:

«Один из них погибнет. – Позволяю
Определить неизбежный жребий...
И ты умрешь, и в вечности погибнешь –
И их нигде вторично не увидишь...»

Какое невыносимое оскорбление чувствует в такой судьбе юный романтик! Фатальная невозможность самого необходимого для человеческого сердца душист нестерпимо и вызывает жестокую реакцию: пусть погибнут оба, невозможен жалкий компромисс с безжалостной, слепой силой, смешно вымогать у нее какие-то временные, никчемные отсрочки:

Ах! – и меня возьми, земного червя,
И землю раздробь, гнездо разврата,
Безумства и печали!..

Так Лермонтов обнажает источник разрушительного зла в самом факте человеческой смертности, в мучительном его переживании: отчаяние в спасении тонким ядом окуривает психику, порождая тоску и абсурд, приводя некоторые крайние души к озлоблению и иступленному разрушению.

На земле поэт знает одно великое чувство – любовь, начаток истинной природы, пусть и часто искажаемый; он готов отказаться, как Пушкин, от небесного блаженства, если оно не включает памяти и любви, тогда это не тот идеал. В стихотворении, посвященном покойному отцу, «Ужасная судьба отца и сына...» (1831), Лермонтов допытывается:

Ужель теперь совсем меня не любишь ты?
О, если так, то небо не сравню
Я с этою землей, где жизнь влачу мою:
Пускай на ней блаженства я не знаю,
По крайней мере я люблю.

По-настоящему полноценным для Лермонтова является земное, воплощенное существо; другое дело, что он страдает за его теперешнее несовершенство, за его столь трагическую, преходящую судьбу, и все его метафизические мечтания нанизаны на эту трагедию и ищут ее превзойти. Два *memento* господствуют в поэзии юного Лермонтова: «помни о смерти» («помни об умерших») и «помни о небе», о высоком предназначении человека, о победе над общим злом, над которым человек пока лишь «царь», а не победитель, об обретении бесконечности и в пространстве, и во времени.

Мой дом везде, где есть небесный свод,
Где только слышны звуки песен,
Все, в чем есть искра жизни, в нем живет,

Но для поэта он не тесен.
До самых звезд он кровлей достигает,
И от одной стены к другой
Далекий путь, который измеряет
Жилец не взором, но душой...

(«Мой дом», 1830 или 1831)

Наш мечтатель чувствует в себе «возросший деятельный гений», призвание явить миру «единую мысль», указать «одну святую, неизъяснимую цель», принести «спасение целому народу», начать какое-то необъятное, великое дело. Содержание этой цели и дела до конца неясно и самому поэту. Какие-то смутные пророческие движения сотрясают его грудь, рисуются странные сомнамбулические картины:

Три ночи я провел без сна — в тоске,
В молитве, на коленях, — степь и небо
Мне были храмом, алтарем курган;
И если б кости, скрытые под ним,
Пробуждены могли быть человеком,
То, обожженные моей слезой,
Проникнувшей сквозь землю, мертвецы
Вскочили б, загремев одеждой бранной!..

(«Отрывок», 1830)

В более позднем стихотворении на похороны товарища по юнкерской школе сквозит этот же мотив:

И билось сердце в груди не одно,
И в землю все очи смотрели,
Как будто бы все, что уж ей отдано,
Они у ней вырвать хотели.
(«В рядах стояли безмолвной толпой...», 1833 или 1834)

Именно в этих, столь странных воскресительных порывах души юного поэта проступают некоторые контуры чаемого дела, наиболее очевидно обнаруживается *активность* по отношению к непереходимым границам удела человеческого. Глубочайшая, неудержимая потребность ведет на штурм самого невозможного и безумного. Если бы можно было каким-то титаническим волевым актом преобразить естество, остановить смерть, вернуть погибшее — мир был бы спасен... А иначе:

То звук могилы над землей,
Умершим весть, живым укор.
(«Метель шумит, и снег валит...», 1831)

Ужель единый гроб для всех
Уничтожением грозит?
(«Отрывок», «На жизнь надеяться страшась...», 1830)⁸

⁸ См. подробнее: Семенова С.Г. Вестничество Лермонтова // Человек. 2002. № 1. С. 169–185; № 2. С. 160–178.

На вопрос, так ли это, неожиданно прямо отвечает другой русский поэт, Л. А. Мей, автор не только знаменитых драм «Царская невеста» и «Псковитянка», но и замечательного произведения «Покойным» (1860), где он выражает горячую веру в то, что «есть союз меж живших и живущих, // Как есть бессмертие и вечность впереди!». Но я имею в виду другое его стихотворение «Над гробом» (1859), которое, кажется, могло быть написано Федоровым, если бы тот был поэтом. Ибо здесь мы встречаемся не с традиционным изображением загробного бессмертия души или чудесного трансцендентного воскресения, а с необычным утверждением активности самого человека в деле воскрешения, так что *брат* должен будет возвратиться к жизни *брата*.

Не может быть, чтоб этот труп
Был все... Не может быть: иначе
Юдольный рок наш был бы груб
И жизнь не стоила задачи...
Усопший! Я твой бранный лоб
Лобзаю с верой, что когда-то,
Как брат, ты сам мне вскроешь гроб
И воскресишь лобзаньем брата.

М. П. Мусоргский, создатель «Песен и плясок Смерти», в которых – и боль от потерь, и протест против нагло-торжествующей поступи Смерти, делает такое личное признание: «В результате всех моих рассуждений я пришел к выводу, что вечной жизни нет. Но убеждение одно, а чувство и инстинкт – другое. Отрицая вечную жизнь (имеется в виду загробное существование души. – С. С.), я вместе с тем с негодованием отвергаю чудовищную мысль, что никогда не увижу дорогих покойников. Я, несмотря на победоносную силу моих убеждений, никогда не примирюсь с мыслью, что моя мать, которую я так любил и которая была таким прекрасным человеком, исчезла навсегда и что никогда мне не придется сказать ей, что и после 23 лет разлуки я все так же люблю ее»⁹. (Курсив мой. – С. С.)

А теперь предоставим слово русскому ученому Н. И. Пирогову: «...я в первый раз в жизни почувствовал грусть о жизни. В первый раз я пожелал бессмертия загробной жизни. Это сделала любовь. Захотелось, чтобы любовь была вечна, так она была сладка. Умереть в то время, когда любишь, и умереть навеки, безвозвратно, мне показалось тогда, в первый раз в жизни, чем-то необыкновенно страшным... Со временем я узнал по опыту, что не только одна любовь составляет причину желания жить вечно»¹⁰. (Курсив мой. – С. С.)

Какова же глубочайшая причина «желания жить вечно»? Ее с философской глубиной и убежденностью чувств излагает доктор Андрей Ефимович Рагин, герой чеховской «Палаты № 6»:

⁹ Цит по: Лапшин И. М. П. Мусоргский // Музыкальный современник. 1917. Кн. 5–6. С. 103.

¹⁰ Пирогов Н.И. Севастопольские письма и воспоминания. М., 1950. С. 439–440.

«О, зачем человек не бессмертен?.. Зачем мозговые центры и извилины, зачем зрение, речь, самочувствие, гений, если всему этому суждено уйти в почву и в конце концов охладеть вместе с земною корой, а потом миллионы лет без смысла и без цели носиться с землей вокруг солнца? Для того, чтобы охладеть и потом носиться, совсем не нужно извлекать из небытия человека с его высоким, почти божественным умом, и потом, словно в насмешку, превращать его в глину.

Обмен веществ! Но какая трусость утешать себя этим суррогатом бессмертия! Бессознательные процессы, происходящие в природе, ниже даже человеческой глупости, так как в глупости есть все-таки сознание и воля, в процессах же ровно ничего. Только трус, у которого больше страха перед смертью, чем достоинства, может утешать себя тем, что тело его будет со временем жить в траве, в камне, в жабе... Видеть свое бессмертие в обмене веществ так же странно, как пророчить блестящую будущность футляру после того, как разбилась и стала негодною дорогая скрипка».

Здесь страстно звучит важнейший не просто этический, а, можно сказать, онтологический аргумент: потребность бессмертия рождается из самой природы человека, организованной особо сложным материальным образом, наделенной духом, самосознанием, так что эта потребность становится неотъемлемым запросом личности. И недаром на страницах того же рассказа провозглашается вера в то, «что если нет бессмертия, то его рано или поздно изобретет великий человеческий ум». Тем самым будет побеждена бессмыслица дурной природной бесконечности, основное зло мира – зло смерти.

В понимании природы зла и возможности его искупления Федоров близок к Радищеву. Мысль последнего отличалась неприятием радикального онтологического зла и необходимости сокрушительно-внешнего наказания («вечные адские муки» как буквальная вера или иносказательный образ) якобы неизбывных злодеев, укорененных в этом зле. «Если кто из них, употребляя во зло данные ему способности, устраняется предопределения своего, то все следствия злых дел налегают на него. Едкая совесть грызет его сердце и не отступит от него, дондеже не истребит в нем все преступное, все злое. Яко врачебное некое зелье, совесть есть лекарство злых дел, и если в жизни она нас не исцеляет, то, конечно, по смерти. Излеченных совестью, ужели Всеотец исключит из своих объятий? Почто мы бываем толико жестокосердны? Преступник не брат ли наш? И кто может столь сам пред собою оправдаться и сказать: никогда во мне ниже мысль злая не возникла?» (с. 414). То, что Радищев условно называет «по смерти», у Федорова уходит в далекий горизонт всеобщего воскрешения и преображенной всеобщим делом жизни. А поскольку для него конечной причиной самых страшных людских злодейств является смерть, что ядами отчаяния, ожесточения, циничного вызова наполняет некоторые *крайние* души, то в этом горизонте побежденной смерти у Федорова и *сатана прощается*. Как уже отмечалось, намечен и путь, ведущий к прощению злодеев: полнота знания.

Легко осуждаются люди такими же людьми при поверхностном к ним подходе, *внешнем*. Но стоит любого из них раскрыть *изнутри*, обнажить его душу, обстоятельства, его лепившие и приведшие к каким-нибудь самым гнусным по виду, да и по результату его деяниям, — и становится его жаль, не так уж легко его и осудить, а тем более навечно. Близкая модель такого понимания и прощения человека пока дана наиболее убедительно в великих литературных созданиях. В этом благая, *христианская* роль литературы. В жизни от другого человека легко оттолкнуться, заклеить его характер и поступки неглубоким, выгодным нам толкованием, а искусство выражает его как неповторимую, значимую личность, заставляя сочувствовать его страданиям и злоключениям, любить даже каторжника Вотрена или убийцу Раскольникова. Расскажи только внешние данные: молодой студент убивает двух женщин, одну старуху, а другую молодую, беременную, ради денег. Какой изверг! А большее проникновение раскрывает, почему он хотел убить первую и единственную, какие *случайные* обстоятельства привели ко второму злодеянию, как он потом мучился и выжигал из себя грех и т. д. Искупляющий эффект рождается из знания и понимания природы человека, истории жизни, мотивов поведения.

Искупление зла и установление благого порядка вещей через всеобщее познание — в таком подходе, казалось, оживает платоновский рационализм в понимании сути зла и блага: порок — это извращенная реакция, ложное, злое поведение, рождающееся из незнания, невежества; познание приводит неудержимо к добру, к добродетели. Федоров, действительно, никогда не культивировал рассуждений об иррациональных началах свободного выбора, немотивированно влекущих человека ко злу, несмотря даже на явную невыгоду этого зла, в полном знании и того, что хорошо и что плохо, и всех последствий выбора. Нельзя сказать, чтобы он недооценивал или вовсе прекраснодушно отрицал эти начала, но он прежде всего стремился найти исток *демонической* иррациональности, с тем чтобы познать ее (во всех ее выходах в человеческую жизнь и отношения между людьми) и регулировать в благом направлении. Корни зла мыслитель усматривает в слепых природных силах, действующих вне и внутри человека, в бессознательности, в животной природе и ставит задачу реального их преодоления Исследованием, Любовью и Делом. К платоновскому идеалу Знания добавляется необходимость Дела, Труда преобразования. А в лучах этого Дела возникает и последнее, самое реальное искупление всего зла человеческой истории. Убийственные результаты злой деятельности аннулируются, ибо все жертвы вытеснения, и вольного и невольного, возвращаются к жизни вечной и блаженной. Новый, высший уровень сознания воскрешенных, в том числе и бывших прямых злодеев, раскрывает перед ними (как и перед всеми, только в разной степени) всю бездну их земного зла, так что этап нравственного мучения и очищения (разной длительности *адские муки*), как мы уже знаем, неизбежно предшествует их включению в единое любовное существование *по типу Троицы*. В каждом, как его натуральное ядро, воскреснет его младенческая сущ-

ность, невинное дитя, которое призвано развернуться в совершеннолетнее, преобразенное существо повоскресного бытия. Дитя в нас и есть зерно будущего Богочеловека. И то, что оно было в каждом, в том числе и в Калигуле, и в Иване Грозном, и в известных современных мировых злодеях, — залог их спасения в вечности.

Вопрос о добром и злом начале в человеке Федоров выводит в область выбора самого человека. Тем самым у него ставится та экзистенциальная проблематика выбора и свободной личной воли, которая так широко развернулась в творчестве Достоевского. «Вопрос о злом или благом начале по всей справедливости может быть назван вопросом “быть или не быть”, разрешаемым совокупным действием всего рода человеческого...» (I, 127). Разрешаемым, а не заходящим в тупик, ибо Федоров верит в разум человечества, его нравственные силы, его объективную, космическую призванность к своей великой будущности.

Здесь уместно сказать несколько слов об одном современнике Федорова, почти в те же годы, что и он, пытавшемся обосновать будущее космическое развитие человечества. Речь идет об Александре Васильевиче Сухово-Кобылине (1817—1903). Это была колоритнейшая, своеобразная и несколько загадочная фигура русской культуры второй половины прошлого века. Среди отечественных литераторов он отличился редким долголетием: восемьдесят шесть лет чрезвычайно активной и разноплановой жизни, наполненной увлеченными умственными занятиями и светским рассеянием, любовными победами и трагедиями (не миновала его и тюрьма, правда кратковременная, и изнуряющее семилетнее следствие по обвинению в убийстве своей любовницы), упорной творческой работой и длительной борьбой за выход на русскую сцену, бурным предпринимательством и размеренным существованием деревенского любомудра. Как классик драматургии, автор сатирической «Трилогии» Сухово-Кобылин широко известен, тщательно изучен.

Но, оказывается, главным делом своей жизни он считал философию, почти сорок лет переводил Гегеля, создал собственную систему, которую называл «неогегелизмом», «учением Всемира». К сожалению, целостные плоды этой грандиозной мыслительной попытки так и не дошли ни до современников ее автора, ни до нас с вами. «Непостижимым определением рока», как выразился сам Александр Васильевич, в огне пожара, обрушившегося на родовое имение в селе Кобылинка 19 декабря 1899 года, погибли все переводы и половина его оригинального труда. Другая половина была еще до несчастья вывезена во Францию и в настоящее время хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства. Знакомство с фондом Сухово-Кобылина убеждает, что последовательного и законченного изложения философии Всемира, по существу, создано не было. За четверть века самостоятельных поисков у мыслителя набрался ворох отдельных разработок, «приступов», фрагментов, набросков, вариантов, которые он собирался объединить в стройное целое, до поры до времени отдавая основные силы «подстрочному, тщательно верному», как он сам выражался, переводу основных произведений Гегеля, переводу, обраставшему бесконечными примечаниями и толкованиями.

Рядом с гибким, колоритным языком пьес Сухово-Кобылина читатель может озадачиться каким-то нарочито архаичным, тяжеловесным, лексически довольно однообразным слогом его философских фрагментов. В свое время Герцен, дав классическое определение философии Гегеля как «алгебры революции», отмечал: «Но она, может быть, с намерением, дурно формулирована». Благоговеющий перед громадой Гегеля, его русский ученик пытался следовать и формализованному, немецко-философскому языковому складу, точнее, дать нечто вроде его русской кальки. Но как ни проникался Сухово-Кобылин знаменитой системой объективного идеализма, его собственный философский акцент, оригинальная мыслительная краска, относясь к области высших целей, *последних сроков*, обличают в нем тип русского мыслителя. Ведь именно эта эсхатологическая обращенность русской мысли (в смысле чаяния радикального преобразования человека и мира) неоднократно отмечалась как одна из своеобразных черт национальной философской традиции. Истинное свое место автор учения Всемира находит в плеяде русских космистов, с разной степенью объемности, глубины, *научности* развивавших идеи космического будущего человечества, активной эволюции, ноосферы.

В Сухово-Кобылине кипели страсти и противоречия, личные, общественные, философские. Убежденный крепостник, гордый аристократ и ядовитейший обличитель самых глубоких, каких-то неизбывных язв России – бюрократии и чиновничества; темпераментный хозяйственник, весь в проектах и хлопотах, и сельский отшельник, погруженный во все извивы и темноты гегелевской мысли; мечтатель о прекрасном звездном будущем бессмертного, духовного человечества и социал-дарвинист, переносящий на общество и человека идеи борьбы за существование и селекции. Впрочем, упрек в противоречивости, даже кричащей, сам Александр Васильевич воспринял бы, пожалуй, как похвалу, удостоверив тем самым и в себе самом живое диалектическое единство любезных ему «экстремов» (крайностей). Ведь именно идея противоречия, раздвоения на противоположности, «эналакса» (перехода) этих противоположностей, через который и происходит поступание мира, была для него основоположной. За нее он так высоко почитал Гераклита и Гегеля, возведя их в своих кумиров. Но в чем же была *идея* самого Сухово-Кобылина, в чем состояла новая ступень гегелизма, которую он предлагал в своем учении о Всемире?

При всей безграничной преданности Сухово-Кобылина немецкому гению он упрекал его в том, что тот по-настоящему не понял задачи человечества. Толчком к ее осознанию для самого Александра Васильевича стала эволюционная теория Дарвина, конкретно его книга «Происхождение человека и половой подбор» (1871). В этой теории он уловил подспудную, прямо самим Дарвиным не выраженную, тенденцию восходящего характера эволюции, которую и развил в своей теории трехмоментного развития человечества.

Сейчас оно, считал Сухово-Кобылин, находится в *теллурической* (земной) стадии. Ему предстоит пройти, вернее завоевать собственным усилием, еще две:

солярную (солнечную), когда произойдет расселение землян в околосолнечном пространстве, и, наконец, *сидеральную* (звездную), предполагающую проникновение в глубины космоса и их освоение. Это и будет «Всемир», «всемирное человечество», «вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности вселенной». Только колоссальный эволюционный рывок может обеспечить небесные, звездные горизонты ныне столь еще несовершенным смертным. Философ видит возможность такого невероятного прогресса человечества на путях творчества им своей собственной физической природы, все большего его одухотворения, достижения способности летания, преодолевающей пространственные ограничения. «Сила или мощь организма выражается в быстроте самодвижения (автокинии). Самодвижение есть негация протяженности, пространства, т. е. *летание*. Слабость организма, или его рабство перед пространством, есть *нелетание*»¹¹. Победа над пространством есть для философа одновременно и победа над временем. Он высказывает замечательные догадки релятивистского характера о замедлении течения времени по мере достижения гигантских скоростей перемещения «по бесконечно <му> холостому пространству»¹².

Изобретение таких средств передвижения, как локомотив, велосипед, для Сухово-Кобылина – первые шаги к этой будущей свободе и силе, «почин или зерно будущих *органических* крыльев, которыми человечество несомненно порвет связующие его кандалы теллурического мира»¹³. «Человека рассудочного, технического» нынешнего теллурического этапа сменяет «человек разумный, летающий»: «высший, т. е. солярный, человек просветит свое тело до цельного веса воздуха, как это исполнено птицами», «в трубчатое тело, воздушное, более того в эфирное тело, т. е. наилегчайшее тело»¹⁴. В результате преобразовательного действия, направленного на собственный организм, человек сбрасывает свою тяжелую телесную оболочку и превращается в некое бессмертное духовное существо. Это и есть радикальное переосмысление гегелевского «абсолютного духа», тут обернувшегося реальным человечеством в его грядущей судьбе. Активная эволюция у Сухово-Кобылина, предполагающая всеобъемлющую космическую экспансию человечества, включает и его «бесконечную инволюцию... в себя самого, поступание в глубь» самосознания, вплоть до такого «сокращения с самим собой», такого одухотворения, что этот будущий организм становится как бы беспространственным, сверхчувственным («до исчезания плоти»), «эфирным»¹⁵.

¹¹ Сухово-Кобылин А.В. Летание // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 53.

¹² Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. М., 1995. С. 72.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 73.

¹⁵ Ср. видение будущего «лучевого» человечества в «теории космических эр» К. Э. Циолковского, где нетрудно увидеть почти буквальное совпадение с интуицией кобылинского мыслителя (см. Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 419–427).

Но восхождение и одухотворение человечества в целом Сухово-Кобылин мыслит путем беспощадного отбора, «потребления» слабых и неприспособленных форм, куда попадают целые периоды истории. Поместив в начало человека зверообразного дикаря-антропофага, в конец, «экстрем» — лучезарную духовную личность в составе всемогущего звездного человечества, философ хладнокровно обрекает на огонь селекции, на участь трухи бытия все промежуточные формы, ведущие к этому блистательному финалу. Так силен был гипноз объективности и неотменимости законов животно-природной эволюции, под который попадали многие, особенно под первым ошеломляющим впечатлением от теории Дарвина. Этот гипноз заставлял забыть принципиальное отличие человека от остального животного мира — как существа не только сознательного, но чувствующего и нравственного.

Любая философская теория направляется в своих исходных посылках и конечных выводах тем или иным нравственно-ценностным импульсом. Федоров в своих исторических, антропологических, футурологических построениях, в отличие от Сухово-Кобылина, всегда опирается на сверхприродные, разумно-духовные задатки человека, причем с самого его появления как человека, предвосхищая будущее их развитие с полным вытеснением всего животного, «дарового». Усматривая в первоначальном, так сказать, человеке сыновнее чувство, нравственное потрясение от осознания смерти, одаривая его сердцем, может быть, чище нашего, Федоров тем самым теоретически обосновывает его (как, впрочем, и всех живших на земле людей) равноценность нам и необходимость его личного присутствия в будущем всемирном человечестве, в космическом *всехъединстве*.

Не забудем и первого русского физика-теоретика Николая Александровича Умова (1846—1915), который чуть позднее Федорова развивал идеи, идущие в том же активно-эволюционном направлении. Именно о нем Вернадский писал как о крупном, но не оцененном ученом-мыслителе. В начале нашего века Умов высказывает идеи о «силе развития», направляющей живое ко все большему совершенствованию сознания, об антиэнтропийной сущности жизни (он даже предлагал ввести третий закон термодинамики, приложимый к областям жизни и сознания), наконец, о творческой природе человека. Его объяснение роста творческого потенциала эволюции весьма просто и остроумно. Чем создание элементарнее, тем оно, так сказать, комфортабельнее, *блаженнее* слито со средой. По мере же развития для него во внешней природе обнаруживается все более «препятствий и недочетов», она все менее удовлетворяет нуждам усложнившегося в своих функциях и строении организма, и он вынужден все усиленнее приспособлять эту среду к себе, начинать *работать*, вначале инстинктивно, с веществом мира, формировать, строить его (те же гнезда и норы животных). «С возрастающим в ряду живых существ усложнением жизни должна поэтому возрастать и способность к творчеству и ее последовательный переход от бессознательных к сознательным актам»¹⁶.

¹⁶ Умов Н.А. Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли. М., 1906. С. 10.

В человеке этот процесс становится уже его определяющей родовой чертой. В недрах рода людского, считает Умов, вызревает новый эволюционный тип – homo sapiens explorans (человек разумный, исследующий); он стоит на гребне эволюции, и девиз его «Твори и созидай!».

Интересно, что к своим выводам Умов приходит, отправляясь от близкого Федорову представления о происхождении жизни. Ссылаясь на ничтожнейший, почти нулевой процент живой материи во Вселенной, Умов считал возникновение жизни совершенно маловероятным событием. Тем не менее она смогла осуществиться на нашей планете только потому, что это произошло не «в ограниченной материальной системе», а «в системе беспредельной»¹⁷, каковой является весь космос. Тем самым ученый подразумевает: вся Вселенная каким-то образом трудилась на этот эволюционный всплеск, это великое рождение, создав удивительное, невероятно сложное, уникальное сочетание материальных, энергетических, духовных (информационных) факторов, элементов и состояний в одном месте. Оказывается, такая онтологическая посылка единственности жизни и сознания на Земле несколько не должна приводить человечество в отчаяние – напротив, призвана усилить его нравственную ответственность перед чудом жизни, перед всей эволюцией, всем универсумом.

Всеобщим делом открывается новый этап освоения вековой мечты человечества, которая так проникновенно выражена в приведенных выше высказываниях деятелей русской культуры. Федоров уже видит реальные силы для ее воплощения во всеобщем познании и преобразовании природы, в науке, объединенной мощи братского человечества, осуществляющего высший христианский идеал. Кстати, Герцен может в определенном смысле считаться предшественником иммортализма (концепции физического бессмертия человека). Вспомним его высказывание: «Смерть вовсе не лежит в понятии живого организма, она вне его, за его пределом. Старчество и болезнь протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут ее, и найди они в себе силы или вне себя средства, они победили бы смерть». Эти мысли Герцена, высказанные в его знаменитой работе «Концы и начала», глубоко его занимали, и к ним он возвращается в наброске на ту же тему: «Необходимость старости и смерти – совсем не ясно следует из понятия живого организма, именно потому, что старость и смерть – его пределы и скорее лежат в внешних условиях и внутренних отклонениях организма, в его односторонних развитиях и в окружающей среде, чем в его общем смысле»¹⁸.

«Философия общего дела» отразила эпоху, в которую она создавалась, – эпоху фундаментальных научных открытий, особенно в естественных науках, широкого движения за научное объяснение окружающих явлений. В философии влиятельным течением становится позитивизм, во многом знамение своего времени,

¹⁷ Умов Н.А. Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина // Умов Н.А. Собр. соч. Т. III. М., 1916. С. 353.

¹⁸ Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 16. М., 1959. С. 175, 274.

когда убедительно обнаружилось значение эмпирических данных, точного наблюдения реальности. Кстати, и Федоров, который резко критиковал позитивизм за его бескрылость, абсолютизацию факта, наличной данности, мог писать о своем учении как об «истинном позитивизме».

Научный контекст эпохи дает возможность усмотреть истоки многих проективных идей Федорова. Возьмем для примера замечательные открытия в области физиологии высшей нервной деятельности человека, связанные с именем И. М. Сеченова. В его работе «Рефлексы головного мозга» (1863), бывшей необычайно популярной буквально во всех слоях образованного общества того времени, отчетливо проявилась важнейшая особенность русской науки, противостоящей позитивистскому подходу: одушевленность исследования высшей практически-нравственной, преобразовательной задачей. Вслед за Сеченовым плеяда выдающихся ученых-физиологов, среди которых надо прежде всего назвать Н. Е. Введенского и А. А. Ухтомского, в своих исследованиях стремилась к изучению целостности человека, не расчленяемого на *душу* и *тело*, изучению, которое привело бы к возможности нравственной регуляции его поведения, преобразования самой его природы.

Существует традиция видеть в интеллектуальном облике Федорова некоторые черты, сближающие его с шестидесятниками: имеется в виду его вера в возможность научного знания, в силу труда. Петерсон пишет статью о Федорове и Писареве, предпослав ей эпиграф из «Отцов и детей»: «Природа – не храм, а мастерская, а человек в ней – работник», – знаменитый афоризм, который, казалось бы, мог сойти с пера философа общего дела, правда, лишь в определенном смысле, ограниченном одной стороной дела. Ибо с другой стороны – храм для философа внехрамовой литургии оставался наглядным живым символом идеального, должного состояния той же природы и космоса. Все же более оправданным представляется некоторое сближение духовного склада Федорова со следующим поколением, народниками 1870–1880-х годов. «Этический идеализм», признание абсолютного значения морали отличают, по мнению историков общественной мысли в России, семидесятников от носителей теории «разумного эгоизма» и утилитарной морали предыдущего десятилетия. И хотя Федоров прямо спорил в своих статьях с односторонностью морали альтруизма, столь популярной среди части народников, с теориями «критически мыслящей личности», «героев» и «толпы», с субъективным методом их идеологов, в его собственной социологии нравственный идеал – другого, бесконечно расширенного онтологического содержания – занимает не меньшее место, чем у Лаврова и Михайловского. Характерно, что близкий к народникам Петр Кропоткин вводит нравственное движущее начало в саму природную эволюцию. Его известная работа «Взаимная помощь как фактор эволюции» создается в 1870–1880-е годы. Если мировоззрение шестидесятников отличалось воинствующим атеизмом, в чем никак нельзя их сблизить с Федоровым, то в значительной части народнической литературы 1870-х годов переосмысливается и идеализируется раннее христианство, широко используются евангельские образы

и темы, высоко оценивается и нравственное учение Христа¹⁹, и сам Его образ, проявляется интерес к трудам по истории религии. (В середине 1870-х годов возникает даже народническая революционно-религиозная секта «богочеловеков».) При всей несхожести учения Федорова с народнической идеологией, Кожевников мог говорить о своем учителе как о «народнике в неискаженном, наилучшем смысле слова»²⁰.

В западном строе общества Федоров видел воплощенным тот идеал *мещанства*, материального довольства *здесь и теперь*, неприятие которого прошло и через писания славянофилов, и через публицистическое творчество зрелого Герцена. Федоровым решительно осуждается современная цивилизация с ее милитаризмом, избыточным производством «мануфактурных игрушек»²¹. Он представил язвительную критику того обезличивания человека, винтика механизированного производства, «обезглавленного» «на все шесть дней недели» (I, 447), которому «надевают» голову как шляпу лишь по выходным и праздникам, забывая ее при этом пошлым популярным знанием и массовой культурой. *Неоязыческий*, как называл его мыслитель, идеал общества потребления делает ставку на наличную несовершенную, смертную природу человека, предлагая в лучшем случае лишь ее убажнение на краткое *время живота*. Это, по выражению Федорова, «мануфактурно-промышленное» язычество – служит оно и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего «высшим благом, последнею целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта» (I, 84). Но неизбежно включает и борьбу за скудеющие ресурсы земли, за рынки сбыта «мануфактурных игрушек», вплоть до страшных «сциентифичных битв» и апокалиптических пределов анти-эволюционного фундаментального выбора.

¹⁹ Правда, сам Николай Федорович, говоря о восприятии в Новое время фигуры Христа, Его дела, отмечал, что «четыре последние века, т. е. века Гуманизма, исказили, сузили Образ Христа» (III, 393), имея в виду морализацию и психологизацию Его образа, раскрытие в Нем прежде всего идеально-прекрасной человеческой личности, Учителя морали, при фактическом игнорировании Его божественной природы, точнее – непонимании глубокого онтологического смысла Его Богочеловечности. Такой крен был в полной мере присущ и русским народникам, разве что добавлялись *актуальные* демократические, жертвенно-героические черты в этот образец высшей гуманности и социального сострадания.

²⁰ Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. С. 12.

²¹ См. работу Н. А. Сетницкого, одного из самых глубоких последователей федоровского учения, «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (Известия юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 9–25; *отд. отт.*: Харбин, 1926).

Глава II

«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» И АКТИВНО-ЭВОЛЮЦИОННАЯ МЫСЛЬ XX ВЕКА



ощущение глубинной причастности сознательного существа космическому бытию, мысль о человеке как микрокосме, в стяженном виде вместившем в себя все природные, космические стихии и энергии, проходят через мировую культуру, как восточную, так и западную. Космические символы и образы народного бытового искусства и поэзии, микро- и макрокосмические соответствия (вспомним, что и мир мог представляться в виде Огромного Человека, Браммы у индусов и т. д.) выражали эту, условно говоря, объективную идею целостности мироздания, органичной включенности в него жизни и сознания. Но рядом всегда существовал и более активный подход, являлось стремление воздействовать на мир в желательном направлении. Преобразующая человека и мир мечта стремилась к преодолению ограниченности человека в пространстве и времени, она воплощалась в сказочные, фольклорные образы господства над стихиями – воздушные полеты, метаморфозы вещества, живую и мертвую воду... По существу, с древности до конца XIX в. эта космическая – в широком смысле – тема развивалась только в мифе, фольклоре, поэзии, а также в некоторых философско-утопических, фантастических произведениях (к примеру, у Сирано де Бержерака, Жюль Верна).

Но знаменательно, что именно в России, ставшей родиной научного учения о биосфере и переходе ее в ноосферу и открывшей реальный путь в космос, уже начиная с середины прошлого столетия вызревает уникальное космическое направление философской мысли, широко развернувшееся в XX веке. В его ряду стоят такие философы и ученые, как В. Ф. Одоевский, А. В. Сухово-Кобылин, Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Н. Муравьев, Н. Г. Холодный, В. Ф. Купревич, А. К. Манеев. В философском наследии мыслителей русского религиозно-философского возрождения – В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева – также выделяется линия, близкая пафосу идей этого направления, часто называемого русским космизмом. Имеется в виду то склонение в русской православной философии, которое Н. А. Бердяев называл «космоцентрическим, узревающим божественные энергии в тварном мире, обращенным к преобразению мира», и «антропоцентрическим <...>, обращенным к активности человека в природе и

обществе»¹. Именно здесь ставятся «проблемы о космосе и человеке», разрабатывается активная, творческая эсхатология, смысл которой, по словам Бердяева, в том, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека»².

Избежать неправомерного и безмерного расширения этого философского течения можно, если сразу же обозначить принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей его генетической чертой. Это идея *активной эволюции*, сознательно-творческого ее этапа. Поэтому точнее будет определить это направление не столько как *космическое*, а как *активно-эволюционное* или *активно-христианское* – в другой его ветви, притом что синкретическим родоначальником его является Федоров (идеи которого наиболее точно выражают его последователи 1920–1930-х гг. А. К. Горский и Н. А. Сетницкий). Человек для активно-эволюционных мыслителей – существо еще промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную смертную и смертоносную природу. Речь по существу идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека. Космическая экспансия – одна из частей этой грандиозной программы. Космисты сумели соединить заботу о большом целом – Земле, биосфере, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности – конкретного человека. Недаром такое важное место здесь занимают проблемы, связанные с преодолением болезни и смерти и достижением бессмертия.

Федоров и Циолковский

Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935) в России известен как отец ракетодинамики и космонавтики. О том, что он был еще и мыслителем, развивавшим некую «космическую философию», также подозревают многие, хотя вряд ли представляют более-менее отчетливо суть его идей. Впрочем, даже в книгах и статьях, посвященных его личности и вкладу в русскую и мировую науку, долго мало что писали о его собственно философских взглядах или подавали их с сильной ретушью, игнорируя все то странное, фантастическое, чуть ли не теософско-мистическое, что не приличествовало основоположнику большой позитивной отрасли знания и деятельности. В написанной за несколько месяцев до смерти автобиографии «Черты из моей жизни», где, как мы уже знаем, он рассказывает о своей встрече с Федоровым, говоря о работах, составляющих наследие столь дорогой

¹ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 235.

² Там же. С. 258.

ему «естественной философии», Константин Эдуардович отмечал: «Некоторые из них напечатаны, большинство же лежит в рукописях». Действительно, экономя на самом необходимом, Циолковский в период 1914–1931 гг. выпустил за свой счет в Калуге более десятка философских брошюр. Выходили они на плохонькой бумаге, малым тиражом, в продажу не поступали, а раздавались автором или рассылались желающим в другие города и селения. Многие из них были переизданы в последние годы, так же как началась достаточно широкая публикация архивных работ мыслителя³.

Насколько непосредственно философские взгляды Федорова влияли на формирование мировоззрения молодого Циолковского, существуют различные сведения и мнения. Так, Вл. Львов в своей повести-хронике «Загадочный старик» (Л., 1977) достаточно произвольно делает из Федорова прямого идейного наставника юного Циолковского. К. Алтайский, положивший в основу своей книги о Циолковском беседы с ним, утверждает, что Константин Эдуардович познакомился с учением Федорова лишь через десять лет после его смерти, прочитав «Философию общего дела», которая произвела на него сильнейшее впечатление⁴. Действительно, раньше Циолковский и не мог узнать весь объем идей Федорова, поскольку именно в 1913 году вышел второй том «Философии общего дела». Первый же том, как известно, вообще был малодоступным изданием из-за своего мизерного тиража.

Однако бесспорно: Федорова недаром называют синкретическим родоначальником направления, получившего название русского космизма, в котором свое особое место принадлежит и Циолковскому⁵. Пожалуй, по-настоящему сближает Циолковского с Федоровым идея неизбежности выхода человечества в космос. Замечательно точны слова «калужского мечтателя»: «Сначала неизбежно идут мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет, и уже в конце исполнение венчает мысль». Сам он прошел все этапы этой последовательности, придя к ставшей теперь знаменитой формуле конечной скорости ракеты, посвятив свое научное творчество техническому обоснованию ракеты как пока единственно целесообразного снаряда для космических путешествий. Свою веру в реальность полетов за пределы земной атмосферы Циолковский основывал на расчетах условий для жизни в невесомости, что ныне является обычной практикой космонавтики. Одновременно с инженерно-технической разработкой безумных, казавшихся

³ См., в частности, представительный сборник из 36 в основном малоизвестных произведений К. Э. Циолковского «Космическая философия» (М., 2001), из которых семнадцать текстов публикуются впервые.

⁴ Алтайский К. Циолковский рассказывает. С. 125.

⁵ См.: Казютинский В.В. Космическая философия К. Э. Циолковского в контексте русского космизма // Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2001. С. 403–427. См. и другую статью ученого: Казютинский В.В. Космическая философия К. Э. Циолковского: за и против // К. Э. Циолковский – современный взгляд на его творчество (К 145-летию со дня рождения). М., 2003. С. 77–92.

несбыточными проектами Константин Эдуардович обосновывает будущую космическую экспансию человечества, не раз утверждая, что ракета для него вовсе не *самоцель*, а способ достичь космического пространства.

«Грезами о земле и небе» назвал одну из своих ранних полунаучных, полуфантастических работ Циолковский. Собственно многочисленные его книжечки по «естественной философии» населены такими же грезами и о тех же *горних* предметах. Однако при чтении этих произведений необходимо учитывать одно обстоятельство: мечтающий, анализирующий, проектирующий взор автора проникает здесь, я бы сказала, в разную даль пространств и времен. То он останавливается на Земле и землянах, рисуя в работе «Будущее земли и человечества» картины грядущего преобразования планеты, где и хозяйственное освоение пустынь, океана, экваториальной и полярной областей, и регуляция стихий, и широкое использование солнечной энергии, и усовершенствование растительных, животных форм и самого человека. То он расширяет обзор до пределов нашей планетной системы, околосолячного пространства, а во времени — до нескольких десятилетий, столетий и тысячелетий. На этих стадиях освоения ближнего космоса отдается значительная дань весьма хитроумным техническим проектам околосолячных поселений, искусственных жилищ, космических оранжерей и т. д. То мыслитель воображает себе будто бы наличное состояние с жизнью и сознанием во Вселенной, и тогда как торжествующая реальность может описываться предельная мечта нашего визионера о должном состоянии космоса, для убедительности подкрепленная рядом «научных», но не всегда безусловных выкладок. А то уносится он куда-то в необозримость, за миллиарды и миллиарды лет вперед, в финалы и апофеозы активной эволюции, когда уже всемогущее человечество умеет выключать действие существующих природных законов (того же второго закона термодинамики, пророчащего энтропию и «тепловую смерть»), овладевает временем и пространством, метаморфозой вещества и энергии и выходит в лучистое, энергетическое состояние. Из него оно, впрочем, способно вернуться опять в корпускулярную, вещественную форму, чтобы снова на еще более высокой и пока невообразимой ступени повторить цикл развития, а потом опять вернуться и так далее — до возможного финального божественного совершенства («теория космических эр» Циолковского, известная в записи Чижевского). Одним словом, у Константина Эдуардовича необходимо расчленять уровни проникновения его мысли, обусловленные богатой прогностической фантазией, и, чтобы не запутаться, отдавать себе отчет, на каком уровне он промышляет на этот раз.

И Федоров, и Циолковский первые увидели в космосе не просто некую беспредельную физическую среду,местилище материи и энергии, а потенциально пригодное поприще для будущего и биологического, и социального существования и творчества землян. Для обоих отрыв сознательных существ от материнского лона своей планеты, выход в космические просторы, освоение и преобразование их —

эволюционно необходимый и неизбежный момент в развитии цивилизации. Саму телеологическую причину космоса Циолковский связывает с порождением в нем сознательных существ: «Какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром?»⁶ Поскольку человек как микрокосм имманентен космосу, «тот космос, который мы знаем, не может быть иным»⁷, – рассуждает Циолковский в своих записях последних лет, предвосхищая тем самым антропный принцип.

Антропный принцип в его научной формулировке – тонкий аргумент за старую истину о человеке как микрокосме, не случайно явившемся в мир. Но тогда, когда мы ставим задачу изменения то ли мира, то ли человека, надо учитывать этот принцип, то есть их соотнесенность. Изменять свою природу (как этого требует космическая философия и христианская мысль об обожении человека) можно только вместе с изменением мира в том же направлении. И наоборот. Когда человек, не изменяя себя, не встав на путь собственного одухотворения, начинает покорять, преобразовывать природу, мир, он приходит к неизбежному дисбалансу, дискорреляции, к кризису, экологическому и собственно нравственному. Николай Федоров первым утверждал: такое одностороннее вмешательство несовершенным, но самодовольным человеком в природную взаимосвязь вместо регуляции, сознательной и разумной, приводит к истощению и дегенерации природы.

В философии Циолковского наиболее перспективно ее активно-эволюционное ядро: убежденность в восходящем развитии мира и самой природы человека, когда его разум, его сущностные силы становятся сознательным орудием такого восхождения. Ноосферные акценты воззрений Циолковского – очевидны. В архивной работе «Разум и звезды» находим их в форме чеканных тезисов: «Влияние разумных существ на развитие Вселенной. <...> Влияние разума на устройство Вселенной. Мысль как фактор в эволюции Космоса»⁸. Как все мыслители-космисты, Циолковский не считал человека окончательным венцом творения, остро чувствовал его несовершенную, промежуточную, кризисную пока природу. «Разве человек не имеет бездну физических, умственных и социальных недостатков, чтобы оставаться с тем, что он имеет!»⁹ – восклицал Константин Эдуардович, выразив уверенность, что придет время, когда «человек примется за преобразование своего тела». И продолжал: «Физиологи знают, какое множество недостатков имеют тела даже высших животных. Все они должны быть устранены путем уп-

⁶ Циолковский К.Э. Космическая философия // Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2001. С. 278.

⁷ Циолковский К.Э. Простые мысли о вечности материи и чувства // Архив РАН, ф. 555, оп. 1, д. 495, л. 13.

⁸ Циолковский К.Э. Разум и звезды // Архив РАН, ф. 555, оп. 1, д. 244, л. 1.

⁹ Циолковский К.Э. Начало растений на земном шаре и их развитие // Циолковский К.Э. Собр. соч. Т. 4. М., 1964. С. 159.

ражнения, подбора, скрещивания, операций и другими способами. <...> Даже у людей нет ни одного совершенного, или безукоризненного, органа»¹⁰.

И хотя всю жизнь Циолковский боролся за техническое средство космической экспансии – свою ракету, – в более далекой перспективе он, как и Федоров, видел усовершенствованные сознательные существа, уже обходящиеся в основном без искусственных, технических приставок к своим органам. Во многих своих работах Циолковский среди высших целей человечества утверждает и беспредельность прогресса, и надежду на уничтожение смерти.

Однако собственно онтологические и этические предпосылки Федорова и Циолковского значительно, часто полярно отличаются друг от друга.

Циолковский признает существующей и действующей во Вселенной одну субстанцию и одну силу – материю в ее бесконечном превращении. «Этими явлениями синтеза и анализа совершается вечный круговорот материи – то образующей солнца, то разлагающей их в эфир и очень разреженные, невидимые массы <...> Но кроме этого колебательного, или повторяющегося (периодического) движения, возможно общее усложнение материи, так что периоды несколько отличаются друг от друга, именно все большею и большею сложностью вещества. Есть ли конец этому усложнению и не начинается ли снова упрощение – неизвестно». Для Федорова предположение Циолковского о процессе усложнения в развитии материи более безусловно, но этот процесс связывается конкретно с возникновением сознания и человеческого разума, становящегося важнейшей движущей силой космической эволюции вообще.

Циолковский – в отличие от Федорова – признает широчайшее распространение жизни в космосе, в разных формах (до крайне невероятных) и на различных ступенях ее развития, вплоть до самых совершенных, высокосознательных и бессмертных ее представителей. «Всякая часть вселенной, т. е. всякая материя, может принять форму живого и даже бессмертного существа»¹¹. У него сознательная жизнь буквально кишит во Вселенной. Не говоря уже о бесчисленных планетах, разумные существа живут в эфире, окружают солнца, звезды. Жизнь для Циолковского возникает и продолжается в любых условиях. «Все вещества годятся для создания организмов <...> и на холодных, и на жарких планетах возможны существа, составленные из тех морей, атмосфер и почв, которые существуют на планетах»¹². Сознательная жизнь не имеет никаких пределов – и развивается даже без всяких условий: без атмосферного давления, без кислорода, без пищи, довольствуясь лишь солнечными лучами. «Вселенная полна разумными, могущественными и сча-

¹⁰ Циолковский К.Э. Животное Космоса. Самозарождение // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М., 1992. С. 106.

¹¹ Циолковский К.Э. Научная этика. Калуга, 1930. С. 15.

¹² Циолковский К.Э. Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение. Калуга, 1929. С. 11, 12.

стливыми существами. Их гений и могущество и заселили вселенную, избавив ее от мук самозарождения. Эти существа подобны совершенным людям, которые произойдут от теперешнего человечества. Со временем оно организуется в сложное, прекрасное и счастливое общество, под управлением самого высшего, самого достойного из будущих людей»¹³.

У Циолковского такая организация свойственна всей Вселенной, в которой под руководством совершеннейших, подобных богам разных ступеней, объединяются между собой ближайшие группы солнц, млечные пути, эфирные острова. Для Федорова земной человек, при всем своем несовершенстве, которое ему предстоит выправить, – вершина, достигнутая пока эволюционным процессом. Для Циолковского он один из немногих далеко отставших меньших братьев тех высокоорганизованных сознательных существ, которые преобладают в космосе.

Для Федорова, как христианского мыслителя, человеческая личность – высшая ценность и, следовательно, такая же ценность – ее бесконечная жизнь, причем развитое нравственное чувство личности требует спасения всех погибших, возвращения всех утраченных (имманентное воскрешение). Для Циолковского иначе: «Признаем, условно, атом эфира за основную единицу вселенной. Это и будет первобытный ее гражданин <...> Распадение союза, или смерть животного, есть только разрушение союза, разброд членов, который не сопровождается смертью граждан, т. е. атомов». Смерти, главного врага федоровской «основной единицы вселенной» – человеческой личности, для Циолковского не существует; ведь его «первобытный гражданин», атом, что «есть особь (индивид, примитивное Я)», – вечен. Но для Циолковского по-настоящему существуют лишь те атомы-граждане, что составляют мозг совершеннейших, счастливых существ, которые обретают практическое бессмертие, ведь «громadne промежулки небытия, или пребывания материи в неорганизованном (“мертвом”) виде, как бы не существуют. Есть же только короткие промежулки жизни <...> Но только в мозгу совершенных существ начинается настоящая жизнь, достойная этого названия <...> Ряд же жизней сознательных (в мозгу), повторяющихся бесчисленное число раз, в зрелых существах вселенной, сливается в одну жизнь – совершенную и бесконечную»¹⁴.

Таким видением переполненного высокоорганизованной жизнью космоса Циолковский утешал и землян, предоставленных сейчас мучительному саморазвитию: ведь каждому из них, точнее их бессмертным атомам, выдается шанс попасть в мозг «богов разных степеней», каковыми являются многочисленные или даже неисчислимыe небожители или, точнее, косможители.

Итак, наделив прерогативой бессмертия атом-дух, калужский мыслитель не хочет понять тех, кто противится манящим перспективам такого атомарного бес-

¹³ Циолковский К.Э. Научная этика. С. 22.

¹⁴ Там же. С. 29, 30, 25, 31, 32.

смертия, кто хотел бы в обещанном блаженном космосе встретить своих близких и любимых, сохранить и в новом существовании тождество своей собственной личности. Циолковский же спокойно и чуть ли не радостно благословляет их на разрыв и полное беспмятство: «Сейчас вы желаете свидания с умершими, но смерть истребит и эти желания. Недовольство ваше только при жизни, — уйдет жизнь, уйдет и оно»¹⁵. В атомном трансформизме проявилась его нечувствительность к основной ценности активно-эволюционной мысли — к личности. Недаром поэт Николай Заболоцкий, пораженный близостью многих идей Циолковского к собственным заветным мыслям и вступивший в переписку с ним, именно в этом пункте высказывал свои сомнения: «Мне неясно, почему моя жизнь возникает после моей смерти. Если атомы, составляющие мое тело, разбредутся по вселенной, вступят в другие, более совершенные организации, то ведь данная-то ассоциация их уже больше не возобновится и, следовательно, я уж не возникну снова. <...> Личное бессмертие возможно только в одной организации. <...> Вы, очевидно, очень ясно и твердо чувствуете себя государством атомов. Мы же, ваши корреспонденты, не можем отрешиться от взгляда на себя как на нечто единое и неделимое»¹⁶.

Гарантией достижения бессмертного блаженства для мозговых атомов становится у Циолковского уничтожение несовершенных, подверженных страданию, форм жизни, в которые эти атомы могли бы попасть. «Этика космоса, т. е. сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий: ни для совершенных, ни для других незрелых или начинающих свое развитие животных. Это есть выражение чистейшего себялюбия (эгоизма)»¹⁷. Для этого в космосе первые безболезненно уничтожают вторых, то есть все низшие зачатки и формы жизни, устраивая на их место свою собственную зрелую породу. «В этих стремлениях и заключается истинное себялюбие. Короче, оно в том — в таких наших поступках, при которых всякому атому вселенной было бы только хорошо»¹⁸. Так в космических условиях идеальной республики «блаженных» атомов реализуется у Циолковского простое правило эмпирической нравственности, исходящей из каждодневного житейского опыта: не делай другому того, чего себе не желаешь.

Сильное влияние, оказанное на Циолковского Писаревым и в известной мере Чернышевским (теория «разумного эгоизма»), особенно выразительно проявилось в этической стороне его космически-устроительной утопии, в которую также вплелись наивно трансформированные буддийские мотивы переселения душ (на атомном уровне) и отталкивания от низких форм телесного воплощения. Косми-

¹⁵ Циолковский К.Э. Монизм // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. С. 158.

¹⁶ Н. Н. Заболоцкий — К. Э. Циолковскому. 18 января 1932 // Заболоцкий Н. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 236—237.

¹⁷ Циолковский К.Э. Научная этика. С. 44.

¹⁸ Циолковский К.Э. Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие. Калуга, 1928. С. 37.

ческая «научная этика» Циолковского остановилась на эмпирическом уровне чувственных требований в их прогрессии от приятности до блаженства. Эвдемонистический принцип удовольствия и счастья как высшего блага был распространен на всю Вселенную. «Лишь неразумный, не проникший в законы вселенной, станет распространять зло и ограничится счастьем одной жизни, одного рождения. Нет сознательного существа, которое не пожелало бы счастья всему космосу, т. е. себе. Счастье, совершенство и могущество космоса – вот цель всякого существа, вот предмет наших стремлений, деятельности и осуществлений», – читаем мы в заметке Циолковского от 27 августа 1932 года «Высшая истина», которую он намеревался включить в свои итоговые «Очерки о Вселенной».

По Циолковскому, нравственность Земли «такая же, как и небесная: устранение всех страданий. Эту цель указывает разум»¹⁹. «Научная этика» должна стать основным критерием при будущем преобразовании Земли, всех живущих на ней существ, не исключая человека. «Основываясь на сказанном, он (человек. – С. С.) может без церемонии относиться к низшим существам, истребляя вредное для себя и размножая полезное. Сердце наше, совесть могут быть спокойны. Эти существа почти не страдают <...> Низшие животные имеют слабый разум или совсем его не имеют <...> Скорее это простота механизма, грубая автоматичность»²⁰. Но тут Циолковский, не замечая этого, попадает в странное противоречие с собственными отправными гилозоистскими (то есть предполагающими всеобщую одушевленность, «чувствительность» материи) положениями. «Есть еще свойство материи, так же неотделимое от нее, как время и протяженность. Это – способность материи чувствовать горе и радость, или ее чувствительность»²¹. С другой стороны, если низшие животные такие уж нечувствительные автоматы, не знающие страданий, то зачем их уничтожать в целях борьбы со страданием?

В отношении к человеку Циолковский выдвигает социал-дарвинистский подход, выступая за «искусственный подбор», приводящий к созданию «существ без страстей, но с высоким разумом». В своей работе «Горе и гений» (Калуга, 1916) Циолковский проводит идею сознательного культивирования гениев – спасителей и управителей человечества. Он подробно разрабатывает утопический проект многоступенчато-пирамидальной системы отбора лучших и талантливых в сообщества, последовательно сужающиеся к оптимальному верху «самых высочайших».

Подобные селекционные идеи были чужды Федорову, призывавшему не потерять ни единого из малых сих, чутко ценившему даже слабые проявления человеческой индивидуальности, которая должна быть развита до своего совершенства у всех, без изъятия, собственным усилием и трудом. Для Федорова неприем-

¹⁹ Циолковский К.Э. Научная этика. С. 46.

²⁰ Циолковский К.Э. Ум и страсти. Калуга, 1929. С. 15.

²¹ Циолковский К.Э. Научная этика. С. 9.

лемо и существо лишь разумное, но лишенное чувства, и прежде всего нравственного чувства как к себе подобным, живущим и умершим, так и к окружающей растительной и животной природе, составляющей общий собор твари; в отношении этой природы им никогда не ставилась задача ее профилактического уничтожения, а, напротив, преобразования и спасения. «А между тем нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространиться на всю природу. Задача человека – морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы» (I, 298).

В совершенном космосе Циолковского как бы атрофировано многое, неотъемлемо связанное с личностью: богатство межчеловеческих, родственно-любовных отношений, душевное начало – жалость, память, привязанность, и в какой-то мере – любовь. Любовь, которая в христианском космизме – основа основ, новый принцип преображенного бытия. Ненароком сам Циолковский признается, что периоды жизни, из которых с отрезками несознаваемого бытия составляется единая непрерывность существования, «довольно однообразны: счастье, довольство, сознание вселенной, сознание своей нескончаемой судьбы, понимание истины, которая есть верный путь к поддержке космоса в блестящем состоянии совершенства»²².

Вместе с тем Циолковский сумел состыковать в своем видении концепцию атомарно-панпсихического бессмертия, заложенного в самой природе вещей, уже данного, с федоровским подходом, то есть достижением творческого, *трудового*, как сказал бы автор «Философии общего дела», долголетия и бессмертия: бессмертному мозговому атому *выгодно* попадать именно в совершенные, долгоживущие или бессмертные организмы для большего индивидуально осознаваемого и ощущаемого блаженства. Безусловно одно: само бессмертие было величайшим благом для Циолковского, и он искал путей к нему и для человечества в целом, и для отдельного человека. Чижевский вспоминает горькие сетования Константина Эдуардовича на трагический контраст между его внутренними духовными, душевными, интеллектуальными силами и разваливающимся физическим организмом: «Разве это не ужас? Разве это не преступление природы против человека? Я не устал, я хочу жить, а тело отказывается мне повиноваться. Значит, пресловутая медицина еще не наука: она не умеет лечить старость»²³.

Со своим конкретно инженерным склонением ума Циолковский пытается уже сейчас представить практически бессмертное космическое существо, которое могло бы быть максимально независимым от ограничивающих условий нашего теперешнего существования. В работе «Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение» он подробно описывает воображаемую действующую модель ав-

²² Циолковский К.Э. Монизм // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. С. 159.

²³ Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. М., 1995. С. 244.

тотрофного (самопитающегося) существа: оно герметически изолировано от внешнего мира, лишено и органов выделения, в него проникают только лучи света, они разлагают хлорофилл, растворенный в крови углекислый газ и продукты распада и превращают их в кислород, крахмал, азотистые и другие питательные вещества, которые и служат *питанием*, образуют ткани «животного космоса». На следующей стадии – новое разложение, образование продуктов распада – мочевины, аммиака и др., которые, не выделяясь из организма, играют ту же роль, что удобрения, газообразные, неорганические продукты для растений, и вновь солнечная, световая энергия трансформирует их в питательные вещества и в кислород, *горючее* для мускульной, нервной системы и мозга удивительного создания. Так устанавливается замкнутый круг процессов обмена, который не предполагает остановки или конца. Если хотите, это своего рода проект биологического «вечного двигателя». Масса такого существа, по Циолковскому, постоянна, и «оно живет, мыслит, двигается, допустим даже, что не умирает». Обитать оно может всюду, в пустоте, в эфире, без силы тяжести – «лишь была бы лучистая энергия. К счастью недостатка в ней нет»²⁴. Циолковский продумывает и каверзный вопрос: откуда может возникнуть этот необыкновенный организм и сможет ли он сам производить потомство? И находит остроумное *техническое* решение, разделив его существование на два этапа, отграниченные метаморфозой, аналогичной превращению гусеницы в куколку и бабочку. На первой своей стадии это существо рождается, развивается, как все земные творения, а «затем понемногу преобразуется», теряет большинство своих прежних органов, покрывается абсолютно непроницаемой оболочкой – и вот оно готово для бессмертной космической судьбы. Так Циолковский по-своему разрабатывает идею Вернадского о будущей автотрофности человека, правда, вносит в нее несколько грубоватый, инженерный дух и расчет.

Такой, можно сказать, проективно-инженерный оборот философского мышления Циолковского и составляет его оригинальность. Так и видишь вереницу народных умельцев, гениальных ремесленников, изобретателей-чудаков, веками мастеровивших всякие полезные, а то и диковинные штучки-вещички и сложивших в себе определенный тип ума и отношения к веществу мира и рукотворному изделию. А в их духовном потомке подобный склад ума устремился уже к касанию вещей космических. И грезит он о «новом небе и новой земле» не только философски-обобщенно, мистически-духовно, но и въедливо-конкретно, предельно детализированно, во всех, так сказать, *болтах и шурупчиках*²⁵. В работе «Живые существа в космосе» Циолковский опробует, как истинный механик, различные

²⁴ Циолковский К. Э. Животное Космоса // Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. С. 110.

²⁵ Так, к примеру, в работе «Будущее земли и человечества», где мы найдем немало активно осуществляющихся проектов регуляции, в своей проективной грезе Циолковский разворачивает широкий фронт многомиллионных добровольных трудовых армий, основной, массивной

варианты конструкции таких возможных существ: тех или иных размеров, от карликов до гигантов, с теми или иными органами. Воображение и мысль его работают подчеркнуто в поле гипотетически научно возможного. Правда, все это в пределах механических и физико-химических знаний, которыми он владел; тончайшие параметры живого и *необходимости*, им управляющие, недостаточно принимались во внимание. А ведь манипуляции над живыми формами, а тем более обладающими сознанием и психикой, не могут быть столь рационально ясны и осуществимы, как новый тип примуса для изобретателя-умельца.

Различие онтологических и этических предпосылок Федорова и Циолковского связано с различным типом космизма, представленного ими. Эволюционный императив для Федорова идет в направлении идеала *активного христианства*. Циолковский часто называл себя «чистейшим материалистом», хотя у него есть работа «Причина космоса», в которой он фактически под этой причиной, создавшей саму Вселенную, понимает Творца, который «безмерно выше космоса» и обладает всеми Божественными атрибутами: безначальностью и бесконечностью, всемогуществом, премудростью, благостью и любовью. Тем не менее чаще всего он говорит об одной вселенской субстанции и силе – материи в ее бесконечных превращениях и качествах.

Воплощением высшей божественной реальности для Циолковского стал по существу сам Космос. В заметке «Есть ли бог?» (март 1932 года), исходя из определения, что «Бог есть то, что распоряжается всеми нами, от чего зависит и судьба людей, жизнь и счастье всего существующего, судьба солнц и планет, судьба всего живого и мертвого», Константин Эдуардович отвечает: «И такой бог есть, потому что это вселенная. Она всем распоряжается и определяет судьбы всего, что в ней находится. Во власти и могуществе КОСМОСА сомневаться нельзя»²⁶. Более того, в небольшой, но чеканно-афористической статье «Нет ничего (Мысли безбожника)» (21 апреля 1921 г.) Циолковский высказывает суть своего мировоззрения в его завершающем итоге так: «Нет бога-творца, но есть космос, производящий солнца, планеты и живых существ: нет всемогущего бога, но есть вселенная, которая распоряжается судьбой всех небесных тел и их жителей. <...> Нет сынов божьих, но есть зрелые и потому разумные и совершенные силы космо-

ванный удар которых направляется на экваториальную область для ее хозяйственного освоения. Он входит во все детали борьбы с экваториальными стихиями, вплоть до постепенно передвигающейся тонкосетчатой ограды, в пространстве которой истребляется дикая тропическая фауна и флора и культивируется полезная человеку.

В «Философии общего дела» мы не найдем такой научно-фантастической увлеченности, гипнотизирующей своим единственно возможным воплощением грядущего. Федоров выработывает лишь основную схему, план общего дела, ставит в общей принципиальной форме главную задачу человечеству. И в этом смысле он более философ, чем Циолковский, для которого характерна особая *въедливо-утопическая* детализация предвосхищающей мечты.

²⁶ Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. С. 216.

са»²⁷. Как восторженный и преданный служитель этой пантеистической религии Космоса, Циолковский и построил свою огромную, расцвеченную всеми красками и населенную массой визионерски добытых деталей прекрасную Иллюзию. «Наш бог (космос), как и мы, его части, всегда были и будем, <...> каждый атом нашего бога, а значит, и мы сами, его части, как бы живем непрерывно интенсивною органическою жизнью»²⁸. В этой религиозной экзальтации господствует своего рода самовнушение и самотерапия, заклинательная эйфория, питаемая «научной» уверенностью, что во Вселенной царит, за небольшим исключением, вроде нашей, еще «незрелой» планеты, высший разум, радость и блаженство, правда, достигнутые все же творческим преобразовательным усилием сознательных существ (и тут надо отдать должное мыслителю).

У космистов христианской ориентации, начиная с Федорова, за основу берется не бесконечный кругооборот, а направленная линия развития. Циолковский в своем онтологическом видении подспудно пытался восточной древнеиндийской метафизикой с ее повторяющимися мировыми циклами, перевоплощением существ и т. д. Интересно, что именно модель ньютоновского бесконечного Универсума с такими же безначальными и бесконечными временем и пространством (близкая Циолковскому, оставшемуся на позициях до-фридмановской и до-релятивистской физики) благоприятствует таким натурфилософским построениям. Элемент *дурной бесконечности*, нескончаемых круговоротов гигантских периодов развития присутствует в космологии Циолковского. Правда, принимая кругооборот, как самый общий тип развития, Циолковский все же, как уже отмечалось, полагает в нем огромные отрезки восходящего, усложняющегося развития, но с последующим *разложением, упрощением*, возвратом в более элементарную форму и опять — новым витком еще большего усложнения, и так до бесконечности.

Если в «Философии общего дела» прослеживается четкая активно-христианская мировоззренческая линия, то в космической философии Циолковского мы найдем пеструю смесь разного рода влияний: от индуистско-буддийских верований в реинкарнацию, от античного гилозоизма и эвдемонизма до морали «разумного эгоизма» и современной ему теософии (мысль о возможном сосуществовании в космосе существ разных эр его развития, составленных как из разряженной, *тонкой* материи, так и из более плотной). Правда, гениальная наивность Циолковского не просто эклектически их соединяет, а претворяет в поле собственных первичных мировоззренческих интуиций и мощной творческой воли в свое оригинальное видение.

Философия и Федорова, и Циолковского, как и других русских космистов, важна для нашего времени как вызов пассивно апокалиптическому мышлению — тяготеет проклятие конца над всеми, верующими и неверующими, обессиливает

²⁷ Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 341.

²⁸ Там же. С. 215.

волю, погашает надежду. И с таким фатально обреченным психическим фоном вступили мы в новый век, и он для многих так и видится в зловещих отсветах финальной катастрофы. Циолковский проповедовал веру в разум, творчество, бессмертие, достижимость счастья и блаженства в космосе, восходящее развитие мира, разработал антипостулат закону энтропии и «тепловой смерти» Вселенной, утверждая вечную юность космоса, вечное становление и вечную трансформацию материи и энергии. А Федоров пониманием условности пророчеств, замыслом имманентного воскрешения убирал идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно трансцендентной силе.

Логика прогностической мысли Федорова и Циолковского противостоит современным идеологиям, призывающим к свертыванию человечества, сокращению его численности. Только колоссальное умножение населения – а у Федорова и возвращение всех унесенных смертью – сможет разрешить те задачи, которые ставят перед родом людским эволюционные законы, как бы выталкивающие человека в соответствии с его природой (в которой важнейшая составляющая – бесконечность его духа) в просторы Вселенной, на его новую космическую, преобразовательную судьбу. Скажем, Циолковский полагал, что для выполнения грандиозных планетарных и космических целей человечество должно умножиться в тысячу и более раз (до 6 миллиардов, так чтобы на каждый ар – 100 кв. м. – пришлось по человеку). Только тогда оно сможет стать абсолютным хозяином почвы, океана, воздуха, космического пространства и самого себя. Это умножение мыслилось одновременно со все большим достижением общечеловеческого единства.

Нынешняя теория самоорганизации (синергика) стоит на идее многовариантности эволюционных направлений и возможности выбора в точках разветвления (бифуркации) этих направлений, причем тот или иной выбор пути и будущий провидимый его результат, так сказать, зов будущего, формирует самое настоящее, сам тип развития – как бы вносит своего рода предопределение в процесс. Вот почему так важен сам рефлекс высшей цели, который выдвигают и Федоров и Циолковский. Эта цель – не просто благородная мечта «прекрасных душ», ее внедрение в общество будет реально действовать как эволюционный, направляющий фактор. Пафос этой цели в применении к своему старшему другу великолепно выразил Чижевский: «Космические идеи, которые в конечном счете являлись основным двигателем всего творчества К. Э. Циолковского, говорят о величайшей воле к жизни, заложенной в нем. Это – воля к победе человеческого разума над стихийными силами природы, воля, основанная на твердой вере в ее осуществление, воля к действию, величайшее творчество человеческого разума – покорение безграничных сил, пространств и времен Вселенной»²⁹.

²⁹ Чижевский А.Л. На берегу Вселенной: Годы дружбы с Циолковским: Воспоминания. С. 404.

Вспомним еще одного крупного ученого, долгие годы возглавлявшего Академию наук Белорусской ССР, Василия Феофиловича Купревича (1897–1969), который незадолго до смерти выступил на страницах широкой периодической печати со своими заветными идеями, созвучными федоровским взглядам на жизнь и смерть. Есть особая закономерность в том, что ученый начинает развивать и высказывать свою философию к концу жизни и научной деятельности – как некий ее мировоззренческий итог. Автор фундаментальных трудов по ботанике и растениеводству, Купревич подошел в вопросу о жизни и смерти как биолог, дерзающий революционно пересматривать сложившиеся традиционные взгляды в науке, проверять, по его словам, время от времени те, казалось бы, безусловные истины, на которых она стоит. Все живое должно умереть – вот та последняя истина, в которой уверены все, от ученого до домашней хозяйки. Купревич ставит наивный, детский вопрос: а откуда следует, что это неизбежная, фатальная данность? У каждого готов ответ: из наблюдения или собственного грустного опыта. Но наблюдение часто оказывается ловушкой для обыденного рассудка. Посмотрите на небо, и опытное наблюдение вам «неопровержимо» покажет, что Солнце вращается вокруг Земли...

Именно профессиональное знакомство с миром животной и растительной природы заставило Купревича усомниться в фундаментальной неизбежности смерти, в том, что она – неотъемлемая принадлежность жизни. «В самом деле, в основе жизненных форм лежит протопласт – комочек вещества сложного, постоянно обновляющегося, способного к неограниченным изменениям своих свойств в процессе обмена материей и энергией с внешней средой. Способность протопласта к построению живого вещества определенного типа или вида безгранична»³⁰. И сейчас в природе существуют практически бессмертные существа: многие одноклеточные, например инфузории. Известно, что микроорганизмы, пролежавшие в солевых отложениях сотни миллионов лет, оживают, попав в благоприятные условия. У секвойи, живущей тысячи лет, смерть наступает не от старости (клетки ее остаются молодыми), а от внешних причин.

Живой организм принципиально отличается от неживого своей способностью к самообновлению. «Человек прочнее скалы, я бы сравнил его с рекой, – писал Купревич, – воды в ней меняются, а река остается все та же. Спрашивается: почему же этот вечнотекущий процесс жизни должен иметь конец?»³¹. Почему на каком-то этапе самообновление организма начинает давать перебои, он стареет и умирает?

³⁰ Купревич В.Ф. Долголетие: реальность мечты // Литературная газета. 1968. № 49.

³¹ Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35. С. 15.

Купревич стоит на той точке зрения, которую так настойчиво проводил Федоров еще в XIX веке: смерть не изначально в природе, она явилась приспособительным средством, выработанным в процессе эволюции для более быстрого совершенствования рода, целого под действием естественного отбора. Как будто природа в процессе своей эволюции стремилась к созданию какого-то высшего существа и не жалела для этого мириады индивидуальных животных жизней, целые роды и семейства. Таким существом стал человек, в ком впервые оформилось то, что мы называем личностью. И в ней этот эффективнейший механизм усовершенствования рода — через смену поколений — не просто исчерпывает себя, через него уже не достигается невольного прогресса, ибо вступает активная, преобразующая мир и себя сила — разум, по самой своей сути требующий бесконечного личностного совершенствования. Смена поколений, смерть как носитель биологического прогресса превращается в анахронизм. Создается впечатление, что работает этот механизм уже вхолостую, по инерции. Природа, раз включив его, уже как бы не может остановиться. Вместе с тем, породив сознание, она создает предпосылки сознательной остановки этого механизма — уже творчеством и трудом самого носителя сознания. «Смерть противна самой природе человека», «как фактор, улучшающий человека от поколения к поколению, она не нужна. С точки зрения общества, она бессмысленна». Добавим: с точки зрения личности, наделенной чувством и сознанием, она неприемлема. Купревич понимает, что осознание неизбежности смерти, ощущение бессилия перед «хаоса бездной», в которой бесследно исчезают живые, чувствующие, мыслящие существа, рождает внутренний трагизм сознания и существования человека, который и должен быть преодолен. «Вероятно, человек интуитивно понимал, что века, на протяжении которых шла эволюция, потрачены зря, если жить ему всего 50—70 лет»³².

Эта видовая граница — средний срок жизни человека — возникла в результате длительной эволюции физической природы предков современного человека. Она вовсе не абсолютна, не незыблема, как полагают многие. «Мы утверждаем, — подчеркивает Купревич, — что она возникла исторически, а значит, может быть отодвинута в принципе на любое число лет»³³.

Ценность выступления белорусского ученого — в научной постановке проблемы, в подчеркивании того, что нет теоретических запретов к долгожительству и бессмертию. «Придумав смерть, природа должна подсказать нам и пути для борьбы с нею»³⁴. Купревич выдвинул важнейшее положение, имеющее глубокое общефилософское значение для понимания сущности жизни: «И старение и смерть (как и сама жизнь) — явления не количественные, а качественные, имеющие свою

³² Купревич В.Ф. Долголетие: реальность мечты // Литературная газета. 1968. № 49.

³³ Там же.

³⁴ Купревич В.Ф. Сколько будет жить человек? // Социалистическая индустрия. 1971, 17 сентября.

особую, не временную размерность»³⁵. Не время, отмеренное для индивидуального существования каждому виду живых существ, – сущность жизни. Это исторически сложившаяся форма жизни целого, вида, рода через смену индивидуальных особей в определенном временном интервале. Но сам основной механизм жизни – обмен со средой и непрерывное обновление организма – не указывает на обязательный конец этого процесса. Более того, на самом первичном, элементарном уровне жизни существует статус практического бессмертия (периодически омолаживающиеся одноклеточные). На высоком уровне организации этот статус утрачен, но нет принципиальных запретов на его сознательное обретение.

Купревич уверен, что появятся новые психотерапевтические методы, способные предотвратить нервную систему от износа и регенерировать ее. Если есть запрограммированный «вирус смерти», как считают некоторые ученые, то он может быть заменен «вирусом бессмертия», который проникнет в каждую клетку организма, омолаживая ее или делая бессмертной. Все это различные гипотезы и теории, которые растут в количестве; наука исследует их и ищет новые пути. Купревич считает, что радикально бороться со старением и физическим концом надо не просто медицинскими средствами, которые способны лишь на несколько лет или в лучшем случае на десяток лет продлить существование человека, а биологическими, направленными воздействующими на генетический код, на наследственность, с тем чтобы для начала значительно раздвинуть саму видовую продолжительность жизни людей. Речь идет об активном искусственном вмешательстве в физиологические процессы старения с целью их остановки и омоложения организма. Ясно, что для победы над смертью необходимо обнаружить первопричину смерти, понять основные механизмы жизни, которые можно будет регулировать в нужном направлении.

Ученый-биолог твердо верит, что наступит эра долгожителей, а затем и практически бессмертных людей. Пока трудно вообразить, какие блага принесет человечеству победа над старостью и смертью. С развитием общества, расширением человечества в пространстве, развитием его мощи землянину будет все теснее в рамках его видового жизненного предела. Да и для освоения космоса нужен практически бессмертный человек. «Человек, живущий несколько десятилетий, так же неспособен преодолеть межзвездные расстояния, как бабочка-однодневка не может перелететь океан»³⁶. И главное – пока человек смертен, сохраняется самый глубокий источник зла и страдания в его природе, приводящий к вражде, разделению, соперничеству, вытеснению на всех уровнях, демонизму и нигилизму – качествам, далеко не безразличным для судьбы человечества и всего живого на земле.

³⁵ Купревич В.Ф. Долголетие: реальность мечты // Литературная газета. 1968. № 49.

³⁶ Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35.

Даже постепенное увеличение видовой продолжительности жизни должно вести к нравственному подъему человечества. Если прогресс научный, технический идет неуклонно, то в нравственной области, как известно, нет такого последовательного развития. Одна из глубоких причин этого – частая смена поколений, так что каждое поколение и каждый человек в нем начинают буквально с нуля и только в длительном процессе воспитания и образования должны, по идее, овладеть достигнутым к их рождению духовным и нравственным уровнем человечества, не говоря уже о том, чтобы продвинуть его дальше. Но достигает ли его каждый человек? И не избирает ли он зачастую в оставленном наследии несовершенные, ложные, вредные части? Исправлять горькие плоды неверной духовно-нравственной ориентации часто уже попросту не остается времени жизни. И умудренный опытом, знанием, просветленный осознанными заблуждениями человек уже уступает место детям, *новым варварам*, часто отталкивающимся в своей самости от отцов, уходящего поколения, начинающим повторять или даже усугублять старые ошибки. Так что продление жизни – это не только столь важное для общества продление наиболее активного, деятельного, богатого опытом и умением возраста человека, но и предоставление ему большей возможности обзреть исторический, культурный опыт человечества, испробовать различные установки отношения к людям и жизни, найти среди них наиболее эффективные и гуманные, выпестовать и развить свою уникальную личность, для которой тем более станет неприемлемым уничтожение; наконец, и приступить, как призывал Федоров, к изучению прошлого, наших предков, к подготовке возможностей их восстановления и преобразования.

Кстати, весьма обоснован взгляд тех, кто видит в борьбе против индивидуальной смертности ту глобальную задачу, которая – наряду с другими – может служить положительной альтернативой гонке вооружений, угрозе войны. Возможно простейшее рассуждение: если признавать смерть обязательной для каждого из составляющих народ индивидуумов, обязательной в природном и нравственном порядке, то в том же порядке и целое, состоящее из смертных частиц, неизбежно должно поставляться перед такой же ситуацией смерти. Здесь ею является война. Народу в каждой национальной и государственной общности все больше и больше, и в такой же – может быть, математически точной, если подсчитать, – пропорции растут и материальные средства эту ситуацию *разрешить*. Пиками, дрекольем, даже пушками с нынешними миллиардами не справиться. Пока человек остается существом смертным, он эту смертность будет продолжать не просто осознавать, но и эффективно эксплуатировать как инструмент защиты, нападения, экспансии, социального, сексуального и прочего подавления. И борьба против войны должна начинаться с корня, с борьбы против смерти вообще, с признания ее недостойным человека фактом, высшим оскорблением личности.

Как во всяком деле, а особенно новом и смелом, тут нужны энтузиасты, и к ним взывал Купревич в статье с характерным названием «Приглашение к бессмертию» («Техника молодежи». 1965. № 1). Важнейшей задачей является преодоление своеобразного психологического барьера (на который указывал в свое время Федоров), мешающего большинству живущих даже внутренне, в желании и мечте, покуситься на смерть. «Смертный человек бросает вызов времени и пространству. Он выходит один на один против бесконечной вселенной, чтобы обрести тайну вечной жизни. Обрести – и подарить потомкам»³⁷. Первым, кто в мировой и отечественной мысли прямо бросил этот дерзкий вызов, и был Николай Федорович Федоров.

Регуляция природы и теория ноосферы

Огромен и конкретен научно-философский вклад в активно-эволюционную мысль В. И. Вернадского, его можно в определенном смысле уподобить прочному фундаменту, ставящему на почву реальности (в том числе реального будущего) такие дерзновенные идеи и проекты, которые без него могут обернуться прекрасными воздушными замками.

В 1920 г., работая над созданием биогеохимии, призванной изучать влияние «живого вещества» на историю земных химических элементов, Вернадский (к этому времени уже известный минералог, геолог и химик), исследует огромную литературу по первой составляющей этого нового синтеза – биологии (дисциплина, которой прежде он прямо не касался). И тут его умный взгляд и чуткая интуиция великого натуралиста-мыслителя выхватывают среди теорий и догадок прошлого одно неценное открытие. Речь идет об открытии американского ученого Джеймса Дана (1813–1895), известного в свое время геолога и минералога. Этот современник Дарвина на восемь лет ранее выхода в свет в 1859 г. эпохального «Происхождения видов...» выдвинул понятие, которое назвал энцефалозом или цефализацией (от греч. *kephalē* – «голова»). Излагая современным языком эту идею, Вернадский писал: «В наших представлениях об эволюционном процессе живого вещества мы недостаточно учитываем реально существующую направленность эволюционного процесса»³⁸. С эпохи кембрия, когда появляются зачатки центральной нервной системы, и далее идет медленное, пусть с остановками, но неуклонное (без откатов назад) усложнение, усовершенствование нервной системы, в частности головного мозга. Убедительно доказывают это пале-

³⁷ Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35.

³⁸ Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965. С. 271.

онтологические данные, прослеживаемые за последние пятьсот миллионов лет, хотя сам процесс уходит намного дальше в глубь геологического времени. От моллюсков до гомо сапиенс это нарастающее движение неотразимо обнаруживает себя. Удивительно, замечал Вернадский, что не только Дарвин не оценил идеи своего северо-американского коллеги: она вообще выпала из научного обихода биологии. Впрочем, были на то причины. Свой вывод Дана, профессор Йельского университета в Нью-Хейвене, развивал больше на территории философии и теологии, а уж сюда направлялась особая идейная бдительность пуритан Новой Англии. Результатом стал острый конфликт этой идеи с суровым религиозным догматизмом, царившим в штате, и цефализация была утоплена для научного обсуждения и развития почти на семьдесят лет. Вернадский извлекает ее из забвения, осмысливает в четкой эволюционной перспективе и вводит в науку по имени «принципа Дана».

Не забывает он отметить и заслуги современника и соотечественника Дана геолога Джозефа Ле Конта, который тот же процесс особой направленности эволюции, отсчитываемый от возникновения нервной системы у живых существ до появления человека, назвал *психозойской эрой*. «Принцип Дана», цефализация – это не теория, но и не гипотеза, которая может быть доказана, а может и нет. Тут мы имеем дело с эмпирическим обобщением, т. е. с большой суммой точных фактов, не имеющих случаев опровержения. Спорить против эмпирического обобщения бесполезно, его можно лишь по-разному истолковать, поставить в те или иные ряды объяснения. Сам Вернадский четко формулирует характер и смысл такой «кривой прямой линии» развития живого. Это объективный природный процесс, закономерно длящийся в полярном векторе времени, устремляясь постоянно в одном, необратимом направлении.

В теории эволюции, как известно, выдвигались различные причины происхождения животных видов, их смены и развития, в основном сводимые к тому или иному сочетанию изменчивости и наследственности, пластичного приспособления организмов к среде и сложных генетических, мутационных законов. Последовательное же совершенствование нервной, мозговой ткани, приведшее к созданию человека, по меньшей мере, намекает на спонтанные импульсы самой эволюции, на ее внутренние закономерности, на, если хотите, некую ее *идеальную* программу, стремящуюся к своей реализации. Интересно, что именно геологи впервые научно выразили и представление о колоссальном значении человека, его трудовой, творческой деятельности в активном преобразовании планеты. Независимо друг от друга американец Чарлз Шухерт и наш соотечественник А. П. Павлов, оба геологи, в начале XX столетия пришли к выводу, что с появлением человека историю Земли необходимо выделить в особую геологическую эру: Шухерт вслед за Ле Контом определяет ее как психозойскую, Павлов – как антропогенную. Вернадский вспоминает и их предшественников: основатель современной гляциологии

Агассис в середине прошлого века говорил об эре человека, а прежде, в XVIII в., Бюффон – о царстве человека.

Идеи Вернадского о живом веществе, о космичности жизни, о биосфере и ноосфере, о будущей автотрофности человечества своими дальними творческими корнями уходят в новую, начавшую активно создаваться с конца XIX – начала XX века философскую традицию осмысления Жизни и задач человека как вершинного ее порождения. Эволюционные идеи, получившие научную основу начиная с Дарвина и Уоллеса, стали толчком к существенной переориентации мышления. Раздумывая о возникшей в то время атмосфере «неудовлетворения узкими размерами Земли и даже солнечной системы, искания мировой космической связи», выразившейся, в частности, в утопических романах, Вернадский заметил, что подобное неудовлетворение «сказывается в увеличении значения этих идей в некоторых философских исканиях конца XIX – начала XX века у философов совершенно различной подготовки, например, с одной стороны, у Бергсона, а с другой – у таких искателей истины, как, например, Н. Ф. Федоров»³⁹.

В книге «Творческая эволюция» (1903) Бергсон выдвинул новую в западной философии идею: жизнь – такая же вечная составляющая бытия, как материя и энергия, а разворачивание жизни – процесс космический, движимый внутренним творческим «порывом». Такое видение было особенно близким Вернадскому. Французский мыслитель развивал только еще начавшее утверждать себя положение о фундаментальном антиэнтропийном качестве живого. Он разворачивает грандиозную панораму нарастающего эволюционного вала жизни. Поэтическими красками представлена картина того, как энтропийным силам упрощения, дезорганизации, распада, царящим в мировой материи, противостоит тенденция к увеличению порядка, организации, связанная с потоком жизни и сознания. Разумная деятельность человечества при этом выходит в авангард зоны накопления энергии, творческой мощи, стремящейся к одухотворению и преобразованию мира: «Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растения, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве есть одна огромная армия, движущаяся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, способная своею мощью победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть»⁴⁰.

Бергсон ввел новое определение человека, которое впоследствии широко употреблял Вернадский: *homo faber* – человек-ремесленник, человек, создающий искусственные вещи и орудия. А *искусственное* есть тот исключительно человеческий вклад в наличность мира, который расширяет способности и возможности

³⁹ Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978. С. 308.

⁴⁰ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909. С. 293.

самого человека, как бы продолжает его органы и дает ему новые: автомобиль — быстрые ноги; микроскоп и телескоп — невероятно усилившееся зрение; самолет, ракета — несуществующие крылья и т. д. «Потребность в творчестве», по Бергсону, определяет жизненный порыв в целом, а в человеке достигает своего апогея. Человек — «исключительный успех жизни», но так же, как у Вернадского, еще не ее венец. Творческие способности человека должны обернуться и на него самого, раздвинуть его еще ограниченное, преимущественно рациональное сознание. Пределы не поставлены.

Редко кто из ученых, подобно Вернадскому, не просто понимал, но и испытывал на себе «неизбежное и постоянно наблюдаемое питание науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии». Он улавливал в истории и современности и «обратный процесс»: «религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»⁴¹. Один из ярких примеров, приводимых ученым, имеет прямое отношение к нашей теме: идея эволюции и ее социальной вариации — прогресса — возникла сначала в философии и лишь потом проникла в естественные науки, претерпев под воздействием их методов существенные уточнения и трансформации. И уже обратно, начиная со второй половины XIX века философская и религиозно-философская мысль начинает развиваться под сильнейшим впечатлением от научной эволюционной теории.

Идея эволюции словно дала воздух человеческой надежде: раз идет все усложняющееся преемственное развитие форм жизни, то и человек получает естественный шанс для совершенствования. Исходя из общего желания превзойти, перерасти нынешнюю противоречивую, промежуточную природу человека, проективная мысль начала работать в двух направлениях. В одном из них чувствовалось сильнейшее воздействие дарвиновских идей естественного отбора, борьбы за существование как двигателей прогресса. Дальнейшее восхождение гомо сапиенс выделось на путях борьбы и вытеснения слабых. Но любая, даже самая утонченная, селекционная идея, перенесенная на человека (всякого вида природно-биологические идеалы усовершенствования высших рас и экземпляров рода человеческого), приводит в конце концов лишь к новому виду антропофагии. И горло антропофага первобытных времен вырастает в громаднейшую глотку, пожирающее жерло, в котором должны бесследно исчезнуть тысячи и миллионы неудачных, неполноценных и недостойных. Наиболее яркий и крайний пример такого подхода — идея сверхчеловека Ницше, столь страшно и кроваво опошлившаяся в известных попытках ее исторической реализации.

Но в разного рода разбавлениях, гуманных вариантах логическая и душевная установка на селекцию прослеживается и в таких явлениях активно-эволюци-

⁴¹ Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1988. С. 55.

онного синтеза, как «учение Всемира» Сухово-Кобылина, как некоторые идеи Умова и Циолковского. При всем пафосе творчества, одухотворения мира и человека в их построениях временами звучат жесткие, элитарные нотки: как я уже отмечала, у Сухово-Кобылина в разряд уходящих в труху бытия попадают наши «зверообразные», дикие предки, «несовершенные» расы; у Умова дается внутреннее согласие на неизбежность вымирания неких людей-автоматов, не сумевших подняться на гребень эволюции; у Циолковского есть идея искусственного подбора, приводящего к созданию «существ без страстей, но с высоким разумом», или задача уничтожения несовершенных, низших форм жизни.

Другая нравственно-философская тенденция, обосновывая самодостаточную и высшую ценность человеческой личности, солидарно-родственно связанную цепь поколений, была одушевлена идеей всеобщности. Как ученый, Вернадский высказывался однозначно: «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей – Homo sapiens и его геологических предков Sinanthropus и др. <...> Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы»⁴². Кстати, это направление эволюционной мысли недаром всегда подвергалось сомнению непомерную роль селекции и борьбы за существование в самой природе. Реальности больше отвечал, писал тот же Вернадский, обратный закон, «принцип солидарности», выдвинутый двумя русскими учеными независимо друг от друга – сначала зоологом Карлом Кесслером, а позже П. А. Кропоткиным. Предельно дерзновенным выразителем этого направления был Федоров, его «Философия общего дела»; к нему принадлежат и создатели концепции ноосферы, суть которой под различными словесными обличьями неотъемлемо принадлежит кругу идей русского космизма.

Впервые слово «ноосфера» прозвучало в стенах старейшего учебного учреждения Франции – парижском Коллеж де Франс на лекциях 1927–1928 учебного года из уст последователя А. Бергсона, философа и математика Эдуарда Леруа. При этом соавтором ноосферной концепции был объявлен его друг и единомышленник – Тейяр де Шарден, палеонтолог и философ. Оба строят свою мысль, опираясь на понятия биосферы и живого вещества в том духе, как они были развиты Вернадским в его знаменитых лекциях в Сорбонне в 1922–1923 годах. Сам Владимир Иванович так представлял интеллектуальную последовательность возникновения нового учения: биогеохимический подход к биосфере, предложенный им парижской аудитории, оплодотворил мысль французских философов, сделавших следующий шаг, принятый уже в свою очередь им самим. С конца 1930-х годов в теорию ноосферы стягивается самая суть оптимистического мировоззрения ученого. Недаром и последней его опубликованной работой, своеобразным

⁴² Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. М., 1980. С. 218.

символом веры и духовным завещанием одновременно, стала небольшая статья «Несколько слов о ноосфере» (1944).

Но вернемся на время к Леруа и Тейяру де Шардену. В чем же заключались их идеи? Появление человека в ряду восходящих жизненных форм означает, по их мнению, что эволюция переходит к употреблению новых средств — психического, духовного порядка. Действительно, эволюция произвела в человеке принципиально новое орудие своего дальнейшего развития, подготовленное длительным процессом совершенствования нервной системы. Речь идет об особом духовно-психическом качестве, какого прежде в природе не существовало, — *разуме* рефлексивного типа, обладающем *самосознанием*, способностью глубинно познавать и преобразовывать себя и мир (как точно определил Тейяр де Шарден: «не просто знать, а знать, что знаешь»).

Французский палеонтолог и мыслитель ввел происхождение и сущность жизни, а затем и человека в общий космический процесс усложнения материи (стремление ко все растущим соединениям элементов — атомы, молекулы, одноклеточные, многоклеточные и т. д.). Там, где материя кажется нам «мертвой», она в действительности лишь «дожизненна», в ней брезжит потенция стать живой, так же как в ней есть и некий «до-психизм»⁴³. В этом смысле жизнь — космическое явление, поскольку ее нить тянется из самых недр материи. *Очеловечивание* (гоминизация) жизни для Леруа и Тейяра де Шардена — следующий, такой же великий скачок планетарного и космического развития, как *оживотворение* (витализация) материи. Иначе говоря, появление человека — дальнейшее, качественно новое разворачивание *задач* самой биосферы, а за ней и космического процесса⁴⁴. Возникает, по мысли Леруа, «выше чем животная биосфера, следующая за ней — человеческая сфера, сфера рефлексии, сознательного и свободного изобретения, короче говоря, мысли: собственно сфера разума, или ноосфера»⁴⁵. В ней, по выражению Тейяра де Шардена, «завершается после более чем шестисот миллионов лет биосферное усилие *цефализации*»⁴⁶, того стремительного усложнения жизненных форм, которое проходит через нервную систему, головной мозг. *Цефализация* для Тейяра де Шардена — «нить Ариадны», она ведет исследователя в

⁴³ Один из главных принципов Тейяра де Шардена: то, что в ярком виде раскрывается в развитой форме, то, пусть в самом микроскопическом качестве, как возможность, должно быть изначально присуще ткани универсума.

⁴⁴ Тейяр де Шарден вводит представление о двух типах энергии, действующих в универсуме: *тангенциальной* и *радиальной*. Первая связывает элементы одного порядка, вторая влечет это целое «в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния». В человеке его физическая организация (*внешнее* в нем — поприще тангенциальной энергии) и мыслительная, духовная его сущность (*внутреннее* в нем — сфера действия радиальной энергии) развиваются вместе, образуя синтез материального и нервно-психического усложнения.

⁴⁵ Le Roy E. Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. P., 1928. P. 46.

⁴⁶ Teilhard de Chardin P. La place de l'homme dans la nature. P., 1981. P. 107.

лабиринте эволюции в обе стороны, и к свету понимания прошлого человека, жизни, материи, ее глубинных импульсов, и к будущему человека, через которого идет дальнейшее развитие всего космоса. Человек, занимающий привилегированное положение в мире, — ключ универсума: в нем эволюция начинает себя осознавать, с достигнутой им вершины освещаются линии минувшего и перспективы эволюции, идущие из начала начал. Мысль и сознание (человек) — вовсе не некая аномалия, побочный случайный продукт развития, они стоят в центральной, заветной линии движения всей космической эволюции.

Развивается трудовая, социальная, творческая активность человека, рассеяется он по всей Земле, совершенствуются средства сообщения, способы хранения и передачи самой разнообразной информации (а ведь в основе основ всех этих достижений всего одна духовная сила — разум!). И вот человеческая специфичность все более выражается в особой «сфере разума», новой «оболочке» Земли, как бы наложенной на биосферу, но не слитой с ней и оказывающей на нее все большее преобразующее воздействие. Через преемственное, из поколения в поколение, распространение знаний и умений, через философский, нравственный поиск, искусство, науку уже идет своего рода коллективная цефализация, увеличивающая объем общеземного мозга.

Почти идентичное ноосфере понятие предлагал и П. А. Флоренский в письме к Вернадскому от 21 сентября 1929 года: «Со своей стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневмосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»⁴⁷. И терминологически оба понятия достаточно близки друг другу: оба первых корня — греческого происхождения, «ноос» означает *ум, разум*, а «пневма» — *дух, духовное начало*.

Впрочем, уже трактовка Федоровым регуляции как «внесения в природу воли и разума» содержит в себе ядро ноосферной идеи. В неуклонно пробивающемся усилии породить разум философ общего дела, как мы помним, усматривал как бы некое стремление самой эволюции прийти к самосознанию. Таково же видение и авторов теории ноосферы. Человек — кульминация спонтанной, бессознательной эволюции (первого ее периода), но вместе с тем и некое начало, вырабатывающее в себе предпосылки для нового, разумно направленного этапа самой эволюции. Предпосылки, которые в свою очередь длительное время развиваются, по существу, полубессознательно, с неудержимостью природного закона: им еще только предстоит прийти к истинному самосознанию, а человечеству, следовательно, к действительному управлению эволюцией мира и самого себя.

⁴⁷ Русский космизм: Антология философской мысли. С. 164–165.

В традиции христианского космизма аналогом идеи ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы) стала концепция Богочеловечества, богочеловеческого процесса обожения, преобразования мира. С. Н. Булгаков в книге «Философия хозяйства» (1912), где ощущается подспудное влияние федоровских идей трудового преображения мира, утверждает следующее: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный — до появления человека и сознательный, хозяйственный — после его появления»⁴⁸. В своей высшей задаче хозяйственная деятельность понимается Булгаковым как осуществление Божьего завета о «владении землей», о новом обретении «прав на природу, им (человеком. — С. С.) некогда утерянных», о покорении смертоносных стихий, очеловечивании природы и обожении себя. Этот процесс медленен и труден. Осуществление поистине эдемского хозяйствования, «новой космической эры» еще далеко впереди, нынешняя же хозяйственная деятельность отмечена всеми проклятиями падшего состояния мира: рабством у материи, у вещей, отчуждением, взаимной борьбой и притеснением.

Этот же разрыв *идеала* ноосферы и его *реальности* мы встречаем и у авторов ноосферной теории. В их рассуждениях присутствуют два, на первый взгляд, несовместимых подхода. С одной стороны, ноосфера возникает с самого появления человека как процесс сугубо объективный, стихийный, а с другой — только сейчас, в наше время, биосфера начинает переходить в ноосферу; собственно, ноосфера где-то еще впереди, на совсем другом, далеко не достигнутом уровне планетарного сознания и деятельности человечества. Такое же двойственное определение ноосферы встречается у Вернадского. Настойчиво напрашивается простейший выход из противоречия: разделить создание ноосферы на два периода. Так, современные авторы различают предноосферу и будущую собственно ноосферу, некоторые из них эту предноосферу дробят на более мелкие части: антропосферу, социосферу, выделяют техносферу, а собственно ноосферу опять же отсылают в прекрасное далеко.

Тем не менее ноосфера — это реальность. С первой мысли человека о мире и о себе, с первого самого малого практического изобретения, идея и проект которого стали передаваться (устно, в предании, затем письменно, в документе и книге, а сейчас — по компьютеру и в интернете), совершенствоваться, зачался тот опоясавший ныне всю планету информационный поток сведений, знаний, концепций. Он-

⁴⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 107.

то и дает нам наиболее образно близкое представление именно о некоей специфической оболочке Земли. Человек, существо, наделенное разумом и волей, действует в мире с самого своего появления как творец и преобразователь, как вольный или невольный зодчий «сферы разума». Она потому так и называется, что ведущую роль в ней играют разумные, идеальные реальности: творческие открытия, духовные, художественные, научные идеи, которые материально осуществляются в преобразованной природе, постройках, орудиях и машинах, научных и технических комплексах, произведениях искусства и т. д. Никуда не денешься – на Земле создана новая искусственная оболочка: биосфера, радикально измененная трудом и творчеством человека. Но, как всем нам хорошо известно, это вторжение далеко не всегда было по-настоящему разумным, зачастую носило хищнический, неукротимо и жадно потребляющий природу, ее ресурсы характер. Да и ноосферный информационный поток несет, в числе прочего, идеологии и концепции антигуманные и ложные, осуществление которых или уже приносило колоссальные бедствия земле, или грозит еще большими, вплоть до гибели самого человечества и биосферы.

Человек в своих антропологических, социальных, исторических гранях – существо еще далеко не совершенное, в определенном смысле кризисное. Вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного Человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу. Так и создание человека – ноосфера – есть и еще достаточно дисгармоничная, находящаяся в состоянии становления *реальность*, и вместе с тем *высший идеал* этого становления. И отношения между этой реальностью и этим идеалом весьма сложны. Вернадский не был знаком с последующим развитием идей Тейяра де Шардена; его «Феномен человека» появился после смерти русского ученого. А между тем в этой книге французский философ выявляет и те камни преткновения, которые лежат на пути реализации идеала ноосферы. Тейяр де Шарден видит мощные силы взаимоотталкивания и грубой материализации, которые приводят к «муравейнику» вместо братства, к тоталитарности вместо духовного единства. Два препятствия кажутся ему главными: индивидуализм и эгоизм западного толка – каждый для себя, для комфорта и личного успеха, и расизм, тоталитаризм, пытающийся захватить, по образному выражению автора, весь сок древа жизни, будучи лишь одной из многих ветвей. (Оба эти уклона страстно не принимал и Федоров.) Но есть опасности и более глубокого, так сказать, онтологического плана (и о них размышлял автор «Философии общего дела»). Породив разум как орудие своего дальнейшего развития, но орудие, наделенное свободой (к тому же вложенной в противоречивое, смертное творение), эволюция словно пошла на риск. Свобода – это ведь свобода говорить не только «да» сознательному преобразованию мира (а к какому великолепно-триумфальному «да» призывают нас все активно-эволюционные мыслители!), но и «нет», вплоть до решительного и окончательного «нет» самой

эволюции. С появлением человека эволюция как бы получает возможность встать в позу Гамлета и задать себе вопрос «быть или не быть?». В наше время этот момент балансирования особенно остр. Возникла реальная опасность родового самоубийства человечества, а с ним и жизни вообще. Вот она, по выражению Тейяра де Шардена, «угроза забастовки в ноосфере»! Ответственность разумных существ, полагает мыслитель, колоссальнее, чем они могут это представить: в своем падении мы увлечем за собой и всю космическую эволюцию, магистраль которой проходит через землю, жизнь и сознание; своим малодушным, нигилистическим, демоническим выбором можем обречь на неудачу весь космогенез. Универсум без нашего совокупного созидательного усилия в деле творческого его одухотворения обернется абсурдом. Французский мыслитель, по сути, не дает человечеству никакого третьего варианта: или *абсолютный оптимизм*, когда за жизнью, повинаясь эволюционному закону и при сознательном усилии человечества, следует сверх-жизнь, или *абсолютный пессимизм*: ничтожная мыслящая плесень, оказавшаяся способной лишь уничтожить самое себя, обесмыслившая эволюцию и мир. Но именно в силу столь решающего эволюционного значения человека («Человек незаменим. Значит, сколь бы невероятной ни была перспектива, он должен достигнуть конечной цели, несомненно, не по необходимости, но неминуемо»⁴⁹) Тейяр де Шарден, так же как и Федоров и Вернадский, считает невозможным такой глобально плачевный исход.

Вернемся, однако, к Вернадскому. Как ученый-натуралист он много сделал для объективного изучения складывающейся в геологическом и историческом времени реальности ноосферы; выдающийся мыслитель, он провидел сущность «ноосферы как цели», задачи и движущие силы ее.

Мы уже знаем общефилософское представление его предшественников о том, какое колоссальное изменение порядка вещей происходит от вторжения человека в природу. Это представление Вернадский ставит на точную научную основу, введя понятие культурной биогеохимической энергии. В целом биогеохимическая энергия — это свободная энергия, образуемая жизнедеятельностью природных организмов (живого вещества); она вызывает миграцию (перемещение) химических элементов биосферы и тем формирует ее историю. С возникновением человека разумного живое вещество явило такой небывалый по сложности и силе вид энергии, который стал вызывать несравнимую с иными формами миграцию химических элементов. Обычная биогеохимическая энергия живого вещества производится прежде всего путем размножения. Однако отличительным видовым признаком человека стала форма энергии, «связанная с разумом», настолько неудержимо растущая и эффективная, что, по мнению ученого, несмотря на свое колыбельное, можно сказать, «младенчество» относительно земных эпох, эта энергия уже «яв-

⁴⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 217.

ляется основным фактом в ее (всей планеты. – С. С.) геологической истории». Создалась, по сильному выражению Вернадского, «новая форма власти живого организма над биосферой»⁵⁰, дающая возможность «целиком переработать всю окружающую его природу»⁵¹, переработать – в смысле преобразить и одухотворить.

В XX веке, по чувству и мысли ученого, возникли значительные материальные факторы перехода к ноосфере, к осуществлению идеала сознательно-активной эволюции. (О подобных же созревающих предпосылках к началу *общего дела* писал и Федоров еще в конце прошлого столетия.) Первый из этих факторов – *вселенскость* человечества, то есть «полный захват человеком биосферы для жизни». Вся Земля не просто до самых труднодоступных и неблагоприятных мест преобразована и заселена, но человек проник во все ее стихии: землю, воду, воздух, а сейчас, как мы знаем, способен длительно жить и в околоземном, космическом пространстве. Второй, может быть, решающий для создания ноосферы – *единство* человечества. Многие привыкли относиться к идее единства, равноправия и братства всех людей как к благородной нравственной идее, начавшей пробиваться в относительно недавней истории, с мировых религий, великих философских систем, литературных произведений и утопических построений. Вернадский укореняет ее значительно глубже, представляет как природный факт. «Биологически это выражается в выявлении в геологическом процессе всех людей как единого целого по отношению к остальному живому населению планеты». Взгляд на историю ученого-натуралиста поражает уважением уже к самым далеким нашим предкам, теряющимся в глубине веков, вплоть до других ветвей вида *homo*. Единство человечества, как мы знаем, идейно осознается значительно позже, но в наше время, считает Вернадский, оно во многом стало «двигателем жизни и быта народных масс и задачей государственных образований». Будучи еще весьма «далеким от своего осуществления», это единство как стихийное, природное явление пробивает себе путь, несмотря на все объективные, социальные, межнациональные, межрелигиозные противоречия и конфликты. Созидается общечеловеческая культура, сходные формы научной, технической, бытовой цивилизации; самые отдаленные уголки Земли объединяются быстрейшими средствами передвижения, эффективными линиями связи и обмена информацией. Третий фактор – *омассовление* социальной, исторической жизни, когда «народные массы получают все растущую возможность сознательного влияния на ход государственных и общественных дел».

И наконец, то, что было в центре раздумий и надежд ученого, – рост науки, превращение ее в мощную «геологическую силу», главную силу созидания ноосферы. Научная мысль – такое же закономерное естественное явление, возникшее

⁵⁰ Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 95, 96.

⁵¹ Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. С. 272.

в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и она не может, по глубочайшему убеждению Вернадского, ни повернуть вспять, ни остановиться, таит в себе потенцию развития фактически безграничного. Вера в науку у Владимира Ивановича также по существу безгранична. Он убеждает нас, что «научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому процессу, созданием которого она является»⁵².

Это было написано непосредственно перед второй мировой войной, а ее опыт, напротив, сокрушительно показал, что наука может прекрасно служить и темным, антиноосферным силам. Впрочем, Вернадский был свидетелем того, как уже Первая мировая война явила «невиданное ранее применение научных знаний» в целях «военного разрушения». Он предвидел, что найденные и использованные наукой и техникой к этому времени смертоубийственные средства «едва начинают проявляться в этой войне и сулят в будущем еще большие бедствия, если не будут ограничены силами человеческого духа и более совершенной общественной организацией»⁵³. Последние десятилетия развития науки целиком оправдывают это предсказание. В тени рукотворных, светлых научных чудес сейчас, как никогда, множатся и изощряются столь же фантастические средства убийства и уничтожения.

Вернадский считал необходимым создать «интернационал ученых», который культивировал бы «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий». А в процитированной только что статье 1915 года «Война и прогресс науки» он выдвинул весьма оригинальную идею: обезвредить, так сказать, *негативную* науку, все ее кошмарные плоды, наукой же – защитительного и охранительного свойства. Но достаточно ли этого и не глубже ли здесь противоречие? Ведь и науку, и ноосферу в конечном итоге строит сам человек.

Кризис веры в человека, кризис гуманизма, остро обнаружившийся в XX столетии, после тех страшных злодейств невиданного исторического масштаба, на которые оказался способен человек, по-новому остро поставил вопрос о его природе, о правомерности обожествления природной данности человека, ее естественных границ. На вопрос об абсолютизации наличной природы человека особенно решительно отвечают «нет» философы религиозной ориентации: Федоров, Вл. Соловьев, Булгаков, Флоренский, Бердяев...

Активно-эволюционная и активно-христианская мысль предлагает другой фундаментальный выбор: выбор человеком себя как существа сознательно-творческого, *растущего*. Путь к такому высшему человеку должен идти через обретение им все более высокого онтологического статуса (в христианской мысли, на-

⁵² Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. С. 19, 28, 31, 35.

⁵³ Вернадский В.И. Очерки и речи. Т. 1. Пг., 1922. С. 131.

помним, этот процесс называется обожением). Корни же той православной антропологии, которая делала акцент на *активности* самого человека (а именно такая антропология развивалась религиозными космистами), лежат в традиции исихазма (священнобезмолвия), возникшего в аскетической практике еще в IV–VII вв., но теоретически развитого св. Григорием Паламой (XIV в.). И что особенно ценно — здесь мы сталкиваемся не с теорией, а со своеобразной практикой так называемого «умного делания». На фоне всегда очень сильного в христианстве спиритуального уклона (тело — лишь темница души), уклона по существу платонически-языческого, чуждого самому духу Христова обетования, — в исихазме речь шла о задаче включить и тело, а не только душу или ум в круг преобразования и освящения для будущего обожения. Исихасты (в России это были известный подвижник XV в. Нил Сорский и его последователи) разрабатывали особые психофизиологические приемы управления своим телом во время Иисусовой молитвы, многократного сосредоточенного повторения одной и той же молитвенной формулы. В исихазме несомненен порыв от отвлеченно-умозрительных построений («умного созерцания», «бесплодных слов», как выражался св. Григорий Палама) к каким-то формам опытного преобразования естества. Правда, этот опыт еще ограничен, так сказать, узкими лабораторно-монашескими пределами, в нем, кстати, чувствуется некоторое внешнее сходство с индийской йогой (и в позе, и в приемах ритмизации, сдерживания дыхания, регулирования кровообращения, особой концентрации внимания и т. д.). В опыте «помещения ума в сердце», «духовного трезвения», «умной молитвы» главное — не отрывать сознание от тела в великолепно-державное бытие чистого духа, как это происходит в различных формах спиритуализма, а сделать его одухотворяющим регулятором всех телесных органов и сил человека.

В русском космизме, начиная с Федорова, прочно утверждается убеждение: человечество, самодовольно погрязшее в *низшей свободе*, свободе метаться во все стороны, изведывать все искусства, все возможности своего природного круга существования, никогда не сможет обрести *высшей свободы* благого избрания идеала ноосферы (или Царствия Небесного), если оно не начнет направленно преобразовывать саму свою теперешнюю физическую природу, так чтобы она постепенно становилась способной осуществлять этот высший идеал, ноосферный или активно-христианский.

Только единственно верным *узким путем* отказа от безграничной *низшей свободы*, свободы следовать всем своим побуждениям и желаниям, возможно дальнейшее развитие человеческой природы (таким же путем род людской и достигал наибольших результатов, вырываясь из животности, преодолевая первобытное кровосмесительство, антропофагию и т. д.). Следующим фундаментальным запретом, который должно наложить на себя человечество, запретом спасительным даже от реально грозящего самоуничтожения рода, но главное, решительно воз-

дымающим людей к новой природе, должен стать запрет *не убий*: не убий (для начала) такого же человека, как ты сам, не убий ни при каких обстоятельствах, никогда и никак. Этот запрет будет таким же безусловным для нас, как и *не ешь человеческого мяса*. И прививать его надо всем с самого раннего детства, с божественной чистой доски только что родившегося ребенка; на ней постепенно и все глубже должно быть оттиснуто родовое самоопределение: ты появился на свет как представитель человека *разумного и неубивающего*.

Активно-эволюционная мысль работает на задачи, касающиеся как раз внутренне-биологического прогресса человека. Когда Вернадский говорит о принципиально новых «общечеловеческих действиях и идеях», которые возникли в XX веке как одна из предпосылок перехода от биосферы к ноосфере, он имеет в виду «проблему сознательного регулирования размножения, продления жизни, ослабления болезней для всего человечества», достижение автотрофности, считая при этом, что тут только начало и «остановлено это движение быть не может»⁵⁴. Выступая против «примата математических, астрономических и физико-химических наук, вытекающего из современного научного построения мироздания», Вернадский, так же как и Федоров, выдвигал на первое место науку о жизни в самом широком ее значении. Тем самым совершалась гуманизация научной картины мира, причем в ноосферном ее смысле. И свою биогеохимию Вернадский недаром помещал в то течение мысли, которое видит «признаки гегемонии биологических наук в научных построениях в ближайшем будущем»⁵⁵. Он же не раз подчеркивал необходимость включить в систему наук о жизни гуманитарные дисциплины, науки о человеке как центральном агенте ноосферы и высшей цели ее развития. Гуманизм, не прекраснодушный, а основанный на глубоком знании, вытекающий из целей и задач самой природной, космической эволюции, *гуманизм ноосферный*, мировоззренческий оптимизм свойствен всем мыслителям русского космизма.

Не случайно деятели культуры, призывавшие к интеграции всех сил и способностей человека для осуществления его высшей эволюционно-космической цели, сами явили в своей личности исключительную степень развития самых разных знаний и талантов. В самом деле, Федоров, подвижник и новатор книжного дела в России, был пророком активного христианства, мыслителем-энциклопедистом по размаху и глубине познаний. Энциклопедизм отличает и Циолковского – ученого и инженера-изобретателя, писателя и философа, Чижевского – основателя гелио- и космобиологии, мыслителя, поэта, художника и музыканта, Вернадского – ученого, философа и науковеда. Тейяр де Шарден также совмещает в себе и крупного

⁵⁴ Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. С. 36.

⁵⁵ Вернадский В.И. Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. С. 19–20.

ученого-антрополога (он был среди тех, кто открыл синантропа), и выдающегося философа и писателя.

Автора «Феномена человека» можно считать самым крупным представителем активно-эволюционной мысли на Западе. В его построениях много общего с тем, что мы встречаем в наследии отечественных космистов. Это и убедительное предвосхищение эволюционных вершин сознания, и видение будущего Земли, когда «мыслящая субстанция» получит действительно «разумную организацию», будет создан всечеловеческий одухотворенный организм, заменяющий «грубые силы естественного отбора» сознательным совершенствованием физической и духовной сторон каждого человека. Это и задача победы над смертью, и идея синтеза науки с высшим «религиозным идеалом», идея любви как высшей формы энергии, как нового способа связи всего со всем, замещающего рознь и вытеснение.

Как Федоров и русские космисты, Тейяр де Шарден видит порочность и губительность фундаментального выбора современной торгово-промышленной, потребительской, *игровой* цивилизации. Он отмечает двойной кризис, начавшийся еще в неолитическую эпоху, а сейчас достигший острой точки: первый – *планетизация* человечества, т. е. его расселение по всему лицу Земли, что привело к тесному внешнему контакту и жесткой хозяйственной зависимости стран и регионов – будущее народов и цивилизаций открывается, по его мнению, только в новом качестве творчески-преобразовательного взаимопроникновения и общности. Второй – наша цивилизация страдает от огромного количества свободных сил и энергий, которые высвободила из материи механизация, от возникшего сверхвозбуждения. Опять загнать эти свободные силы и возбуждения в материю, в материальное только производство – бесполезный, «противоестественный и чудовищный акт». Или еще пытаются – направить эти свободные энергии на развлечение, на досуг. В то время как эти энергии освободились не зря, а *соразмерно* новым задачам, и не понимая этого, трамбуя, сплющивая их вовнутрь потребительского общества, – мы лишь готовим самоубийственный взрыв. А вот какие заманчивые перспективы обозначает Тейяр де Шарден для этих сил и энергий, для достигнутого сверх-изобильного потенциала цивилизации: «Новые области психической экспансии – вот чего нам не хватает и что как раз находится перед нами, если мы только поднимем глаза.

Мирное завоевание, радостный труд – они ждут нас по ту сторону всякой империи, противостоящей другим империям, во внутренней тотализации мира – в единомышленном созидании *Духа Земли*»⁵⁶.

Когда великая машина человечества занимается лишь перекомбинацией материи, она «работает на обратном ходу», ее призвание производить «сверхизоби-

⁵⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 200.

лие духа». «Больше мочь, чтобы больше действовать. Но в конечном счете и в особенности: больше действовать, чтобы полнее существовать»⁵⁷. Направление научных усилий, новой науки, ставшей у него, как у Федорова, существенной формой деятельности всех, одно: организуется она вокруг человеческой личности, каждой и уникальной, как высшей цели: «Создавать не золото, а жизнь!», «нео-жизнь». Федоровская идея органического прогресса, активной эволюции высказывается французским мыслителем в общем философско-назывательном, часто поэтическом ключе. «Мысль, искусственно совершенствующая свой орган <...> Жизнь, делающая скачок вперед под воздействием коллективного мышления»; необходимо овладеть «основной энергией, по отношению к которой все другие силы являются лишь побочными, и, объединив всех вместе, взять в свои руки штурвал мира, отыскав саму пружину эволюции»⁵⁸. Еще и еще раз нанизывает Тейяр де Шарден образы этого будущего преобразования природы человека, которым займется новая наука в синтезе с религией: познает «сущностный огонь», «переделает и завершит человеческий индивид», но самое существенное — «она все равно всегда будет стоять перед проблемой, как придать всем и каждому из этих индивидов их конечное значение, объединив их в организованное всецелое»⁵⁹.

Такое *всецелое* — гигантская суперкомбинация, огромная духовно-психическая молекула соборного коллектива сверхчеловечества, «где каждый элемент в отдельности видит, чувствует, желает, страдает так же, как все другие, и одновременно с ними», «гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию»⁶⁰, при обязательном воскресении всех индивидуальных сознаний и обессмертвении их. Это единение преобразованного бессмертного человечества под воздействием энергий любви в точке Омега имеет некоторые аналогии с Троичным идеалом — нераздельно и неслиянно: «Группировка, в которой персонализация всецелого и персонализация элементов достигают своего максимума, без смешивания и одновременно под влиянием верховного автономного очага единения»⁶¹.

Но при этом есть один момент в построениях Тейяра де Шардена, разводящий его с русским космизмом. Основной парадокс системы французского мыслителя в том, что у него эволюция, во-первых, завершается, во-вторых, завершается... в инволюции, то есть в замыкании на себе, «внутреннем возврате к себе целиком всей ноосферы». Речь идет о финальной метаморфозе Земли, когда из «конца света», нынешнего света, родится еще один, невиданный порядок чисто духовной реальности; о предсуществующем трансцендентном центре Сверхсозна-

⁵⁷ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 198.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 199.

⁶¹ Там же. С. 207.

ния (точка Омеги), под действием притягательных лучей которого происходит психическое свертывание и сосредоточение в нем всей ноосферы. Философ настаивает на «психической изогнутости духа», которая вместе с соответствующей «сферической кривизной Земли» и предопределяет такой инволюционный исход эволюции. Да, такая «изогнутость» человеческого сознания реально существует (имеется в виду его способность к самосознанию, к внутренней рефлексии, своеобразному свертыванию «я» на себя). Но есть и другое, то, чему Тейяр де Шарден не дал достойного исхода в своей метафизической экстраполяции: качество принципиальной открытости сознания, выхода за свои пределы, экспансии в мир, в бесконечность. У Федорова и русских космистов, в отличие от французского мыслителя, человечество как раз расширяется в бесконечность пространства, оживотворяя и одухотворяя миры, творчески преображая Вселенную, избавляя ее от законов падения, энтропии, создавая ее «вечную юность» (Циолковский). Кстати, не случайно у Тейяра де Шардена начисто отсутствует идея выхода сознательных существ в космос: инволюция ноосферы идет «не в пространственном, а в психическом направлении... не покидая Земли и не выходя за ее пределы»⁶². Взамен грандиозного космического дела, осуществляемого всем собором бессмертных, самосозидаемых личностей, у него торжествует идеал покоя в Боге-Омеге сознаний, отделенных от своей «материальной матрицы» и достигших в слиянии личностного совершенства. «Не бесконечный прогресс — этой гипотезе противоречит существенная конвергентность ноогенеза, а экстаз вне размеров и рамок видимого универсума»⁶³. Как это ни неожиданно для мыслителя персоналистской, христианской выучки, его инволюционный предел эволюции, это «обратное развитие к самой себе ткани вещей», выдает подспудное влияние восточной метафизики с ее чаянием свертывания вселенской круговерти к «началу всех начал», духовному «мировому яйцу».

Но все же не подобные «метафизические теории» составляют силу «Феномена человека», а тот общий пафос активно-эволюционной мысли, который объединяет Тейяра де Шардена и русских космистов. «Жизнь, достигнув своей мыслящей ступени, не может продолжаться, не поднимаясь структурно все выше», «невозможно, зацепившись, остаться на полпути»⁶⁴, заклинивание человека в его промежуточном, несовершенном физическом и духовном статусе чревато разрывом и самоуничтожением — эта мысль Тейяра де Шардена была безусловной для всех представителей этого семейства идей.

Особое привлекательное качество Вернадского в том, что он как ученый обосновывает объективный характер ноосферы, того нового этапа сознательной, активной эволюции, который впервые проектировал для человечества Федоров.

⁶² Тейяр де Шарден П. Феномен человека. С. 225.

⁶³ Там же. С. 227.

⁶⁴ Там же. С. 185.

Это не просто благородное пожелание гармонизации мира, свойственное утопистам. Ноосферное направление избрано самой эволюцией, глубинным законом развития мира, выдвинувшим разум как свое орудие. Онтологический пессимизм легко рождается из личного опыта каждого: наша активность, стремление к жизни и благу постоянно напарываются на непреодолимые натуральные пределы — на материальное сопротивление мира, на наше рабствование плоти, на закон борьбы и вытеснения и на нашу конечность. Ощущение собственной слабости и бессилия перед лицом природного Рока, отчаяние в спасении — переживание не просто уныло-безобидное: именно в нем пускают свои ядовитые корни цинизм и даже такие извращенные реакции, как злодейство, садизм, сатанизм разного рода. Собираемые энергии, таланты, знания отдельных людей в единство отчасти погашает индивидуальную немощь, ограниченность и горечь от них — так происходит в истории и культуре, в преемственной цепи свершений человечества. Но слишком хорошо известно, что синтезирование сил может, увы, великолепно служить и злу, и разрушению. Вся система больших и малых объединений, придающих особую, часто гигантскую степень возможностям каждого, нередко выводит на свет лишь новых страшилищ социального Рока, гипнотически обессиливающих надежды личности и духа в мире сем. А сколь сильны страх и чувство безнадежности у многих людей в нынешнем мире, поставившем себя на грань самоуничтожения! «Все страхи и рассуждения обывателей, а также некоторых представителей гуманитарных и философских дисциплин о возможной гибели цивилизации связаны, — считает с полной уверенностью ученый, — с недооценкой силы и глубины геологических процессов, каким является ныне нами переживаемый переход биосферы в ноосферу»⁶⁵ И это было написано в те годы, когда «силы варваризации» явно набирали мощь и размах, готовясь развязать ужасы Второй мировой войны. Известно, что с первых дней войны Вернадский в своем дневнике выражал неколебимую убежденность в поражении этих сил, ибо действуют они против ноосферных процессов, против объективного закона развития мира. Научными фактами, эмпирическими обобщениями Вернадский доказывает: идти против эволюции, против нового и объективно неизбежного сознательного, разумного ее этапа, преобразующего мир и природу самого человека, — неразумно и бесполезно. Он дает обоснованную надежду на будущее. Но чтобы жить дальше и выполнять свою великую космическую функцию авангарда живого вещества, человечеству требуется непрерывно *восходить*, следуя в этом закону эволюции.

⁶⁵ Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. С. 36.

ФЕДОРОВ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Федоров стоит у истоков религиозно-философского возрождения в России конца XIX—XX вв., причем той его ветви, которую сам он назвал *активным христианством* (именно так определив новую ступень в осознании христианской задачи в мире, где речь уже шла о реальном воплощении коренных метафизических чаяний самим человечеством, осознавшим себя орудием осуществления воли Божией). Автор «Философии общего дела» стал первым и вместе наиболее радикально-смелым (в силу полноты идеала уже позднее непревзойденным) выразителем основных оригинальных положений активно-христианской мысли: *Богочеловечества*, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле преобразования мира, *всеединства*, *соборности*, условности апокалиптических пророчеств, всеобщности спасения, творческой эсхатологии...

Как же отнеслись к явлению федоровской мысли сами русские религиозные философы и богословы, начавшие с ней более детально и углубленно знакомиться по выходе в свет в 1906—1913 гг. I и II томов «Философии общего дела»?

Первый том «Философии общего дела» Федорова был напечатан, как известно, в городе Верном (ныне Алматы). На обложке — 1906 год (сигнальный экземпляр появился в конце этого года) и уведомление: «Не для продажи». Тираж составлял всего 480 экземпляров. Но вышел он в свет только в апреле 1907 года. Один из издателей книги, ученик Федорова, Николай Павлович Петерсон служил в это время в Верненском окружном суде. Если в молодости до встречи с Федоровым он, как многие в его поколении, был и революционером, и атеистом, то теперь он давно верный сын Православной Церкви, человек христианских убеждений и образа жизни. Он общается и со здешними церковными деятелями, стремясь привлечь их внимание к тому новому раскрытию христианской Благой вести и задачи христианина в мире, которое содержалось в учении всеобщего дела.

И здесь всплывает одна любопытная история, погребенная в разделе «Местные известия» окраинной провинциальной газеты. В первый день нового, 1907 года духовенство и наиболее ревностная паства города Верного получили личное послание Преосвященного Дмитрия, епископа Туркестанского и Ташкентского, с приглашением пожаловать на следующий день к нему для чтения и обсуждения

чрезвычайно важного сочинения, вскоре выходящего в его епархии, в котором «заключается призыв к общему делу нашего спасения, к делу Божию, по Божественному к нам милосердию через нас же, через людей, совершаемому». Более того, приглашались и все начальственные лица города, поскольку, по мысли автора рекомендуемого сочинения, «нет такой деятельности, которая была бы безразлична для дела нашего спасения, которая не могла бы и не должна бы быть религиозизирована, не могла бы стать священной»¹. На следующий день к шести вечера заинтригованная публика уже толпилась в архиерейских покоях. Перед началом чтения к гостям обратился сам владыка. И сказал он слова необычайные: «Апостол Павел, проповедуя Евангелие, прибыл и в Афины; там он проповедывал Христа и в синагоге иудеям, и на площадях встречавшимся язычникам; некоторые спорили с ним и привели в Ареопаг, требуя, чтобы он объяснил им, что это за новое учение, которое он проповедует. Тогда апостол стал проповедывать пред Ареопагом Христа, и афиняне слушали его со вниманием, и только когда апостол стал говорить о воскресении, слушавшие сказали ему: об этом послушаем тебя в другое время. Тем не менее проповедь апостола была действительна и, если не всех, то некоторых обратила ко Христу.

Вот и в нашем городе вышла книга под заглавием «Философия общего дела», поднимающая и освещающая с своеобразной точки зрения многие религиозные вопросы, и я считаю невозможным оставить без внимания эту книгу нашего русского мыслителя, мыслившего, как мне кажется, истинно по-христиански. Вас я пригласил, чтобы совместно обсудить предлагаемое книгою, и думаю, что и мы будем хуже язычников-афинян, если не обратим должного внимания на эту книгу»².

С такой обещающе-торжественной ноты началась первая стремительная попытка ввести активно-христианские идеи Федорова в церковное сознание. Но, увы! Что же произошло далее? «Семиреченские областные ведомости» в нескольких номерах дают отчет о двух, так сказать, *федоровских* собраниях (2 и 9 января) у Преосвященного Дмитрия, где были зачитаны две работы мыслителя – «Разоружение» и «Самодержавие». Параллельно в той же газете Петерсон из номера в номер разъясняет суть прочитанного. А четырьмя месяцами ранее, в №1 за 1906 год «Туркестанские епархиальные ведомости» печатают его же статью об учении Федорова, название которой – «Истинный христианин нашего времени» – дает сам епископ Дмитрий. Назначается и третье заседание (явно готовился серьезный дискуссионный марафон), как вдруг в тех же «Семиреченских областных ведомостях» появилось анонимное письмо к их редактору. В нем утверждалось, что по поводу прочитанного «возник обмен мнениями между присутствующими, причем было высказано православное учение о воскресении

¹ Семиреченские областные ведомости. 1907. № 2. 5 января.

² Там же.

мертвых, с которым учение о “воскрешении предков” не находится в соответствии, насколько можно заключить из прочитанного»³.

Это письмо явно стремилось опровергнуть то безусловно приемлющее и даже восторженное отношение к учению Федорова, которое до того развивалось в отчетах о собраниях в архиерейских покоях. Надо было понимать, что вокруг федоровского учения развернулась какая-то борьба и не обошлось без давления на самого владыку. То, что на это письмо он дал согласие не без внешнего принуждения и внутреннего сопротивления, подтверждает следующий факт. Уже в ближайшем номере была помещена небольшая заметка о том, что «по недосмотру», «по досадному упущению» предыдущее письмо о неприемлемости федоровского воскрешения для ортодоксального сознания было напечатано без подписи, а подпись должна была быть такой: «Секретарь Его Преосвященства, священник С. Аполлов»⁴. Хотя бы таким смягчением епископ Дмитрий снимал с себя лично авторство антифедоровского заявления. И тем не менее — хотя владыка и вынужден был отойти от прямой поддержки федоровского активного христианства — в его позднейших проповедях, публиковавшихся в тех же «Ведомостях», найдется немало близких Федорову поворотов мысли, и в беседах с Петерсоном, общение с которым продолжалось все годы службы последнего в г. Верном, он не раз высказывал интерес к религиозно-нравственным и историософским взглядам философа⁵.

Так уже перед самой публикацией «Философии общего дела» была задана некая матрица двух крайних отношений к федоровскому учению. С одной стороны, то, что еще в 1882 году выразил Вл. Соловьев, признав в трудах «дорогого учителя и утешителя» решительный прорыв человечества в осознании сущности дела Христова, а епископ Дмитрий — преемство Павлова наследия. С другой — моментальное отторжение от ортодоксальной буквы без основательной попытки разобраться. Сразу окрик: «несовместимо!», сразу запугивание сетями ереси...

Последнее очень напоминает критику христианства язычеством — почитайте высокомерно-недоуменно-брезгливое третирование «нового учения» каким-нибудь «умным и разумным» Цельсом. И в центре такого третирования, конечно же, безумие из безумий — идея воскресения. Федоров же вновь, как это и должно быть в истинном христианстве, поставил ее в самый центр, более того, раскрыл как задачу богочеловеческую: Бог действует через человека и человечество как свое сознательно-волевое орудие. То есть многократно повысил действенность этого чаяния, подключив еще и ответственность человека, высочайшее к нему требование. Сейчас идея воскресения уж вовсе перешла в разряд «безобидного», отвлеченного верования (пусть себе, тем более, что мы сами тут вовсе не при чем!), а тут

³ Семиреченские областные ведомости. 1907. № 7. 23 января.

⁴ Семиреченские областные ведомости. 1907. № 8. 26 января.

⁵ Подробнее см. об этом комментарий к публикации подборки материалов из «Семиреченских областных ведомостей»: Н. Ф. Федоров. Pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004.

вдруг такое серьезнейшее отношение, призывающее задуматься: а может быть, и наше это дело? Разве вопрос столь уж кощунствен, что не хотят даже признать его достойным размышления и обсуждения, а сразу же затыкают уши и запечатывают рты?! – вот что больше всего мучило самого Федорова, когда он при жизни сталкивался с реакцией такого немедленного отторжения.

Отношение к федоровскому учению его великих современников – Достоевского, Льва Толстого, Вл. Соловьева уже рассматривалось выше и останавливаться на нем я не буду. Первым, кто, не считая учеников Федорова, сказал о существенном влиянии его идей на творчество Вл. Соловьева, был С. Н. Булгаков. Федоровым он заинтересовался через В. А. Кожевникова, с которым входил в «Кружок ищущих христианского просвещения», основанный в Москве в 1907 году М. А. Новоселовым, издателем «Религиозно-философской библиотеки». К этому объединению были тесно причастны религиозные философы и богословы П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, Г. А. Рачинский, ректор Московской Духовной академии еп. Феодор, а также такие фигуры, как Л. Тихомиров и священник Иосиф Фудель, один из духовных руководителей «Союза русского народа». Состав был неоднородным и текучим; так, скажем, Бердяев, одно время посещавший Новоселовский кружок, вышел из него, неудовлетворенный его консервативно-ортодоксальным духом. Интересно, что именно наиболее духовно чуткие и творческие члены этого кружка: Булгаков, Флоренский, Трубецкой – в отличие от других, скажем, Новоселова или Ф. Д. Самарина, «благочестиво» открещивавшихся от вникания в какое-то новое слово, – откликнулись на идеи Федорова, готовые обсуждать их значимость для христианской мысли.

Статья Булгакова «Загадочный мыслитель», напечатанная в 1908 г. в «Московском еженедельнике», а затем перепечатанная в двухтомном собрании его статей «Два града», стала по существу первой реакцией религиозно-философской общественности на публикацию 1-го тома «Философии общего дела». Примеров «принципиальной близости и даже зависимости» Соловьева от Федорова Булгаков приводит здесь немало: прежде всего это «идеал активности в христианстве», «борьба с пассивною аскетическою метафизикою», необходимость «творчески-преобразовательного воздействия на мир»⁶. Автор «Загадочного мыслителя» признается, что для него только после чтения Федорова стали наконец ясны истоки жизнетворческого пафоса соловьевской эстетики, он узнал здесь «выраженную на языке эстетики» идею регуляции природы и имманентного воскрешения «в качестве нравственного центра» (с. 274). Раскрылся истинный смысл многих мыслей Соловьева: об отношении к природе в связи с голодом, о сверхчеловечестве в ста-

⁶ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1911. С. 274. Далее ссылки на это издание даются в тексте: в скобках после цитаты указывается страница. Такой принцип ссылок выдержан по всей главе.

тьях о Ницше и Лермонтове, не говоря уже о знаменитом реферате «Об упадке средневекового мировоззрения», где, по выражению Булгакова, «недоговоренные, с большой уклончивостью, осторожностью, с непонятными для непосвященных намеками выражены федоровские идеи» (с. 273). Но, следуя за Федоровым в «признании конечных задач», Соловьев, по мнению Булгакова, «весьма расходился с ним в понимании их непосредственности и средств к ним приближения» (с. 273).

Нечто близкое в полемике с Петерсоном утверждал и Е. Н. Трубецкой, который в своей книге «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» существенно преуменьшил, а по существу и проигнорировал факт сильнейшего идейного воздействия Федорова на Соловьева. «Мне приходилось неоднократно говорить с Соловьевым о Федорове, начиная со второй половины восьмидесятых годов. Хорошо помню, что он говорил с величайшим сочувствием о поставленной Федоровым цели, но при этом относился весьма скептически к его естественнонаучным способам воскрешения мертвых»⁷, — вспоминает через 30 лет Трубецкой. У Федорова «мы имеем мечту о воскресении без преобразования» — главная здесь претензия. Увы, она говорит лишь о том, что Трубецкой недостаточно знал идеи того, кого Соловьев называл «своим учителем и отцом духовным». Ведь Федоров как раз настойчиво развивал момент преобразования в воскресительном процессе: речь идет о воссоздании человека в новом, самосозидаемом, *полноорганичном* качестве, на принципиально другом, высшем онтологическом уровне одухотворенного, бессмертного, обоженного существа. Что касается Соловьева, то он, действительно, отказывался вдаваться в «преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности»⁸, как выражался он в «Смысле любви», где, впрочем, теоретически полностью совпадал с мыслью Федорова. Под этими «неудобными подробностями» философ имел в виду прежде всего те конкретные проекты метеорической регуляции, вызывания дождя методом взрыва в облаках, с которыми Федоров побуждал выступить самого Соловьева в голодном 1891 году.

Вернемся, однако, к оценке Федорова Булгаковым. В ней выделяются три этапа. Первый отражен в статье «Загадочный мыслитель», где передано ошеломляющее впечатление от мысли исключительной, «дышащей подлинным и непоказным величием в наш рекламный и суетный век» (с. 260). Намекнув на богатство затронутых в «Философии общего дела» тем и проблем, оригинальность и глубину их решения, Булгаков призывает читателя к дальнейшему углубленному знакомству с федоровскими идеями. Обращаясь к тем, кто не сумеет разделить все идеи мыслителя, кто *запнется* на высоком пороге самых смелых его дерзновений, ав-

⁷ Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 3. С. 421.

⁸ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 547.

тор завершает свою статью на такой взволнованной интонации: «Но вряд ли он, после этого чтения, не почувствует себя окрыленным, оплодотворенным, обогащенным. И то вещее, загадочное и страшное, но вместе с тем великое и зажигающее, что он там прочитает, заставит его заглянуть в самые глубины и своей души, и матери-природы, Божьего мира. И, может быть, даже не чувствуя себя во всем и до конца учеником, он тоже, однако, назовет почившего праведника, вслед за Соловьевым, не только “учителем”, но и – что гораздо больше – утешителем!» (с. 277).

Это начальное, честное, не оглядывающееся на догму впечатление от открывшейся, еще плохо вмещаемой *вещей* правды федоровского прозрения сменяется намного более критическим подходом в книге «Свет невечерний», вышедшей в свет в 1917 г., за год до принятия Булгаковым священного сана. В такое время, когда «что скажет секретарь С. Аполлов» (или, извините, точнее – куда и как донесет), становилось небезразличным, особенно для вступающего на алтарь священнического служения. И здесь Булгаков признает Федорова «глубоким русским мыслителем», давшим «грандиозную систему философии хозяйства»⁹. (Кстати, и над книгой самого Булгакова 1912 г. «Философия хозяйства» ощутимо витал дух федоровских идей.) Но, поставив хозяйству воскресительную задачу, Федоров тем самым, по мнению Булгакова, превратил ее в «теургию хозяйственно-магическую». Надо сказать, что в целом критика федоровского учения в «Свете невечернем» оставляет довольно тягостное впечатление. Автор предполагает два варианта понимания идей Федорова. Один, как он пишет, вполне «защищаемый», который на деле ближе всего к их сути и вполне приемлем для самого критика. Речь идет о воскресении как богочеловеческом деле, в котором человек становится соработником Богу: «Быть может, более всего соответствует его высокому религиозному духу такая мысль: воскресение мертвых есть акт богочеловеческий, требующий соединения божественной благодати и человеческого действия, и, признавая вполне божественную сторону воскрешения, человек должен принять в нем участие своим встречным усилием, собственным стремлением к воскрешению» (с. 364).

Но почему-то Булгаков не рассматривает такого адекватного варианта, а все свои критические стрелы направляет на какой-то *материалистический, мечниковский* муляж федоровского учения, извращающий оригинал *до наоборот*. Так, он упрекает Федорова в отсутствии задачи победы над смертностью как качеством падшего природного бытия (хотя идея преодоления природного, смертного порядка бытия – центральная в «Философии общего дела»). Почему-то воскрешение у Федорова «равнозначуще неопределенному продлению человеческой жизни отстранением смерти» (с. 362), а не радикальной ее отмене. Конечно же, у него отсутствует момент преобразования тела, опять возникает пугающий призрак

⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 360.

«оживленного трупа» (еще раз повторю: у Федорова речь идет о новой воскресенной, духоносной плоти). Наконец, Федоров хочет, чтобы, «осуществляя волю Божию в творении, человек по возможности обошелся без Бога и помимо Бога» (с. 364), тогда как мыслитель призывал человечество осознать свою долю участия в теoантропоургии (богочеловекодействии). Вот так расправившись с этой дикой карикатурой федоровского проекта, Булгаков спохватывается и ставит вопрос: не надо ли «отвергнуть его “как мираж и прелесть”»? — и отвечает: «Однако и такому к нему отношению решительно противится душа, и оно было бы актом не только неуважения к нашему мудрецу, но и неразумения того вещего и нового, о чем он миру поведал» (с. 367). И призывает далее понять его «не по букве, а по духу», хотя сам только что и представил не просто «букву», а искажение самой этой буквы. И пробивается то искреннее и глубокое, душевное и задушевное, что вызвало в нем еще по первому прочтению слово Федорова: «“Проект” есть не только последнее слово экономизма, капитулировавшего перед косностью греховной плоти (но где такая капитуляция у Федорова? — С. С.), но вместе с тем и 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”» (с. 367—368).

И наконец, третий, завершающий этап в осмыслении Федорова. В работе «Душа социализма» (1931) Булгаков пересматривает главную посылку «Света невечернего», на которой, по крайней мере метафизически убедительно могла основываться серьезная критика Федорова, признав, что *хозяйство* несет в себе и эсхатологические задачи, высказав упрек христианству, что оно до сих пор не сумело религиозно освятить хозяйство, не раскрыло Божественную заповедь об обладании землей. В «Свете невечернем» Булгаков настаивал на непереходимой грани между историей и эсхатологией, теперь же он видит в позиции трансцендентного катастрофизма обесмысливание человеческих исторических и культурных усилий, «нигилизм в истории», принимает то, на чем стоит Федоров: «имманентное созревание эсхатологии»¹⁰, постепенную подготовку элементов этого мира для будущего преобразования. Учение общего дела предстает уже великой попыткой «религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии» (с. 57). Если в «Свете невечернем» Булгаков противоестественно выдавал федоровское учение чуть ли не за последнее, радикальное слово «материалистического экономизма» (отсюда ядовитость критики, обвинения в хозяйственном магии), то в «Душе социализма» новое, более глубокое видение обнаружило совсем иное: Федоров «пролагает путь и к положительному преодолению экономизма материалистического, своеобразно применяя к хозяйству основные догматы христианства».

¹⁰ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 57.

И уже в решительную оппозицию встают тут две фигуры, «являющиеся знаменем эпохи с обеими ее путями: к Вавилону и к Граду Божию», «против Христа» и «во Христе»: Маркс и Федоров: «Федоров понял “регуляцию природы” как общее дело человеческого рода, сынов человеческих, призванных стать сынами Божиими, как свершение судеб Божиих» (с. 58). Булгаков сетует на то, что никто из великих так и не решился сказать последнему ни «решительного “да”», ни «прямого “нет”»: «Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли – пророку дано упреждать свое время» (с. 58). К такой чистой и безусловной ноте восценения и приятия Федорова пришел в конце концов Булгаков. Она же звучит и в одной из последних его работ – «Православие. Очерки догматического учения православной церкви». В главе «Православие и хозяйственная жизнь» философ подводит своего рода итог своей богословской трактовке хозяйства, прямо подкрепляя ее федоровским авторитетом: «Здесь может быть поставлен общий вопрос православной философии хозяйства: имеет ли оно общий эсхатологический смысл, помимо добывания насущного хлеба на каждый день? Включаются ли его достижения в образ спасения мира? Каков смысл хозяйственно-технического прогресса? Эта сторона еще мало выявлена в историческом православии и составляет предмет лишь богословской спекуляции, которая движется в новейшее время примерно в кругу следующих идей. Человек есть хозяйственный деятель не только как индивидуальное существо, но и как родовое. В этом смысле можно сказать, что хозяйствует не индивид, но все человечество, причем отдельные усилия и достижения слагаются в общий итог человеческого овладения природой. Человек осуществляет свое предназначение – быть господином вселенной, раскрывая ее энергии и подчиняя их своей воле. В хозяйственном труде творится общее дело всего человечества (согласно определению русского мыслителя Н. Ф. Федорова, сделавшего этот вопрос средоточием своей богословской системы). В хозяйстве, вообще, раскрывается космизм человека, его призвание и мощь в качестве космического агента»¹¹.

Вслед за Булгаковым практически никто из мыслителей русского религиозного возрождения XX века не обошел вниманием патриарха этой плеяды и одновременно ее наиболее радикального, «гениально-дерзновенного» (Н. А. Бердяев) представителя. Конечно, степень этого внимания была различной. Скажем, Лев Шестов ограничился небольшой рецензией на попытку переиздания в конце 1920-х годов в Харбине «Философии общего дела», в которой он добросовестно и сочувственно изложил ряд основных идей мыслителя и предостерег его «правовверных учеников» против «соблазна уклона в крайности, которых сам учитель так или иначе сумел избежать»¹². Спокойным, объективным тоном отличается и глав-

¹¹ Булгаков С. Н. Православие. Очерки догматического учения православной церкви. Париж, 1962. С. 356–357.

¹² Шестов Л. Н. Ф. Федоров // Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 30.

ка о Федорове в «Истории русской философии» Н. О. Лосского. В ней он рисует необыкновенную личность подвижника в миру, представляет его религиозные и научные идеи, усматривая в федоровской философии «своеобразное сплетение глубокой религиозной метафизики с натуралистическим реализмом»¹³. Лосский, впрочем, не уверен до конца, о каком – преображенном или непрображенном – воскресшем теле идет речь у Федорова и направляет свою критику на второй вариант (как известно, мыслителю общего дела чуждый). Лосский предрекает и усиление значения федоровских идей, рост их влияния в будущем, в эпоху общепланетарных, глобальных проблем. Во вступлении к публикации отрывка из Федорова в своей антологии русской мысли С. Л. Франк ограничился лишь самой общей, но высокой характеристикой: «Федоров – один из самых оригинальных русских мыслителей. Глубокое и оригинальное понимание метафизического существа христианского откровения он сочетает с нравственно-практическим устремлением к преобразованию и преображению мира». И хотя «по типу мышления» он может напоминать французских утопистов, его проект, по мнению Франка, ставит другую, «теургическую задачу», «сводится к метафизическому преобразованию мира», сочетая «радикализм с преданностью патриархальному прошлому» и обосновываясь «через толкование христианского откровения»¹⁴.

Может быть, больше и чаще всех обращался к имени Федорова Николай Бердяев. Сама лексика и интонация, в которые облекается у него оценка Федорова, несут в себе акцент исключительности, невиданности (все «впервые» и «самое»): «В пределах христианства никогда еще не утверждалась такая активность человека». «Это поистине новое религиозное самочувствие человека» («Смысл творчества»). «И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей», это и в социальном плане «самая грандиозная и самая радикальная утопия, какую знает история человеческой мысли», и «самое высокое сознание в истории христианства», и «его истолкование Апокалипсиса, гениальное и единственное в истории христианства», он и «русский из русских» («Русская идея»), «гениальное выражение» «характерно-русского человека, русского искателя всеобщего спасения» («Религия воскресения»)...

Бердяев не только высоко оценил основной пафос федоровского учения, но и сам был им захвачен, его мы узнаем у Бердяева в требовании активного, творческого христианства, в идее незавершенности творения и необходимости «восьмого дня творения», предполагающего сотрудничество человека Богу. Вместе с тем Бердяев четко выделил у Федорова то, что ему казалось неприемлемым: его излишний рационалистический оптимизм, недооценку иррациональных истоков и глубин зла в мире, его «религиозный мате-

¹³ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 88.

¹⁴ Франк С.Л. Николай Федоров // Из истории русской философской мысли конца XIX – начала XX в. Нью-Йорк, 1965. С. 49.

риализм и натурализм»¹⁵, «фантазерство» конкретных проектов регуляции и воскрешения, его патриархально-родственную утопию жизнеустройства. Бердяев утвердил ставший для многих почти классическим канон «взвешенного» восприятия учения Федорова: «ветхая оболочка»; «позитивно-материалистическое обличье», за которым, если их отбросить, таится драгоценное «истинное зерно» (с. 120) новой, творческой религиозной эпохи.

Именно Бердяев первым заметил особую ценность собственно богословских идей Федорова: так, в его послышке, что Творец действует в мире через человека, он увидел «зачаток совершенно оригинальной космологии» (с. 100), счел федоровское учение о Троице глубоко своеобразным, смелым и значительным, а его понимание условности апокалиптических пророчеств — «поистине гениальным» (с. 111). Именно эта федоровская идея открыла русской религиозной философии путь для разработки активной, творческой эсхатологии, живущей надеждой на всеобщность спасения. Она дала возможность в рамках христианской философии истории и эсхатологии найти благой, оптимистический вариант их примирения и, как это ни парадоксально, сотрудничества. История в таком видении не обрывается резко апокалиптической катастрофой, за гранью которой спасение светит лишь горстке праведников. «Форма конца», по выражению Г. П. Федотова, может мыслиться уже не как катастрофа, а как преобразование. «Достаточно поставить задачу не только личного, но и общего спасения, как она уже влечет за собою задачу "общего дела"»¹⁶. Тогда в самой истории, в культурном творчестве, осененных идеалом христианского всеобщего дела, начнется органическое, эволюционное созревание преобразенного порядка бытия. Для Федотова предел такого встречного Богу движения человечества — «закон природной необходимости», смерть (здесь он не дерзает следовать за Федоровым); и тогда выступает Христос, пришествие которого уже «не Суд ("Я не пришел, чтобы судить мир"), но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля» (с. 54).

Тема «Флоренский и Федоров» специально ставилась современным церковным публицистом и историком богословия В. А. Никитиным¹⁷. Он, в частности, собрал все упоминания и оценки Федорова в трудах Флоренского. В «Столпе и утверждении истины» (М., 1914) Флоренский вспоминает автора «Философии общего дела» несколько раз, правда все больше по боковым поводам: он помещает его в близкий себе ряд русских философов, относящихся к школе теистического онтологизма; в связи с особым чином братотворения, существовавшим в Церкви, приводит «замечательные» суждения «глубокомысленного» Федорова по этому

¹⁵ Бердяев Н. А. Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. Кн. 7. С. 98.

¹⁶ Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 49.

¹⁷ См.: Никитин В. А. Храмовое действо как синтез искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров) // Символ. 1988. № 20. С. 218—236.

поводу; привлекает внимание читателя к «множеству поучительных мыслей» Федорова «о целомудрии и его космическом значении», касаясь центральной темы философа о «воскресении и святости тела», ставит его рядом с Иринеем Лионским: «Идея воскресения и святости тела особенно живо чувствуется из древних писателей у св. Иринея Лионского, а из новых – у Н. Ф. Федорова»¹⁸.

В письме к Кожевникову от 15 марта 1912 года Флоренский пишет: «На днях взял (почти случайно) Н. Ф. Федорова и Вашу книгу о нем (которые читал ранее невнимательно) и был поражен, до какой степени основные идеи Федорова тождественны с тем, что я пишу и говорю на лекциях, особенно о Канте. Стыдно стало собственно то, что я не использовал Федорова ни в сочинении своем, ни в лекциях, а до столь многого доходил своим умом»¹⁹. Но, как пишет Никитин, в неизданных пока лекциях по истории философии, прочитанных в Московской духовной академии в 1916–1917 годах, Флоренский уже довольно подробно останавливается на взглядах Федорова, представляя их «спокойно и непредубежденно, местами с оттенком явного сочувствия». Основные точки соприкосновения между Федоровым и Флоренским Никитин находит в их представлениях о литургическом, священном искусстве, о храмовом действе как синтезе всех искусств. Уже отмечалось, что высказанное Флоренским позднее, в другую эпоху понятие «пневматосферы» родственно концепции ноосферы и федоровской идее регуляции.

Однако вернемся пока в 1910-е годы, на которые в основном и падает упоминавшаяся переписка Флоренского и Кожевникова. В связи с судьбой идейного наследия Федорова в ней всплывают имена И. П. Брихничева, бывшего священника, а затем публициста, В. П. Свенцицкого, религиозного деятеля и писателя, позднее священника, и А. К. Горского, выпускника Московской Духовной академии, одного из самых крупных мыслителей федоровской ориентации 1920–1930-х годов. И Брихничев, и Свенцицкий примкнули к движению так называемого «гогофского христианства», образовавшемуся после революции 1905 года во главе с еп. Михаилом (Семеновым)²⁰. Отталкиваясь от аскетически понятного православия, от идеи и практики только индивидуального спасения, от государственной Церкви, это движение «общественного христианства» ставило целью коренное обновление жизни, и социальное, и метафизическое, идеал «новой земли», всеобщего спасения. О новой Церкви, «забытой Церкви», осознавшей, «что воля Господня должна быть осуществлена не только “на небеси”, но и “на земли”», вышедшей

¹⁸ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 359–460, 614, 703, 744.

¹⁹ Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 98. Эта во многом образцовая научная публикация, снабженная тщательным комментарием, дает интересный материал для уточнения отношения к Федорову и Флоренского, и Кожевникова.

²⁰ См. подробнее: Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. S. 222–225.

«на великое общественное служение», писал Свенцицкий. Ей должно принадлежать «святое водительство» человечества, которое «выстрадает себе веру в бессмертие, живую и пламенную»: «Вера в действительную жизнь раскроет глубочайший смысл и глубочайшую правду идеи всеобщего воскресения. А это определит и жизнь каждого человека: как великий долг перед Богом и подвиг перед людьми»²¹. Органом голгофцев в начале 1910-х годов была редактировавшаяся Брихничевым газета «Новая земля» (затем «К новой земле»), при которой выпускалась целая библиотечка проповеднических, прозаических и стихотворных текстов. К этому времени Брихничев уже знакомится с федоровскими идеями (скорее всего, через увлеченного ими Горского). Во всяком случае их влияние уже чувствуется в его стихах и проповедях, выходивших в этой серии. «Единственная заповедь голгофского христианства – всеобщая ответственность за зло мира», активное соучастие человека в тотальном искуплении мира («рая как блаженства нет и не будет, пока все не спасутся»²²). «Цель исторического процесса – Воскрешение и Преображение Всего Космоса»²³ как продолжение и завершение Христова дела в едином богочеловеческом творчестве. Преемником закрытой властями «Новой земли» в конце 1912 – начале 1913 г. выходят три номера журнала «Новое вино» (тоже вскоре запрещенного), где прямо упоминается имя Федорова и печатаются его избранные мысли. В публикуемых здесь статьях Брихничева и Свенцицкого созвучие с федоровскими идеями чувствуется главным образом в духе толкования евангельских текстов: «Новое вино принес на Землю Христос. Это было новое животворное учение – о царстве Божиим на земле. О новом свободном человеке – Сыне Божиим <...> О всеобщей Голгофе. И, как следствии ее – победе над смертью и Всеобщем Воскресении»²⁴. Онтологическая задача преобразования природы человека и мира была у голгофцев в известном смысле общей с Федоровым, хотя ставилась ими – в отличие от него – лишь в самом обобщенном, риторическом виде. А вот в плане «общественно-политических воззрений» Федоров и голгофцы с их антицерковным, антимонархическим пафосом стояли на позициях противоположных. Это была одна из причин отказа и Кожевникова, и Петерсона от сотрудничества с Брихничевым в готовившемся федоровском сборнике «Вселенское дело», который вышел в Одессе в 1914 году. К тому же в этом труде проявилась и новая тенденция привлечения к разработке федоровских идей не только богословов и философов, поэтов и публицистов, но и ученых, экспериментаторов, чьи научные результаты могли бы быть использованы для борьбы со смертью. Это практичес-

²¹ Свенцицкий В.П. Смерть и бессмертие // Свободная совесть. Кн. 1. М., 1906. С. 65–66.

²² Брихничев И.П. Что такое голгофское христианство? М., 1912. С. 6, 8.

²³ Брихничев И.П. Огненный сеятель. М., 1913. С. 24.

²⁴ Новое вино. 1912. № 1. С. 2.

кое склонение больше всего пугало и Флоренского и Кожевникова возможностью материалистической вульгаризации идей Федорова.

Именно эти обстоятельства, с одной стороны, напор безоговорочных адептов федоровского учения, к тому же планировавших чуть ли не немедленный приступ к его практической реализации, и, с другой, настороженность, а то и неприятие этого учения (кстати, при недостаточном его знании) рядом религиозных деятелей, близких новоселовскому кружку, и побудили Флоренского дать в «Богословском вестнике», только что открытом журнале Московской Духовной академии, редактором которого он стал, целую серию статей, посвященных представлению и богословской критике «Философии общего дела». Автор их – один из учеников Флоренского Сергей Голованенко, закончивший Духовную академию в 1912 году и готовивший в это время диссертацию. Еще в декабре 1913 года журнал напечатал его рецензию на «Философию общего дела» (это был год выхода ее второго тома и подготовки «Вселенского дела»).

Голованенко дал здесь только самую общую оценку Федорова «как глубокого мыслителя», чья «философия – попытка нового истолкования христианства», более того, с намерением быть «философией русского православия». Отметив ряд ее привлекательных черт, автор рецензии упирается в тот дух трезвения, который Федоров противопоставлял всем формам духовного опьянения и замутнения истины и человеческого долга. Но это стремление быть философией трезвости представляется Голованенко достаточно амбивалентным, в нем он видит опасность срыва к гностицизму. И все же первый его вывод таков: «Но вообще говоря, как проповедь трезвого делания, проповедь всеобщего метафизического родства и действительного воскрешения, она имеет глубокое нравственное и догматическое значение»²⁵. Следующим шагом – необходимо было раскрыть это «глубокое значение». И к нему Голованенко приступил поначалу довольно успешно.

В статьях 1914 года (апрель и май) «Философия смерти и воскрешения (проективизм Федорова)» и «Православие и культ предков» Голованенко достаточно вдумчиво изложил философские и богословские идеи Федорова. И хотя автор начал с утверждения, что «Философия общего дела» не может быть названа системой в обычном смысле этого слова», в его имманентной реконструкции явилось мировоззрение удивительно цельное, глубокомысленное, поразительное по размаху и глубине поднятых тем, открывающих новые горизонты христианской мысли. В следующих статьях: «Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова)» – июль-август 1914, «Тайна сыновства

²⁵ Голованенко С.А. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Богословский вестник. 1913. № 12. С. 843. Интересно, что в рядом помещенной рецензии того же Голованенко на книгу С. Н. Булгакова отмечено следующее: «“Философия хозяйства” С. Н. Булгакова родственна “Философии общего дела” Н. Ф. Федорова» (там же. С. 844).

(о христианстве Н. Ф. Федорова)» и «Проект или символ? (О религиозном проективизме Н. Ф. Федорова)» – март и июнь 1915 – Голованенко сменяет взгляд и тон на аналитически-критический. Сохранив и здесь «несомненное сознание, что философия Федорова нечто новое, глубокое, важное», критик высказывает к ней ряд претензий с точки зрения христианской ортодоксии: «умаление тайны», «затенение всего мистического», понимание трансцендентного не столько в его внутренней непознаваемой сущности, сколько как образец, задачу для имманентного воплощения. Но и здесь критик как будто забывает, что речь у Федорова идет вовсе не о каких-то категорических утверждениях, а просто о различных акцентах. И если Федоров утверждает необходимость превращения догмата в заповедь, с чем вполне согласен Голованенко, то при этом он вовсе не отрицает и онтологическую, объективную значимость догмата, как это утверждает критик. Вообще создается впечатление, что критик начинает слишком часто бить по им же самим придуманным, мнимым мишеням. Правда, надо учитывать и факт внешнего давления на диссертанта Духовной академии.

Дело в том, что уже первая его статья – «Философия смерти и воскресения», набранная для январского номера 1914 года, была остановлена ректором академии еп. Феодором и только по настоянию Флоренского появилась позже. Конечно же было дано обещание усилить критический элемент в последующих статьях, что и произошло. Появившийся довольно сильный элемент отработки ортодоксального урока по своим приемам весьма напоминает нашу недавнюю идеологическую философскую критику, когда добросовестный и сочувствующий предмету исследователь, даже подступив к нему с пластического изложения, с представления его внутренней логики, завершал сокрушением собственных объективных результатов обратными выводами «до наоборот».

Вот и Голованенко, вжившись в текст, делает такое обобщение: «Итак, философия Федорова, философия жизни – Всеединства. Как философия Всеединства, она действительный имманентизм; как философия смертного сознания – действительный прагматизм. Эти три черты могут быть залогом истины: это черты жизни. Не только правильно поставлена основная религиозно-философская проблема, но и правильно расчленена»²⁶. Но приземляется уже после кульбитов своей заданной мыслительной эквилибристики на тезис вполне обратный: «Религиозная философия Федорова не действительный имманентизм, не действительный психологизм, не действительный прагматизм»²⁷.

Мыслившаяся как некий этап в освоении философских и богословских идей «загадочного мыслителя» эта растянувшаяся на три года публикация была по су-

²⁶ Голованенко С. А. Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914. Июль-август. С. 570.

²⁷ Там же. С. 586.

шеству провалена туманно-витиеватым, болтливо-софистическим подходом (частично вынужденным), отдававшим хоть и даровитым, и весьма ученым, но школярством. И осталась лишь весьма соблазнительным источником (как же, специально о Федорове, и так много, и в таком ответственном месте!), чтобы черпать в нем — по надобности — противоположные оценки его учения²⁸.

Голованенко все же рассматривает Федорова в кругу христианской философии, ни в коем случае не считая его «нехристианином, антихристианином», находя в его учении лишь некоторые «примеси чужеродные и пятна ядовитые»²⁹. Другой автор, на этот раз журнала «Христианская мысль», А. Жураховский признает «несомненно громадной заслугой» Федорова его требование «человеческой активности в деле спасения», полагая, что истинная «христианская метафизика воскресения предполагает активное участие в нем человека». Жураховский, следуя за мыслью самого Федорова и Кожевникова, высказывает принципиальное положение: учение активного христианства по своему духу и заданию открыто для сотворчества всем, для дальнейшего развития и обогащения во всех планах, в том числе и религиозном. «Учение Федорова не есть застывшая система, в которой ничто не может быть изменено <...> оно может и должно быть вновь пересматриваемо и перерабатываемо, причем на первый план должно быть выдвинуто оставленное великим учителем в тени участие Христа в “общем деле”»³⁰. Среди голосов, раздававшихся в стане богословия по поводу учения Федорова, своим резким неприятием выделился один, ставший широко известным. Я имею в виду, конечно, мнение прот. Георгия Флоровского, высказанное им в книге «Пути русского богословия».

Насколько мне известно, Флоровский был первым, кто печатно выступил с попыткой отнять Федорова у православной мысли, у христианства вообще: «Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык <...> Божественному действию он противопоставляет человеческое. Он благодати противопоставляет труд <...> Но его мировоззрение, “в большинстве своих предположений”, не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом резко разногласит»³¹. Отношение Флоровского к

²⁸ Интересно, что в архиве С. А. Голованенко, находящемся в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки, хранятся еще две его статьи о Федорове, написанные уже после революции, в начале 1920-х гг. в Ярославле, где тогда жил и работал бывший выпускник Московской Духовной академии. Они свидетельствуют о прочном и глубоком интересе Голованенко к идеям Федорова, также косвенно подтверждая, что бичевание философа общего дела, устроенное им на страницах «Богословского вестника», было в значительной степени вынужденным и искажало реальное отношение автора к предмету своего исследования.

²⁹ Голованенко С. К суждению о христианстве Н. Ф. Федорова (ответ Н. П. Петерсону) // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 131.

³⁰ Жураховский А. Тайна любви и таинство брака // Христианская мысль. 1917. № 3—4. С. 51, 53.

³¹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 323, 326, 327.

Федорову явилось яркий образец пасквильной критики, когда при внешнем правдоподобии разоблачаемых положений на деле подсовывалась подменная личина и самого Федорова, и его учения. И личность у него какая-то подозрительная: обособленный, уединенный, «беспочвенный» мечтатель, и не подвижник он вовсе, а скорее (и находится-таки неприятное слово) «абстинент», и даже его скромность и бедность — «своеобразный вид неделания» (?!). И духовную ему генеалогию Флоровский подбирает сомнительную для христианского сознания: «давнюю магическую традицию», французских утопистов, «религию человечества» О. Конта. Сквозь зубы процедив пару объективных положительных констатаций в начале и в конце главы: «Федоров был мыслитель острый и тонкий», «У Федорова много ярких и немало верных мыслей, и много чутких догадок и наблюдений», Флоровский последовательно нагнетает образ какого-то духовного монстра, вместившего «хозяйство, технику, магию, эротику, искусство» в «некоем прелестном и жутком синтезе». И смертью Федоров «зачарован», и личности-то он не чует, его волнует «только судьба человеческого тела», и та решается средствами «какой-то человеческой биотехники», и «космический организм» хочет заместить «механизмом», и планирует чуть ли не принудительную «космическую многолетку». И все это в серии бездоказательных утверждений — верьте интуиции и авторитету автора!

С прямым несогласием подобного взгляда на Федорова в свое время выступил коллега Флоровского, профессор Православного Богословского института в Париже, прот. Василий Зеньковский. Вынести из «Философии общего дела» вывод, что это своего рода «программа “гуманистического” активизма» (Флоровский), можно лишь «при беглом знакомстве с Федоровым». При серьезном же вникании в его мысль нельзя «не убедиться в том, что в основе ее построений лежит действительно христианство»³². Известное *убойное* обвинение в противопоставлении труда благодати Зеньковский парирует точно и красиво: «Но ведь “труд”, о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в “усвоении” благодати» (с. 146). «Несомненный привкус некромантии», который почувствовал у Федорова тот же Флоровский, «нечувствие преображения», призрак «оживших трупов» Зеньковский счел вопиющим недоразумением. Он же полностью поддержал Булгакова в утверждении «религиозного, а не социально-активистического смысла идей Федорова», выделив «основное вдохновение его исключительной и напряженнейшей обращенности к Царствию Божию» (с. 138), к христианскому преображению смертно-греховного порядка бытия³³.

³² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Париж, 1950. С. 131. (Далее в тексте указывается страница этого издания.)

³³ Кстати, по устному свидетельству американского исследователя А. А. Киселева, учившегося у Флоровского, тот в последние годы жизни изменил свое отношение к учению Федорова в сторону его значительно большего принятия.

Зеньковский считает невозможным рассматривать федоровское учение вне магистрального движения диалектики русской мысли, он видит в нем «высокое выражение и, можно сказать, завершение» свойственного ей «теургического беспокойства». Затронуты построения «Философии общего дела» и «духом утопизма», который «веет вообще над русской мыслью». Зеньковский делает при этом тонкое замечание: «Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, “всеобщее спасение” с живой реальностью нашего бытия» (с. 147). Автора «Истории русской философии» смущают «примеси моментов магизма и чистой фантастики» в конкретных проектах Федорова, но это не заслоняет для него главного: «Основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном участии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу своей системы идею “всеобщего спасения”» (с. 146).

Близок к оценке Зеньковского и замечательный религиозный мыслитель и публицист В. Н. Ильин. Только его отношение к русскому «пророку» (это его определение) еще более безусловно и исключительно. В личности Федорова для него «нет “темной середины”, он насквозь светится, сияет, и слово его – растворено подлинной христианской солью, – оно от Логоса. Кажется, это единственный русский человек, до конца сознававший ответственность за каждое сказанное слово. Но потому и каждое слово Федорова – драгоценность»³⁴. Вот еще одно высказывание Ильина, ставящее учение Федорова на уровень редчайших вершин в человечестве: «Все, что можно было сделать силами одного человека, чтобы явить лик истинной философии – Федоров сделал». Сравнивая Федорова с Сократом, он замечал: «Однако явление Сократа после Христа должно быть совершенно особенным. <...> “Даймоном” Федорова было учение Богочеловека»³⁵. Все собственно богословские воззрения Федорова на Троицу, на храмовую и внехрамовую литургии, его осмысление христианского богослужебного круга, рассматриваемые Ильиным, проникнуты, по его мнению, «борьбой с риторическим и пассивным пониманием истин христианства». Доказывая, что Федоров «стоит на твердом основании традиционной православной литургики», Ильин утверждает, что он «являет миру скрытые в ней и до сих пор не вмещаемые возможности и сокровища». «Пламенное стремление к реализации делает Федорова литургистом в пре-

³⁴ Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. VI. Прага, 1929. С. 18.

³⁵ Ильин В.Н. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Вестник русского студенческого христианского движения. 1931. № 8. С. 24 (см. также: Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. М., 1997. С. 108).

дельно глубоком смысле слова»³⁶, как апостола выплеснувшейся в мир, обнявшей его целиком литургии внехрамовой, Пасхи всемирной. Это «православное возглавление всего земного бытия Пасхой» у Федорова и обнаруживает, по словам Ильина, глубинную, «таинственную связь» «этого мудрого книжника, посланника Христова» с другой заповедной русской фигурой – «духоносным старцем преп. Серафимом Саровским»³⁷, великим чтителем Воскресения³⁸.

Об этой же связи писал за четыре года до статьи Ильина и А. К. Горский в своей статье «Богословие Общего Дела», вошедшей в серию его очерков о Федорове: Только в линиях перспектив, устанавливаемых «Философией общего дела», представляются вдруг насквозь ясными и удобопостигаемыми косноязычные мотовиловские записи, и яркими лучами мысли освещается ряд загадочных «жизненных жестов» святого старца, особенно относящихся к укреплению Дивеевской обители, с ее образцово устроенными «воскресительными очагами», своеобразными «храмами-музеями», центрами грядущей земледельческо-небодельческой культуры... Крушение торгово-промышленных мировых центров, гибель города – блудницы, сидящей на водах многих, образование новой земли и нового неба, где «моря уже нет», вырастанье нового города, стоящего «лицом к деревне», города-деревни, города-села, культивирующего «древо жизни», преобразующего воздух и эфир, пересоздающего растительные и органические ткани, ликвидирующего болезнь и смерть – вся эта активная апокалиптика одинаково отсвечивает и в преобразовательно-построительных устремлениях подвижника и в отчетливых осознаниях мыслителя»³⁹. Эта работа Горского может безусловно считаться наиболее точным проникновением в дух и букву федоровской религиозной мысли; в ней убедительно показано, насколько Федоров в главных линиях своей мысли стоял на христианской догматике, одновременно восполнив в православии раздел нравственного богословия и разработав то, что сам мыслитель называл «православием проективным, богодейством».

В. А. Никитин дал, может быть, самый точный критерий, по которому разделяются в своем отношении к учению общего дела религиозные философы и бого-

³⁶ Ильин В.Н. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Вестник русского студенческого христианского движения. 1931. № 8. С. 25.

³⁷ Там же. № 11. С. 16. Н. Ф. Федорова В. Ильин неоднократно упоминал в своих философских и богословских статьях, а позднее посвятил его личности и идеям целую книгу, ныне, как мы уже говорили, готовящуюся к печати в России.

³⁸ О восприятии идей Федорова в русском зарубежье 1920–1930-х годов см.: Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. S. 417–457; Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М., 2003. С. 320–374.

³⁹ Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 2. Харбин, 1928. С. 21.

слова: «Давая оценку учению Федорова, принципиально важно уяснить: продолжается ли эпоха Откровения Божьего в истории и человеческом творчестве, согласно новозаветным словам “Дух дышит, где хочет” (Ин. 3:8) и “Се, творю все новое” (Откр. 21:5), или же эти слова исчерпали себя, полнота Откровения нам уже дана и ее эпилогом явился VII Вселенский Собор?»⁴⁰ Когда непоколебимо дается второй ответ, тогда всякое новое творческое слово в христианстве и православии оказывается не только лишним и докучным, но и просто святотатственным. Тогда-то богословие и устраивает, по слову С. Булгакова, цитируемого Никитиным, из принятых соборных формул «род догматической подушки, на которой воинствующе засыпает в позе вызывающей ортодоксии...»⁴¹.

В статье «Русская религиозная мысль и революция» Бердяев писал: «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»⁴². Столь же высоко (вровень со святоотеческой мыслью) ставил русскую религиозную философию и Б. С. Бакулин, автор замечательной десятитомной «Богословской энциклопедии» (пока неизданной). Ведь в ее лоне были выработаны такие идеи, которые стоят как проблема перед догматическим сознанием, требуя и своего церковного решения. Да, Федоров дал наиболее радикальный и практически-действенный вариант этих идей. В его учении, читаем у В. А. Никитина, «идея синергизма, то есть идея соработничества с Богом, сформулированная еще в V веке преподобным Иоанном Кассианом Римлянином», оказалась «гениально завершенной»⁴³. И столь же завершенным — и то чаяние всеобщего спасения и преображения мира (без всякого изъятия), которым вдохновлялись идеи апокатастасиса и обожения, идущие к нам из времен раннего христианства, от учителей и отцов Церкви — Оригена и свт. Григория Нисского.

В июне 1988 года журнал «Дружба народов» напечатал беседу с митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием. В ней речь шла и о влиянии христианской мысли на русскую литературу. Митрополит Алексей отметил «очень сильное впечатление», которое произвел на него «Котлован» Андрея Платонова: «Своим письмом она (эта вещь. — С. С.) напомнила мне лучшие образцы русской

⁴⁰ Никитин В.А. Н. Ф. Федоров и православие // Журнал Московской патриархии. 1991. № 10. С. 76.

⁴¹ Там же.

⁴² Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.

⁴³ Никитин В.А. Н. Ф. Федоров и православие // Журнал московской патриархии. 1991. № 10. С. 78.

иконописи – огромная глубина в как будто бы лишенном перспективы изображении. И несомненное, несомненное влияние Николая Федоровича Федорова, нигде прямо не высказанное, но как бы звучащее в интонации и слове, особенно в тех местах, где писатель говорит о смерти»⁴⁴. И далее для подтверждения своего впечатления митрополит приводит мнение Зеньковского из его «Истории русской философии» о том, что у Федорова «была исключительная и напряженнейшая обращенность к Царствию Божию, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирились, что Царствия Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царствия Божия, как полноты, как жизни “со всеми и для всех”, не была простой идеей, но была движущей силой его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий – его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царствие Божие»⁴⁵. Более того, уточняет митрополит Алексей – «питательной почвой для его идеи о реальном воскрешении всех когда-либо умерших поколений»⁴⁶. Эти проникновенные слова Зеньковского, давшие точный ключ к личности и учению Федорова, с которыми оказался солидарен и будущий патриарх Московский и Всея Руси Алексей II, естественно венчают главную ноту восчувствия и восценения идей всеобщего дела теми, кто продолжил и углубил основные интуиции, темы и прозрения активного христианства.

⁴⁴ Алексей, митрополит Ленинградский и Новгородский и Нежный А. О чем нам говорят столетия // Дружба народов. 1988. № 6. С. 205.

⁴⁵ Там же. С. 206.

⁴⁶ Там же.

ФЕДОРОВ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА XX ВЕКА

*В. Брюсов, поэты 1920-х годов, Н. Заболоцкий,
М. Горький, М. Пришвин¹*



Через месяц с небольшим после смерти Николая Федоровича впервые с полным упоминанием его имени и репродукцией портрета работы Л. О. Пастернака печатается небольшой отрывок из его сочинений: «Астрономия и архитектура». Опубликовал этот фрагмент и дал ему название Валерий Брюсов, тогда глава символистской школы, в только что начавшем выходить литературном ее органе, журнале «Весы» (1904, № 2).

О личности и идеях «необыкновенного библиотекаря» Румянцевского музея Брюсов узнает в конце 1890-х годов, когда он становится секретарем и постоянным сотрудником «Русского архива», редактируемого Петром Ивановичем Бартевым, а с ним, как мы помним, Николай Федорович начинал свою службу в Москве еще в конце 1860-х годов. Правда, не столько сам Петр Иванович, сколько его сыновья Юрий и Сергей, с которыми тесно общался Брюсов в эти годы, глубоко сочувствовали учению Федорова. Сергей Петрович называл себя его учеником, написал стихотворение в прозе, содержащее призыв к общему делу, и послал его Николаю Федоровичу². Юрий Петрович Бартев часто встречался с Федоровым, беседовал с ним и после его смерти написал о нем взволнованную статью³. Через Юрия Петровича Брюсов лично знакомится с Федоровым. Запись в дневнике поэта от 21 апреля 1900 года хранит след этого события:

«Сначала был у Черногубова и говорил о Фете. Потом у Ю. Бартева. Там, кроме Кожевникова, видел Николая Федоровича (Федорова), великого учи-

¹ Материал данной главки развернуто представлен в книгах: Семенова С.Г. Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 262–317, 378–394; Ее же. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика – видение мира – философия. М., 2001.

² Его публикацию см.: IV, 636. См. также: Бартев С.П. Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909. № 1. С. 119–122; Из дневника С. П. Бартева: разговоры с Н. Ф. Федоровым, о Н. Ф. Федорове и письмо от Н. Ф. Федорова // Новый журнал. № 129. 1977. С. 172–182; републикация – Д., 24–26. Подробнее о С. П. Бартеве см.: Д., 528, 549–551.

³ Бартев Ю.П. Памяти Н. Ф. Федорова // Русский архив. 1904. № 1. С. 191–192. Подробнее о Ю. П. Бартеве см.: Д., 297, 548–551.

теля жизни, необузданного старца, от языка которого претерпевали и Соловьев (Вл.) и Толстой (Л. Н.). С самого начала разговора он меня поразил.

– Как-никак, а умереть-то нам придется, – сказал я.

– А вы дали труд себе подумать, так ли это? – спросил Николай Федорович.

Речь шла о Ницше, и вообще Николай Федорович нападал на меня жестоко. Я остался очень им доволен и, уходя (я спешил), благодарил его»⁴.

Позднее, с выходом в свет сначала первого, а затем второго томов «Философии общего дела», Брюсов более обстоятельно знакомится с идеями Федорова, которые вторгаются и в его поэзию, особенно последнего ее периода. Но и в дооктябрьских сборниках поэта уже явно прослеживаются федоровские мотивы: это и творческое преобразование мира, регуляция природы, превращение Земли в управляемый космический корабль⁵ («В неоконченном здании», «Хвала человеку»), и «шторм неба», и преодоление физической ограниченности человека («Первым авиаторам», «К счастливым», «Земля молодая», «Детские упования»). После революции Брюсов усматривает свою главную творческую задачу в реализации идеала «научной поэзии». Еще в статье 1909 года он утверждал основной предпосылкой такого рода поэзии необходимость для ее творца «стоять на уровне современного знания и обладать сознательным мирозерцанием»⁶. То «сознательное мирозерцание», которое содержательно питало его собственную «научную поэзию», включало в себя и дерзания мысли «великого учителя жизни, необузданного старца». Брюсов планирует создание целого сборника стихов под характерным названием «Planetaria». В предисловии к нему он выражает уверенность, что «наступит такой этап в жизни человечества, когда вся Земля будет объединена, в виде ли единого “государства” (всемирной социалистической республики) или в иной форме, соединяющей труд и усилия всех людей, живущих на планете, для общих целей. Тогда наступит новый период жизни: завоевание своего места в Солнечной системе»⁷.

«Planetaria» так и не увидела света, но зато два других сборника Брюсова, «Дали» (1922) и «Меа» (1924), осуществили ее замысел: ввести в поэзию планетарно-космический угол зрения на «явления и события» современности. В них мы встретим резкое обличение науки, что отринула служение коренным нуждам жизни – *продовольственному и санитарному вопросам*, говоря словами Федорова

⁴ Брюсов В. Дневники 1891–1910. М., 1927. С. 85.

⁵ В статье «Пределы фантазии» Брюсов так писал об этой идее: «Русский философ Федоров серьезно проектировал управлять движением Земли в пространстве, превратив ее в огромный электромагнит. На Земле, как на гигантском корабле, люди могли бы посетить не только другие планеты, но и другие звезды. Когда-то я сам пытался передать эту мечту философа в стихах, в своем “Гимне Человеку”» (Литературное наследство. Т. 85. М., 1976. С. 70–71).

⁶ Брюсов В. Литературная жизнь Франции. Научная поэзия // Брюсов В. Собр. соч. Т. 6. М., 1975. С. 169.

⁷ Литературное наследство. Т. 85. М., 1976. С. 237.

(«Стихи о голоде»), призыв коллективным усилием овладеть и пространством — выйти в космос («Штурм неба»), и временем — победить смерть («Невозвратность», «Как листья в осень»). Стихи Брюсова последних лет выдают мучительное углубление в идею имманентного воскрешения, ее принципиальные научные трудности, ее философские антиномии:

И, поклонникам кинув легенды да книги,
Оживленный, быть может, как дракон на звезде,
Что буду я, этот? — не бездонное ль nihil,
Если память померкла на земной борозде.

Только всеобщее исследование и труд, одушевленные любовью, могут разрешить все эти вопросы и сомнения — ясно поэту. «Царем над жизнью, нам селить просторы // Иных миров, иных планет!» — такому убеждению он не изменяет до конца.

В послереволюционные годы Брюсов в этом убеждении, внушенном во многом федоровскими идеями, был не одинок. Горький в своих публицистических выступлениях 1920-х — начала 1930-х годов также приветствует проект «регуляции природы», верит в возможность безграничного развития человечества, в том числе достижения бессмертия («О знании», «О борьбе с природой», «О праве на погоду», «Засуха будет уничтожена», «О темах»). Последователи Федорова Н. А. Сетницкий и А. К. Горский разрабатывают и углубляют его наследие, философ В. Н. Муравьев вводит федоровские взгляды на труд в теоретические поиски, а затем и практические начинания существовавшего в те годы Центрального института труда⁸, бывший идеолог голгофских христиан, поэт и мыслитель Иона Брихничев, в начале 1920-х — секретарь Центральной комиссии помощи голодающим при ВЦИКе (Помгол), в своих рабочих докладах прямо высказывал федоровские взгляды на решение *продовольственного вопроса*⁹. Наконец, тот же Брюсов знакомит с «Философией общего дела» молодых, главным образом пролетарских, поэтов. Вспомним, что Валерий Яковлевич был основателем и ректором Высшего литературно-художественного института и, по выражению Павла

⁸ Подробнее см.: Горский А.К., Сетницкий Н.А. Соч. М., 1995; Из истории философско-эстетической мысли 1920—1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003; Муравьев В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. М., 1998; Русский космизм: Антология философской мысли. С. 185—257; Гачева А.Г. Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920—1930-е годы) // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920—1930-х годов. С. 79—125.

⁹ Кстати, именно через Брихничева к идеям Федорова приобщился и Николай Клюев, тесно с ним общаясь еще в 1910-х годах, когда тот был издателем газеты «Новая земля», а затем журнала «Новое вино», где олонецкий поэт печатался. Брихничев в эти годы редактирует вместе с Горским сборник памяти Федорова «Вселенское дело» (Вып. 1. Одесса, 1914), который открывался его статьей и содержал несколько его стихотворений.

Антокольского, «линейкой нас учил не умирать». Да и поддерживает он прежде всего тех поэтов, которые развивают мотивы вселенского космического труда, радикального преобразования мира.

Надо сразу же отметить, что идея революции и социализма оказалась в поэзии конца 1910– начала 1920-х гг. особенно напоенной превращенно-религиозным пафосом с его устремленностью к предельному благу и тотальному преобразению естества. В стихах и статьях М. Герасимова и В. Кириллова, И. Филипченко и А. Гастева, С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского – революция представляла не как обычная политическая и социальная революция, по новому распределяющая власть и собственность и регулирующая отношения классов и сословий, а как гигантский катаклизм, онтологический переворот, открывающий новый планетарно-космический эон, который целиком пересоздаст самого человека в его натурально-природной основе и порядок вещей в мире. Для одного из самых темпераментных поэтов «Кузницы» Ивана Филипченко главная задача революции в том, чтобы «победить болезни и самую смерть <...> организовать борьбу с косной материей».

Залог самой возможности гигантского расширения человеческой власти в природном мире автор «Философии общего дела» видел, как известно, в безграничности творческих способностей совокупного человечества, в труде планетарно-космических масштабов. Федоров – философ и, можно сказать, поэт труда. «Труд и есть всеобщая добродетель, которая внесет в мир согласие, любовь...» (II, 369). Интересно, что принципиально новым содержательным моментом, который внесли в литературу пролетарские поэты, была как раз тема труда, причем трактуемого ими настолько всеобъемлюще и титанически (поэма М. Герасимова «На фронт труда» и др.), что тут трудно не вспомнить родоначальника русского космизма. «Труд как высшая форма бытия, труд всепобеждающий, украшающий наше существование, труд, который превратит человека во всемогущее существо, физически бессмертное, духовно безграничное, труд, который соорудит нас в единый мыслящий коллектив, всеведущий и всесущий», кто автор этих вдохновенных строк, которые, кажется, так и сошли со страниц «Философии общего дела»? Им был все тот же Иван Филипченко¹⁰, к первому сборнику которого «Эра славы» (М., 1918) написал предисловие Брюсов.

В центральной поэме этого сборника, носящей то же заглавие, звучит восторженный гимн такому труду, прославляется его царство, храм славы, возводимый освобожденным братским человечеством. Идет сознательное управление силами природы: побеждается «разъяренных стихий бесчинство», вся земля от полюса до полюса становится огромной творческой мастерской, сама планета превращается в управляемый человеческой волей космический корабль (воплощается проект

¹⁰ Филипченко И. О творческом материале // Красный журналист. 1920. 1 августа.

Федорова, восхищавший Брюсова), а «философы и астрономы... со стихиями, смертью воюют, колебля грома». Поэт чувствует ответственность и за всех погибших на долгом и страдальческом историческом пути: «Я одену их телом, им душу вложу, // Я их воскрешу». В финале поэмы, великом празднике Славы, возникает сияющее видение всеобщего и полного преобразования естества, всех существ, стихий, самой материи. Торжествует новый (вместо борьбы и вытеснения) принцип бытия: «мировой согласованности», взаимной любви, *опрозрачивания*, радостного отражения друг в друге: «всюду эхо и отклик!» «Борьба и Труд изменят естество, // Мы будем человечеством крылатым», буквально способным — без всяких технических средств — к свободному, безграничному перемещению. Так в утопической мечте пролетарского поэта возникает не только традиционная тема машины, доброго помощника человека, но и идея преодоления машинизации и перехода к преобразованию физической природы человека (*органический прогресс*, разработанный в мысли Федорова).

И здесь Филипченко более всего смыкается с духом его активно-эволюционной мысли, которая решительно настаивала на тупиковости часто технического прогресса для человечества и предполагала развитие и коренное преобразование самого физического организма человека, его органов и способностей — так, скажем, чтобы он мог управлять бессознательно протекающими процессами своего тела, регулировать их, даже летать и т. д.

Всяческая же гипертрофия принципа машинизации, тем более распространенная на самого человека, приводила к зловещим построениям в той же пролетарской культуре. И наиболее яркий пример здесь — «железный Гастев», поэт, затем организатор Центрального института труда, автор «Поэзии рабочего удара» и ряда теоретических брошюр. *Улучшение* природы человека у него предполагалось на иных путях, чем у Филипченко: так *укоротить* и *обрезать* противоречивую, непокорную эгоистическую натуру человека, чтобы лишить ее эмоциональности, подсознательной жизни, вообще личности и тем привести к своего рода «гармонии» единого слаженного машинного агрегата. Иначе говоря, речь шла не о качественном восхождении природы человека, а о ее понижении, примитивизации. Усматривая в самоощущении фабричного пролетария свойство антииндивидуалистической анонимности, Гастев предлагал развить его до высшей степени и в конечном итоге каждую человеческую единицу обозначать буквами и номерами; а коллективную согласованность мышления и чувствования, присущую тому же рабочему классу, довести до машинной степени, предельно рационализовав все отправления каждого члена, вплоть до самых бытовых и интимных. Гастев был автором идеи и особых *хронокарт*, которые расписывали бы каждую секунду человеческой жизни, доводя ее до четкости заводского автомата. (Так что Замятин в своей антиутопии «Мы» красок не сгущал, а воплотил то, что предлагалось как вполне серьезный, научно-передовой идеал устройства общества.)

Титаническое пролетарское Мы, претендовавшее явить в себе не только все человечество, но чуть ли не космический, вселенский разум, было далеко не однозначным. Разлив коллективистской психологии в эти годы был, по существу, тотальным. Бесконечные «тысячи тысяч, миллионы миллионов, миллиарды», биллионы, легионы, мириады и тьмы дефилируют на страницах и Филипченко, и Маяковского, от имени Мы вещают и Блок, и Кириллов, и Маширов-Самобытник, и Герасимов, и Орешин, и многие другие. Тут было свежее, восторженно переживаемое чувство выхода из скорлупы свернутого на себя «я», единения с другими, и предвосхищение колоссальных творческих потенций общеземного коллектива, начинало — пусть искаженно — прорасти некое планетарное сознание (на объективной неизбежности и необходимости которого так настаивает космическая, ноосферная мысль). Но не надо забывать, что в рассматриваемую эпоху это рождающееся сознание постоянно искажалось яростными энергиями противостояния, разделения на «чистых» и «нечистых», на «мы» и «они». А в коллективной стихии нередко топилась высшая ценность — уникальная человеческая личность.

В знаменитом кирилловском «Мы» прямо высказано и главное, человекобожеское исповедание: «Все мы, во всем — мы, мы пламень и свет побеждающий, // Сами себе Божество, и Судья, и Закон». Бог свергается с пьедестала и на его место ставится человек, но не просто человек, не отдельное «я», а несметные «мы», планетарный сверхорганизм с единым духом и волей. Пролетарский идеальный архетип, первообраз, которому *уподобляется* это титаническое «мы», по кому ориентирует оно свои стремления и свершения, — не Богочеловек, как у Федорова, а Прометей, герой-мятежник против богов. Старая пассивная вера в Бога, который все окончательно устроит где-то на небесах, разбита и отброшена; рай предлагается созидать здесь, на земле, этими «мозолистыми руками», творчеством сомкнутых в единый коллектив «строителей вселенной». На какое-то время это становится новой пророческой верой и ряда новокрестьянских поэтов. Вспомним хотя бы знаменитую есенинскую «Инонию»: черты богоборческого неистовства, планетарно-космического титанизма сближают ее с пролетарской поэзией, с произведениями Маяковского 1910-х годов.

И у Хлебникова мы найдем полный набор преобразовательных порывов громко-патетической прометеистской пролетарской лиры: в поэме «Ладомир» (1921) тот же человекобожеский пафос, тот же идеал «научно-построенного человечества», и управление природными процессами, и мотив новой управляемой космической орбиты для нашей планеты, и самое дерзновенное — претворение вытесняющего, смертного порядка существования в братский бессмертный лад мира.

Бунтарский активизм, революционный прометеизм начала 1920-х годов никак нельзя совмещать с активно-христианской мыслью Федорова, Горского и Сетницкого. Весьма ценным для их тонкого размежевания может стать то выделение двух типов идеала (и человека), которое проводил позднее немецкий философ

Вальтер Шубарт в книге «Европа и душа Востока» (1938): прометеевского, героического, но и срединного, и иоанновского, мессианского, апокалиптического. Первый, характерный более для европейской цивилизации, одушевлен идеей власти над миром, над материей и ее силами, стремлением к орудийной организации хаоса. В прометеевском типе с его «специализирующим видением» прослеживается значительный элемент насилия над природой, при утверждении человека мерой всех вещей и господином мира. Иоанновский, мессианский человек с его «универсальным видением», по мысли Шубарта, свойствен больше славянам в их религиозно-христианской ипостаси, и прежде всего русским. Стремление к сверхземному — основная метафизическая черта этого типа, и при этом к сверхземному воплощенному, видимому и осязаемому, а не платонически лишь мечтаемому. Заветное внутреннее чаяние — освятить, одухотворить материю, воплотить в мире идеал целостности и преображения. Прометеизм с его вещностью, императивом властного покорения природы шел на Россию с Запада, стремительно вливался из трех пробоян, содеянных в национальном, государственном организме реформами Петра Великого, потом идеями французской революции и, наконец, атеистически-коммунистическими соблазнами. Недаром о коммунизме Вальтер Шубарт говорит как об «истинном отростке прометеевской культуры»¹¹. И в 1920-е годы даже идеи борьбы со смертью принимали сильнейшую прометеевскую окраску, но тот же Федоров за это никак не ответственен — он как раз насквозь иоаннический человек, можно даже сказать, высшее, чистейшее выражение этого типа¹².

Возьмем, к примеру, движение биокосмистов, выдвинувших два главных лозунга: «интерпланетаризм — завоевание космоса и иммортализм — осуществление бессмертия личности»¹³. Свой биокосмический максимализм они рассматривали как достижение революции, и тогда борьба со смертью, с враждебными стихиями природы представляла как продолжение борьбы за социальную справедливость. В образных аналогиях биокосмистов смерть нередко так и представляла в виде отвратительного ожиревшего буржуа. Рядом стояло: «Пролетариат — победитель буржуазии, смерти и природы».

«Инстинкт бессмертия, жажда вечной жизни и творчества»¹⁴ — вот что утверждалось биокосмистами в основании новой личности. Именно революционный подъем, дальние горизонты, что открывает социалистическое строитель-

¹¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 185.

¹² Не зря Федоров особо выделял именно Евангелие от Иоанна как самое точное и глубокое выражение духа Христова обетования, ибо тут наиболее отчетливо о Христе как Воскресителе и Спасителе «всего погибшего», здесь же и основные программные заповеди, касающиеся христианского Дела.

¹³ Иваницкий П. Пролетарская этика // Биокосмизм. Материалы. № 1. Креаторий биокосмистов. М., 1922. С. 13.

¹⁴ Святогор А. «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Биокосмизм. Материалы. № 2. Креаторий биокосмистов. М., 1922. С. 15.

ство, и дают, по их утверждению, импульс личности «расти в своих творческих силах до утверждения себя в бессмертии и космосе», преодолеть локализм (т. е. ограниченность) во времени и пространстве. «Мы – лишь убийцы Смерти, – Бессмертья Аргонавты!!!» – с форсированным напором восклицал поэт-биокосмист А. Ярославский в стихотворении «На штурм вселенной». Причем «пролетарское человечество, конечно, не ограничится осуществлением бессмертия только живущих, оно не забудет погибших за осуществление социального идеала, оно приступит к освобождению “последних угнетенных”, к воскрешению прежде живших»¹⁵. Тот же А. Ярославский заканчивает такими словами стихотворение «Памяти Хлебникова»: «И тебя, наш соратник, истлевший, но пламенный, Мы для новых боев воскресим». Газета «Известия» (4 янв. 1922 г.) печатает манифест биокосмистов-анархистов, в издательстве ВЦИК появляется анонимная брошюра «О пролетарской этике», развивающая их идеи, выходит и несколько номеров газеты «Биокосмист. Креаторий российских и московских анархистов-биокосмистов» (№ 1–4, март–июнь 1922), создается издательство «Креаторий биокосмистов», выпустившее несколько философских книжечек и сборников стихов.

Выступление биокосмистов поражает своим наивно-декретивным, безудержно-широковещательным характером. Оно было неоднородным и противоречивым, соединяя в себе несоединимое: требование высокого нравственного долга, конкретной терпеливой работы в области *регуляции природы* (здесь особенно выделился П. И. Иваницкий, автор брошюры «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества». М., 1925), борьбы со старением и смертью и анархического воспевания «божественной» свободы обретшего бессмертия индивида. Теневые стороны движения особенно живописно проявились у его главы, поэта А. Святогора (псевдоним А. Агиенко). Переводя в разнузданную стилистику ряд тезисов Федорова, он стремился прежде всего утвердить самого себя как невиданно-оригинального мыслителя, пророка титанического вселенского дела. Даже в лучших своих сторонах манифесты и призывы биокосмистов были ярким примером столь частых тогда духовных «кавалерийских атак» на будущее, дерзкой попытки одним волевым усилием и горением нетерпеливого сердца преобразить людей и мир. Такая скоропалительность отдавала явным псевдо-апокалиптическим магизмом и неизбежно при столкновении с реальной действительностью (а не восторженно воспеваемой) приводила к быстрому разочарованию и фиаско.

Не только в пролетарской поэзии мы встречаем грандиозно-утопические картины будущего, дерзновеннейшую идею восстановления прежде живших, этот мыслимый предел искупления зла и высшего блага, как в «Поэме славы» Филип-

¹⁵ Иваницкий П. Пролетарская этика // Биокосмизм. Материалы. № 1. С. 13.

ченко или «Красном Кремле» Кириллова («И колокол древнего веча с твоих нерушимых вершин // Вещает народам, что близится день воскресенья»). Преобразовательно-космические и воскресительные мотивы привлекают и крестьянских поэтов, правда, в особом, *мужицком* колорите. («Мы верим: Вселенную сдвинем! // Уж мчится сквозь бурю и гром // В распахнутой настезь ряднине // Микула на шаре земном» (Орешин)). Они врываются в революционные поэмы Есенина 1917—1919 гг., такие как «Инония», «Иорданская голубица», «Небесный барабанщик». В поэме «Мать-суббота» (1922) через привычный клюевский космос избы и «простых человеческих дел» передано ощущение кануна «Красной пасхи», всеобщего преобразования мира. Из русских поэтов именно Николай Клюев, хорошо знакомый с учением Федорова и высоко его ценивший, в своей символической метафоре деревенского космоса, светящегося далями космического преобразования, был особенно близок к федоровскому полю смыслов его воскресительной небесно-земледельческой культуры. У Клюева родство с идеями философа всеобщего дела — не только в очевидном мотиве воскрешения отцов и дедов («И на скрип вселенской зыбки // Выйдут деды из могил» — «Поддонный псалом», 1919), но и в том, что вселенски-преобразовательное, небесное вырастает из самого конкретно и тепло земного: дома, печи, люльки... иначе говоря, в соединении *вершин и корней*, стремления к бессмертию и богоподобию с чувством рода и родины.

В революции крестьянские поэты усилились увидеть прежде всего начало осуществления чаяний, запечатленных в народных образах «мужицкого рая», «Китеж-града», но с новой, существенной поправкой на человеческую активность в их обретении. Однако вскоре эта надежда была жестоко смята. И не случайно главными оппонентами прометеизма в русской литературе этого времени стали как раз эти поэты — и прежде всего Николай Клюев — с их изначально иным (чем у поэтов-пролетариев) видением самого типа устройства народного бытия, его высших ценностей и идеалов. Когда прошли энтузиастические иллюзии, спали дерзновенные надежды на прямой путь от Октября к Китеж-граду, у новокрестьянских поэтов на одно из важных мест в их творчестве выходит осознание огромной опасности: на натурально-природный, крестьянско-христианский, традиционный уклад жизни наступает тяжелой, стирающей поступью городское с его всепоглощающей техникой «Железное царство». Началось это движение еще до революции, но сама эта революция неожиданно для неонароднических ее поклонников оказалась в результате наиболее ударным и эффективным фрагментом *всемирно-исторического* процесса вестернизации, профанирующей секуляризации традиционных обществ, в данном случае огромной страны-континента (на особый уклад и дух которой возлагал такие надежды философ воскрешения). Вместе со всеми крестьянскими поэтами Клюев отказывался видеть «потайную судьбу» своей родины в «железном небоскребе, фабричной трубе». «Сын железа и каменной скуки», бездушный горожанин, равнодушный к природе или рассматривающий ее как утилитарный

материал, «пожирает берестяной рай» (Клюев). Новокрестьянские поэты первыми отметили признаки того, что позднее стало называться экологическим кризисом, идущим от безоглядной эксплуатации и утилизации природы технократической цивилизацией.

Именно Клюев в своей поэзии стал ближе всего к активному христианству Федорова. Космические мотивы, образы воскресения, сокрушения ада и бессмертия («Чтоб ярых песен корабли к бессмертью правили рули», «пир бессмертья», «От Нила до кандального Байкала Воскреснут все, кто погибли», «То новая Русь – совладелица ада, // Где скованы дьявол и Ангел Тоски»...) предстают как соработничество Богу в преодолении радикального зла и всеобщего спасения, как активное осуществление родом людским христианского чаяния и обетования, осеняясь образом Христа, «Того, кто адское жерло Слезой угасил». Высоко оценивавший федоровское отвержение городской торгово-промышленной цивилизации, его опору на «сельское знание», идеал «небесно-земледельческой культуры», Клюев встал самым непреклонным идейным противником надвигающегося городского секуляризованного, пошлого царства, причем не просто советской его формы, а индустриально-потребительской цивилизации вообще. В русской поэзии он остался ходатаем и плакальщиком за попираемые заветы Святой Руси, веру предков, народное искусство и сакрализованный быт (поэмы «Каин», «Погорельщина», «Песнь о Великой Матери»).

Мечту о космических полетах, бессмертии, даже воскрешении развивает в эти годы не только поэзия, но и живопись, и публицистика. Так, историк-марксист Н. А. Рожков в книге «Смысл и красота жизни» (Пг.-М., 1923) и В. Н. Муравьев в работе «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924) обосновывают идею бессмертия и воскрешения новыми научными достижениями в биологии и физике. Любопытна и полемика 1922–1923 годов, которая развернулась в журнале «Под знаменем марксизма» между М. Н. Покровским и И. И. Скворцовым-Степановым. В ней Покровский с новой точки зрения подошел к изучению психологических корней религии: «В основе религиозной психологии лежит страх смерти. <...> И пока мы реально не преодолели смерть, до тех пор костлявая рука мертвеца будет лежать на нашем плече <...> говорить об “умственном” преодолении смерти могут только не марксисты, а в лучшем случае фейербахианцы»¹⁶. Именно в 1920-е годы начался медико-биологический поиск в области продления жизни, омоложения и как максимум – достижения бессмертия. Одним из его направлений были опыты по переливанию крови, который вел институт, созданный и руководимый бывшим теоретиком Пролеткульта А. А. Богдановым (погибшим в результате одного из таких экспериментов). Позднее, в самом начале 1930-х годов,

¹⁶ Покровский М.Н. История религии на холостом ходу (нечто вроде резюме) // Под знаменем марксизма. 1923. № 2–3. С. 210.

эти попытки нашли отклик в литературе (пьесы К. Тренева «Опыт» и Б. Лавренева «Мы будем жить», а еще раньше гротескно в «Собачьем сердце» М. Булгакова).

Теперь несколько слов о смежных явлениях в живописи. Достаточно вспомнить творчество Павла Филонова, такие его работы начала 1920-х годов, как знаменитая серия «Ввод в мировой расцвет» или его многочисленные «головы» и «лики», чтобы почувствовать, как близко его видение к активно-эволюционной мысли. Утверждая «изучение» человека «основой своего искусства», художник писал: «...я стараюсь подметить признаки его интеллектуальной и биологической эволюции и понять решающие факторы, законы и взаимодействия этой эволюции»¹⁷. Или поразительно рано созревшего художника В. Н. Чекрыгина, прямого последователя учения общего дела, который стремился к синтетическому, монументальному искусству, прообразу будущего реального космического творчества. Большая часть его работ, графические циклы «Воскрешение», «Переселение людей в космос», мыслились как эскизы к фресковой росписи. На этих листах мы видим, как в мерцании космической бездны, словно втянутые в медленное кружение, движутся фигуры людей, легкие, просветленные, в едином хороводе *восстания* к новой, бессмертной жизни.

Эту же мечту о «научном воскрешении», в ином тоне и краске, мы встречаем и в творчестве Маяковского, хорошо знакомого с идеями и работами Чекрыгина, его сотоварища по художественному училищу и, кстати, первого его иллюстратора. Впрочем, начальное приобщение поэта к учению Федорова произошло еще в 1910-х годах через поэта В. И. Шманкевича, близкого кругу Вяч. Иванова, что ярко отразилось уже в поэме «Война и мир» (1916). В последней ее части, где в воображении автора предстает умиротворенная, преобразованная Земля будущего, не обходится без воскрешения — полнота блага и счастья требует этого. Сцены возвращения к жизни умерших решены поэтом, может быть, наиболее натуральным образом, с наивным реализмом детских фантазий («Это встают из могильных курганов, // мясом обрастают хороненные кости»).

Федоровские мотивы неоднократно возникают и в последующем творчестве поэта, особенно когда он заглядывает в будущее (поэма «Летающий пролетарий», черновые наброски неоконченной поэмы «Пятый Интернационал», где должен был предстать XXI век, жизнь, «мечтаемая со дней Фурье, Роберта Оуэна и Сен-Симона»). Тема научного воскрешения, особенно поразившая Маяковского, предстает от гротескного ее варианта в «Клопе» до прочувственно-серьезного в поэме «Про это».

Вижу,

вижу ясно, до деталей.

¹⁷ Филонов. П. Идеология аналитического искусства и принцип сделанности // Филонов. П. Каталог. Новосибирск, 1967.

Оттого, что режет серп колосья,
Как под горло режут лебедей.

Эта тема становится основной в натурфилософской лирике Николая Заболоцкого 1920—1930-х годов, смело внедрившего в поэзию такой взгляд на природу, который в философской мысли открыл Федоров. За гармоничной видимостью природы поэт настойчиво обнажает ее «вековечную давящую», «людоедства страшные черты», взаимное пожирание, вытеснение и борьбу, царящие в ней. Через произведения Заболоцкого в поэтическое сознание XX века вошло активно-эволюционное чувство ответственности человека как перед собственным будущим, так и перед судьбой *меньшой твари*, всего живого мира. В его творчестве торжествует столь важный для нас сейчас призыв к любовному вчувствованию в природу, космос, исчерпывающему познанию их закономерностей и тайн как одному из обязательных условий долгой терпеливой работы по одухотворению мира. Такой подход был значительно ближе к провозглашенному в «Философии общего дела», чем яростные, скоропалительные наскоки на природу, объявление ей беспощадной борьбы, как это нередко звучало в послеоктябрьской поэзии. Насколько непосредственно идеи Федорова влияли на Заболоцкого, можно спорить. В ряде зарубежных работ говорится о прямом воздействии: «Идеология Заболоцкого или, точнее, его философия жизни чем-то напоминает анимизм или пантеизм, похожий на Виктора Гюго, но самыми прямыми его вдохновителями были философ Николай Федоров, Циолковский и Хлебников в своей утопии “Ладомир”, где представлен образ гармонического единства человечества с богами и животными»¹⁸. Привлекая идеи Федорова для углубления в философское содержание поэзии Заболоцкого, литературовед А. Урбан отмечал: «Среди ленинградских студентов, по воспоминаниям Г. Гора, в 20-е годы большим успехом пользовалась книга Н. Ф. Федорова “Философия общего дела”. Заболоцкий с его интересом к синтетическим концепциям мироздания едва ли прошел мимо этого труда»¹⁹.

В поэме «Торжество земледелия» (1929—1930) животные, в которых начинает просыпаться разум, в тоске и отчаянии от своей судьбы — служить лишь тягловой силой и пищей людям. Они вспоминают о том удивительном человеке, в мечтаниях которого «мир животный с небесами тут примирен прекрасно-глупо». (Речь о Хлебникове, чье «Я вижу конские свободы и равноправие коров», по признанию Заболоцкого, сильно поразило его творческое воображение.) А в поэме «Безумный волк» (1931) герой в серой шкуре отторгается от своих лесных собратьев, весь круг существования которых очерчен лишь заботой о насыщении своего

¹⁸ Karlinsky S. Surrealism in 20th century russian poetry: Chirilin, Zabolotsky, Poplavsky // Slavonic review. № 26. 1967. P. 616.

¹⁹ Урбан А. Образ человека — образ времени. Очерки о советской поэзии. Л., 1979. С. 81.

чрева, специально изобретенным станком выворачивает себе вертикально шею, совершив, как когда-то человек, основополагающий акт самосозидания, рывок от горизонтали земли, животной похоти к вертикали, к небу, познанию и труду. Он повторяет уже пройденный человечеством культурный ряд развития: открывает законы природы, занимается наукой и искусством. Но импульс к восхождению над собственной природой движет им и далее: он стремится овладеть тайнами метаморфоз и превратить уже и растение в животное, обрести для себя способность свободного полета и бессмертия. Увы, одним экстатическим порывом взлететь к свободе и бессмертию нельзя. «Великий Летатель Книзу Головой» погибает, но он, по слову Заболоцкого, среди «великих гладиаторов мысли» будущих времен.

В «Торжестве земледелия» поэт мечтает о том времени, когда «кровоавое искусство жить» заменится тем «новым питанием», о котором как о «сознательно-творческом процессе» писал Федоров и которое Вернадский называл будущей автотрофностью человечества. Эти серьезные проективные идеи у Заболоцкого оборачиваются весело-зазорной, детски-ликующей поэзией:

А под горой машинный храм
Выдывал кислородные лепешки,
Там кони, химии друзья,
Хлебали щи из ста молекул,
Иные, в воздухе вися,
Смотрели, кто с небес приехал.
Корова в формулах и лентах
Пекла пирог из элементов,
И перед нею в банке рос
Большой химический овес.

Заболоцкий рисует общую работу людей по установлению нового закона бытия, закона истинного родства, связующего все существа земли. Этот закон высится на новом, натуральном фундаменте жизни, в котором нет места взаимному вытеснению, слепой стихийности и смерти.

Итак, созидательная, творчески-преображающая струя в литературе первой трети XX (прежде всего в принципиально новом, дерзновенном отношении к смерти), как правило, питается и подкрепляется открытием ею в русской духовной культуре крупных мыслительных синтезов, стоящих на активно-эволюционном, космическом видении (Федоров, Вл. Соловьев, Вернадский, Циолковский...) И «зачеловеческие сны» Хлебникова содержали вызов поглощающему времени и смерти — его *творяне*, *изобретатели*, «отроки будущего» предстают как авангард рода людского, как искатели и опытники, на острие эволюции ставящие дерзновенный эксперимент ее решающего сознательного скачка от вытесняющего смертного порядка существования в новый, братский, бессмертный лад мира.

И Маяковский в своих поэмах «Война и мир» и «Про это» мощно и свежо представляет воскресительный императив как предел блага, искупающий и преодолевающий кричащие дисгармонии, трагедию бытия. И главная задача – вырвать жало пожирания, вытеснения и смерти у природы, какой одушевляются герои «Торжества земледелия», «Безумного волка», «Деревьев», «Школы жуков»... Заболоцкого, близка к активно-эволюционному видению, которое поэт нашел у Циолковского и Вернадского, Хлебникова и Филонова.

«Тема смерти, так же как и любви, – писал Горький в статье «О "Библиотеке поэта"» (1931), – вечная тема. У нас на эту тему писать стихи не принято, я не знаю, почему? По-моему, не следует забывать, что убеждение в неустранимости смерти – тоже очень полезное и даже утешительное убеждение в буржуазном обществе, где люди не дороги друг другу...» Сам Горький этой темы не обходил и решал ее новаторски, следуя во многом за тем революционным переворотом во взглядах на смерть, который предложил Федоров. (Об идеях общего дела Горький был слышан еще при жизни философа и даже однажды видел его в библиотеке.) В своем творчестве в самых различных жанрах, от реалистически-достоверного до сказочно-притчевого и прямой публицистики, Горький не уставал обнажать то пассивное приятие своей земной доли, судьбы, рабски-суеверное преклонение перед стихийным ходом вещей, в особенности перед смертью, настоящее ее обожествление, которое составляет глубиннейшую «метафизику» мещанина, его «рыбью философию».

В цикле рассказов «По Руси» (1912–1917), где писатель, по его собственному признанию, стремился «очертить <...> некоторые свойства русской психики и наиболее типичные настроения русских людей»²⁰, есть два произведения, названия которых говорят сами за себя: «Кладбище» и «Покойник». Какие же «настроения», если и не совсем типичные на первый взгляд, то весьма любопытные, встречаем мы здесь? В рассказе «Кладбище» выведен один из бесчисленных у Горького народных *самодумов*, искателей и чудаков с какой-то своей заветной идеей или планом переустройства жизни. На этот раз действие разыгрывается буквально на кладбище, а встретившийся автору немолодой уже человек, отставной поручик Савва Хорват излагает свои взгляды на умерших и значение места их последнего упокоения. «Кладбище, я говорю, должно знаменовать не силу смерти, а победу жизни, торжество разума и труда», – провозглашает он мысль, буквально федоровскую. *Кладбищенский фокус оптики философа* всеобщего дела был повернут к тому же «торжеству» жизни и труда, только суть этого торжества выражалась им с предельной ясностью.

Горьковский герой набрасывает такой необычный план переориентации социального уклада, который оказывается весьма близким некоторым проектам все-

²⁰ М. Горький. Материалы и исследования. Т. III. М.-Л., 1941. С. 152.

общего дела. Послушаем Савву Хорвата: «Представьте себе, что каждый город, село, каждое скопление людей ведет запись делам своим, так сказать — “книгу живота”, не сухой перечень результатов работы, а живой рассказ о прижизненных деяниях каждого человека, — рассуждает доморощенный философ и продолжает совсем в духе федоровского нравственного императива: — Я должен знать, за что положили свою жизнь эти люди, я живу их трудом и умом, на их костях». Герой «Кладбища» не дотягивает до размаха и цельности федоровских проективных идей («Проекта у меня, разумеется, нет, это просто так — ...мечта!»). Савва Хорват мечтает, чтобы могильный памятник отражал уникальные черты усопших, пусть самые простые и бытовые. Зачем? Он лишь общо, но знаменательно возглашает: «Не забывайте ушедших!». А лирический герой «Покойника» вершиной своего проникновенного раздумья у одра умершего предлагает читателю следующее: «Уважительно и ласково думается обо всех людях земли: все призваны таинственной силой, в них живущей, победить смерть, вечно и необоримо претворяя мертвое в живое, все идут смертными путями к бессмертию, поглощает людей сень смертная и не может поглотить».

1920-е годы, когда создавалась «Жизнь Клима Самгина», были годами неослабевающего интереса Горького к идеям Федорова, контактов с его последователями, переписки с Н. А. Сетницким, который регулярно посылал писателю литературу, исследовавшую различные стороны учения общего дела²¹. Особый интерес вызвала работа самого Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (кстати, по ней Горький цитирует приводимый ниже отрывок из Федорова в своей статье «О женщине»).

В «Жизни Клима Самгина» Горький прямо вспоминает Федорова в связи с вопросом о роли женщины в нынешнем обществе. Несколько раз цитируется фраза «о не тяжелом, но губительном владычестве женщины» из статьи Федорова «Выставка 1889 года...». Поводом для написания этой статьи явилась Всемирная парижская выставка 1889 года, открытая в ознаменование столетней годовщины начала революции 1789 года. Многочисленные отчеты о ней Федоров читал в газетах и журналах того времени. Статья Федорова оригинальна по жанру. В ней он разворачивает своеобразный проект показательной выставки, венчающей XIX столетие, которая наглядно представит весь современный общественный строй; и эта выставка должна стать постоянной, сохраниться для потомков как своего рода разоблачительный музей. Философ проводит здесь особый взгляд на индустриальное производство и весь порожденный им уклад, как действующий по образцу животного царства, по типу животного организма. Не случайно столь широкое распространение в XIX веке получает социал-дарвинизм, перенесший дарвинов-

²¹ Переписка М. Горького с А. К. Горским и Н. А. Сетницким готовится к печати в сборнике ИМЛИ РАН «М. Горький и его корреспонденты».

скую теорию борьбы за существование, полового подбора, выживания и торжества сильного над слабым для объяснения функционирования общества. Индустриализм, по Федорову, поощряет и разжигает животное начало в человеке, мешая тем самым дальнейшему развитию духовного начала в нем. Здесь в скрытой форме царит половой и естественный подбор. Вся мануфактурная промышленность, производство *мануфактурных игрушек* служит прежде всего половому подбору, украшению самцов и прежде всего самок, обслуживает общество жизненных удобств, развлечений и наслаждений. Обратной стороной индустриализма, неизбежной его тенью является милитаризм, накопление орудий захвата и разрушения, война, борьба за рынки сбыта *мануфактурных игрушек*, за наибольшее владение ими, то есть в целом особая форма «естественного подбора».

Из всего наследия Федорова Горький выделял эту работу, ценил развитый в ней образ общества полового и естественного подбора, в котором роль науки часто низводится до уровня служанки индустриализма и милитаризма. В своей статье «О женщине» (1930) Горький цитирует следующую выдержку из статьи Федорова, признав, что она содержит в себе «значительную долю дурной истины»: «Наша местная, всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1882 года была близка к истине, она почти открыла, кому служило и служит то общество, выражением которого была всемирная выставка 1889 года, она открыла это, поставив при самом входе на выставку изображение женщины (или – лучше – дамы, барыни, гетеры, будет ли это наследница Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии...) в наряде, поднесенном ей промышленностью всей России, из материй, признанных, вероятно, наилучшими из всех представленных на выставку, изображение женщины, созерцающей себя в зеркале и, кажется, сознающей свое центральное положение в мире (конечно, европейском только), сознающей себя конечною причиною цивилизации и культуры...»

В «Жизни Клима Самгина» эти мысли Федорова проходят одним из лейтмотивов романа. Женщина разжигает половые страсти, вокруг нее вращается массовое искусство, трудится целая индустрия нарядов и украшений. Такой вульгарной женщиной-вамп, идолом общества полового подбора, превращающим человека «в лошадь», здесь выступает Алина, опереточная актриса и дорогая кокетка. В последней части романа Самгин едет в Париж, где парады дорогих экипажей, нарядных женщин, витрины магазинов, жизнь улицы – все обнаруживает себя как царство женщины: «текстиль, ювелирное, портновское дело, домашняя обстановка и всякий эдакий “артикль де Пари” – это все кокеточки двигают». В голове Самгина в очередной раз вспыхивают мысли из мировоззрения, чуждого для него, но обрывки которого, как все яркое и сильное, он включил в свою «систему фраз»:

«Да, здесь власть женщины выражена определеннее, наглядней. Это утверждается и литературой».

Вспомнив давно прочитанную статью философа Н. Федорова о Парижской выставке 1889 года, он добавил:

“И промышленностью”».

В письме к Пришвину от 17 октября 1926 года Горький отметил, что высказывание из книги Пришвина «Башмаки» о женщине, которая «дает тон художественной промышленности», напомнило ему мысли Федорова. Пришвин отвечает, касаясь своего отношения к философу: до сих пор «переживаю в себе его мысль воскрешения отцов <...> Я знаю мысль его и о женщине и до сих пор ею волнуюсь»²². Недаром Горький с таким пониманием и поддержкой отнесся к творчеству Пришвина, увидев в нем родственную себе общефилософскую установку — утверждение человека, перерастающего природный закон; то, что позднее сам Пришвин выразил так: «Сущность человеческого прихода в мир природы является восстанием на метод природы, или, просто сказать, возмущением смертью, как способом такого движения»²³.

В 1923—1928 годах создается значительнейшее произведение Пришвина, автобиографический роман «Кашеева цепь», роман воспитания героя, его конечного выбора себя как художника. Но самый заветный, «безумный» выбор Курьмушки связан с его мечтой освободить всех людей, прошедших, настоящих и будущих, от крепко сковавшей их цепи зла и смерти. В детской грезе на него «с голубых полей смотрят все отцы от Адама с новой и вечной надеждой: “Не он ли тот мальчик, победитель всех страхов, снимет когда-нибудь с них Кашееву цепь?!”» Эта мечта проходит через весь роман, выражаясь исключительно поэтическими, даже музыкальными средствами лейтмотива. В «Кашеевой цепи» не трудно уловить федоровский, активный поворот в отношении к «главному врагу»; правда, в романе этот поворот совершается лишь в глубоко внутренней, душевной сфере героя. Но в свою «книгу о творчестве» (так он называл оставшуюся неосуществленной третью книгу «Кашеевой цепи») Пришвин наряду с другими характерными для эпохи культурными деятелями собирался «неприменно... поставить ученика Федорова и сознательного последователя (Горского)»²⁴, с которым он общался в 1920-е годы, то есть прямо ввести федоровскую тему в контекст духовных исканий своего времени.

Но дело не в том, что отдельные воззрения Федорова сознательно или бессознательно проникали в произведения Пришвина. В его творчестве вообще по-

²² Горький и советские писатели. Неизданная переписка. Литературное наследство. Т. 70. М., 1963. С. 335.

²³ Пришвин М.М. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1957. С. 707.

²⁴ Дневник М. М. Пришвина от 30 сентября 1928 г. // Архив писателя. Речь идет об уже упоминавшемся выше Александре Константиновиче Горском, философе и поэте, авторе ряда исследований, посвященных Н. Ф. Федорову. След его общения с Пришвиным проглядывает и в опубликованных отрывках дневников писателя (см.: Контекст 1974. М., 1975. С. 344, 349).

стоянно стучатся вечные философские вопросы человеческого бытия. В тех ответах, которые писатель по-своему, своей жизнью и творчеством добывал, нельзя не заметить, что первый толчок самому направлению его мысли был дан во многом открытием мира идей Федорова. Волны этого «первого толчка» вошли в скрытый философский подтекст, одушевляющий мыслительный пафос творчества Пришвина, более открыто обнаружившись, будто выйдя на простор, лишь в книгах, составленных из дневников («Журавлиная родина», 1929, «Календарь природы», 1935—1939, «Фацелия», 1940, «Лесная капель», 1943, незавершенные «Глаза земли»).

Писатель-поэт («вышел со своей поэзией в прозу», по определению самого Пришвина) и писатель-мыслитель — таким почувствовал его и благословил Горький, таким же предстает он в оценке наиболее проницательных его читателей, критиков, собеседников. Как писатель-мыслитель, Пришвин развивает единое и цельное мировоззрение, единую философскую веру. Лейтмотивы его раздумья (природа и человек, «живое целое» бытия, родственная сопряженность эволюционной цепи, восходящее развитие мира, творчество жизни и творчество «небывалого», «родственное внимание», установка на другого как на себя, трансформация зла в добро, «радование», личность и бессмертие...) — родственно перекликаются с важнейшими мыслями «Философии общего дела».

Самым заветным творческим пространством Пришвина были его дневники; записи в них, шедшие день за днем, наблюдение за наблюдением, мысль за мыслью, вылились, по выражению самого автора, «в законченную форму поэтической миниатюры». Именно здесь раскрываются глубины его миропонимания, самые дерзновенные его чаяния, связанные с высшей для него ценностью в бытии — человеческой личностью. Личность на высшей ступени своего развития внутренне неудержимо, закономерно стремится к бессмертию, ибо по самому своему определению является неразложимой нравственной единицей, качественно единственной, абсолютно незаменимой. «Все законы в мире — это законы необходимости (смерти), а для свободы нет закона, для личности свободной и сама смерть не закон» (21 июня 1944 г., дневник, архив писателя). Именно «личное начало», подчеркивает Пришвин, становится «началом разрыва Кашеевой цепи» (22 января 1942 г., дневник, архив писателя) и вся история оказывается крестным путем человечества к выходу на «священную прямую», к сознательной регуляции природно-космического процесса, к достижению бессмертия.

Пришвин, как и Заболоцкий, по сути прочерчивает идеально-должную, отвечающую глубинному эволюционному импульсу параболу развития, имеет в виду «ведущую часть человека», его активно-эволюционный, мыслящий авангард, прекрасно понимая, что пока человек еще в начале пути, а то и блуждает по окольным, обманным, тупиковым тропам. И сколь этому, часто сомнительному «покорителю природы», еще далеко до ее настоящего, благого царя — таковым ему еще только предстоит стать — в творчестве своих высших целей, самого себя и мира.

Наиболее сильное и прямое влияние федоровских идей испытало на себе творчество Андрея Платонова. (По свидетельству М. А. Платоновой, «Философия общего дела» с многочисленными пометами ее мужа хранилась в домашней библиотеке.) Разумеется, идейное и художественное богатство платоновского мира не сводится пусть даже к самому глубокому и самостоятельному переживанию мысли Федорова. Но без учета некоторых сокровенных философских граней этого мира, уходящих в глубокое и сложное усвоение учения всеобщего дела, понимание творческого вклада Платонова в отечественную литературу существенно обедняется²⁵.

Уникальность — качество художественного мира каждого выдающегося творца, но степень ее бывает разной. У Платонова она высочайшая, как у немногих гениальных новаторов в мысли и искусстве. Он не просто писатель с философскими интересами — Платонов обладал редким по цельности и убежденности мировоззрением, прямо связанным с традицией активно-эволюционной, космической мысли.

Обочинный, странный, поносимый и гонимый писатель при жизни, крупный своеобразный мастер на взгляд 1960—1970-х годов, в наши дни Платонов уже занял место классика русской литературы. Читателя и критику буквально ошеломило и потрясло его творчество, явившееся, наконец, в своих вершинных достижениях — романах «Чевенгур» (1927—1928), «Счастливая Москва» (1933—1936), повестях «Котлован» (1930), «Ювенильное море» (1931—1932), «Джан» (1935—1936).

Не так просто осознать весь объем художественного и идейного, критического и пророческого, гротескного и лирического послания писателя нам, его сегод-

²⁵ Тема «А. Платонов и Н. Ф. Федоров» поднималась не раз, как российскими, так и зарубежными исследователями. См.: *Teskey A. Platonov and Fedorov. The Influence 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.* Экзистенциально-философский пласт творчества А. Платонова, во многом питавшийся как раз идеями Федорова, подробно проанализирован и мною в серии статей: «В усилия к будущему времени...». *Философия Андрея Платонова // Семенова С.Г. Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. С. 318—377;* «Тайное тайных» Андрея Платонова (Эрос и пол) // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 1. М., 1993. С. 73—131; *Философские мотивы романа «Счастливая Москва» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 2. М., 1995. С. 54—90;* «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; «Россия и русский человек в пограничной ситуации. Военные рассказы Андрея Платонова» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 4. М., 2000. С. 138—152; *Контексты геополитики в пьесе «Ноев ковчег» («Каиново отродье») // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 5. М., 2003.*

няшним и будущим читателям. Наверное, самой верной ариадниной нитью в нашем очарованном блуждании среди поражающих и озадачивающих персонажей и речей, мотивов и образов, сюжетных извивов и обрывов платоновского мира может служить та «идея жизни», которую сам писатель считал как бы генетической программой всего своего творчества во всем многообразии его живых побегов, больших и малых.

Творец предельно сознательный и аналитичный, Платонов сумел воплотить свои намерения, свои «однообразные» и «постоянные» идеалы (как он их сам называл) в глубинно-клеточном слое текста, не греша ни на йоту риторикой, даже самой утонченно-художественной. Можно сказать, что он мыслит в грамматике, передавая многомерный взгляд, парадоксальную, антиномичную логику, сверхумное видение неожиданным подбором и сочетанием слов, лексических и синтаксических конструкций, взрывающих норму, но разящих по смыслу. Этому способствовала и единственная в своем роде послереволюционная ситуация, когда народное, *неученное* сознание (а носителями его и являются многие герои писателя), атакованное устрашающе «ученой», директивной, мнящей себя непогрешимой (так и воспринятой этим сознанием) идеологией-фразеологией, тем не менее не отключилось от *темного* сердечного питания, от забитых, вроде бы забытых, вековых душевных, нравственных представлений. На сшибке этих двух потоков и высекается искра авторской мысли и отношения. Весь платоновский текст искрится, блещет, буквально горит этой мыслью. Приведу только один пример. Даже один из самых замороченных персонажей «Котлована» Сафонов, со вкусом строящий из себя руководящее лицо, выражается о мужиках так: «Мы же, согласно пленума, обязаны их ликвидировать не меньше как класс, чтобы весь пролетариат и батрачье сословие осиротели от врагов». (А следом детские уста так венчают и припечатывают абсурд, уже не замечаемый, ибо введен он как норма: «Это значит плохих людей всех убивать, а то хороших очень мало».) Какие грамматически и стилистически вылизанные просторы понадобились бы для того, чтобы выразить то, для чего достаточно одной этой нечаянной проговорки: *осиротели от врагов!* Тут и подсознательная глубь отношения народа к тому братовытеснению и братоубийству, которое он сам же творит, и позиция автора, которую он таким же способом многократно являет и в «Чевенгуре», и в «Котловане», и в «Ювенильном море», и в других вещах конца 1920—1930-х годов. Только надо вполне серьезно отнестись ко всем юродивым хохмам его персонажей, там — наглядная диагностическая вивисекция эпохи, идей, людей. Диалоги героев дают также россыпь важных для Платонова мыслей, представлений, задач, но само их то ли странно-юродивое, то ли детское облачение (последнее возобладало в позднем творчестве писателя) лишает их всякой рассудочности, хотя по сути они глубоко философичны.

Итак, где у Платонова искать его философию? Да в самой фразе, в определениях и сравнениях, в речах его персонажей, часто на первый взгляд полубредо-

вых, в героях, сюжете и композиции, в упорно навязчивых мотивах. Причем именно эти мотивы концентрируют в себе философские заботы автора, его заветные убеждения, во многом создают особую, удивляющую всех, смутно разгадываемую атмосферу его творений.

Человек у Платонова встает как перед лицом природы, своего натурального удела, так и перед миром межчеловеческим, социальным, находящимся в процессе бурного переустройства, участником которого является сам человек. Причем оба эти отношения глубинно связаны. В русской прозе XX века Платонов, может быть, единственный (как Заболоцкий в поэзии) привлек такое пристальное внимание к натурально-природной основе вещей, к самому онтологическому статусу человека и мира, который обычно полностью игнорируется во всяком историческом и общественном действии. Позднее этой проблемой по-своему занималась западная экзистенциалистская литература. Мы знаем представленный ею обезбоженный, непроницаемый, темный, абсурдный мир природы, в который заброшен смертный человек. Какие-то схожие обертоны встречаем и у Платонова, но в другой перспективе. В картинах природы его философское письмо особенно густо и непрерывно, каждая фраза, каждый поворот ее сочится смыслом, мировоззрением, тенденцией.

Природный мир как будто мается в тяжелом, душном, бредовом сне; он оборачивается чаще ликом какой-то усталой, перемогающейся, «призрачной», «скучной» стихии. Писатель неутомим в обрисовке природного хода вещей, «счастливого на заре, но равнодушного и безотрадного впоследствии», «тоскливого действия природы», «всемирной бедной скуки»... Человек и мир в соответствии друг другу: и здесь, и там — скука, тоска, работа сил разрушения, падения, смерти. То ли мир настраивается по человеку, то ли человек по миру, то ли оба отражают один *падший*, смертный модус бытия. Бедная, неизбежно греховная материальная жизнь как будто сознает свое недостойнство, несовершенство и стыдится его. Именно *стыд* — это разлитое по людям и по природе чувство — не раз передается Платоновым. «Вощев <...> увидел дерево на глинистом бугре — оно качалось от непогоды, и с тайным стыдом заворачивались его листья» («Котлован»). Не просто стыд, а *тайный*, самый глубокий, тонкий, жгучий. Сгореть от стыда, вспыхнуть факелом очистительного самоуничтожения своего несовершенства — платоновский мир уже на пороге такого покаяния, внутренне готов к отказу от ветхой природы и принятию новой. Ему уже невмочь терпеть «предсмертную, равнодушную жизнь», произрастать на миг на земле, «набитой костями», в «общей всемирной невзрачности», дышать «воздухом ветхости и прощальной памяти».

Мотив умирания и смерти, пожалуй, самый всепроникающий у Платонова. Молодой воронежский публицист в свои двадцать лет изъяснялся прямо: «Настоящей жизни на земле не было, и не скоро она будет. Была гибель, и мы рыли

могилы и опускали туда брата, сестру и невесту»²⁶. Но сколь изощренно зрелый писатель внедряет свое мироощущение уже в самую *атомную* структуру образного текста! И тут для доказательства можно переписывать Платонова страница за страницей. Тесно к мотиву смерти у Платонова примыкает мотив скуки (по частотности употребления слова «скука», «скучный», «скучно» в платоновском словаре – среди лидеров, тут писатель не боится повторяться и пестреть). В реакции *скуки* – некое безнадежное онтологическое самоопределение человека, всякой твари, вещи этого мира, словно покорно принимающих себя вечными жертвами дурной бесконечности смертного порядка, «пустоворотов бытия». Плодотворная трансформация *скуки* в *грусть*, *тоску*, *скорбь* обнаруживает уже другой уровень отношения к миру: неприятие существующего положения вещей и порыв к его преодолению. В природе – это «тоска дремлющего разума», в человеке – печалование по ушедшим из жизни, зовущее к действию.

Единое мироощущение связывает разнообразные платоновские мотивы. Среди них и лейтмотив сиротства. По существу все герои и «Чевенгура», и «Котлована», и «Ювениального моря», и других произведений Платонова – буквальные сироты («сироты земного шара», а, скажем, Копенкин – тот «пожилая круглая сирота»). Все взрослые – или готовые, или потенциальные сироты, на пороге вечного разрыва с самыми близкими людьми. Тут же и странничество, зов дали и пространства (туда, туда, «в глубь, в далекую страну», в путь-дорожку, «без отдыха идти по земле, встречать горе во всех селах и плакать над чужими гробами»). По Федорову, в этом зове проступает архаичный пласт психики человечества, запечатленный в древних мифах о поисках «страны умерших» с целью их вызволения оттуда.

При углубленном чтении Платонова создается стойкое впечатление удивительной вещи. Мы знаем, что писатель не был ортодоксально верующим христианином. Он был в этом вполне сыном эпохи, отвергнувшей традиционную религию, говоря словами его героя, как «предрассудок Карла Маркса и народный самогон». Но при этом сама его душевная структура, запечатленная в творчестве, оказывается поразительно близкой к тому, что называется христианским сердцем, христианской юродивостью и даже святостью. К Платонову и его героям, выразителям русской народной души, особенно приложима мысль Вальтера Шубарта: «В противоположность прометеевскому человеку *русский* носит в себе христианские добродетели как постоянные национальные черты. Не будет преувеличением говорить о врожденном христианстве русской, а может быть, даже и славянской души.

Русские были христианами до того, как приняли христианство. Они были христианами без Христа»²⁷ (остается лишь добавить – и оставались таковыми,

²⁶ Платонов А. Жизнь до конца // Воронежская коммуна. 25 августа 1921.

²⁷ Шубарт В. Европа и душа Востока. С. 169.

даже отказавшись от Него в революцию). В случае с Платоновым я имею в виду и его пронзительное ощущение тотальности грехопадения, проникшего все мироздание, тот его недолжный, смертно-тоскливый статус, который так въедливо выражал писатель²⁸, и особую реактивность на зло прежде всего. Из житийной литературы известны истории про то, как святые и дают себя спокойно убить, жалея своих убийц и молясь за них, и бегут за грабителями, предлагая им незамеченную и неотнятую вещь. В «Чевенгуре» Саша Дванов любяще прощается с собственным убийцей и помогает ему себя раздеть. (В мире Платонова это вовсе не единичный случай.) Ограничусь перечислением признаков этого родства: тут и переживание мира как *падшего*, неистинного, недолжного, и печалование о таком положении вещей, и его «нищие духом», «душевные бедняки», и критерий детскости («если не будете как дети...»), и, наконец, неприятие идеи избирательности, невсеобщности спасения (столь важное, как мы помним, у Федорова). Как можно блаженствовать праведникам горé, в райских кущах, когда их подножия лижут языки адского пламени, прорезываются тенями мучеников под вечный вопль, стон и скрежет зубовой? Такое неизменное видение, которым с каким-то извращенным сладострастием педагога с хлыстом не перестают потрясать некоторые, называющие себя христианами, невозможно для сердца, желающего всех спасти. «Боление за всех» и за всё, которым мучаются сокровенные платоновские герои, — из этого круга переживаний и идей.

Самые странные и уникальные из мотивов произведений Платонова связаны с наиболее дерзновенными его чаяниями, идущими от идей Федорова о борьбе со смертью и воскрешении умерших. Вот бродит по сухим, заброшенным полям Яков Титыч из «Чевенгура» и собирает забвенные остатки прошлых существований, тоскуя, что «все пропадает и расстается в прах». А Воцев из «Котлована» в особый вещмешок собирает забвенные «пустяки», «всякую несчастную мелочь природы». Так и носит он с собой федоровский музей тленного, погибающего мира, «вещественные остатки потерянных людей». Пока хоть *сохранить* — движет им вещей инстинкт.

Мы привыкли к духовным формам представления дорогих умерших, душевной памяти о них. У Платонова поражает нежность к буквальным, телесным останкам мертвых, какое-то исступленное стремление удержать нечто действительно, физически им принадлежавшее. «Захару Павловичу сильно захотелось

²⁸ Но то, что у Платонова было постоянным мотивом, посещало время от времени и других, наиболее чутких. Вот свидетельство близкого метафизического переживания Николая Гумилева, о котором он рассказал в письме к Анне Ахматовой: «Каждый вечер я хожу один по Акинихской дороге испытывать то, что ты называешь Божьей тоской. Как перед ней разлетаются все акмеистические хитросплетения. Мне кажется тогда, что во всей вселенной нет ни одного атома, который бы не был полон глубокой и вечной скорби» (Гумилев Н. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1991. С. 235).

раскопать могилу и посмотреть на мать – на ее кости, волосы и на все последние пропадающие остатки своей детской родины» («Происхождение мастера»). Та же тема гроба и раскопанной могилы возникает в платоновском мире не раз. И что поразительно – у Платонова чувство любви оказывается сильнее отвращения перед миазмами тления: «У нее не могло быть отвращения к покойному; она даже боялась того, что скоро не ощутит его тления, когда он вовсе смешается с прахом. <...> Давай, мама, откопаем папу! – сказал сын матери. – Пусть он дома лежит» («Пустодушие», 1943). Платоновская тоска по умершим не помирилась на красивой грусти призрачного образа, хранящегося в памяти. Через крайние эксцессы этой тоски – откопать папу! – в ней пробивается кажущееся безумным, но реальное чаяние. Только любовь к конкретной неповторимой личности в ее единстве духа, души и обязательно тела, забывшая «брезгливую осторожность», может руководить познанием мира в его смертных глубинах, делом действительного возвращения умерших к жизни.

Мотив уже собственно *научного* воскрешения проходит через все творчество писателя вплоть до военных и поздних детских рассказов. Начинается он в ранних статьях и стихах воронежского мечтателя. В балладе «Сын земли» герой отправляется в дальний поход за возвращение к жизни умершей матери и братьев; написана баллада 7 ноября 1920 года, в годовщину Октябрьской революции. С этой даты начинается для молодого Платонова «всемирный подвиг человечества», включающий исполнение «надежд всех людей» – преодолеть «великое немое горе вселенной», в которой царит слепой закон пожирания и смерти. Такое понимание революции как начала некоего грандиозного вселенского катаклизма, который приведет к преображенному бессмертному бытию, как уже отмечалось, разделяли в самые первые послереволюционные годы многие деятели новой культуры.

Трассирующим мотивом через все творчество Платонова идет чаяние воскрешения. Фома Пухов «находил необходимым научное воскрешение мертвых, чтобы ничто напрасно не пропало и осуществилась кровная справедливость» («Сокровенный человек», 1927). Делопроизводитель Жаренов, поэт, болеющий за все «дело мировое», поднимает заснувшего героя звучным призывом: «Не время сна, не время спать, пора весь мир уж постигать и мертвых с гроба поднимать» («Родина электричества», 1939). Саша Дванов надеется, что чевенгурский коммунизм позволит ему исполнить завет и родного отца, данный ему во сне: «делай что-нибудь в Чевенгуре: зачем же мы будем мертвыми лежать...», и приемного, наяву: «Сделай что-нибудь на свете, видишь, люди живут и погибают». И Саша уходит в Чевенгур, как раньше в революцию, чтобы разрешить загадку смерти и тогда вернуться за отцом. «Направо от дороги Дванова, на размытом оползшем кургане, лежал деревенский погост. Верно стояли бедные кресты, обветшавшие от действия ветра и вод. Они напоминали живым, бредущим мимо крестов, что мертвые прожили зря и хотят воскреснуть. Дванов поднял крестам свою руку, чтобы

они передали его сочувствие мертвым в могилы». «Подавленный скорбью устройства человеческого тела» хирург Самбикин из романа «Счастливая Москва» одержим идеей и практической задачей бессмертия. Работая с трупами, он обнаружил на срезах некоторых органов (прежде всего сердца и мозга) следы некоего таинственного вещества особой жизненной силы, которое, как он полагает, организм хранит про запас с младенчества и выделяет как «последний заряд жизни» в момент смерти, но, увы, уже как «безуспешный выстрел» внутри умирающего. Найти источник этой девственной и могущественной «младенческой влаги», выделить ее из трупа, и этой «творящей силой» омолодить и обессмертить еще живущих — такова суть его открытия, с которого маниакально не сходит его ум и опыт. Лейтенант Агеев, солдатский пророк воскрешения, идеальный командир и главный духовный герой военных рассказов Платонова, напутствует свое подразделение на смертный подвиг, освещая высшим смыслом и надеждой их жизнь и возможную скорую гибель: «Труден наш враг, товарищи бойцы. Смертью он стоит против нас, но мы не страшимся смерти. После фашиста мы пойдем против смерти и также одолеем ее, потому что наука и знание будущих поколений получат высшее развитие» («Смерти нет! (Оборона Семидворья)», 1943).

В «Котловане», как и в «Чевенгуре», с особенной пронзительностью — до вибрации последнего нерва — передана тоска смертного, обезбоженного мира. Вся горячая деятельность персонажей направлена на то, чтобы утолить сердце, пронзенное этим зрелищем всеобщего натурального несчастья и гибели, в крайнем случае хотя бы «отвлечь от него тоску». Забываясь в своих планах и работе, они терзаются сомнениями: «Неужели внутри всего света тоска, а только в нас пятилетний план?» («Котлован»). Потому-то так гнетуща, томительно-мрачна атмосфера этой повести. А как может быть иначе, если даже сам проектант Дома, куда должен войти на вечное счастливое поселение пролетариат города (а в его воображении уже встает и башня общемирового счастья посреди земли), сам страдает от той же общей «тоски тщетности», пуст, одинок и готовит себе самоубийство. Вот такими контрастами, неожиданными движениями сюжета, а не только мотивами и образами мыслит Платонов. В «Чевенгуре» наивно-пассивная апокалиптика устроителей коммунизма (доводящих до предела принятое на веру убеждение: уничтожим эксплуатацию, вообще весь непролетарский, чуждый элемент и человек и мир мгновенно преобразятся) проваливается с треском. Сюжетно роковым испытанием для Предприятия чевенгурцев становится смерть ребенка. Да и в «Котловане» тот же ход: в фундамент стройки кладется буквально детский трупик, который отравляет самые источники веры в возможность построения «рая на земле» на непреобразенной природно-натуральной основе с ее законом вытеснения и смерти.

И социализм для платоновских героев-преобразователей оправдан лишь тем, сумеет ли он не только устроить на более разумных, управляемых началах социальный мир или даже стихийно-природный (в смысле горьковского «права на по-

году»), а прежде всего отрегулировать скорбное, жалкое, самоистребительное устройство самого человека. Как ни удивительно, но платоновские герои, атеисты и поклонники новой системы, оказываются удивительно близки религиозно-философской критике социалистического идеала, преодолевая (по-своему, в своем душевно-юродивом размышлении) то, в чем она упрекала этот идеал, — а именно: мелкий, чисто социологический диагноз причин зла в человеке. Их, как если бы они были людьми христианского сознания, пронзает глубокая внутренняя порча послегрехопадной природы человека («скверное», «язва», «гниль»), фундаментальная противоречивость и несовершенство ее. Сам успех или провал мировой идеи и практики социализма герой романа «Счастливая Москва» Сарториус меряет онтологическими весами, где гиря успеха предполагает совсем другую антропологию, включающую и требование творческого преобразования смертной природы человека: «Теперь — необходимо понять все, потому что либо социализму удастся добраться во внутренность человека до последнего тайника и выпустить оттуда гной, скопленный каплями во всех веках, либо ничего нового не случится и каждый житель отойдет жить отдельно, бережно согревая в себе страшный тайник души, чтобы опять со сладострастным отчаянием впиться друг в друга и превратить земную поверхность в одинокую пустыню с последним плачущим человеком».

Понять тип платоновских героев можно, если учитывать не только социальный пласт их образов, будь то «неистовые ревнители» эпохи военного коммунизма или коллективизации, техники-изобретатели первых пятилеток, но и сокровенное ядро «душевных бедняков» (тип федоровских *неученых*), мучающихся чувством, не просветленным умом и знанием. Попав в мощное силовое поле идей своего времени, его задач и дел, они привносят в него свои полубессознательные сердечные устремления, но и сами этим полем деформируются. В результате создается некий нелепый конгломерат, когда, с одной стороны, жаждут братства и преобразования Земли, а с другой — приравнивают к «обезьянам», подлежащим уничтожению огнем пролетарской селекции, всю прочую «остатнюю сволочь»; готовы и скот распустить по природе, подтянуть меньшую тварь до человека (как в поэтических мечтаниях Заболоцкого) и вместе устраивают какое-то злое комфортабельное, «фашистское» убойное стойло для того же скота; тоскуют по умершим и высчитывают, сколько полезных химических продуктов можно получить из тщательно утилизированного трупа возлюбленной («Ювенильное море»).

На таких сгущенных гротесках работает аналитическая мысль писателя в его творениях 1920-х — начала 1930-х годов. Сатира Платонова облекается в форму фантазмагии, даже какого-то театра абсурда с марионеточными персонажами-идеями. В «Ювенильном море» прослеживаются психические процессы эпохи, давление тотальной подозрительности, доводящей до того, что «невыясненный» человек сам начинает в себе сомневаться, кто он такой и существует

ли вообще. Созидается железная империя бюрократизма, в ней на вечное поселение устраиваются уже не люди, а бумаги, и с ними разыгрываются запутанные и почти мистические истории (нельзя не вспомнить мир Кафки). В этой повести к излюбленным платоновским «скуке» и «тоске» добавляются «бред» и «бредовый», побивающие здесь рекорды словоупотребления. «Классовая ласка» чевенгурцев, устроителей «душевного коммунизма», обнявшихся в обожании товарища, в «Ювенильном море», где провозглашается уже «механический большевизм», доходит до пародийного градуса: Босталоева, доставая гвозди, все обнимается с ответственными работниками, а был случай, абортom расплатилась за кровельное железо. (В эпопее с гвоздями блистательно нагнетается бред «планового» руководства отсутствующими материальными ценностями.) Дикая замороченность тяготит сознание: директор леспромхоза давит в себе умиротворяющее чувство к природе, заподозрив в этом «натурфилософию, мировоззрение кулака, а не диалектику».

Герои «Чевенгура» и «Котлована», творя «из лучших побуждений» свои дикие и нелепые дела, тем не менее охвачены постоянным чувством тоски и стыда. Это «тревога неуверенности», «беззащитная печаль», «душная, сухая тревога», «бессмысленный срам», «жжение стыда», «стыд и страх перед наступающим коммунизмом» (тут Платонов неистощим, как всегда, когда хочет нечто вбить в душу и сознание читателя). В «Ювенильном море» этот стыд, удостоверяющий, что творится явное *не то*, пропал. Так же как пропали и сны, когда, на время «прекратив свои убеждения», герои уходили в детство, на родину своих самых затаенных воспоминаний и чаяний. И это был дурной симптом. Круто пошедшая эпоха не оставляла надежд многим элементарно человеческим требованиям, не говоря уже о каком-то осознании онтологических задач. Регуляция природы, имевшая в виду новый, сознательно направленный этап эволюции, одухотворение природы, обернулась насилием над ней, всякого рода проектами ее технизированного покорения, которыми до абсурда кишит голова Николая Вермо, *братотворение* – неистовством все усиливающейся классовой борьбы (согласно верховной теории), свет разумного и свободного развития, которого так не хватало низким лбам *душевных* чевенгурцев, так и не воссиял, а сталинские «Вопросы ленинизма» утвердились альфой и омегой знания и понимания.

Несмотря ни на что, Платонов не отчаивается в своих философских убеждениях. В позднем платоновском творчестве заветные уголки, где «идея жизни» (включавшая в себя прежде всего императив эволюционного восхождения и преобразования) светилась в идеальной, сказочной прозрачности, принадлежали у писателя тем, кого, в отличие от взрослых, от «больших – предтеч», он назвал «спасителями Вселенной», – детям. Конечно, уход в мир детства был своего рода умалением творческой палитры писателя под чудовищным прессом его радикального неприятия эпохой, но зато не предательством. Ибо случилось так, что нигде

в такой чистоте и насыщенности, как в детских рассказах, где в незамысловатых сюжетах и диалогах Платонов ставил свои постоянные проблемы: смерти и бессмертия, дарового и трудового, истины и блага, самосознания, зла, высшей цели, — не явилась совершенно естественно безусловная федоровская основа его заветных верований и чаяний. Здесь критерий «будьте как дети» реализует себя как урок и завет взрослым. Дети — провозвестники пришествия великолепной страны «невозможного», где кратковременная встреча всего существующего превращается в вечное свидание, ликующий хоровод всего живущего и жившего.

Борис Пастернак

Об этом же невозможном как о самом заветном чаянии человечества, его высшей цели и задаче говорит философ Николай Николаевич Веденяпин чуть ли не на первых страницах «Доктора Живаго» Бориса Пастернака: «... можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог и для чего он, и в то же время знать, что человек живет не в природе, а в истории и что в нынешнем 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 вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии». Это рассуждение — вовсе не случайная мыслительная аппликация на романную ткань. В семье Леонида Осиповича Пастернака (известного художника, отца поэта), рисовавшего Федорова, необыкновенного библиотекаря Румянцевского музея, и оставившего, как мы уже знаем, о нем воспоминания, хранилась память об этом оригинальном человеке и мыслителе. Но только в самом начале Отечественной войны идеи философа общего дела по-настоящему входят в сознание Бориса Леонидовича. Он знакомится с молодым историком Екатериной Крашенинниковой, которая входила в кружок молодых людей, преданно изучавших наследие Федорова и его последователей — Александра Константиновича Горского и Николая Александровича Сетницкого. Сетницкий к этому времени уже был расстрелян, а Горский отбывал ссылку в Калуге, откуда вел интенсивную переписку с дочерью погибшего соратника Ольгой Сетницкой и ее ближайшей подругой Катей Крашенинниковой. Именно они привезли Пастернаку работы Федорова и его учеников. Борис Леонидович изучает эти материалы и под впечатлением открывшегося ему круга новых идей углубляет и переосмысляет свое представление о христианской задаче человека в мире. Его как художника увлекает сама столь удивительная и какая-то запредельно неуместная для сталинской эпохи общность юношей и девушек, увлеченных

идеалом бессмертия²⁹. Не случайно и будущий роман в «магическом кристалле» творческого предвосхищения увиделся ему тогда как своего рода продолжение «Братьев Карамазовых». В романе Достоевского, отмеченном влиянием федоровских идей, как мы помним, собирается некая *малая церковь* мальчиков, объединенных вокруг Алеши Карамазова, утверждающего в своей речи на могиле Илюшечки надежду на восстание умерших. И вот выросшие в нашу эпоху «мальчики и девочки» (а так и должен был называться, в одном из первоначальных вариантов, задуманный роман³⁰) уже на *совершеннолетнем*, обогащенном философским и научным знанием уровне стремятся активно нести в мир свои убеждения. Однако сама жизнь внесла коррективы в подобный замысел. Война разметала кружок федоровцев; кто погиб на фронте, кто отошел от этих идей, реальность не дала оснований для прямого сюжетного развития первоначального идейного импульса. Но сам импульс остался, он ушел в размышления и Николая Веденяпина, и Симы Тунцевой (кстати, ее прототипом была как раз Катя Крашенинникова) — их обоих Живаго признает единомышленниками и вдохновителями многих своих мыслей («Книжки содержали философию Юрия Андреевича, изложение его медицинских взглядов, его определение здоровья и нездоровья, мысли о трансформизме и эволюции, о личности, как биологической основе организма, соображения Юрия Андреевича об истории и религии, близкие дядиным и Симушкиным...»).

Что касается воскресительного лейтмотива «Доктора Живаго», то он и явно, и подспудно вплетен в сложный романный ансамбль, в его стихотворное приложение. Первые страницы книги: похороны матери Юры, вьюжная ночь после погребения, переживания ребенка — смысловой и музыкальный зачин этой темы. В чувстве маленького Юры явлена идеальная, детская реакция на смерть: нерфлектированный порыв «бежать на улицу, чтобы что-то предпринять», как-то помочь засыпанной землей и покрываемой снегом матери, «оказать сопротивление тому, что уйдет еще глубже и дальше от него в землю». Вьюга, бушующая в этом начальном эпизоде, вводит один из постоянных мотивов романа. Его символические обертоны связаны с угрозой хаотических, разрушительных, смертоносных сил. Герои романа прямо высказывают свое ощущение этой связи: «Каждому она (снежная буря. — С. С.) что-нибудь напоминала. Юрию Андреевичу — детство и смерть матери, Антонине Александровне и Александру Александровичу — кончину и похороны Анны Ивановны».

Апофеозом царства смерти становится позднее в тифозном бреду Живаго «буря черной червивой земли». Это было первое, самое серьезное и почти увен-

²⁹ Подробнее см.: Крашенинникова Е.А. Крупицы о Пастернаке // Новый мир. 1997. № 1. С. 204—214; Берковская (Сетницкая) Е.Н. Мальчики и девочки 40-х годов. Воспоминания о Борисе Леонидовиче Пастернаке // Знамя. 1999. № 11. С. 153—172.

³⁰ Среди вариантов был и такой: «Смерти нет».

чавшееся успехом посягновение Смерти на земное существование доктора. Борьба его воли к жизни накладывается в бреду на еще одно великое вселенское сражение. Юрию Андреевичу мнится, что он пишет поэму «Смятение» – о тех днях, которые протекли между смертью Христа и Его воскресением, о том как бы ничейном пространстве и времени, когда шла незримая битва между воскресительной, преображающей потенцией Жизни и «черной земной бурей», препятствующей ее раскрытию и торжеству. «И две рифмованные строчки преследовали его: Рады коснуться и Надо проснуться. Рады коснуться и ад, и распад, и разложение, и смерть, и, однако, вместе с ними рада коснуться и весна, и Магдалина, и жизнь. И – надо проснуться. Надо проснуться и встать. Надо воскреснуть».

Позднее то, что брезжило в воображении больного Живаго, его полубессознательные переживания и образы – все это сгустилось в поэтические строчки, в ясной красоте явившие чувство и мысль героя. И здесь его больше всего влекут эти особые предвоскресные «три дня» (в определенной символической проекции они представляют тысячелетнюю историю человечества, до сих пор находящегося в этой смутной, промежуточной, трагической поре). Но в известном всем метафизическом сценарии (далеко обогнавшем или предвосхитившем историю) радостный, снимающий трагедию финал уже известен:

Но в полночь смолкнут тварь и плоть,
Заслышав слух весенний,
Что только-только распогодь,
Смерть можно будет побороть
Усиьем Воскресенья.

И сколь знаменательно и смыслодержаше именно это «усилие», так перекликающееся с Христовым «Царствие Небесное силою берется» (Мф. 11:12). Пассивному ожиданию заповеданных свершений («неисповедимы пути», «сиди и жди»), слепой вере («кощунственно проникать в замыслы Божии») противостоит другое, творческое понимание христианства, требующее человеческого сотрудничества в богочеловеческом мировом процессе. Такое новое раскрытие христианской задачи было свойственно, по существу, всей русской религиозно-философской традиции конца XIX–XX вв., от Николая Федорова и Владимира Соловьева до Сергия Булгакова и Николая Бердяева, ее же представителем является и вымышленный Николай Николаевич Веденяпин, вобравший в свои размышления основной пафос этой мысли.

Среди его соображений, рассыпанных по роману, есть одно, особенно близкое Юрию Живаго и его автору: «До сих пор считалось, что самое важное в Евангелии нравственные изречения и правила, заключенные в заповедях, а для меня самое главное то, что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности. В основе этого лежит мысль, что общение между смертными бес-

смертно и что жизнь символична, потому что она значительна». Такими же «притчами из быта», из окружающей природы говорит с нами и Пастернак.

Один из самых волнующих и живых персонажей романа – сама природа в многообразии своих явлений, существ, вещей, состояний, которая расстилается великой притчей смыслов и тайного послания людям. Прямо объявленный принцип «соответствия между физическим и нравственным мирами», своего рода эстетически преломленный *антропный принцип* (выявленный в науке позднее и суть которого в том, что человек, его присутствие в мире, его восприятие организует сам этот мир, придает ему определенное бытие) лежит в основе поведения этого природного персонажа в «Докторе Живаго». Постоянно поэтически рифмуется то, что происходит в людской душе и житейском укладе, с наружным состоянием мира. Молодой месяц встает «предвестием разлуки, образом одиночества» героя; кишащие отъевшимися мышинными стаями пространства полей после гражданской войны как будто «змеятся насмешливой улыбкой дьявола»; лес вырастает из-под земли «для изъявления сочувствия» страдающему человеку, «небывалым участием» дышит и «зимний вечер, как всему сочувствующий свидетель»; запах становится «задушевно-разумным, как какое-то слово, сказанное шепотом в темноте»; а «сквозящий огнем зари вечерний лес» может предстать природным аналогом «внутреннего лица» личности героя, его «юношеского первообраза». На своем языке природа способна напомнить даже о самом заветном: «“Очнись! Очнись!” – звал и убеждал он (соловей. – С. С.), и это звучало почти как перед Пасхой: “Душа моя, душа моя! Восстани, что спиши!”».

В самом названии «Доктор Живаго» можно увидеть (и увидели) некую перекличку с «Доктором Фаустом». Знаменитый мировой образ воплотил в себе идеал познания явных и тайных пружин мира, с тем чтобы, овладев ими, реализовать цель полноты жизни, влекущую героя. В самом имени Живаго звучит жизнь и буквально повторено старославянское определение «Бога Живаго». Но доктор Живаго – это не доктор каких-то там наук, а тем более тайных, себе на потребу обращенных. Он буквально, просто доктор, врач – для помощи больным. Правда, подчеркнут его особый талант: он необыкновенный диагност, интуитивно точно чувствующий, где завелась порча в организме. Жизнь в целом на своем бессознательном уровне движется великим инстинктом, а на мыслящем, человеческом – этот инстинкт обрачивается интуицией. И тут наш доктор более всего представитель Жизни. Да и как наблюдатель, как врач, как поэт он ищет прежде всего восчувствовать жизнь изнутри, в ее, так сказать, творящем стане; его особо волнует явление мимикрии, приспособления организма к среде, тут *внутреннее* (потребность, нужда организма) переходит во *внешнее*, внутреннее умеет создать себе необходимое внешнее (нужный орган, окраску и т. д.).

Доктор Живаго – сознательный антимеханицист, потому так чует насилие над органикой, естественностью со стороны реформаторов его времени. Корсет

их схем стягивает живую жизнь, затрудняет ход ее кровообращения, разрывает, а то и омертвляет ее ткани. Самое для него чуждое – механистичная «отвлеченность» (вот его слово) жрецов нового уклада. Ряд противопоставлений тут очевиден: за конкретное – против отвлеченного, за личность, за единственную «животинку», за теплый быт, за живое, трепетное ядрышко семьи – против абстрактных единств и множеств. Простейшие бытовые дела, хлопоты домашнего устройства облиты в романе поэтическим чувством, возведены чуть ли не в онтологический ранг, в вечную *антиэнтропийную* службу обращения беспорядка, хаоса, холода в обустроенный теплый космос, пусть самый малый. Но из суммы этих малых порядков и рождается большой осмысленный человеческий порядок, и только на нем могут прочно надстраиваться этажи социальные и культурные. И насколько, наоборот, стремясь по идейной схеме, казалось бы, организовать, упорядочить жизнь, приходят к царству хаоса, одичания, противоестественности. Идея, мыслительное построение торжествует над жизнью, оказывается первичнее ее, а значит, внедряется отвлеченный, механистический идеализм – и это при всех громогласных декларациях верности материализму, и только материализму. Все устраивается как-то мимо и упорно мимо фактов, мимо данности человеческой природы, требований сердца и совести, законов мира физического и нравственного.

Можно вычленить как бы три уклада (уровня) бытия в романе. С одной стороны, *естественное*: человек в родственно-натуральной, любовной связи с другим человеком, быт, природа, культура. С другой – *противоестественное*: все насильственно-схематические переделки действительности. Но с третьей – есть еще и *сверхъестественное*: надежда на победу над силами распада и смерти, на возможность управления духом материи, явленная Христом, Его воскресением. Материальное, природное, человечески-личностное потому так и свято в каждом миге и мелочи своего живого бытия, что ему заповедано высшее: одухотворение и преображение.

На определенной временной дистанции, когда мнившее себя единственно значительным, достойным исторического, культурного прославления вышло вовсе не столь «вечным» и «великим», а, напротив, обнаружило суету, поверхностность, преступления, такой вроде бы аполитичный, незначительный (для текущей злобы и грома дня) герой, как Живаго, оказалось, жил тем, что не состарится и не сойдет со сцены, что всегда будет нужно людям. На время это может быть заклеено как обочинный, ненужный сор, а не... блестит крупинками нетленного духовного золота.

Лара для Живаго не просто любимая и прекрасная, необходимая ему женщина. Она вошла в каждую его клетку, как запах и звук, как тонкая проникающая вибрация, которой он живет, движется и радуется как высшему дару жизни. «Лара!» – закрыв глаза, полусшептал или мысленно обращался он ко всей своей жизни, ко всей божьей земле, ко всему расстилавшемуся перед ним, солнцем

озаренному пространству». Она в своей какой-то, чуть ли не *космической* ипоста-
си — воистину вечно женственное начало Жизни (Живаго), тайный энергийный
источник, влекущий своими возвышенно-эротическими токами к восхождению и
творчеству. Блоковские смысловые ноты тут очевидны. Но чего нет, так это раз-
рыва и контраста софийной Прекрасной дамы и профанной любовной практики с
ее площадными венерами. Вообще нет дуализма небесного и земного, а есть одно
земное, в котором сквозит небесное и вечное, есть Лара в романе и Магдалина в
стихах. Эту бывшую блудницу ждет громадное восхождение («за этот страшный
промежуток // Я до Воскресенья дорасту»). Трепетная, любящая ученица Хри-
ста выражается вдруг так, что «вечность» благодаря Спасителю встала перед ней
и ждет «как новый, в сети ремесла мной завлеченный посетитель». И это не ко-
щунство, не невольная словесная неприличность, а осознанная верность впечатле-
ниям прожитой жизни, своей, и только своей бытовой *притче*.

«Сказочно только рядовое, когда его коснется рука гения»; рядовое, пропи-
танное конкретностью, принадлежащее именно этому человеку и мигу жизни, за-
печатлеваемое искусством, входит в вечный, духовный ряд. Так искусство всегда
на протяжении своей тысячелетней истории по-своему противостояло смерти и
забвению. Рассказывая о напечатанных работах Веденяпина, автор отмечает, что
«душою этих книг было по-новому понятое христианство, их прямым следстви-
ем — новая идея искусства». Одним из самых глубинных внутренних сюжетов Юрия
Живаго является как раз вдумывание в эту идею искусства. Ближе всего к дей-
ствительно новому повороту в его понимании он приходит в следующем рассужде-
нии: «...Искусство всегда служит красоте, а красота есть счастье обладания фор-
мой, форма же есть органический ключ существования, формой должно владеть
все живущее, чтобы существовать». Здесь искусство, тождественное творчеству,
объявляется внутренним органическим принципом бытия, которым бессознатель-
но владеет природа на путях инстинкта и органосозидания; человек же в суще-
ствующих формах искусства владеет только художественной формой, позволя-
ющей ему создавать совершенные, духовные, но буквально не-живые творения.
И Федоров, ставивший высшей целью искусству реальное жизнетворчество, и
символисты с их теориями теургического искусства входят в поле идейных сил,
формирующих прозрения доктора Живаго, касающиеся «новой идеи» искусс-
ва. А поскольку эта идея вытекает из «по-новому понятого христианства», а
также истории «как установления вековых работ» по преодолению смерти, то ис-
кусство, до сих пор компенсировавшее смертный порядок бытия только в культу-
ре, уже не встает в известную оппозицию к «Свету» и «бессмертию» (как в «Ма-
стере и Маргарите» Булгакова), а становится в перспективе активным орудием их
воцарения на земле.

Открыть философский исток многих тем и образов Брюсова и Горького,
Маяковского и Заболоцкого, Хлебникова и Пастернака, Платонова и Пришвина,

уходящий в атмосферу идей Федорова и активно-эволюционной, космической мысли, — значит не только по-настоящему проникнуть в смысл этих тем, но и определить их значение для последующих философско-нравственных поисков нашей литературы, вплоть до кладбищенских мотивов «Прощания с Матерой» В. Распутина, до ноосферных акцентов повестей и романов Ч. Айтматова, В. Маканина и А. Кима³¹

Эта проза, которую часто называют *натурфилософской*, прежде всего устремляется к исследованию парадокса человеческой природы, стремясь преодолеть ту упрощенную, плоскодонную антропологию, которая наделала столько реальных бед и литературных уродцев. В нашу кризисную, напоенную апокалипсическими страхами, парализующим отчаянием эпоху насущно необходимыми становятся новые попытки дать ответ на предельные философские вопросы: о смысле явления человека в мир, о высшей цели его существования и деятельности. И в этом поиске наследие Федорова и всей плеяды ноосферных, космических мыслителей оказывает плодотворное воздействие и на литературу, и в целом на общественное сознание.

В завершение вспомним два высказывания Платонова и Пришвина. «Надо любить ту вселенную, которая может быть, а не ту, которая есть. Невозможное — невеста человечества, и к невозможному летят наши души». «На высших ступенях располагаются те, кто всю свою душу вкладывают в творчество небывалого». Николай Федорович Федоров, философ «невозможного» и «небывалого», был и настоящим поэтом высокой мечты, всегда бросавшей человечество вперед.

³¹ Подробнее см.: Семенова С.Г. Валентин Распутин. М., 1987; Семенова С.Г. Люди, звери и новое мышление // *Ее же*. Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. С. 408—438.

ФЕДОРОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ

(Вместо послесловия)

Прошло 100 лет со дня смерти Федорова. Следуя христианской традиции, Николай Федорович дату кончины считал важнее даты рождения, ибо именно первая подводит черту под жизнью и деятельностью человека, под его достижениями и провалами, добродетелями и грехами. Свершился земной человек в его первом природном существовании; к тому, что он нам оставил, уже нечего прибавить. Можно только в оставленное вникать и развивать. Это в полной мере относится к духовному плоду жизни Федорова, его учению о воскрешении. Более того, так же, как Евангелия, «Философия общего дела» принципиально, по самому своему определению и заданию — книга, открытая для сотворчества, для нашего вклада в нее.

В свое время, в конце позапрошлого века, ожидая наступления нового неизвестного XX столетия, Федоров подводил итоги старому, ставил вопросы, как всегда совершенно неожиданные, идущие вразрез с традиционными понятиями и оценками. Но именно его взгляд оказался наиболее проницательным и пророческим. Он предчувствовал, что приближающийся «к своему печальному и мрачному концу» век «идет не к свету и не к радости» — и мы-то знаем, насколько он оказался прав! XIX век, считал мыслитель, «восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро», «отрекся от небесного царства», а горделиво усвоив дарвинизм как последнее слово науки, — «признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным ее орудием, органом». И главное, этот век — «настоящий сын предшествовавших веков, прямое следствие разделения небесного от земного, т. е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (I, 60–61).

Мы знаем, что все учение Федорова — борьба с таким искажением и смелая, последовательная попытка реалистически раскрыть смысл и содержание задачи «соединения небесного с земным». Россия так и не услышала в должном объеме и глубине учения русского пророка, не вняла его призыву к единому, великому Делу преобразования падшего естества мира — чего, по существу, так жаждало ее сердце. Идейный конкурент предложил суррогат: «рай на земле», все с тем же несовершенным, смертным человеком, принятым за абсолют, общее дело, но не онтологическое, а общественное и резко ограниченное избранным классом и только живущим сейчас или в будущем поколением. Сокрушительный провал коммунистической утопии, произошедший в наше время, остро-болез-

ненно поставил вопрос об утопизме преобразовательных схем в отношении общества и человека.

То, что в случае коммунистического идеала мы имеем дело с утопией, — несомненно: мелкий анализ причин зла в человеческой природе (устраним эксплуатацию, социальное неравенство, и человек станет добр и прекрасен!), невозможность гармонизировать мир и человека, не трогая онтологических корней их нынешнего статуса. У Федорова напротив: в *идее* он принципиально антиутопичен, ибо глубоко смотрит в причины несовершенства и зла в природе вещей этого мира и его сознательного порождения — человека, более того, в своем учении следует требованиям объективного эволюционного императива — восхождения сознания, духа в лоне материи, без чего заклинивание человека в его переходном, промежуточном состоянии может привести в более-менее дальней перспективе к его самоуничтожению. А вот по средствам пока, пожалуй, и наоборот. У державших на революционное, коммунистическое обновление мира их средства — классовая борьба, зависть, «праведная» злоба, разделение, уничтожение врагов — были самые эффективные, практически работающие безошибочно, ибо развязывали самые натуральные низменные инстинкты. У Федорова — братотворение, объединение человечества через убеждение и проповедь, научение целям и задачам всеобщего дела, что он представлял довольно легко достижимым (прозвучит голос истины, призыв, и начнется массовое обращение и приступ к Делу!) — действительно, все эти благие средства в своем почти моментальном и всеобщем размахе смахивают на утопию.

Принцип добровольности и исключительно благих средств в учении Федорова — один из основных, поэтому всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Кстати, у мыслителя вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, этот успех ставится в зависимость от свободного выбора человечества: поймет — не поймет, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность метафизического и вполне физического фиаско Земли, и Страшный суд, и воскресение гнева.

Человечество вступило в новое, третье, тысячелетие с каким-то неподъемным грузом проблем, который, кажется, вот-вот раздавит его. Где упования на «прогресс», на неуклонное совершенствование мира и человека? Буквально осуществляется федоровская формула, запечатлевшая ложный выбор пути: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений» (I, 51). Мир неуклонно движется под знак конца, знак Апокалипсиса, отрицательного варианта развития, когда, по словам Федорова, «противление Божественной воле достигнет высшей степени». Негативная реальность нашей жизни

переживается всеми и живописуется постоянно: идет эра глобальных кризисов — экологического, экономического, национального и нового, похоже, главного, разверзшегося внутри самого человека, *антропологического*. Современный австрийский историк культуры Вольфганг Краус в книге «Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории» убедительно показал, что отрицание идеалов и ценностей, смысла жизни ушло внутрь самого человека, стало его неврозом («психоневротический нигилизм»), проникшим во все сферы его деятельности. Проявляется он в невиданном умножении алкоголизма, наркомании, преступности, агрессивного поведения, тяги к самоубийству. Веер самоощущения и отношения к окружающему тут широк: от мертвящей скуки или заведенной суетливости до экзальтации садо-мазохистского, демонизированного удовольствия «жить в рушащемся мире». Деструктивная патология, обострившийся и изощившийся инстинкт агрессии и саморазрушения бушует в подсознании, вырывается наружу, грозит изнутри уничтожить человеческую цивилизацию. Будущий апокалипсис подкрадывается из недр самого человека. И происходит такое от обесмысливания бытия, отчаяния в спасении, неверия и презрения к человеческой природе как таковой, трагизма индивидуального смертного бытия... Исток этой «странной душевной болезни», поразившей уже до трети населения многих стран, Краус видит в «целевой недостаточности», а другой западный психолог и философ Виктор Франкл — в «чувстве бессмысленности», в утрате высшего смысла существования, называя такое состояние психики «ноогенными неврозами».

Никто, на мой взгляд, так глубоко и проницательно, как Федоров, не дал диагноза надвигающегося явления «вырождения», «зооморфизации» человечества, увидев еще в XIX веке, считающемся эпохой *Оптимизма*, того, что в полной мере обнаружит век XX, эпоха *Разочарования*: начал и ростков Большого Фиаско городской, юридико-экономической, секуляризованной цивилизации на избранных ею путях. Как он же предложил другой фундаментальный выбор человечеству, настаивающий как раз на онтологических задачах, решение которых снимает глобальные кризисы, и прежде всего кризис самого человека. Притом что возможность выбора верного эволюционного направления и выход из мнимого фатализма одного-единственного уже принятого варианта развития, как уже отмечалось, является постулатом и современной науки (синергетики).

В «Философии общего дела» провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи как раз эпохи нового, благого, ноосферного выбора: перевод военной мощи в созидательную и мирную, регуляция природы внешней и внутренней, природы самого человека, победа над стихийными силами, над голодом, болезнями и смертью. И хотя проект общего дела Федорова и последующая традиция активно-эволюционной мысли является во многом еще недостаточно-проявленной в мировом сознании созидательной мировоззренческой альтернативой для XXI века и III тысячелетия, она может и должна поспорить с

другими подходами, и прежде всего с так называемым новым экологическим мышлением, которое претендует дать свой, на его взгляд, единственно приемлемый для будущего, а то и спасительный, вариант устройства жизни на земле¹.

Сравнение этих двух подходов, которые еще предстоит выбрать для будущего планетарного развития, особенно ярко выявляет их своеобразие и суть.

Начнем с того, что объединяет эти два идейных течения. Есть некий *маркирующий* набор нового экологического сознания в его самоопределении по отношению к другим подходам: это прежде всего неприятие того направления развития мира, которое в наиболее чистом виде предложила западная технократическая цивилизация: все ускоряющийся рост экономики, безоглядно эксплуатирующей и утилизирующей природу, рассматриваемую как простой ресурс, и все это ради большего потребительского комфорта, но, увы, далеко не для всех — кому густо и сладко, а кому совсем жиденько (что относится не только к различным общественным слоям, но и к целым регионам и странам). Результатом стали колоссальный антропогенный пресс на биосферу, все большее ее расстройство, черты деградации, грозящие необратимостью и гибелью всего живого, в том числе и человека.

Мы знаем, какой острой критике подвергал Федоров индустриально-милитарную цивилизацию, общество «мануфактурных игрушек». Целый ряд требований нового экологического мышления: отход от гордынного антропоцентризма, чисто технического прогресса и техницистского мировоззрения, манипулятивного разума, отказ от идеала западного индивидуализма в пользу более широкого осознания единства личности с интересами всего человечества и шире — всеми тварными соседями по существованию, ответственность перед будущими поколениями, чувство глубокой взаимосвязи всего живого, переосмысление понятия прогресса, линейного его понимания, поворот к пост-материальным ценностям, новые, не жесткие, не дуалистические формы духовности, ориентация не на борьбу и эффективное вытеснение конкурента по производству и жизни, а на сотрудничество и синтез, локальное общинное устройство социума по архетипу семьи и т. д. — можно найти в нетривиально развитом виде у многих русских космистов: от Федорова, Умова до Вернадского и Холодного. Сама необходимость выдвинуть созидательную альтернативу несущемуся к гибели локомотиву нынешнего индустриально-потребительского общества остро сознавалась и ставилась Федоровым и русскими

¹ Новое экологическое сознание с 1960—1970-х годов прошло разные этапы развития, и практические (движения «зеленых»), и теоретические, отметившиеся рядом самоназваний: и энвайроментализм (О'Риордан, Р. Пэлке, Дрегсон), и единая экология, глубинная экология, экософия (Б. Дивал, Д. Сешен, Р. Серафим, Дж. Лавлок, Несс), и экологический феминизм (Х. Хендерсон, Дж. Мейси, Ш. Спетнак), настаивающие на решительной смене взглядов на человека, общество и природу. Здесь мы встретим свои склонения и нажимы мысли: и весьма радикальные с целью физиономией классической утопии, и примирительные, вплоть до экаокапитализма, где задачи экологического сознания скромно редуцируются до помощи индустриально-рыночной экономике в обретении ею нового дыхания и перехода в «зеленый капитализм».

мыслителями. Уходить с теперешних путей – да, тут космисты и эконософы согласны, но как и куда – здесь начинается существенное расхождение.

Глубинные экологи, принимая дисгармоничную смертную природу человека как факт и данность, не подлежащие изменению (*как она есть*), отнимают у него право и дерзновение вмешиваться в естественный, устоявшийся, саморегулирующийся порядок природы со своими проектами, планами и свершениями, что, как правило, выходит очень больным боком и для природы, и для него самого, как части этой природы. Эконософы призывают человека смиренно принять свое абсолютно равноправное положение среди других живых существ (биоцентризм, экологический эгалитаризм), побуждают вернуться к сочувствующему и вникающему, гармоничному симбиозу его со всей живой и неживой природой, готовят даже внутренне принять и чуть ли не благородно-добровольно благословить такую самоубийственную для себя истину: мир, природа, биосфера могут спокойно обойтись без человека, более того – расцвести в его отсутствие. Иначе говоря, будьте на крайний случай готовы изъять себя как насильника, заразу и гибель из биосферы или по меньшей мере будьте добры резко и решительно сократить численность своей популяции! И это жесткое и обязательное требование большинства носителей нового экологического сознания². Оно звучит и в популярной публицистике, и в научных работах. Академик В. М. Котляков выступает за всеобщий и повсеместный переход на однодетное рождение. Необходимо, по его мнению, на порядок уменьшить антропогенное давление на биосферу, а для этого отказаться от использования невозобновляемых ресурсов (90 процентов современного энергопотребления), что приведет к сокращению потребления примерно в 10 раз, во столько же надо ограничить численность населения! Вот единственный выход, полагает ученый, для сохранения биосферы, другого не дано!

Итак, у глубинных экологов фундаментальный выбор – в приятии этого природного, смертного порядка бытия, и не просто в приятии, а в его идеализации и экзальтации, и в утопическом чаянии гармонично в него вписаться на путях альтернативной экономики, нового типа сообществ, нового сознания. В книге «О рабстве и свободе человека» Н. А. Бердяев, говоря о различных формах рабства человека у природной и социальной необходимости, выделил из них особую, которую он назвал «космическим прельщением». Это стремление и слиться с «материнским космическим лоном», и раствориться в «безликом коллективизме», но в обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности.

² В. Е. Ермолаева в обзоре литературы по экологии «Этика отношений с окружающей средой» (М., 1990) приводит базисные принципы глубинной экологии, и среди них важнейший: «Прцветание человеческой жизни и культуры совместимо только с существенным снижением человеческой популяции». От 0,5 до 1,5 млрд. человек (теория «золотого миллиарда») – вот оптимальное население Земли, считают эти экологи. Есть подсчеты, что в России сейчас 20–40 млн. «лишних» людей.

В случае с новым экологическим мышлением можно говорить если не о космическом, то о *природном прельщении*.

Недаром в течениях современного экологизма (особенно в экологическом феминизме) такое важное место занимает ориентация на универсально-мировое, языческое сознание, в центре которого стоит почитание Великой Матери-Природы, Земли, Геи. В отдаленнейшие мифологические времена уходит этот архетипический образ Матери-Природы, одновременно порождающей и поддерживающей все свои твари и столь же бестрепетно губящей их: порождающее лоно оборачивается могильной утробой. В логике такого природопоклонного культа имеет значение лишь существование целого, рода, вида; требования же и претензии индивидуальной жизни, которые возникают и формулируются только на сознательном, *личностном* уровне, отменяются как несущественные, а то и опасные, подрывающие «гармонию» целого. Противоречия такой позиции, ярко выявившиеся в экологическом феминизме, очевидны. При всем ценном, что есть в нем (утверждение животворящей силы женского начала, критика патриархальной культуры с ее «индустриальным мужским шовинизмом», соперничеством за господство и контроль над другими, с ее отчуждением от мира природы и натуральных ценностей), само *обожествление* природного порядка бытия, стоящего на рождении, вытеснении и смерти, не может не породить все то, что отвергается в патриархальной цивилизации: борьбу, эгоистическое самосохранение, индивидуализм, новый бунт «я» против природной фатальности.

Федоров и русские космисты — напомним — выдвинули необходимость сознательно-активного этапа эволюции, ведущего к преображенному состоянию природы человека и мира, которое получило разные названия: у Федорова — регуляции природы, у Вернадского — ноосферы, у религиозных мыслителей — Царствия Божьего, Царствия Небесного. В отличие от экологов во взгляде на взаимные отношения человека и природы они солидарны с христианской метафизикой, видящей этот мир, эту природу как падшую, извращенную, в которой царит взаимное пожирание и смерть, и ставят задачу дальнейшего восхождения духа, регулирующего сознания в лоне материальных форм. Причем эта регуляция и одухотворение обязательно должны идти в обе стороны, распространяясь и на принципы послегрехопадного, природно-смертного бытия, и на самого человека, и на всю тварь.

Главное в активно-эволюционной мысли Федорова — упор на преобразование природы человека; дух должен все больше управлять бессознательными процессами, регулировать их: тут и раскрытие механизмов старения и смерти и управление ими, регенерация организма, создание сначала долгоживущего, а затем и бессмертного человека, это и обретение автотрофности (вот оно, активно-эволюционное, творческое решение проблемы питания!), и сознательное органосозидание, и преображающее восстановление ушедших поколений.

Начиная с его возникновения как *homo sapiens* и до настоящего времени, человек как определенный биологический вид и индивид почти или вовсе не изменился. Прогресс шел и идет за счет коллективных усилий и достижений, социальных скачков — за счет интеграции умов, способностей, воли. Результаты такого продвижения сохраняются также в коллективном, общественном разуме: в памяти, культуре, цивилизации. Главным фактором прогресса стала *социализация* человека. В каком-то смысле мы избрали «муравьиный», насекомоподобный путь развития. Каждый муравьишко в отдельности — тьфу, ничто, а все вместе — какой особый, удивительный «ум» и целесообразность! Но при всех наших успехах на этом пути для нас он дефектный, недостойный личностного типа человеческого бытия. Задача субстанциального развития человека — в самой его физической природе, *в теле* — до Федорова вообще философски не ставилась. Русский же мыслитель не только ее поставил, но и совместил требования одновременно и к индивидуально-органическому и к социализированному прогрессу человека и человечества (кроме психофизиологической регуляции организма это и братотворение, и устройство человеческого много- и всеединства по типу Троицы, психократическое общество). Истинно христианское, *доброкачественное* и необратимо прочное, обоженное *Сверхчеловечество* может и должно состоять из таких же *сверхчеловеков*, оно не получится из слабых, противоречивых, смертно-порочных нынешних *человеков*.

Экологи точно отметили грозные симптомы возможного столкновения созданной человеком техносферы и биосферы. Впрочем, в наше время грандиозных технологических катастроф это уже и происходит. Русские космисты давно уже поняли, что только технический прогресс, путь чистой механизации, обрекающий человечество на протезную цивилизацию, ведет в саморазрушительный тупик. Такие задачи, как достижение автотрофности, обретение долгожительства, вплоть до бессмертия, относятся уже не к техническому, а к внутренне-биологическому *органическому* прогрессу, и при этом касаются каждой личности, а не родового достояния в целом, наследующего всякого рода умения, знания, машины, механизмы, информацию, культуру. Органический прогресс, безусловно, *личностен и нравственен*.

Когда экологи говорят о необходимости «вписаться в возможности планеты», требуют срочной депопуляции, у них это диктуется объективными условиями: конечными размерами и объемом биосферы, пределами земных ресурсов. В их логике именно чрезмерное население, требующее все большего питания и всестороннего обеспечения, является самой глубокой причиной экологического кризиса. Русский космизм преодолевает рок ограниченности и замкнутости: земли, биосферы, жизненных ресурсов, временных рамок жизни — тем, что прорывает эту замкнутость, распахивает ограниченность, вводя космическое измерение в бытие общества и его высшей ценности — личности. Есть куда расширяться и расти!

Потому такие разные ключевые слова у экософов и космистов: первые говорят о простом *выживании*³, а вторые — о *восхождении*. Глубинные экологи предлагают по существу анти-эволюционный выбор: не только призывают к *свертыванию* человечества, сокращению его численности, изъятию претензий на роль сознания природы, на гегемонию и преобразовательную активность, но и фактически утверждают отсутствие высшего смысла существования сознательных духовных форм, которые эволюция породила, не считаясь ни с какими жертвами. Швейцеровское «благоговение перед жизнью» — это прекрасно, и вполне принимается русскими космистами, чающими к тому же одухотворения и восхождения всей земной твари. В экософском неприятии библейского завета человека об «обладании землей», разумном владычестве над тварью, ответственности перед ней и в обращении к восточным метафизическим интуициям (пантеистического обожествления природы, равноправия всего живого) при всем хорошем, что есть в такой установке — как раз и просматривается этот анти-эволюционный выбор: *обезглавить* эволюцию, остановить мучительный рост духа тем, что убрать с дороги то промежуточное духовно-животное существо (человека), через которое и идет это духовное прорастание и восхождение. Погасить в нем эволюционное сознание своей космической роли, чаяние обожения, обретения высшей бессмертной божественной природы, превратить в «простого гражданина биоты» (Альдо Леопольд) — наряду и наравне с шакалами и комарами — а то и вовсе нашептывать вполне «справедливый», альтруистический вариант добровольного ухода человека с планеты — вот что самое злое в этих милых природопоклонных идеях, тут уже вылезает мурло эдакого экологического маркиза де Сада (который сам, впрочем, приходил к вполне близким выводам насчет человека). Когда экософы договариваются до того, что единственной надеждой для природы станет исчезновение человека вообще, то это уже пахнет серой и прочими продуктами кухни «имущего державу смерти», главного антагониста Творца.

Если сформулировать самым обобщенно-философским образом основную претензию к новому экологическому мышлению, занимающему все более привилегированное место в современном мире, то это недооценка, а то и полное игнори-

³ Особое место тут занимает и проект «устойчивого развития»: он был разработан группой ученых, находившихся в идейной орбите знаменитого Римского клуба. Речь идет о необходимости новой Экологической революции, столь же глобальной, как некогда Сельскохозяйственная (в неолите) и Промышленная (в последние века) — она должна привести к такому типу качественного, а не количественного развития, что, отказавшись от роста производства, сумеет привести за счет регуляции рождаемости, новых чистых технологий, эффективного использования невозобновляемых ресурсов к устойчивому, равновесному состоянию экономики и общества. Это как бы наиболее практичный, умеренный вариант (остановиться и выжить!) более-менее гармоничного заикливания земной жизни в оптимальных параметрах, возможных в ограниченных планетных условиях.

рование явления в мир рефлексивного сознания, *психического, духовности* как принципиально нового состояния, новой организованности живого (то, о чем так убедительно говорил Федоров и теория ноосферы), пусть это сознание и находится еще в кризисе — именно в силу невыполнения его носителями эволюционного императива восхождения. Ставя себе в заслугу осознание и принятие природной и экзистенциальной ситуации человека в этом мире, экософы выбрасывают при этом важнейшее качество природы человека: его способность к выходу за собственные пределы, к *перерастанию себя*, потенцию бесконечного впитывания мира, развития, творческую потребность преобразования, иначе говоря, божественную искру в человеке, тот великий факт, что создан был человек *по образу и подобию Божию*.

Впрочем, ничто, может быть, сейчас так не подорвано, как вера в человека (дрянь, мразь и ничтожество!), в его способность коллективно соорудить что-нибудь хорошее и сверх-хорошее. Рознь, вражда, безумие вырываются на разгул отовсюду. Последние времена! Богооставленность! Насколько сейчас готов мир к принятию Христа, к признанию Его для себя *Центрообразом*, в который надо облечься человеку, как выражался А. К. Горский? Мне кажется, время для этого трудное, почти безнадежное, ибо апокалиптическое в худшем смысле этого слова. Что тут делать *Христу-Богочеловеку* (как спаялись в Нем *Бог и человек*, а второе развенчано сейчас, как никогда, и, наверное, безразлично это и для высшего божественного идеала) с его проповедью любви, *Царствия Небесного*, усилия в восхищении его. Разве, как грозный Судия, что придет на последний и Страшный суд карать недостойных, лживых и подлых рабов — такой лик Христа отдается в сердцах и лелеется особенно у многих обращенных, свежеверующих, что сбились горделивой кучкой (вот мы встали на путь очищения и трепещем благочестиво, а остальные — тьфу, мерзость!) и призывают огонь и бичи на головы недостойных ближних. Из нутра неслетлого, бессильного и трусливого идет этот призыв: *прииди и суди, и расточи и накажи, да пожестче!*

Учение Федорова — альтернатива пассивно апокалиптическому сознанию, утверждающемуся сознательно и бессознательно, религиозно и безрелигиозно, всюду, индивидуально и массово. Вспомним, хотя бы, статью известного философа Э. В. Ильенкова, опубликованную посмертно в журнале «Наука и религия», где он — грубо говоря, — вслед за Э. Гартманом, утверждает, что природа создала человека как орган собственного самоуничтожения, как орудие самоубийства *Жизни*, коллапса существующего универсума. Да и в художественной литературе вариант близкой онтологической концепции обсуждается весьма проникновенно (к примеру, в романе Анатолия Кима «Отец-Лес»). Я уж не говорю о потоке пьес, повестей и рассказов более социальной, антиутопической ориентации в литературе последних лет, где гротесково сгущаются наши нынешние страхи и ужасы — экологические, ядерные, тоталитарные, фашистские — и где с разной степенью инфернальности живописуются агонийные финалы и эпилоги.

Вовсе не случайно нынешнему падению самой идеи человека, веры в него предшествовало обожествление природы человека в его наличном состоянии. Вспомним формулу атеиста Фейербаха, понимавшего Бога как экстраполяцию человеческой мечты о высшей природе, а именно: «Человек человеку – бог». Такая формула-призыв, как казалось немецкому мыслителю, ориентирует человека от иллюзорного плана богопочитания, т. е. обожествления своего собственного желания, в план единственно реальный – на своего ближнего. Критика этой формулы со стороны религиозных философов была беспощадной и предостерегающей. С. Н. Булгаков указывал на опасность человекобожия, возведения противоречивого, несовершенного, смертного существа в абсолют, потери высших, божественных ориентиров.

В своей антропологии Федоров следует глубинному христианскому взгляду, развивая и уточняя его. Вот какая формула существовала в лоне христианского подвижничества, принадлежала она Нилу Синайскому (V в.) и относилась в его поучениях к совершенному монаху, который «всякого человека почитает как бы Богом после Бога». И еще замечательное свидетельство свт. Григория Богослова, которое он привел в своем Слове над гробом свт. Василия Великого: «Свт. Василий говорил, что человек есть тварь, получившая повеление стать Богом». Вроде, нечто близкое фейербаховской сентенции, да совсем не то. Любовь к человеку основывается на евангельской главной заповеди любви к Богу – они связаны нераздельно, а повеление человеку стать Богом (именно стать, чего еще нет) предполагает наличие божественного идеала. Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств, противостоящая фатальности страшного конца, предполагает высокое достоинство человека, человечества, призванных опознать себя орудием Божественной воли, соработниками Бога в Деле спасения мира.

В учении всеобщего дела был создан апофеоз Жизни, высший из всех тех, которые можно помыслить и помечтать. Если в грозящей человечеству *антиутопии* венцом может быть тотальное уничтожение жизни, то здесь, напротив, – тотальное ее спасение, но не в привычном абстрактно-гуманистическом духе бессмертия человечества в целом, его бесконечного прогресса (что является как раз утопией), а в сугубо конкретном, полном, абсолютном – спасение всех до единого, всех живущих, всех живших и кому еще жить, *обессмертивание* и преобразование каждого без исключения сознательного существа.

В нашей печати появились интересные результаты психологических исследований последнего времени. И выясняется: глубиннейшей причиной взрывов национальных, социальных, возросших эксцессов разного рода, жестокости, убийств, садизма является... подсознательный страх смерти, у нас, в нашей ситуации почти ничем не приглушенный, не смягченный. Религия утоляет этот страх надеждой на бессмертие души; устоявшийся, основанный на свободном предпринимательстве социальный уклад – хотя бы чувством собственности, тем, что ты достойно тру-

дишься, приумножаешь свои материальные и прочие богатства, чтобы в них запечатлеться и оставить детям и потомкам. А тут на десятилетия оба эти паллиатива и смягчителя убрали, атеизировав и люмпенизировав народ, и оставили человека один на один перед бездной небытия, и вот этот отчаявшийся, подсознательно отравленный страхом неизбежного конца индивид, а тут еще особо озлобленный и дикий отводит свой скрежет зубовой на ближнего, перегоняет в «праведный» гнев: на врага, обидчика его лично, его нации, народа... Тот сдвиг, который наблюдается в садистических актах, когда позыв к смерти, к самоуничтожению, обращается на другого, здесь приобретает огромные масштабы.

Когда слабеют узы объединяющей общество идеи, пусть даже частично навязанной, частично лицемерной, как тот же идеал социализма и коммунизма, в образовавшемся ценностном вакууме, пока еще не созданы другие, более прочные заменители, недаром так усиливается национализм. Это все же нечто больше и выше жалкого, дрожащего, потерянного смертного; и тут же обязательно вторгаются уродливые компенсаторные реакции: страх смерти и зов Танатоса энергично отводятся в ненависть к ближнему, на рельсы его разрушения. Так что призыв опаматоваться, перевести заместительный предмет людской ненависти и борьбы с себе подобных на общего всем врага — смерть, прозвучавший в «Философии общего дела», необходимо иметь в виду и сейчас, в эпоху самых низовых, практических нужд, ведь только он в конечном итоге дает радикальный исход из тупика самоуничтожения и нигилизма.

Однако и тут у Федорова немало оппонентов есть и сейчас, да и в прошлом было. Владимир Соловьев разделял его взгляды на необходимость победы над смертью, выражал это не раз, и особенно твердо и четко в одной из последних своих статей «Идея сверхчеловека» (1899). Здесь философ — совсем по-федоровски — упирается в основную слабость и трагическую недостаточность теперешнего положения человека — его смертность. И если человек и смертный — синонимы, то в самом этом определении «смертный» таится, по Соловьеву, «тоскливый упрек себе». Если смерть и необходима в существующих условиях, то «кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны»? Сейчас смертный значит «побеждаемый, преодолеваемый смертью», потому-то высший человек, истинный «сверхчеловек», рассуждает мыслитель, «должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимостью и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни». Цель эта велика и далека, но надо, убежден Соловьев, вступить на «сверхчеловеческий путь» к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей «для торжества над смертью»⁴.

⁴ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 632—633.

Вспомним высказывание Князя, одного из героев «Трех разговоров» (1899–1900), воплощающего в себе толстовскую позицию в отношении смерти, против которой Соловьев восставал не менее непримиримо, чем Федоров: «При всей огромности для наших житейских мирских чувств и желаний смерть не в нашей воле и потому никакого нравственного значения для нас иметь не может»⁵. Вдумайтесь, какая подмена понятий! Смерть как явление физиологическое, природное, объективное, может быть, и не имеет явного нравственного значения, но вот наше к ней отношение (и это главное): приятие ее или нет, прославление или отпор ей, конечно, не только имеет это значение, но вообще проводит различительную линию между мировоззренческими системами. Если в христианстве – «последний враг истребится – смерть», или у Альберта Швейцера *благоговение перед жизнью*, ее охрана и защита – краеугольный камень нравственности, то на другом полюсе, в различных сатанизированных культах убийство и смерть кощунственно экзальтируются и превозносятся. Вообще все, что работает на жизнь, всегда безошибочно осознавалось этической интуицией как добро.

Кстати, и традиционные нравственные усилия – борьба с гневом, жадностью, завистью и прочими пороками – это всегда частичное обуздание стихийных разрушительных сил в себе и, следовательно, есть тоже разновидность борьбы со смертью. В. Н. Лосский в своей работе «Мистическое богословие» указывал на «тройную преграду: смерть, грех и природу», стоящую на пути «соединения с Богом, к которому призвана тварь»⁶. Федоров первым в истории христианства стал искать реальные подступы для человечества в целом к преодолению этой «тройной преграды». Русский апостол активного христианства глядел в самую сокровенную глубину Христова обетования, ту, которую многие для себя заслонили крестом и жертвой, словно забывая, а для чего они, что за ними. Вот что об этой глубине говорил преп. Максим Исповедник: «Тот, кто проникнет еще глубже (креста и гроба. – С. С.) и будет посвящен в тайну Воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначально»⁷.

Но где пытался русский мыслитель искать источники самой возможности начать такое небывалое, грандиозное Дело, к которому он звал человечество? Первое – в зове Бога, в эволюционном требовании восхождения духа (иносказание того же зова), в творческом начале, заложенном в природе человека, и что очень важно – в достижении общечеловеческого единства. Когда-то род людской начал с крепчайшей родовой связи, без нее он не сумел бы выжить среди грозного, враждебного мира и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя

⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Там же. С. 729.

⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 103.

⁷ Цит. по: Указ. соч. С. 105.

различные стадии развития, давно уже многообразно дифференцировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля, и живоносные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук. Федоров уверен: если первоначальное единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида гомо сапиенс, дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, если захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но выйти на новое положение уже во вселенной, как существ одухотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших ее творческим регулятором.

Но как пока далеко до таких перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, неродственности всех форм от крайне вопиющих до более «мягких». Мир погрязает в страсти и извращенной сласти злобы, зависти, торжества над другим, слабейшим и неудачливым; чуть погасили в одном конце мира очаг озверелого человекоубийства, тут же вспыхивает в другом. И заметьте, как часто в таких районах начинается ответное натуральное нестроение: трясение, лавины и т. д. Христианский взгляд на природу, вовлеченную человеком в нынешнее падшее состояние, можно реалистически понять в свете выше упоминавшегося антропного принципа: находясь в полной корреляции с природой, человек ее *имеет* такой, какую заслуживает. Федоров постоянно повторяет, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся их регулировать, вместо этого сцепляемся с ближним — идут народ на народ, люди одних убеждений на других... Остается надеяться на вразумление *синяками и шишками*, отрицательными уроками, попущенными, по мнению Федорова, Богом «в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом» (II, 37).

И все же главный вопрос остается: как справиться с той «ненавистной раздельностью» мира, которая мучила сердце еще преподобного Сергия Радонежского, и он звал начать ее преодоление через взирание на Троицу, вникая в данный в Ней образец согласия и любви. Но как понудить (принудить), скажем, людей других вероисповеданий вчувствоваться и вдуматься именно в Троицу (как модель устройства человеческого всеединства, что предлагал Федоров), когда они живут в другой системе веры и в ней продолжают достойную верность своим отцам и дедам, также стоявшим в этой системе и крепившимся ею? Как вообще всех озарить той Истиной, которая представляется высшей и несомненной? Укажите, где завязывается в мире хотя бы одна прочная клеточка единства и согласия, разрастаясь в цельный организм? И сможет ли он охватить все человечество? Вот вы, федоровцы, пытаетесь убеждать кого-то в Истине активного христианства, а в того заложены иные подходы и ценности, и он вас отторгает; да и просто начало самости, индивидуальности протестует против обработки, ищет любым путем отстоять свою

независимость. Так что же делать и неужели абсолютно безнадежно задание привести человечество к высшей свободе единого благого, спасительного избрания?

В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809) у Шеллинга есть глубокая мысль о том, почему так медленно и с такими блужданиями идет движение рода людского, осуществляется любой прогресс, высокая нравственная цель. Ответ у него таков: это входит в предвечный план творения, замысел Бога о мире и человеке. Все должно совершаться абсолютно добровольно, без силового, даже благого, принуждения. Противостоящие силы должны до конца проявить свою волю, так чтобы дурные из них саморазоблачились и исчерпали себя до конца и возможно оказались бы способны на метаморфозу, на радикальное сокрушение и обращение ко благу. Финальный результат явится из этой долгой драмы и умиротворения борющихся противоположностей. Такой Закон и Провидение господствуют над самим типом становления человечества. Свободное блуждание, которого так опасался и которое так разоблачал нетерпеливый Федоров, как бы входит в это Провидение, так же как и общее нахождение Истины. А свобода неисчислимых индивидуальных пониманий и склонений ума, сердца и воли (которые так и хочется подвести под единый гармоничный настрой) даже в вариантах блужданий, уклонений, частичных истин и заблуждений улавливает какие-то ценные и новые блики Истины, отмеченные лично-уникальной печатью. А представьте обратное, что человечество наделено легкой внушаемостью – враз, как один, может пойти за какой-то доктриной, убедительно красноречиво ему преподнесенной. Да ведь это гарантировало бы полную катастрофу: еще в своем незрелом, несовершеннолетнем возрасте могло бы человечество пасть жертвой какой-нибудь дефектной или сатанинской идеи (ну, скажем, фашистского толка), и уже навсегда. А так нет, дитя он непослушное, строптивое, несговорчивое, каверзное, тотально ну никак не внушаемое – в чем, как видим, есть свой спасительный иммунитет от поспешного принятия чего-то *не того*, а самое *то* пусть себя еще исчерпывающе и ослепляюще убедительно докажет.

Так что надо со всей решительностью признать: не выйдет так, как иногда мечталось Николаю Федоровичу, – все разом прозрели, обнялись, слились в единой Истине и едином порыве, почувствовали и утвердили себя работниками огромной метафизической нивы преобразования мира. Это может стать возможным в той или иной степени на более высоком онтологическом уровне человека как сознательного, чувствующего существа. Отсюда и начинать – убедить, что необходимо это восходящее движение в самой физической природе человека, что влекут к тому и требования эволюционных законов, и нравственные, общегуманные, религиозные императивы. На этом объединиться предварительно легче. Ведь какой существует разброс мнений по отношению к смерти! А потому и образовать более широкий фронт по принципу «*За воскрешение ты или нет?*» для начала сложнее, чем «*За онтологическое ли ты совершенствование природы человека?*»

при условии его собственной сознательной активности в этом процессе (а не просто вовлеченности в космические колеса различных эпох и эр). Тут, по крайней мере, отзовутся на Востоке, которому внятна такая задача, и на Западе многочисленные те, кто духовно ориентирован на Восток. Впрочем, в отношении к смерти и христиан, и мусульман, и индуистов, и буддистов сближает вера в ее неабсолютность, пусть даже в восточных верованиях представление о бессмертии не носит личностный характер, понимается как чисто духовное и безлично-универсальное. Но ни в одной мировой религии нет преклонения перед естественной, природной данностью вещей, напротив, есть стремление ее превзойти.

Труднее, казалось бы, с теми, кто верит в абсолютность посмертного уничтожения, кто заражен тоской, а то и демонизмом абсолютного конца, *ничтожества*, кто чувствует под собой лишь бездну небытия. Атеистов, культивирующих такой взгляд, можно легко заклеить, увидеть в их случае вольное-невольное служение тому, кто это Ничто патронирует, кто есть князь этой тьмы кромешной... Но так ли это? Честный атеизм – это ведь и честность пока данного человеку понимания вещей; конечно, есть тут и некое склонение воли, волевое избрание, но и определенная интеллектуальная трезвость. И если убедительно такому человеку раскрыть выход, возможность преодоления этого *ничтожества*, да то же федоровское учение, действительное для любого онтологического варианта и тем застрахованное от дурной *истины* положения вещей в мире, то он пойдет за, и пойдет, и пойдет...

Мы знаем федоровское наполнение Христовой заповеди: «шедше, научите вся языки...», знаем, что предстоит долгий этап миссионерства, и миссионеров этих должно быть уже не только по числу колен земных, по числу народов, но и по числу профессий и состояний, социальных слоев. Но нельзя и забывать о том, что люди до сих пор нашли пока только один более-менее работавший способ сохранения и передачи Знания, Истины, Идеи, Учения – по избранной цепочке от Учителя к ученику, от одного посвященного к другому. Это, конечно, путь избаннический, «кастовый», жреческий, если хотите. Все нравственные императивы Всеобщего Дела этому противятся: «со всеми и для всех» звучит здесь. Но не придется ли и учению о воскрешении пройти свой, условно говоря, жреческий этап: то есть при всех неустанных попытках излучения его в мир хранить и пестовать его ядро и передавать дальше? И одна из главнейших задач сейчас – создавать свой свод текстов, свои изложения, толкования и развития учения, свои «катехизисы», апологетику и испытующую критику. Ждет своего создания целая Библиотека активного христианства.

И возможно, надо понять и утвердить активное христианство Федорова и начавшейся за ним традиции как третью фазу христианства, после ветхозаветного и новозаветного Богооткровения и откровения задачи человека в мире. Активное христианство стоит в таком же отношении к новозаветному (но понимаемому тра-

диционно-школьно), как оно само к ветхозаветному. Вырастая из обоих и ничего в них не отменяя, оно – еще одна ступень, открывающая новую творческую религиозную эпоху, «восьмой день» творения. Кстати, такое смелое раздвижение сути и значения учения о воскресении привлечет к нему и массы ищущих, честных и (пока) «неверующих». Ибо решительно будет отталкиваться от того, что считает недостатком, изъяном догматического христианского идеала, восполняя, уточняя его и доводя до полноты блага. И, следовательно, обнимать в своем влиянии все большие круги личностей.

Мне кажется, что если бы человек и человечество сумели, преодолев губительные противоречия и раздробленность своего бытия, встать на богочеловеческий путь, осознать себя действенным орудием осуществления Божьей воли в главном – в преодолении нынешней своей смертоубийственной, греховной природы, то это произвело бы настоящий космический переворот: Бог бы восторжествовал, Его замысел о человеке воплотился бы полно и светло, был бы посрамлен сатана, антагонист Бога, интеграл онтологического поражения человека в его борьбе с низшими инстинктами и страстями. Напротив, неисполнение человеком божественно-космического замысла о восхождении духа в лоне материи станет поражением светлых сил мира (если такое вообще можно себе представить). Ведь человек – воистину наиболее *ответственный* и *опасный* отрезок этого процесса.

Достичь *человеческой* стадии, точнее, прорваться на нее эволюция смогла своими *бессознательными* средствами, а вот на божественную ступень человек сумеет подняться только через свободное сознательное избрание и творчество, через труд активной эволюции. Но почему *опасный* отрезок? Да потому, что наделен человек свободой и во все стороны его может занести. Именно этим даром (свободой) с самого начала воспользовался Искуситель: вкуси-ка яблочка вон с того древа, выбери другую себе участь, познаешь и возвысишься до богов – и выбрали... И сейчас Дьявол, Разъединитель, через ту же свободу проникает, удобная это для него щель, как по *мылу* и *маслу* здесь внедряется. И потому еще опасен и проблематичен (с достаточным шансом провала) этот *человеческий* кусок эволюционного пути, что уж больно неустойчиво-кризисное это новое животно-духовное образование (человек), к тому же отравленное сознанием неизбежного конца, так страстно ориентированное на ближнего, с такой энергией разделения, отталкивания, ненависти... И вот представьте себе, все это человек сумел преодолеть – это действительно как сатану победить (тот просто мгновенно испаряется, аннигилирует как таковой) и такая должна прорваться и разлиться на весь мир Божественная Радость, такая *Laetitia kosmika*, такая должна установиться благодатная среда, что в ней-то главное и развернется...

Однако вернемся от подобных мечтаний к федоровским взглядам. Надо отметить, что русский мыслитель продумывал и развивал свои проекты применительно к условиям монархического правления, т. е. торжества высшей верховной

воли одного человека и единой государственной православно-монархической идеологии. Правда, понимал он монархию как сакральную власть, призванную возглавить как раз всеобщее дело преобразования мира. И в 1920-е–1930-е годы, когда последователи федоровского учения А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев вышли на сцену, восторжествовал сначала идейный и государственно-партийный тоталитаризм, почти обожествленная воля одного вождя, тоже внедрявшегося по патриархально-отеческому, монархическому типу как *отец* народов и каждого из членов. И в этих условиях федоровцы видели осуществление всеобщего дела на путях единой державной, моноидейной структуры, и все стремление заключалось в том, чтобы использовать уже существующий уклад такого типа, на этот раз государственно-социалистический, осуществив в нем подмену высшей цели и идеала. И только сейчас мы впервые можем продумать учение о воскрешении для тех условий и ценностей, которые достаточно широко победили в мире, приемлемы для большинства: демократического уклада, свободного предпринимательства, частной собственности. Кстати, сам Николай Федорович никак не выступал ни против собственности, ни против предпринимательства, пытаясь найти применение всем классам и сословиям в едином, естественно-онтологическом деле, в решении вопроса *о жизни и смерти*.

Вместе с тем по высшему счету Федоров был прав в своей негативной оценке торгово-промышленного строя, общества потребления, но он не принимал и социалистических идей и еще более решительно не принял бы установившегося в России строя, переломившего становой хребет двум силам, на которые мыслитель возлагал основные надежды: крестьянству, корневому народному слою, и христианству, духовному обеспечению народного мировоззрения и уклада и самого федоровского учения. Да и наша безбожная социалистическая история, представлявшая свой будущий коммунистический идеал в тонах гедонистического потребительства, вся взошла вовсе не на трансцендентных, онтологических задачах, а на исключительном и сугубом имманентизме, на делах уж самых практических: вырастить хлеб, добыть электричество, произвести сталь, правда, возводились они в ранг исступленного подвига, которому всю мешала окружная враждебная «нечисть». Кстати, вечные вопросы, всякий там трагизм смертного бытия, «мистика» и «трансцендентность» были на стороне этих врагов, их касаться было просто запрещено. При всей борьбе с закордонным миром фундаментальный выбор ценностей был по существу одним по обе стороны баррикад. Но это было родство скрытого рода, из области таких глобальных параметров, которыми обычно не оперируют социальные идеологи и культурные деятели.

И тем не менее, будучи по своей сути выражением высшей свободы человека и стремлением к такой свободе (от падшей физики и тления), идея всеобщего дела должна убедить собой в демократическом, свободном – пока на земном, природном уровне – обществе. Идеал активного христианства надо дать на спокойное

обсуждение и выбор и получить на него шанс в будущем в поле глобализирующегося, постиндустриального, информационного общества. Узкий путь отказа от нынешней несовершенной природы и онтологического восхождения может быть только сугубо добровольным и глубоко осозанным, совершеннолетним, а не принудительно-ограничительным, детски-наивно-послушным (лучший, чистый случай), директивным, установленным мановением идеологической руки, даже самой отцовски-мудрой. (Притом что должного поворота не достичь без нового фундаментального выбора, его утверждения в сердцах, умах и воле путем того всеобщего обязательного образования в духе эволюционно-онтологических задач рода людского, о котором так много и настойчиво говорил Федоров.) Казалось бы, как нам, еле вылезшим из противоестественного эксперимента, нам, голодным, раздетым, социально униженным, озлобленным – да еще на западном фоне сладкого и разнообразного потребительского ассортимента и личной свободы, – проповедовать автотрофность и бессмертие?! Пусть, мол, почувствуют себя свободными, наедятся, оденутся... И все же даже сейчас высшей целью необходимо ставить *сверхъестественные*, активно-эволюционные задачи, чтобы они могли освещать и нынешний этап, открывать относительность его размеров и значения. Ведь и в самом благополучном обществе, где более-менее все сумели себя накормить, обеспечить комфортом, получить доступ к образованию и цивилизации, разве не ощущается особенно трагизм смертного индивидуального бытия, не возникают те самые ноогенные неврозы?

Побеждающий у нас и победивший в иных странах *эвклидов ум* вроде бы здорового устройства жизни кажется лучше *лихого набекрень и на авось* («в коммуне остановка», с винтовкой по пути) и вполне работает в геометрии рыночного, правового пространства. Но и ему не мешает включить в себя лобачевские парадоксы да и высший ум религиозного абсолюта, предлагаемые христианской мыслью, и прежде всего в наиболее практически-радикальном ее варианте федоровского всеобщего дела. Ведь имеет-то он дело с такой противоречивой, несовершенной, но вместе неистребимо алчущей идеала реальностью, как человек, которого не гармонизировать, конечно, лишь устранением эксплуатации и социального неравенства, как полагали коммунистические идеологи, но и не успокоить рынком и правовым порядком. В противном случае наш *эвклидов ум* окажется причастен к созданию еще одной утопии, утопии всеобщего потребительского общества (да, но потребление имеет предел в планетных ресурсах, а они будут истощаться, так что борьба за них скорее всего предстоит жесточайшая) и единообразной, благополучной «постистории». Известный ныне Фукуяма вздыхал о скуке такого благополучия, но не успел этой скукой и напугать, как обнаружили новые угрозы и вызовы глобального масштаба: международный терроризм, «столкновение цивилизаций», новые разделения и новые станы борьбы с обещанием пока неисследимых и острых коллизий и сюжетов все той же прискорбной «истории как факта». Недавняя

история нас достаточно учит: уберем угрозу глобальной военной катастрофы – силы розни, соперничества, эгоистического самоутверждения, жажды лидерства, раздражающие смертную природу человека, вырвутся наружу в локальном масштабе, в региональных, национальных, религиозных, классовых, личностных конфликтах и кровопусканиях.

В каждом времени есть такое преобладающее умо- и сердце-настроение, которое кажется наиболее верным, «прогрессивным», выстраданным на ошибках прошлого. Чем окончился XIX и начался XX век? Глобальными идеями, теургическими, преобразовательными, и религиозного, и социального плана. Чем он завершился? Полной дискредитацией этих идеалов. И возвращением к элементарному минимуму: дайте нам просто жить, в достатке, без притеснения, с возможно большим удовольствием и по своей фантазии (для желающих), как это делает средний западный человек. И это – предел мечтаний.

Идет реабилитация добротного мещанства, дрящего и пестующего земную жизнь, перед восторженными идеалистами, готовыми положить эту землю на плаху своей идее, реабилитация *относительного* перед всяческими абсолютами, за которыми встают громады подавления. Но вот уже и это относительное возводится в абсолют: оно и только оно, все остальное от лукавого. Вместе с коммунистической идеей под подозрение попадают – как вроде типологически ей близкие – любые постановки высших целей, вопрос о каком-то особом смысле жизни (кроме как «для жизни ты живешь»). Все расширяется поле бдительного выискивания «кто виноват?», изобличаются тонкие соблазны, которые таятся в духе, философии и литературе. И уже «несовместимой со свободой и демократией», идейной предшественницей соцреализма, «особым тоталитарным ядром», вокруг которого и в наше время может сконденсироваться все злоредно-архаично-консервативное, объявляется даже великая русская классическая литература, по крайней мере в ее ветви от Гоголя до Достоевского. Слишком, мол, много в этой литературе больших букв метафизической окраски: Бог, Благо, Преображение, которые так легко меняются на Партию и Коммунизм.

Да, по части букв, может и убедительно, а по сути – корыстная aberrация... Конечно, либеральное настаивание на имманентном, ясно-практическом, нормально-человеческом по-своему законно. Но ведь нетрудно тот же замечательный имманентизм, вражду к религиозному трансценденту, к вечным и высшим чаяниям, к мысли о первородном греховном несовершенстве человеческой природы (с которым не справиться ни воспитанием «нового человека», ни правовым обществом) найти не только у многих наших либералов, но и целиком у совдеповской идеологии, с которой они борются. Если сейчас идет такая раздраженная реакция на глобальные идеи и высшие цели, то не надо думать, что нынешнее броуново движение индивидуальных эгоизмов, рыночной сутолоки, отсутствие высших идей и «дайте просто пожить и понаслаждаться!» не таят в себе рефлекс своей высшей цели

(только как-то и язык не поворачивается назвать ее высшей). Она есть общество потребления, заклинивания человека в его смертной природе, и этот идеал (манящая впереди и все не дающаяся в рот морковка комфорта) формирует и развитие, и общество, и тип личности.

Кстати, Аскольдов в известном сборнике «Из глубины» (1918) отметил удивительные сопряжения сильных и слабых сторон, добродетелей и ущербов в различных идеологических типах. Да, тут сплетаются гроздь качеств прелюбопытные! Какой-нибудь либерал, гуманист – ну как хорош по своим общественным взглядам рядом с жестким консерватором, да вот первому при этом многое, особенно метафизическое, ну никак не внятно; при своих благородных громкогласностях, тоже при большой букве: Личность, Свобода, Право – пошл, самоуверен, онтологически близорук, дальше идеала культурного комфорта не тянет. А второй – с его изъянами – может быть чуток как раз к материям глубинным и горным.

Два экономических и общественных уклада доминировали в мире до последнего времени, соперничали, боролись между собой: капитализм и социализм. За капитализмом маячит четкий фундаментальный, неоязыческий выбор, за социализмом во многом тот же, не говоря уже о человекобожеском склонении второго (впрочем, первый, т. е. капитализм, пожалуй, грешит зверобожием). Что сейчас по большому счету происходит с Россией? Ее пристегивают к общемировому пространству рынка, капитализма, идеала комфорта как цели жизни, временной и смертной. Но комфорт выходит очень для немногих. Чтобы получить его большому количеству в стандартизированном *американском* ассортименте, нам в том числе придется согласиться на ту заманивающе-обманную логику, которую мы же сами разоблачали как людоедско-«социалистическую»: необходимо спокойно претерпеть лишения, пожертвовать собой, может быть, целыми поколениями для детей, внуков и правнуков, ради получения будущего достатка и довольства, которые в очередной раз уводятся, маня, вдаль.

Русские религиозные философы, и Вл. Соловьев, и Федоров, и Бердяев, и Булгаков, и Франк, и Федотов, и др., как правило, все отличались антикапиталистической, антибуржуазной, антимещанской настроенностью, неприятием мировоззрения индивидуалистического либерализма. Христианский идеал построения Града Божьего, активного обожения, преображения мира в Богочеловеческом деле стоит в оппозиции к мещанскому неоязыческому идеалу, собирающемуся запереть человека в его после-грехопадном, смертном, вытесняющем, пожирающем и самопожирающем состоянии, т. е. по сути в противобожеском выборе. Булгаков видел возможность «положительного соотношения» между христианством и социализмом («Христианство и социализм», 1917): через принятие христианского (точнее – активно-христианского) идеала социализм освобождается от своего воинствующего атеизма, от человекобожия, обретает высшую онтологическую цель, Богочеловеческое дело, вырывающее его из замкнутого круга мещанских ценностей.

Социализм, по мнению Булгакова, может исполнить «правду христианства в хозяйственной жизни», по крайней мере на переходных этапах, ведь взрывать и вырастать в лоне исторического, общественного бытия Царствие Небесное будет долго. Целостность «мер социальной политики» социалистического идеала не противоречит христианству: это и социальная справедливость, и отказ от собственнического идолослужения, и отсутствие контрастов бедности и богатства, и право всех трудящихся на необходимые жизненные права (на труд, образование, отдых, лечение), и дух коллективизма (соборности). Достоевский писал о «всесветном единении во имя Христово» как нашем «русском социализме» (27, 19), ведущем к Царствию Небесному *не от мира сего* через мир сей, высказывая по-своему главный постулат активно-христианского взгляда. Но для того, чтобы христианство как религия и социализм как общественный уклад не просто сосуществовали рядом, занятые каждый своими задачами, а чтобы христианство давало высшую цель экономической и общественной жизни, — идеалом должен стать не христианский социализм, а, повторим, — *активно-христианский социализм*.

Вернемся, однако, в настоящий момент. Россия претендует сейчас включиться в мировой регион единого типа хозяйствования и политического уклада. Потери ее пока на этом пути огромны: распад единства страны, отказ от формулированной еще Федоровым геополитической задачи собирания земель и народов, умиротворения ислама, новые типы розни, межнациональной, межрегиональной, межрелигиозной, развал экономики, криминализация общества, обнищание населения, утрата общенациональных ценностей и задач. Среди необъятной по объему работы устройства новой экономики, спасения национальных богатств, материальных и культурных, среди борений партий и интересов, установок и ориентаций нельзя забывать ту главную ценность, те сверхцели глобального, планетарного, онтологического порядка, многие из которых были поставлены Федоровым, а они-то и должны придать необходимую самобытность и устойчивость в бытии нашему национальному целому, стать нашим словом миру. «Философия общего дела» в ряду активно-христианской мысли убеждает в том, что по-настоящему выжить в надежной дальней перспективе для человека, для народов, для человечества — значит неуклонно восходить, и не только к новому уровню комфорта или утилизации природы (тут, кстати, и весьма скоро, наступит глухой предел на нынешних мировых путях), но и в самом своем нравственном и субстанциальном качестве, осознав свое религиозно-эволюционное предназначение.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 352, 353
 Авраам (библ.) 258, 274, 366
 Агассис Ж.Л. 483
 Агиенко А. (Святогор А.) 525, 526
 Адам (библ.) 39, 226, 283, 536
 Адонар А.Ф. 26
 Айтматов Ч. 553
 Акиншин А.Н. 53, 81, 130
 Аксаков И.С. 117, 439, 441, 442
 Аксаков К.С. 305, 434
 Аксаковы 439
 Александр Македонский 290, 296
 Александр I (Романов) 16
 Александр II (Романов) 42
 Александра Яковлевна, крестная мать
 Н. Ф. Федорова 14
 Алексеев А.А. 18
 Алексеев В.И. 100
 Алексей (Ридигер) 517, 518
 Алтайский К. 58, 465
 Альдо Леопольд 561
 Анаксагор 350
 Андреев Д. 314, 447
 Андреевский К.Э. 20
 Андреевский Э.С. 18, 19, 20
 Антокольский П. 521–522
 Антонов В. 14
 Аполлинер Г. 341
 Аполлов С. 501, 504
 Аристотель 166, 426
 Аскольдов С.А. 573
 Афонин К.П. 134
 Ахматова А.А. 542

 Байрон Д.Г. 329, 450
 Бакулин Б.С. 517
 Баратынский Е.А. 330
 Барсов Е.В. 3, 56, 154
 Бартенев П.И. 55, 56, 58, 59, 76, 89, 519
 Бартенев С.П. 33, 55, 155, 519
 Бартенев Ю.П. 55, 74, 519
 Баршт К.А. 99
 Бахтин М.М. 389
 Белинский В.Г. 327, 378, 379
 Беллами Э. 298
 Белокуров С.А. 88
 Белый А. 174, 341
 Белявский Ф.К. 14, 15
 Белянин М. 90
 Бергсон А. 211, 212, 483–485
 Бердяев Н.А. 8, 235, 276, 283, 409, 463,
 464, 492, 506–508, 517, 549, 558,
 573
 Берковская Е.Н. (Сетницкая) 548
 Бергло П.Э.М. 210
 Блейк У. 342
 Блок А.А. 333, 341, 524
 Богданов А.А. 528
 Борисов В.С. 14, 15, 26, 29, 126, 133, 134
 Боткин В.П. 379
 Браве Я.Ф. 126, 133
 Бризар, комментатор и исследователь
 Ж. Ж. Руссо 386
 Броун-Секар Ч.Э. 208
 Брихничев И.П. 509, 510, 521
 Брюсов В.Я. 8, 200, 228, 519–523, 552
 Бубер М. 389
 Булгаков М.А. 289, 529, 552
 Булгаков С.Н. 7, 8, 122, 152, 166, 233,
 276, 278, 280, 281, 289, 409, 433,
 463, 488, 492, 502–506, 511, 517,
 549, 563, 573, 574
 Бурсов Б.И. 99
 Бурцев, домовладелец в Сергиевом Посаде
 133
 Буслаев Ф.И. 106
 Бэкон Ф. 354, 355, 381
 Бюргер Г.А. 384

- Бюрнуф Э. 293
 Бюхнер Л. 240
- Вагнер Г.Л.** 384
 Вагнер Р. 334, 337, 338
 Василий Великий 563
 Введенский Н.Е. 461
 Веневитинов М.А. 3, 126, 128
 Вервицциотти А.П. 22
 Вервицциотти О. 20
 Верещагин В.В. 88–90
 Вернадский В.И. 8, 173, 174, 190, 203, 209–211, 215, 459, 463, 473, 481–485, 487–492, 494, 497, 498, 532, 533, 557, 559
 Верхарн Э. 200
 Виванти А. 146
 Викторов А.Е. 3, 60, 61
 Винер Н. 244
 Вишев И.В. 228
 Владимир I Святославич 13
 Вольтинский А.Л. 6, 61, 69, 70, 75
 Воронцов М.С. 17
 Всеволод III Большое Гнездо 13
- Г. Р.** 147
 Гааз Ф.П. 7
 Гагарин А.И. 17, 20
 Гагарин В.И. 17
 Гагарин Г.И. 17
 Гагарин Д.И. 17, 22
 Гагарин И.А. 15–17, 23–25
 Гагарин И.П. 17
 Гагарин И.С. 435
 Гагарин К.И. 17, 26, 29
 Гагарин К.П. 17
 Гагарин Н.П. 17
 Гагарин П.И. 13–26, 34
 Гагарин Ю.А. 56
 Гагарина Е.И. (урожд. Балабина) 17
 Гагарина Е.П. 17
 Гагарина Л.И. (урожд. Вырубцова) 17
 Гагарина Н.А. 55
 Гагарины 13, 18, 19
 Гаман И.Г. 383–387
 Гартман Э. 330, 351, 373, 374, 384, 562
 Гастев А.К. 522, 523
 Гачева А.Г. 73, 75, 92, 115–117, 121, 156, 341, 516, 521
 Гегель Г.В.Ф. 38, 159, 170, 368, 373–382, 456, 457
- Георгиевский Г.П. 61, 62, 65, 69, 71–74, 100, 101, 114, 154
 Гераклит 420, 457
 Герасимов М. 522, 524
 Гердер И.Г. 209, 383, 384, 387, 446
 Герцен А.И. 42, 161, 223, 224, 457, 460, 462
 Гете И.В. 38, 170, 327–331, 384, 386, 421, 437
 Гинкен А.А. 65
 Гоббс Т. 371
 Гоголь Н.В. 17, 21, 38, 212, 213, 329, 332, 333, 428, 431, 572
 Голованенко С.А. 234, 511–513
 Гор Г. 531
 Горностаев А.К. см. А. К. Горский
 Горский А.В. 308
 Горский А.К. 6, 11, 15, 16, 115, 117, 154, 336, 342, 448, 464, 509, 510, 516, 521, 524, 534, 536, 547, 562, 570
 Горький А.М. 8, 104, 106, 110, 400, 519, 521, 533–537, 552
 Григорий Богослов 563
 Григорий Нисский 232, 241, 242, 244, 248, 249, 251–253, 276, 279–281, 283, 517
 Григорий Палама 493, 517
 Гумилев Н.С. 542
 Гуссерль Э. 389
 Гюго В. 531
- Дана Д.** 235, 481, 482
 Данилевский Н.Я. 297, 299–304, 325, 331, 333, 334
 Данте Алигьери 408, 421
 Дарвин Ч. 234, 405, 457, 459, 460, 481–483
 Дашков В.А. 3, 60, 65, 127, 128
 Декарт Р. 224, 292, 353, 354
 Ден В.Э. 126
 Джавров Э.Д. 142
 Джаншиев Г.А. 67
 Дивал Б. 557
 Димитрий (Абашидзе) 499–501
 Долгоруков В.А. 52
 Достоевский А.Ф. 116
 Достоевский Ф.М. 3, 6, 8, 39, 91–99, 112, 116, 123, 127, 131, 138, 142, 153, 171, 180, 229, 238, 303, 313, 329, 334, 343, 456, 502, 548, 572, 574
 Дрегсон 557
 Дюринг Е. 397

- Евстафьева Ю.П. (урожд. Макарова) 15, 18, 24
 Екатерина II, рос. императрица 431
 Екатерина Павловна (Романова), вел. княгиня 16
 Елизавета Иванова, мать Н. Ф. Федорова 14, 15, 23, 34
 Елисей (библ.) 83
 Елифангий Премудрый 86
 Ермолаева В.Е. 558
 Ермолов П.Д. 50, 51
 Есенин С.А. 522, 527, 530
- Ж**
 Жирмунский В.М. 328
 Жураховский А. 513
- З**
 Заболоцкий Н.А. 8, 164, 470, 519, 530—533, 537, 540, 552
 Загибалов М.Н. 51
 Закидальский Т.Д. 422
 Замятин Е.И. 523
 Зенон Элейский 368
 Зеньковский В.В. 514, 515, 518
 Зограф Н. 16
 Золя Э. 89, 329
- И**
 Иаков (библ.) 258, 274, 366
 Иаков, апостол 275
 Иафет (библ.) 416
 Ивакин И.М. 107, 108, 433
 Иван Всеволодович, кн. Стародубский 13
 Иван Гагара 13
 Иваницкий П.И. 525, 526
 Иванов В.И. 529
 Иезекииль (библ.) 387
 Иисус Христос 28, 34, 36—39, 41, 46, 61, 83, 85, 103, 113, 130, 131, 144, 151, 186, 187, 193, 219, 225, 226, 235, 257, 258, 260—263, 267, 268, 284—289, 384—386, 392, 409, 416, 434, 441, 462, 500, 506, 508, 510, 513, 515, 525, 541, 549, 551, 552, 562
 Илия (библ.) 83
 Иллич-Свитыч В.М. 293
 Ильенков Э.В. 562
 Ильин В.Н. 7, 68, 166, 342, 344—345, 356, 448, 515, 516
 Ильина В.Н. 68, 342, 345
 Иоанн Богослов 257, 275, 280, 281, 285, 286, 289, 525
 Иоанн IV Грозный 456
 Иоанн Дамаскин 262
 Иоанн Златоуст 286
 Иоанн Кассиан Римлянин 517
 Иоанн Креститель 37
 Иоанн Скот Эриугена 276
 Иоанн (Соколов) 224
 Иона (библ.) 37, 284, 286
 Иринеи Лионский 509
 Исаак (библ.) 258, 274, 366
 Исаия (библ.) 281
 Иуда Искарот 252, 287
 Ишутин Н.А. 50
- К**
 Казанский В. 118
 Казнина О.А. 516, 521
 Казютинский В.В. 465
 Калигула 456
 Кант И. 38, 159, 166, 170, 272, 356—374, 380, 381, 389, 424, 509
 Каразин В.Н. 79, 129, 139, 199, 434
 Каракозов Д.В. 42, 44, 50
 Карамзин Н.М. 437
 Кареев Н.И. 298, 299
 Карл Великий 354
 Каульбах В., фон. 272
 Кауфман К.П., фон. 135
 Квасков Я.Г. 66
 Кесслер К. 495
 Ким А. 553, 562
 Киреев А.А. 437, 438, 440
 Киреевский И.В. 423—431, 434, 436, 439
 Кириллов А. 15
 Кириллов В. 522, 524, 527
 Киселев А.А. 514, 538
 Кларк А. 228
 Климент Александрийский 241, 276
 Ключев Н.А. 8, 521, 522, 527, 528
 Ключевский В.О. 268, 311
 Коваль Л.М. 72
 Кожев А. 377
 Кожевников В.А. 4, 23, 25, 27, 49, 52, 62, 68—70, 74, 79, 101, 102, 121, 123, 124, 128, 129, 132—134, 136, 137, 145, 146, 148, 151—156, 208, 219, 224, 262, 336, 383, 385, 387, 388, 392, 403, 462, 502, 509—511, 513, 519
 Козырев А.П. 117
 Колумб Х. 40
 Комарович В.Л. 94
 Кондорсе Ж.А.Н. 223, 224
 Константиновский Г. 26

- Конт О. 223, 370, 514
 Коперник Н. 205, 339, 359
 Корнелиус П., фон. 272
 Коровин К.А. 73
 Коровин С.А. 73
 Корш Е.Ф. 3, 60
 Котляков В.М. 558
 Крас-ская Е.М. 143, 144, 149
 Краус В. 556
 Крашенинникова Е.А. 547, 548
 Кропоткин П.А. 461, 485
 Купревич В.Ф. 8, 161, 463, 477–479, 481
 Кьеркегор С. 378
 Кювье Ж. 300
- Л**
 Лавлок Д. 557
 Лавренев Б.А. 529
 Лавров И. 88
 Лавров П.Л. 298, 461
 Лазарь (библ.). 37, 186, 257
 Ламетри Ж.О. 386
 Ланшин И. 453
 Ласунский О.Г. 53, 81, 130
 Ле Конт Д. 482
 Лейбниц Г.В. 354
 Ленский А.П. 16, 20–24, 46, 59
 Ленц Я. 384
 Леонтьев К.Н. 222, 306, 333
 Лермонтов М.Ю. 194, 329, 449–452, 502
 Леру П. 224
 Леруа Э. 485, 486
 Лессинг Г.Э. 383, 388
 Либман О. 368
 Линниченко И.А. 7, 35, 74, 76, 77
 Локк Д. 355, 356
 Ломоносов М.В. 80, 431
 Лопухина М.А. 450
 Лосский В.Н. 565
 Лосский Н.О. 507
 Лука, апостол 258
 Лукашевич С. 31, 183, 342
 Луначарский А.В. 329
 Львов В.Е. 465
 Лясковский В. 429–431
- М**
 Макаровы 15
 Мак-Гахан В.Н. 199
 Мак-Кинли У. 143
 Маканин В.С. 553
 Максим Исповедник 565
 Малахия (библ.) 90
- Малиновский М.А. 47
 Малыгина Н.М. 538
 Мальро А. 332
 Манеев А.К. 245, 463
 Манн Т. 332, 334, 338
 Мария, Богоматерь 437
 Мария, сестра Марфы (библ.) 257
 Марков Е.Л. 138
 Маркс К. 506, 541
 Маркузе Г. 236–238
 Марфа (библ.) 257
 Маслов Е.Н. 51
 Маширов-Самобытник А.И. 524
 Маяковский В.В. 8, 522, 524, 529, 530, 552
 Мей Л.А. 453
 Мейси Д. 557
 Мелхиседек (библ.) 61
 Меморанский, учитель Шацкого уездного училища 26
 Менделеев Д.И. 80
 Мендельсон М. 388, 447
 Мережковский Д.С. 284
 Меркурьев М.В. 89–90
 Миллер В.Ф. 3
 Мильтон Д. 342, 345
 Мироносицкий П.П. 90
 Мироносицкий П.С. 90
 Михаил (Семенов) 509
 Михайловский, член Московской следственной комиссии по делу Д. В. Каракозова 52
 Михайловский Н.К. 298, 461
 Моисей 258
 Молешотт Я. 240
 Мочалов И.Л. 18, 19
 Мочульский К.В. 94
 Муравьев В.Н. 463, 521, 528, 570
 Муратова О.Б. 14, 15, 17, 23
 Муретов М.Д. 287
 Мусоргский М.П. 453
 Мюллер Ф. 103
- Н**
 Н. П. см. Петерсон Н.П.
 Негри А. 146–148
 Нежный А. 518
 Некрасов Н.А. 331
 Некрасова Е.С. 64, 69, 75, 76
 Нерон 252
 Несс 557
 Нестор, летописец 48
 Никитин В.А. 115, 117, 508, 509, 516, 517

- Николай, архиеп. Мир Ликийских, свт. 73, 86, 88, 270
- Никольский В. 26
- Никон, патриарх Московский и всея Руси 151
- Нил Синайский 563
- Нил Сорский 493
- Ницше Ф. 26, 38, 149, 159, 272, 329, 337, 338, 391–422, 484, 503, 520
- Новак З.Н. (урожд. Петерсон) 53
- Новоселов М.А. 502
- Ной (библ.) 416
- О**
- Одоевский В.Ф. 463
- Орешин П.В. 524, 527
- Ориген 241, 244, 251, 276, 280–282, 517
- Орлов В.Ф. 100
- Остромиров А. см. Горский А.К.
- Остроумов Н.П. 135
- Оуэн Р. 529
- О'Риордан 557
- П. Ц.** см. Циркунов П.Я.
- Павел, апостол 248, 275, 279, 409, 436, 441, 442, 500
- Павел I (Романов) 16
- Павлов А.П. 482
- Пальмер В. 435
- Парменид 350
- Пастер Л. 404
- Пастернак Б.Л. 547, 548, 550, 552, 553
- Пастернак Л.О. 4, 68, 71–73, 519, 547
- Петерсон А.Ф. 53
- Петерсон Г.Н. 53
- Петерсон Г.П. 60
- Петерсон М.Н. 53
- Петерсон Н.П. 4, 22, 23, 25, 27, 35, 42–48, 50–54, 56, 59, 60, 64, 69, 70, 74, 80, 81, 91–94, 98–102, 107, 108, 110, 115, 116, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 132–140, 142–145, 147–150, 152, 153, 155, 156, 233, 270, 392, 438, 461, 499, 500, 503, 510
- Петерсон Ф.И. (урожд. Лихачева) 53
- Петерсон Ю.В. (урожд. Огарева) 53
- Петр, апостол 286
- Петр I Великий 311, 525
- Пирогов Н.И. 453
- Писарев Д.И. 327, 328, 461, 470
- Пифагор 205, 339
- Платон 272, 353
- Платонов А.П. 8, 329, 517, 538–547, 552, 553
- Платонова М.А. 538
- Плеханов Г.В. 194
- Победоносцев К.П. 94
- Погодин М.П. 54, 436
- Покровский М.Н. 528
- Покровский П.Я. см. Георгиевский Г.П.
- Поливанов, керенский помещик 25
- Полтавцев К.П. 18, 22, 46, 53
- Полтавцева Е.П. (урожд. Макарова) 15, 18, 22, 24, 46, 51, 53
- Поляков С.А. 153
- Понтий Пилат 287
- Пристли Д. 223
- Пришвин М.М. 8, 519, 536, 537, 552, 553
- Псевдо-Дионисий Ареопагит 279
- Пушкин А.С. 299, 317, 431, 447–449, 451
- Пфеффер В. 209
- Пэлке Р. 557
- Р**
- Радищев А.Н. 445–447, 454
- Распутин В.Г. 553
- Рафаэль Санти 599
- Рачинский Г.А. 502
- Ребрин Н. 88
- Ренан Э. 210, 223, 277
- Репин И.Е. 40
- Ризнич А. 447
- Рожков Н.А. 528
- Рожковская Н.Н. 16, 19
- Розанов В.В. 424
- Румянцев Н.П. 3, 54
- Руссо Ж.Ж. 44, 331, 352, 384, 386
- Рыбаков Н.Х. 19
- Рюрик 13
- С**
- Сабанеев Л.Л. 71
- Самарин Ф.Д. 502
- Самарин Ю.Ф. 432–434
- Самойлов Н. 20
- Сартр Ж.П. 318, 389
- Свенцицкий В.П. 509, 510
- Святогор А. см. Агиенко А.
- Северов С.М. 69
- Семенова Е.С. 16, 17, 24
- Семенова С.Г. 4, 5, 99, 115, 117, 156, 231, 448, 452, 516, 519, 521, 538, 553
- Сен-Симон К.А. 139, 194, 529
- Серафим Саровский 79, 154, 155, 515, 516

- Серафим Р. 557
 Сергей Радонежский 79, 85–89, 151, 262, 270, 566
 Сетницкая О.Н. 547
 Сетницкий Н.А. 15, 117, 156, 285, 336, 462, 464, 521, 524, 534, 547, 570
 Сеченов И.М. 461
 Сешен Д. 557
 Сигеле С. 82–84
 Сигма, сотрудник газеты «Закаспийское обозрение» 142
 Сирано де Бержерак 463
 Скатов Н.Н. 115
 Скворцов-Степанов И.И. 528
 Слуцкий С.С. 87
 Сократ 350, 353, 416, 515
 Соловьев В.С. 3, 6, 8, 30, 72–74, 80, 91, 100, 101, 115–124, 131, 142, 159, 208, 223, 235, 239, 276, 277, 282, 300, 302, 306, 332–334, 341, 343, 375, 437, 438, 463, 492, 501–504, 520, 532, 549, 564, 565, 573
 Соловьев Л.Г. 270
 Соловьев М.С. 121, 239
 Спетнак Ш. 557
 Спиноза Б. 330, 354, 388
 Станкевич Н.В. 379
 Стародубские, князья 13
 Стасов Д.В. 50
 Стасюлевич М.М. 124
 Степун Ф.А. 110
 Стефан, брат преп. Сергия Радонежского 86
 Стороженко Н.И. 3, 35, 76
 Стоффель Ш. 224–227, 436
 Страхов Н.Н. 117, 300
 Строев В.Н. 126
 Стэд В.Т. 79
 Сумароков И.И. 27, 28, 49
 Сухово-Кобылин А.В. 456–459, 463, 485

Т
 Тард Г. 82
 Тареев М.М. 150
 Тейяр де Шарден П. 8, 174, 190, 222, 227, 228, 230, 231, 485, 486, 489, 490, 494–497
 Терентьев, учитель Шацкого уездного училища 26
 Тертуллиан 36, 277, 408
 Титаренко Е.М. 156
 Тихомиров Б.Н. 92
 Тихомиров Л.А. 502

Т
 Тойнби А.Д. 300
 Толстая А.А. 42, 105
 Толстой А.К. 449
 Толстой И.Л. 43, 75, 101
 Толстой Л.Н. 3, 6, 8, 35, 42, 47, 56, 57, 61, 71–75, 77, 78, 80, 89, 91, 99–101, 103–115, 117, 136, 137, 142, 143, 235, 292, 327–330, 332–335, 337, 343, 502, 520
 Толстой С.Л. 103, 107
 Толстой С.Н. 42
 Толстой Ф.Л. 54
 Тренев К.А. 529
 Тришатная З.П. (урожд Гагарина) 17, 22
 Тришатный, полицмейстер г. Моршанска 59
 Троицкий М.М. 106
 Трояновский З.И. 26, 27
 Трубецкой Е.Н. 115, 122, 278, 280, 502, 503
 Трубецкой С.Н. 437, 440
 Тургенев И.С. 327, 330
 Тутолмин С.А. 25
 Тюрго Ж. 369, 370
 Тютчев Ф.И. 14, 32, 330, 331

У
 Умов Н.А. 8, 459, 460, 463, 485, 557
 Уоллес А.Р. 483
 Урбан А. 531
 Ухтомский А.А. 461

Ф
 Фалес 350
 Федор Кузьмич 7
 Федоров А.Ф. 15, 20, 23, 25–30
 Федоров Н. 14
 Федоров Н.Ф. 3–8, 11–18, 20–97, 99–124, 126–156, 159–201, 203–236, 238–243, 245–251, 253–277, 279, 281–286, 288–300, 302–317, 319–325, 327–345, 347, 349–356, 359, 361–396, 398–400, 402–409, 411, 413–423, 425–441, 446, 448, 453–456, 459–462, 464–466, 468, 469, 471, 474–478, 480, 481, 483, 485, 487, 489–497, 499–538, 542, 547, 549, 552–557, 559, 560, 562–568, 570, 571, 573, 574
 Федосеев В. 50
 Федотов Г.П. 283, 508, 573
 Фейербах Л. 563
 Феодор (Поздеевский) 502, 512
 Феофилактов К. 14
 Фет А.А. 6, 77, 101, 117, 342, 519

- Филарет (Дроздов), свт. 46
 Филимонов Г.Д. 3
 Филипп II, исп. король 379
 Филипченко И. 522—524, 526—527
 Филон Александрийский 275
 Филонов П.Н. 8, 529, 533
 Филофей, монах псковского Елеазарова
 монастыря 143
 Фихте И.Г. 389
 Флоренский П.А. 8, 463, 487, 492, 502,
 508, 509, 511, 512
 Флоровский Г.В. 78, 513, 514
 Фома Аквинский 408
 Фосс И.Г. 384
 Франк С.Л. 507, 573
 Франкл В. 556
 Фрейд Э. 185, 237
 Фрэзер Д. 309
 Фудель И. 502
 Фукуяма Ф. 571
 Фульье А. 399
 Фурье Ш. 193, 230, 529
- Х**
 Хейзинга Й. 191
 Хендерсон Х. 557
 Хлебников В. 8, 522, 524, 526, 531—533, 552
 Холодный Н.Г. 173, 463, 557
 Хомяков А.С. 423, 424, 427, 434, 435
 Хоперский К. 26
 Хоружий С.С. 435
- Ц**
 Цветаев И.В. 3
 Цельс А.К. 142, 409, 501
 Циолковский К.Э. 8, 56—57, 60, 211, 229,
 458, 463—476, 485, 494, 531—533
 Циркунов П.Я. 139—141, 143, 144
- Ч**
 Чаев Н.А. 60
 Чекрыгин В.Н. 8, 529
 Черногубов Н.Н. 77, 153, 342, 519
 Чернышевский Н.Г. 333
 Чертков А.Д. 54, 55
 Чертков Г.А. 55
 Чижевич О.О. 19
 Чижевский А.Л. 8, 202, 203, 463, 466,
 472, 476, 494
 Чичерин Б.Н. 124, 224
 Чулков Н.П. 15, 16
 Чулков Т.Е. 88
- Ш**
 Швейцер А. 565
 Шекспир В. 317, 421
- Шеллинг Ф.В. 373, 567
 Шенавар П.Ж. 272
 Шенрок В.И. 61
 Шестеркин М.И. 73
 Шестов Л. 506
 Шманкевич В.И. 529
 Шопенгауэр А. 159, 170, 337, 338, 373,
 374, 384
 Шпенглер О. 299—301
 Шпет Г.Г. 299
 Штейнер Р. 400
 Штерн М. 26
 Штирнер М. 351
 Штраус Д. 434
 Шубарт В. 300, 525, 541
 Шухерт Ч. 482
- Щ**
 Щуров С.П. 67, 128
- Ю**
 Юрасов Д.А. 51
 Юрий Долгорукий 13
- Я**
 Языков Н.М. 436
 Якоби Ф.Г. 383, 388, 389
 Янг Д. 133
 Ярославский А. 526
- Chirilin** 531
Dostojevski F.M. см. Достоевский Ф.М.
Fedorov N.F. см. Федоров Н.Ф.
Hagemeister M. 509, 516
Young G. см. Янг Д.
Karlinsky S. 531
Komarowitsch W. см. Комарович В.Л.
Le Roy E. см. Леруа Э.
Lukashevich S. см. Лукашевич С.
Marcuse G. см. Маркузе Г.
Pensoso (A. A. Рубио) 141—143, 145—150
Poplavsky B. 531
Sighele S. см. Сигеле С.
Stoffels Ch. см. Стоффель Ш.
Teihard de Chardin P. см. Тейяр
 де Шарден П.
Teskey A. 538
Zabolotsky см. Заболоцкий Н.А.
Zakidalsky T.D. см. Закидальский Т.Д.

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО О ФЕДОРОВЕ	3
«ПРОРОКУ ДАНО УПРЕЖДАТЬ СВОЕ ВРЕМЯ...» (Введение)	6
I. ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ	
Глава I. ДОМОСКОВСКИЙ ПЕРИОД	11
Истоки	11
Детство, юность, годы учения	23
Второе рождение	32
Школьный учитель	41
Глава II. БИБЛИОТЕКАРЬ	53
Чертковская библиотека	53
Румянцевский музей	59
Глава III. МОСКОВСКИЙ СОКРАТ	69
Образ жизни и личность	69
Дорогие темы и дела	79
Федоров и его великие современники	91
Глава IV. КОНЕЦ ПУТИ	126
Уход из Румянцевского музея	126
Асхабадская история	129
Последние годы	150
II. УЧЕНИЕ	
Глава I. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ	
УЧЕНИЯ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА	159
Основное зло человека	160
Природный способ существования	163
Онтология и деонтология	166
Особая оптика Федорова	174
Неродственность – родство	180
Антропология Федорова	183
Несовершеннолетие – совершеннолетие	190
Мечта как гносеологический инструмент	193
Глава II. РЕГУЛЯЦИЯ ПРИРОДЫ	197
Обращение слепого хода природы в разумный	197
Выход человека из «его заключения на земле»	201
«Наше тело будет нашим делом»	206
Новая наука	213
Глава III. ВОСКРЕШЕНИЕ ПРЕДКОВ	219
Имманентное воскрешение	219
Воскрешение как уплата долга и высшая степень нравственности	235

Пути воскрешения	239
Преображение человека и мира	248
Глава IV. ВЕРА. ПРИШЕДШАЯ «В РАЗУМ ИСТИНЫ»	255
Богословие как богочеловекодействие	255
Словесная «икона» как жанр философского умозрения	268
От культа предков к религии богочеловеческого дела	273
Идея всеобщности спасения (в контексте христианской традиции апокатастасиса)	276
Глава V. НАЧАЛА И КОНЦЫ ИСТОРИИ	290
История с точки зрения «неученых»	290
Н. Я. Данилевский и Федоров	297
Задача России. Метафизика самодержавия	304
Глава VI. ПРОЕКТ МИРА КАК ВСЕОБЩЕГО ОТЕЧЕСТВА	315
Идеальная община	315
Естествоиспытательная армия народов	321
Музей	322
Глава VII. СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА	327
Проективная критика	327
Две идеи: идея культуры и идея преобразования жизни	331
Высший синтез искусств – храм	335
Коперниканское искусство – реальное зодчество мира	338
Стиль Федорова	342

III. ФЕДОРОВ И МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава I. «КОРЕННЫЕ ФОРМУЛЫ ФИЛОСОФИИ»	349
Глава II. ВЕЛИКИЙ «СТРАЖ ОГРАНИЧЕНИЙ». ИММАНУИЛ КАНТ	359
Глава III. «ВЫСШИЙ И ПОСЛЕДНИЙ ФИЛОСОФ, МЫСЛИТЕЛЬ ПО-ПРЕИМУЩЕСТВУ»	375
Глава IV. ФИЛОСОФЫ ЧУВСТВА И ВЕРЫ	383
Глава V. СПОР С ФРИДРИХОМ НИЦШЕ	391
Глава VI. ВНУТРЕННИЙ ДИАЛОГ-ПОЛЕМИКА СО СЛАВЯНОФИЛАМИ	423

IV. СУДЬБА ИДЕЙ

Глава I. РУССКИЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ФЕДОРОВСКИХ ТЕМ	445
Глава II. «ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» И АКТИВНО-ЭВОЛЮЦИОННАЯ МЫСЛЬ ХХ ВЕКА	463
Федоров и Циолковский	464
Федоров и академик В. Ф. Купревич	477
Регуляция природы и теория ноосферы	481

Глава III. ФЕДОРОВ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	499
Глава IV. ФЕДОРОВ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА XX ВЕКА	519
В. Брюсов, поэты 1920-х годов, Н. Заболоцкий, М. Горький, М. Пришвин	519
Андрей Платонов	538
Борис Пастернак	547
ФЕДОРОВ И СОВРЕМЕННОСТЬ (Вместо послесловия)	554
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	575

Светлана Семенова
ФИЛОСОФ БУДУЩЕГО ВЕКА
НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ

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

*На четвертой сторонке первого форзаца —
портрет Н. Ф. Федорова работы Л. О. Пастернака*

Лицензия ЛР № 020850 от 14.01.99. Подписано в печать 10.11.03

Формат 70x100/16. Бумага офсетная. Печать офсетная

Гарнитура «Академия». Усл. печ. л. 47.085+1.29 вкл. Уч.-изд. л. 41.38

Тираж 1000 экз. Изд. № Без объявл. Заказ № 471.

Издательство «Пашков дом» Российской государственной библиотеки

119019 Москва, ул. Воздвиженка, 3/5

Отп. в ИПП «Гриф и К», г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81-а.



Η ΑΓΑΠΗ ΟΥΧ ΕΧΕΙ
 ΚΑΛΩΣ ΤΗΝ ΚΑΡΔΙΑΝ
 ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ
 ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ
 ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ
 ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ ΑΝΤΙΣΤΑΣΙΝ

