

В. А. КОЖЕВНИКОВ

**ОПЫТ ИЗЛОЖЕНИЯ
УЧЕНИЯ Н. С. ФЕДОРОВА
ПО ИЗДАНЫМ И НЕИЗДАНЫМ
ПРОИЗВЕДЕНИЯМ,
ПЕРЕПИСКЕ
И ЛИЧНЫМ БЕСЕДАМ**



J. F. Fabrics



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ТОМ 136

**ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ
КОЖЕВНИКОВ**

**ОПЫТ ИЗЛОЖЕНИЯ
УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА
ПО ИЗДАННЫМ
И НЕИЗДАННЫМ
ПРОИЗВЕДЕНИЯМ,
ПЕРЕПИСКЕ
И ЛИЧНЫМ БЕСЕДАМ**



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО • МЫСЛЬ •
2004

УДК 1(47) (091) + 929 Федоров
ББК 87,3 (2) 6
К 58

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

*Издание осуществлено на средства Д.А. и А.Д. Кожевниковых
при поддержке Свято-Серафимовского Общества
(в память матушки Каллисты Ивановны Киселевой).*

Составление, общая редакция, вступительная статья и примечания
Д.А. и А.Д. Кожевниковых

ISBN 5-244-01007-7

© Д.А. и А.Д. Кожевниковы.
Сост., общ. ред., вступит. ст.,
примечания. 2004
© Издательство «Мысль». Оформление. 2004
© Скан и обработка: glarus63

**ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ
КОЖЕВНИКОВ**

Вы не нуждаетесь в известности, но нам, России
Ваша известность нужна.

П.А. Флоренский¹

Я счастлив, что сподобился поклониться в ноги
этому человеку.

В.В. Розанов²

«Он чувствовал себя дома... в доброй полдюжине наук, в разных искусствах, в религии и философии» (С.Н. Булгаков)³, «он был атлет духовный, подвижник мысли и науки» (Н.С. Арсеньев)⁴ – так знаменитые современники характеризовали человека, которому в декабре 1903 г., за несколько часов до смерти, Н.Ф. Федоров передал в наследство свои рукописи. Владимир Александрович Кожевников проделал огромную работу по приведению в порядок, систематизации и редактированию (при участии Н.П. Петерсона⁵) разрозненных рукописей и публикаций Н.Ф. Федорова и подготовил издание, которому дал название «Философия общего дела» (в древнегреческом языке выражению «общее дело» соответствует слово «литургия»). Все расходы по подготовке и изданию трудов старшего друга Кожевников взял на себя. Сам он при жизни был мало известен русскому обществу, а по смерти разделил судьбу многих религиозных философов и деятелей культуры предреволюционной эпохи. Труды его не переиздавались, а имя упоминалось редко, в тени более знаменитых имен. П.А. Флоренский писал В.А. Кожевникову из Сергиева Посада:

¹ Письмо к В.А. Кожевникову от 17 марта 1912 г. (№ 4). – «Вопросы философии», 1991, № 6, с. 100.

² Цит. по: *Дурьлин С.Н.* В своем углу. Из старых тетрадей. М. 1991, с. 226.

³ *Булгаков С.Н.* Памяти Владимира Александровича Кожевникова. – «Христианская мысль», 1917, № 11(12).

⁴ *Арсеньев Н.С.* А.С. Хомяков и В.А. Кожевников. – «Возрождение». Париж, 1970, № 217

⁵ О *Николае Павловиче Петерсоне*, ученике и последователе Федорова, см. прим. 3 к с. 27.

«Дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович!

С каждым днем и часом мысль о Вас делается все настойчивее и неотвязнее <...> Сознание какой-то нашей общей, общественной вины пред Вами, общественная неправда в отношении к Вам, Ваша, так сказать, нераскрытость для культурной жизни России тяготеет на мне, почти на совести моей. Сколько Ваших трудов, дарований, добросовестности легло мертвым капиталом, словно погребенное на дне морском. И горе нам, если, пока живы Вы, мы не успеем «примириться» с Вами!»⁶

30 мая 2002 г. в Институте философии РАН состоялись научные чтения, посвященные 150-летию со дня рождения В.А. Кожевникова. Пришло время для раскрытия и оценки его личности и значения как одного из ярких и самобытных деятелей русской истории, науки и культуры.

Владимир Александрович Кожевников родился 15 (27) мая 1852 г. в уездном городке Козлове Тамбовской губернии в состоятельной и высококультурной семье потомственного почетного гражданина, купца I гильдии. Он получил прекрасное домашнее образование, включавшее изучение основных европейских и древних языков. Учебными пособиями для купеческого сына служили труды Платона и Никомаха, Архимеда и Птолемея, Аристотеля, Евклида, Теофраста, Плиния. В конце жизни Кожевников знал 14 языков, включая санскрит, свободно владел восемью. Семья была музыкальной, в круг ее общения входили семьи князей Дуловых (из этой семьи вышла знаменитая арфистка Вера Дулова) и купцов Игумновых (к ней принадлежал композитор и пианист Константин Николаевич Игумнов).

У Александра Стефановича Кожевникова и его жены Натальи Васильевны было трое детей: Владимир, Дмитрий, Зинаида. Овдовев, Александр Стефанович женился на Марии Григорьевне Тарановской. В этом браке был рожден младший сын Григорий. Мария Григорьевна смогла заменить осиротевшим детям мать и до глубокой старости прожила в семье В.А. Кожевникова, окруженная почитанием и любовью.

После смерти отца Владимир был вынужден заняться восстановлением расстроенного хозяйства семьи и образованием младших братьев. Все это помешало ему получить университетский диплом: курсы истории и философии он посещал урывками в качестве вольнослушателя Московского университета.

⁶ Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова. – «Вопросы философии», 1991. № 6. с. 106. Письмо № 10 от 15 августа 1912 г.



*Родители В.А. Кожевникова:
Александр Стефанович и Наталья Васильевна*

Оба его младших брата стали известными учеными-естественниками. Дмитрий Александрович (1858–1882) окончил естественное отделение физико-математического факультета МГУ в 1878 г. Флорист и систематик, ученик И.Н. Горожанкина и В.Я. Цингера, в 1880 г. он был назначен на должность доцента Новороссийского университета, где преподавал в одно время с И.И. Мечниковым. В 1882 г. Дмитрий Александрович защитил магистерскую диссертацию «Об анатомическом строении лепестковидных покровов». В 1875–1876 гг. изучал флору и растительность г. Козлова и его окрестностей. Умер на руках старшего брата в Ментоне (Италия).

Григорий Александрович (1866–1933) в 1884 г. поступил на естественное отделение физико-математического факультета МГУ; учился под руководством проф. А.П. Богданова; работал в лаборатории Зоологического музея. В 1900 г. он опубликовал магистерскую диссертацию «Материалы по естественной истории пчелы», а в 1905-м -- докторскую: «Явление полиморфизма у пчелы и других общественных насекомых». С 1905 по 1931 г. он являлся директором Зоологического музея МГУ и заведовал кафедрой зоологии беспозвоночных в Московском университете. Работы Г.А. Кожевникова об эволюции медоносных пчел и их инстинктах продолжают оставаться непревзойденными в мировой пчеловодческой литературе⁷. Г.А. Кожевников пред-

⁷ См. Шабариню И.А. Русское пчеловодство. М., 1990. с. 511

ставлял Россию на I-м Международном конгрессе по охране природы (Берн, 1913), был основоположником природоохранного дела в еще дореволюционной России, первым председателем Всероссийского общества охраны природы (образовано 29 ноября 1924 г.). Его учениками были известные советские зоологи.

Сам Владимир Александрович на протяжении своей жизни ни разу не состоял на государственной службе, являя собой уникальный для России пример независимого «свободного ученого»⁸. Закрыв купеческие дела и перевезя семью в Москву, он с 1880 по 1894 г. жил за границей, занимаясь в крупнейших книгохранилищах Западной Европы. Он мог трудиться за письменным столом по двенадцать – четырнадцать часов в сутки и свои энциклопедические познания в философии, истории, религии, живописи, языкознании приобрел главным образом благодаря самообразованию.

Кожевников внимательно следил за западноевропейским книжным рынком, был хорошо знаком с крупнейшими западными антикварами и собрал уникальную коллекцию ценнейших редчайших монографий по духовной жизни древности, раннего христианства, Средних веков, эпохи Возрождения. Свою богатейшую библиотеку (10 тыс. томов) он завещал книжному собранию Румянцевского музея (ныне РГБ). С 1881 г. Кожевников периодически передавал в фонды музея различные издания – научные труды и архив своего рано умершего младшего брата-ботаника, каталоги художественных галерей, математические труды (зарубежные издания) и др.⁹ Он хорошо разбирался в музыке и живописи, много путешествовал (помимо стран Европы посетил Аравию, Алжир, Тунис, Палестину), занимался благотворительной деятельностью.

«Любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» с отрочества владела В.А. Кожевниковым. С раннего детства запомнил Владимир причитание, которым убаюкивала его няня:

Привяжу я коня к колоколенке,
Сам ударюсь о сыру землю.
Расступися, мать сыра земля,
Ты раскройся, гробова доска,
Встань-проснися, родна матушка,
Погляди на свое дитятко!¹⁰

⁸ Литературно-публицистическое творчество не было источником средств его существования. свои гонорары он использовал исключительно в благотворительных целях.

⁹ Сохранились записи в книгах регистрации поступлений.

¹⁰ Из примечания Кожевникова к адресованному ему письму Н.Ф. Федорова от 9–12 апреля 1898 г. Воронеж. – *Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х томах*. Т. IV. М., 1999. С. 333. Письмо 143.

Сохранились его юношеские рисунки старого кладбища в г. Козлове, зарисовки птиц с латинскими их названиями. Юноша тонко чувствовал природу, его волновала история (написанная им поэма «На Сторожевом валу»¹¹ посвящена памяти родных мест).

Хотя внешне жизнь Владимира Александровича была небогата яркими событиями, внутренне ее отличало большое напряжение. Как признавался он в письме к П.А. Флоренскому, «интенсивность и разнообразие личных запросов, стремлений и переживаний были столь велики, что они постоянно усиленно просились вылиться наружу, и подавить это желание было мучительно трудно»¹².



*Уголок старого кладбища в г. Козлове
Рисунок 19-летнего Владимира Кожевникова*

¹¹ «Русское обозрение» Вып. 1 М. 1901

¹² Письмо Владимира Александровича к П.А. Флоренскому № 2 от 14 марта 1912 г. Москва - «Вопросы философии» 1991. № 6, с. 94

Женой Владимира Александровича стала Анна Васильевна Андреева (1864–1949), выпускница Московской консерватории (1888) по классу выдающегося пианиста и дирижера проф. В.И. Сафонова¹³. Как и Владимир, она рано потеряла родителей и воспитывалась в сиротском приюте, где проявилась ее незаурядная музыкальная одаренность. Музыкальное образование она получила за государственный счет.

У Владимира и Анны было двое детей. Дочь Анна (1903–1980) владела несколькими языками и более 30 лет проработала в международном отделе Московской Патриархии. Сын Александр (1906–1938) окончил школу-колонию при Биологической станции юных натуралистов им. К.А. Тимирязева, затем кафедру ботаники естественного отделения физико-математического факультета МГУ, стал кандидатом биологических наук и с 1933 г. заведовал отделом систематики и географии растений в Ботаническом саду МГУ. Он автор замечательных книг «По тундрам, лесам, степям и пустыням» (М., 1937) и «Весна и осень в жизни растений» (М., 1939), выдержавших несколько отечественных и зарубежных изданий¹⁴.

Первое, на что согласно указывали многие, писавшие о Кожевникове, была его ученость. Современников поражала универсальность и основательность его знаний, при том что никаких учебных заведений он не оканчивал и дипломов не имел. «Человеком необъятной учености» назвал его Н.А. Бердяев. По словам Арсеньева, Кожевников был «одним из самых выдающихся ученых... человеком огромных знаний, сильной и пылкой научной мысли, талантливым, глубоко самостоятельным исследователем, прямо поражающим ширью своего захвата и из ряда вон выходящей эрудицией – не той, которой довольствуются заурядные ученые, а более вглубь идущей, основанной на умении пылливо искать и находить все новые и новые данные, характеризующие предмет или данную эпоху». Он был серьезным специалистом в самых различных областях. Еще в юности написал исследование, основанное на самостоятельном изучении первоисточников, о религиозной жизни римского общества во II и III вв., а под старость создал огромный двухтомный труд «Буддизм в сравнении с христианством». Все более или менее значительные исследования и монографии по изу-

¹³ В семейном архиве сохранился аттестат об окончании консерватории с подписями директора консерватории С.И. Танеева и членов художественного совета.

¹⁴ «У нас были и есть ученые-поэты, такие, как Тимирязев, Ключевский, Кайгородов, Ферсман, Обручев, Мензбир, Арсеньев, как умерший в молодых годах ботаник Кожевников, написавший строго научную и увлекательную книгу о Весне и Осени в жизни растений...» (*Паустовский К.* Золотая роза. Собр. соч. Т. 2).

чаемым им темам были ему хорошо знакомы, особенно те, что касались эпохи эллинизма, религиозной истории Индии, а также духовной культуры Средних веков. Но наиболее выдающимся специалистом он был, пожалуй, по истории итальянского Возрождения. Фундаментальное исследование культуры Ренессанса, и прежде всего его эстетических идеалов, лежало у него готовым в 14 рукописных томах, но так и осталось ненапечатанным.

При всей универсальности интересов Кожевникова в нем как толкователе и ценителе явлений культуры совершенно не было того, что о. Павел Флоренский называл «идеиной безродностью и культурным самочинием». Его взгляды, напротив, отличались некоторой консервативностью и привязанностью к русской национальной традиции. Осознание своих исторических корней, острое чувство связи прошедшего с настоящим, любовь к русской культуре при широкой европейской просвещенности делали Кожевникова «носителем славянофильской и даже старомосковской» культурной традиции.

Первая печатная работа В.А. Кожевникова «Нравственное и умственное развитие римского общества во втором веке» (Козлов, 1874) продемонстрировала научную добросовестность и строгую объективность 20-летнего юноши в отношении к предмету исследования. Целью этой работы было изобразить нравственное и умственное состояние языческого общества в последний момент его самостоятельного развития, т.е. в пору начала влияния на него христианства. Эта эпоха с исторической точки зрения до тех пор была весьма мало изучена. Следующим шагом молодого ученого было изучение религиозной жизни и всей духовной культуры Средних веков. Затем он обратился к культуре Ренессанса.

Кожевников был также большим знатоком идейных и философских течений XVIII в., в особенности тех, которые шли вразрез с господствовавшим в этом веке рационализмом. В 1897 г. вышел его фундаментальный труд (в 700 убористых печатных страниц) «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии». Предметом исследования стала так называемая философия чувства и веры немецкого писателя и философа Фридриха Якоби (1743–1819). Данное направление западной философии было (и до сих пор остается) недостаточно освещенным критикой вследствие прочно установившегося мнения о его неспособности к самостоятельному развитию. Определяя характер своего исследования, Кожевников обозначает свое отношение к истории философии в целом: «Философию чувства и веры я старался рассматривать не с догматической, а с исторической точки зрения... Только тогда, когда сама история философии поставлена будет в

теснейшую связь с общей историей культуры в самом широком смысле этого слова, только тогда, когда философские учения будут рассматриваться не как продукт одной личной гениальности, ни даже как результат строго обособленного, исключительно философского течения мысли, а как отражение всей общественной и духовной жизни своего времени, – только тогда станет возможной беспристрастная оценка исторического значения отдельных философских учений, и в особенности тех из них, которые, подобно философии чувства и веры... выросли непосредственно из практических запросов самой жизни, как ответ на широкую потребность общественного сознания». Чтобы верно воспроизвести философский дух эпохи, Кожевников не ограничился ссылками на ведущих философов XVIII в. или на характеризующие то время исследования и монографии. Он сам по первоисточникам восстановил «философское лицо» эпохи, изучив ее средних представителей, всех тех многочисленных популярных философов-рационалистов, главным образом вольфианского направления, которые читали свои лекции в многочисленных тогдашних германских университетах. В результате Кожевников дал яркую картину идей эпохи, показав ту мещанскую мелкоту духа и умственное бескровие, против которых боролся Якоби.

Ряд «первоклассных больших трудов», напечатанных Кожевниковым, как и многие другие, оставшиеся в рукописи, а также большое число «ценнейших и, вместе с тем популярно написанных, более мелких книг и статей» свидетельствуют, по словам Н.С. Арсеньева, о том, что Кожевников был «крупный, может быть, даже великий историк». Но прежде всего, подчеркивает он, Кожевников «был большой христианин, радостный и бодрый носитель своего служения – научного служения открывшейся ему Правде Божией – своего миссионерского подвига. Темперамент точного и глубоко обстоятельного ученого и горение поэта (ибо, когда он писал о Красоте в своих научных работах, он переживал и понимал Красоту). И еще юношеское горение и вдохновенное свидетельство о религиозной Истине. Его слово зажигало. В нем было сочетание научной вескости и вдохновенного пафоса. И это не было диссонансом. Получалось нечто большое, большой зажигающей силы»¹⁵

Иными словами, Кожевников выступил и как крупный богослов. Огромный знаток истории древней церкви и ее отцов, он хорошо разбирался не только в мистико-аскетическом богословии великих учителей восточной церкви, но и в доктринах мистиков христианского Запада. Он занимался сравнительным изучением аскетических идеалов и написал небольшую, но чрезвычайно ценную и насыщенную знанием книжку об истории христианского аскетизма.

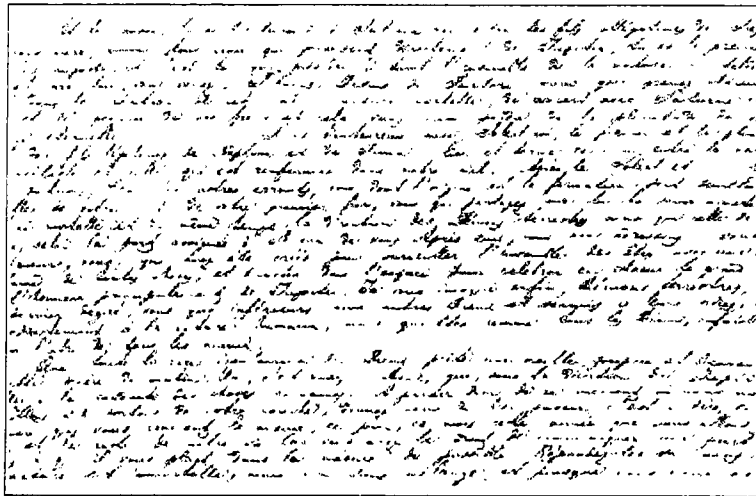
¹⁵ Арсеньев Н.С. А.С. Хомяков и В.А. Кожевников.



*Портрет Анны Васильевны Кожевниковой
в черкесском костюме*

В начале 1900-х гг. произошло сближение Кожевникова с кругом московских славянофилов (с М.А. Новоселовым, Ф.Д. Самариним и др., позже – с С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским), которое определило направление его дальнейшей жизни и деятельности. При участии Кожевникова (вероятно, и денежном) Новоселовым было организовано издание «Религиозно-философской библиотеки», и с самого начала Владимир Александрович был активным участником чтений для учащейся молодежи. Вокруг этого издания сложился круг лиц, объединившихся в «Общество ищущих христианского просвещения»

(М.А. Новоселов, Ф.Д. Самарин, о. Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, В.А. Кожевников, кн. Г.Н. Трубецкой, Ф.К. Андреев, Л.А. Тихомиров, прот. Иосиф Фудель, В. Свенцицкий, П.Б. Мансуров, А.С. Глинка-Волжский, С.А. Цветков). «Возглавителями» кружка были М.А. Новоселов и Ф.Д. Самарин. Но, как писал Николай Арсеньев, «главной вдохновляющей силой Общества» был Владимир Александрович Кожевников.



Фрагмент рукописи В.А. Кожевникова

Зимой 1913 г. М.А. Новоселов, Ф.Д. Самарин и В.А. Кожевников Советом Московской Духовной Академии были избраны и Святейшим Синодом утверждены в звании ее почетных членов. Представление к избранию В.А. Кожевникова было написано о. Павлом Флоренским¹⁶. Эти избрания были свидетельством и заслугой Общества, единение членов которого было – по образу единения первоначальных славянофилов – воплощением славянофильской идеи соборности. Об этом можно судить по письму о. Павла Флоренского к В.В. Розанову от 7 июня 1913 г.: «Конечно, московская «церковная дружба» есть лучше, что есть у нас, и в дружбе это полная *coincidentia oppositorum*¹⁷. Все свободны, и все связаны; все по-своему, и все – «как другие»...

...Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся. Мы переписываем, беседуем, пьем чай; Новоселов ради

¹⁶ Избрание почетных членов МДА. – «Богословский Вестник», 1912, № 12, с. 868–871. В заметке сформулированы достижения Кожевникова перед Церковью, приводится список изданных и неизданных произведений.

¹⁷ единство противоположностей (лат.).

одной запятой в корректуре приезжает посоветоваться в Посад или вызывает к себе в Москву. Но это не Флоберовские запятые, да удивляется им потомство, а искание поводов к общению. Вас удивляет отсутствие зависти. Но ведь у нас друг к другу не может быть зависти, ибо почти все работает сообща и лишь небольшая часть работы в том или другом случае падает на того или другого...»

Мысль *о соборном поиске истины*, в котором отступает на задний план личное начало, о. Павел Флоренский развил в своем выступлении на заседании Братства Святителей Московских 1 декабря 1916 г., посвященном памяти Ф.Д. Самарина. «Современная литература, – сказал он, – изобилует, как известно, плагиатами, выдаванием чужого за свое. Но в древней письменности было распространено явление обратное – псевдоэпиграфы, когда свое выдавали за чужое. Мне думается, что если понятия плагиата и псевдоэпиграфа расширить и разуметь их не как законченные дела, а как деятельности и как стремления, то любое литературное произведение можно причислить к одному из этих двух родов: все, что не псевдоэпиграф, – то плагиат, и, переходя от произведений к их творцам, и далее – к людям вообще, можно сказать, что в смысле стремлений есть люди-плагиаты и есть люди-псевдоэпиграфы.

Там, где средоточием внимания бывает «я», правда неизбежно делается одним из средств к процветанию «я», одним из его украшений. Важно не то, что нечто – истина, а то, что оно – моя истина. Если ударение поставлено на *моя*, то дальше неизбежно и стремление выдавать всякую истину за свою.

Совсем наоборот бывает при сосредоточении внимания на правде. Если ударение и поставлено именно на ней, то делается мало интересным, чья это правда; а далее, при углубляющемся сознании, что правда не может быть чьей-нибудь, а что познается она – сознанием соборным, чувство собственности в отношении к правде замолкает. Так возникает псевдоэпиграф, т.е. условное отнесение познания к любому лицу, только не к себе; так возникает и нравственная спутница псевдоэпиграфа – скромность»¹⁸ Эти идеи помогают по-новому взглянуть на индивидуальное творчество членов Общества.

Последнее десятилетие жизни Владимир Александрович посвятил деятельности на благо Церкви. «Хотел бы я, – говорил Кожевников, – по мере сил поработать над возведением ограды церковной... быть чернорабочим в этом деле: возведение ограды. отдающей церковь православную и ее великое учение от учений

¹⁸ Цит. по: Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад. 1917, с. 12–13. Сборник, посвященный памяти Ф.Д. Самарина, друга Кожевникова. В сборнике подробно описана деятельность Братства Святителей Московских, Новоселовского кружка и его членов – людей, окружавших Кожевникова.

ей чуждых и враждебных»¹⁹ Памятником этого бескорыстного служения стал его итоговый труд – фундаментальная (почти в 1500 страниц) книга «Буддизм в сравнении с христианством», напечатанная в Петрограде в 1916 г., за год до смерти ее автора²⁰

Книга получила высокую оценку в научных кругах и быстро разошлась. В.В. Зеньковский²¹ в рецензии на нее писал: «Высокая ценность работ Владимира Александровича Кожевникова, отмеченных всегда редким сочетанием истинной учености и пламенной веры, создала ему репутацию выдающегося исследователя религиозных проблем. Ясность изложения и литературные достоинства всегда сочетаются у Кожевникова с чрезвычайно широким пониманием проблем, превосходное знание литературы вопроса – с настоящей глубиной философского умозрения. Изумительная ученость автора, никогда, однако, не утопающего в материале, всегда сохраняющего идейную свободу по отношению к нему, вызывает только одно желание у читателя, чтобы автор смог до конца довести свои многообразные и глубокие замыслы. Все изложение В.А. Кожевникова проникнуто нежным чувством к чужим религиозным внехристианским переживаниям, ему чуждо пренебрежение, высокомерное презрение, открыта относительная правда этих внехристианских достижений именно потому, что открыта полнота христианской истины».

Можно отметить даже парадоксальность ситуации: Кожевников, не принимая буддизма, выражал буддийские истины более точно и полно, чем современные ему «буддофилы», увлеченные отдельными привлекательными моментами буддийского учения.

Приведем в связи с этим некоторые из его выводов: «Буддизм есть учение спасения без Спасителя, и в этом его столь существенное отличие от христианства, что усвоившему одну эту черту становится невозможным говорить о сходстве между двумя учениями». «По Христу, совершенство – в полноте любви, по Готаме – в полноте знания». «Образцом духовной чистоты и невинности как условием вступления в царство Божие Спаситель ставит дитя, Будда – философа, поседевшего в думах о знании и в самоуглубленных поисках его». «...Несмотря на многие широкие позднейшие отклонения, все священное писание буддизма есть не что иное, как всесторонний комментарий к идеалу величайшего из пессимистов, противопоставившего суете сует всего живущего безвольный и бесчувственный по-

¹⁹ Дурьлин С. Н. Ученый-христианин. – «Возрождение», 1918, № 9, с. 14–15.

²⁰ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I (633 с.). Пг., 1916: т. II (756 с.). Пг., 1916. Пересиздание: Т. I, II. М., 2002.

²¹ «Христианская мысль», 1917, № 1, с. 137–138. См. также предисловие В.К. Шохина к переизданию книги 2002 г.

кой небытия вечного, в отличие от Христа-Спасителя, обещающего и дарующего верующему в Него и в Пославшего Его жизнь вечную»²²

Во время революции 1905 г. Кожевников входил в «Кружок москвичей» (консервативно-монархического славянофильского направления), участвовал в первом и втором Всероссийских съездах русских людей (в феврале 1906 г. в Петербурге и в апреле того же года в Москве)²³, в составлении «Записок» по аграрному вопросу и по избирательной системе от «Кружка москвичей», участвовал в газете того же направления «Московский голос». В.А. Кожевников не был «публичным» человеком, многие современники отмечали его патологическую скромность. Однако в предреволюционную пору всеобщего разброда и озлобления Кожевников находился в гуще подлинно соборного единения людей, преследующих цель сплочения разлагающегося общества.

Владимир Александрович много занимался в библиотеке Румянцевского музея, где в 1875 г. и произошло его знакомство с Федоровым, ставшее для обоих судьбоносным. Значение Кожевникова в деле внедрения в сознание русского общества идей Федорова трудно переоценить. Как отмечает А.В. Шургаия²⁴, здесь не подходят слова «помощник» или «сотрудник». Речь скорее должна идти о «сотворчестве» – настолько был велик и сложен труд по приведению написанного Федоровым в «благообразный» вид, поскольку сам автор не стремился в своих работах к общедоступности изложения.

В обширном научном наследии Кожевникова книга «Н.Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (М., 1908) занимает особое место. В ней, по мнению С.Н. Булгакова, Кожевников настолько сумел с Федоровым «слиться и заслониться его тенью, что поистине не знаешь, где кончается один и начинается другой...». Его книга до сих пор является самым авторитетным и надежным источником сведений о личности и идеях оригинального русского мыслителя. Именно через нее боль-

²² Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. М., 2002, с. 141.

²³ Цель съездов состояла в разработке принципов объединения русских патриотических и монархических организаций; на первом съезде Кожевников заведовал Государственным отделом съезда.

²⁴ Шургаия А.В. Православный ученый-энциклопедист. Вступительная статья. – В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством.

шинство русских религиозных философов и богословов начала века впервые познакомились с идеями Федорова. И сегодня остается она одним из самых глубоких и заслуживающих внимания изложений «Философии общего дела». Изданная очень малым тиражом, книга больше не переиздавалась и давно стала библиографической редкостью.

Федоров излагал свое учение устно («по-сократовски») или в коротких полемических статьях и заметках на страницах провинциальных газет, считая себя в письменном изложении «неискусным». Так он надеялся приобщить известнейших мыслителей и литераторов (Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева и др.) к исповеданию своего учения и внедрению его в общественное сознание. Со временем, однако, стало очевидной необходимостью более широкого использования печатного слова. Благодаря знакомству с Кожевниковым, глубоко воспринявшим идеи философа и обладавшим замечательными литературными способностями, надежды Федорова начинают сбываться.

В письмах к Кожевникову Федоров неоднократно обращается к нему с одной и той же просьбой: «...не примете ли на себя не тяжелый для Вас труд изобразить нижеследующую мысль, нескладно прозой изложенную, стихом, которым Вы владеете в совершенстве...»²⁵ По его мнению, Кожевникову была «дана благодать превращать нескладное в стройное»²⁶. Отмечая точность, образность и силу речи Кожевникова, П.А. Флоренский писал: «Слово как таковое есть имущество столь драгоценное для меня, что Ваша культура слова, гигиена слова мне представляется великою Вашою заслугою, которой большинство, сейчас, неспособно оценить. Для большинства, сейчас, Вы многознающий ученый и чрезвычайно *полезный* в конфессиональных видах писатель. Для меня же Вы оздоровитель современной мысли и (=или) современного слова, совестный судия слов (и мыслей)»²⁷ И еще: «В Вас есть изумительное мастерство понимать и изображать процессы общественного сознания, и я не знаю ни одного историка, который умел бы с подобным беспристрастием, – но не холодным беспристрастием презрения («А. Франс»), а со спокойствием веры, в себе уверенной – проследить жизнь идей в истории или, точнее, жизнь общих настроений общества... Вы избрали своею специальностью изучение того, что почти неуловимо, ибо на данную тему высказывается зараз много голосов, и нужен величайший такт, чтобы остановиться вни-

²⁵ Письмо, написанное между 15 ноября 1893 и 23 января 1894 г. Москва. – Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Том IV. С. 261. Письмо № 78.

²⁶ Письмо к Кожевникову от 15 июля 1902 г. – Там же. Письмо 270. с. 73.

²⁷ Письмо к Кожевникову от 27 августа 1912 г. (№ 11). – «Вопросы философии». 1991. № 6. с. 108–109.

манием на голосах не случайных, а действительно характеризующих общее состояние умов и сердец»²⁸

Но дело не только в литературной одаренности Кожевникова. Созданию книги предшествовали регулярные (по крайней мере раз в неделю, по воскресеньям) встречи Федорова и Кожевникова в доме последнего. С помощью Кожевникова Федоров, не владевший иностранными языками, знакомился с трудами зарубежных философов (в первую очередь немецких), оттачивал свои мысли, набрасывал тексты статей; некоторые статьи писал по его просьбе Кожевников.

Мысль о написании работы, в которой бы излагалось учение Федорова, была высказана Кожевниковым в июле 1894 г., во время встречи с Федоровым и Петерсоном в Воронеже. В приписке к письму философа к Владимиру Александровичу от 17 июля 1894 г. Петерсон писал: «...не могу не выразить Вам моей глубокой благодарности за предложение напечатать статью о великом деле... Я так давно томлюсь желанием, чтобы было поведано, наконец, миру, в чем его спасение, – и теперь, кажется, является надежда, что желание это осуществится. Впрочем, я так желаю этого, что боюсь верить в возможность осуществления его, и буду до конца бояться, что явится какое-нибудь препятствие, и больше всего боюсь препятствий со стороны самого Николая Федоровича». Опасения Петерсона были небезосновательны: Федоров, который очень хорошо видел недостатки своего изложения, непрерывно переделывал свои тексты, так что трудно было представить возможность их завершения. Во время подготовки к печати II тома трудов Федорова Кожевников отмечал: «Работа была трудная: по клочкам рукописей и по многочисленным вариантам воссоздавать статьи и придать им упорядоченный вид».

Впервые основы учения Федорова Владимир Александрович изложил на последних страницах своего фундаментального исследования «Философия чувства и веры...». Здесь же сформулировано и название федоровского учения – «философия дела», в дальнейшем – «философия общего дела».

Настоящая книга была задумана Кожевниковым как введение в философию Федорова. Первоначально она печаталась в виде серии очерков в «Русском Архиве»²⁹ Работа над книгой потребовала напряженного труда: по свидетельству самого Кожевникова, «для укрепления» мыслей Николая Федоровича об активном мировоззрении и об управлении природою «приш-

²⁸ Письмо к Кожевникову от 15 августа 1915 г. (№ 10). – «Вопросы философии», 1991. № 6, с. 108–109.

²⁹ См. наст. изд.. Примечания. прим. 1 к с. 27.

лось делать экскурсы в область новейших естественно-исторических и даже математических теорий, и эта ответственная работа потребовала немало напряжения мысли и некоторой подготовки в соответствующей литературе»³⁰ В стремлении согласовать учение Федорова с христианством Кожевникову пришлось углубиться в изучение святоотеческих творений, патристику.

По мнению С.Н. Булгакова, Кожевников настолько сумел с Федоровым «слиться и заслониться его тенью, что поистине не знаешь, где кончается один и начинается другой...». Однако это «слияние» было для Кожевникова только *методом*, позволявшим ему объективно излагать учения, не являвшиеся его собственными. Как писал он сам в книге «Буддизм в сравнении с христианством», для правильного освещения предмета необходимо «путем длительного и частого общения... «сродниться» с предметом, войти «внутрь» его, как бы слиться с ним – тогда учение предстанет перед читателем в объективном освещении». В письме к П.А. Флоренскому он дает аналогичное объяснение своего метода изложения учения Федорова: «Когда я старался провести его, помаленьку, в наше общественное сознание, я прилагал все усилия, чтобы именно сливаться с ним при изложении его мыслей; и меня даже упрекали в том, что нельзя часто отличить, говорю ли я от лица Ф-ва или от себя. Но я убежден, что только такое, сродственное, созвучное по духу, изложение мыслителя и есть правильное, по крайней мере, для начального с ним ознакомления: критике же место в конце»³¹

Книга писалась в период с 1904 по 1906 г. и вышла в свет в 1908 г. Поскольку автор планировал ее как своеобразное предисловие к трудам Федорова, то тираж ее составил не более 400 экземпляров – именно таким тиражом предполагалось выпустить I том «Философии общего дела».

Кожевников планировал написать вторую часть книги, основу которой должна была составить намеченная им статья о Федорове как православном и верующем. Об этом говорит сам Кожевников в предисловии к книге³² Однако ни статья, ни тем более книга написаны не были. Возможно, на это в значительной степени повлиял исход полемики Николая Павловича Петерсона с кн. Е.Н. Трубецким на страницах «Вопросов философии и психологии» в 1913 г. Кожевников написал тогда Петерсону ряд обширных писем³³, в которых излагал свой взгляд на то, как

³⁰ Из письма В. А. Кожевникова к Ф.Д. Самарину. – ОРТ РГБ, ф. 265, к. 191, № 4.

³¹ Из письма к П.А. Флоренскому от 21 января 1914 г. (№ 28). – «Вопросы философии», 1991, № 6, с. 117

³² См. наст. изд., с. 25.

³³ См. Дополнительные материалы.

должна была бы быть раскрыта тема религиозности философии Федорова³⁴ Но это была слишком сложная задача. Не случайно сомнения в том, что вторая часть книги появится, высказывал и П.А. Флоренский: «Мне почему-то думается, что Вашего 2-го тома о Федорове так и не будет. Да?»³⁵ Нетривиальность и трагичность ситуации состояла в том, что Кожевников трудился над изданием «Философии общего дела», преодолевая драматическую коллизию любви и уважения к Федорову с одновременным неприятием его идей, сомнительных в церковном отношении. Кожевников горел желанием дать приемлемое для православия истолкование этих идей. Во время работы над II томом «Философии общего дела» у Кожевникова проявились симптомы заболевания, оказавшегося смертельным.

В книге много идей, удивительно современных и способных увлечь сегодняшнего читателя. Мы не будем здесь останавливаться на них подробно, но хотим подчеркнуть, что целый ряд сформулированных здесь положений оказывается важным для понимания проблем XXI в. – проблем *конструирования устойчивого развития и формирования будущего человечества*. По мнению автора, для их решения надо снять противоречие между ограниченными знаниями одного лица и знаниями всего человечества (сегодня одним из способов решения этой проблемы является создание электронных информационных технологий).

Проектирование будущего не может быть осуществлено одиночками, а только всем миром, как целостная разумная человеческая деятельность. Кожевников пишет: «...истина и мудрость – нечто цельное и единое; оттого и познаны они могут быть только целостно, в их непосредственной, жизненной, всесторонней полноте, а не в том искаженном и бледном подобии, которое создается отдельным умом в призрачном мире субъективных отвлеченных представлений. Философия ученой прихоти, философия надменного самомнения вольна мечтать о единичном познании истины, о монопольном обладании мудростью: ее удел – заблуждение или, в лучшем случае, жалкие обрывки знания, бесплодные порывы ко всеведению, бессильные потуги к всемогуществу; ее исход – разлад мысли с делом, знания с жизнью.

Наоборот, философия, вызванная необходимостью, нуждою жизни, существует лишь ради торжества мудрости и блага, *ради всеобщего спасения*. Это не отрицательная философия чистого мышления, довольствующаяся ученым созерцанием истины; это и не пассивная философия чувства, тонущая в области неус-

³⁴ В результате этого общения Петерсоном была написана брошюра «О религиозном характере учения Н.Ф. Федорова» (М. 1915).

³⁵ Из письма к В.А. Кожевникову от 15 марта 1915 г. (№ 3). – «Вопросы философии». 1991. № 6. с. 97.

тойчивых порывов и неопределенных стремлений. Это строго *реальная, проективная и активная философия дела всеобщего спасения* через всеобщее знание, разумно и нравственно и притом добровольно к общей спасительной цели направляемое. Определить эту цель, обосновать ее разумно и нравственно, привлечь к ее осуществлению все силы мысли, чувства, воображения и воли, могущество знания, творческое вдохновение искусства, ресурсы техники, святыню нравственности; разобратся в сокровищнице познанного и сделанного, указать ее пробелы, пополнять их развитием не всех сил и способностей, как внушает языческий гуманизм, а всех благотворных сил и полезных способностей, не для того, чтобы по-фаустовски переходить от желания к наслаждению и от обладания к новому пожеланию, а для всестороннего движения к определенной всеобъемлющей цели; создать проект осуществления последней и стать во главе его сознательного, добровольного и единогодушного выполнения сынами человеческими: вот задача философии или, вернее, мудрости, достойной своего названия и призвания»³⁶

Эти мысли вызывают ассоциацию со словами В.И. Вернадского: «В биосфере существует великая геологическая, может быть, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, в представлениях научных или имеющих научную основу... *Эта сила есть разум человека*, его устремленная и организованная воля, как существа общественного».

Несколько слов о порядке цитирования Кожевниковым трудов Федорова, указываемых в тексте в скобках. К моменту начала работы над книгой и публикацией очерков о Федорове в «Русском Архиве» к печати были подготовлены лишь некоторые статьи и тексты самого Николая Федоровича. Работа Кожевникова над книгой шла параллельно с разборкой рукописей Федорова и подготовкой текстов для «Философии общего дела». По мере подготовки статей к печати и разборки писем вырисовывалось содержание будущих томов, состав текстов и названия глав и статей. Ход этой работы можно отчасти проследить по изменению цитируемых Кожевниковым названий федоровских сочинений. Позже некоторые из них были укрупнены или вошли в состав других фрагментов текста, некоторые предполагались к изданию в III томе.

В настоящем издании текст приведен в соответствие с нормами современной орфографии и пунктуации, а структура книги – в соответствие с оглавлением автора (в первом издании не все части книги были озаглавлены и отделены друг от друга).

³⁶ Наст. изд.. с. 96–97.

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧЪ ФЕДОРОВЪ

Съдържание неговия учение по владения и невадания
проникновения, лорепие и яични бобданъ

В. А. Кожевникова

ЧАСТЬ I

Съ приложението писемъ Ф. М. Достоевскаго, В. С. Соловьева,
А. А. Шеншица (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федоровъ и
его учения

МОСКВА

Типографія Императорскаго Московскаго Университета
1908

Не для продажи

Титульный лист первого издания

В разделе «Дополнительные материалы» публикуются (впервые) три письма В.А. Кожевникова к Петерсону, дается литература, посвященная Кожевникову, и приводится перечень его опубликованных и неопубликованных трудов (огромная часть неопубликованного после его смерти была утрачена).

Д.А. и А.Д. Кожевниковы

**ОПЫТ ИЗЛОЖЕНИЯ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА
ПО ИЗДАННЫМ И НЕИЗДАННЫМ
ПРОИЗВЕДЕНИЯМ, ПЕРЕПИСКЕ
И ЛИЧНЫМ БЕСЕДАМ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Статьи, собранные в этой книге, начаты были вскоре после кончины Н.Ф. Федорова, последовавшей 15 декабря 1903 г., и печатались (до страницы 289-й) в «Русском Архиве» за 1904–1906 гг.¹ Отсылка рукописей Николая Федоровича на далекую окраину (в г. Верный Семиреченской области) для печатания первого тома его произведений, а также другие неотложные работы надолго задержали окончание моих статей. Вернувшись к этому ответственному, но и особо дорогому для меня труду, я еще более, чем в начале его, почувствовал необходимость рассматривать глубокомысленное учение Н.Ф. Федорова в связи с некоторыми направлениями новейшей научной мысли, а также и с другими характерными чертами современной жизни. Только в таком сопоставлении с живой действительностью, а не в обособленном от веяний времени положении получают должное освещение и твердое обоснование многие убеждения вдумчивого, но для некоторых читателей, быть может, слишком смелого мыслителя.

Этими соображениями оправдываются уже и в издаваемых теперь статьях некоторые уклонения в область современных эстетических, нравственных и социальных вопросов. Еще большее внимание надлежало обратить в дальнейших, ко второй части относящихся статьях, при изложении учения Н.Ф. Федорова о регуляции природы, на сближение мыслей его с некоторыми данными и наведениями новейшего естествознания² Но такая постановка работы потребовала новой и немалой затраты времени. Между тем первый том произведений Н.Ф. Федорова уже вышел в свет³; а так как содержание его далеко не исчер-

¹ Философия общего дела. – Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона¹. Том I. Верный. 1907. XII+730 стр. 8° Не для продажи.

пывает всего духовного богатства автора, то и общее суждение о его учении на основании только до сих пор изданного не может быть достаточно полным и точным. Располагая значительным добавочным материалом, я счел поэтому своевременным и небесполезным издать отдельной книгой настоящие статьи, несмотря на их незаконченность⁴ При всей их, для меня более чем для кого-либо, явной беглости и отрывочности, мне все же думается, что впредь до опубликования остальных трудов и переписки Н.Ф. Федорова эти очерки могут, до известной степени, служить как бы введением к изучению смиренно-величавой личности мыслителя-подвижника и его учения, которое В.С. Соловьев не поколебался назвать «первым, со времени появления христианства, движением вперед человеческого духа по пути Христову».

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ

Жить надо не для одного себя и не для других только,
а со всеми для всех¹

Не стало человека изумительного, редкого, исключительного! О возвышенном уме Николая Федоровича Федорова, о его разнообразных, обширных познаниях, о его добросовестности как труженика и об идеальной нравственной чистоте его напоминать людям, сколько-нибудь его знавшим, излишне: они и без того все, единогласно, скажут: «То был мудрец и праведник!»; а более близкие к нему добавят: «То был один из тех немногих праведников, которыми держится мир!»

Как странно после этого, как обидно за человечество, что жизнь и деятельность этого подвижника долга и величавого борца за истину и правду, этого человеколюбца, единственною целью которого было всеобщее благо и всеобщее спасение, оставались недостаточно оцененными, а широкому кругу даже совсем неизвестными! Причиной тому была отчасти удивительная скромность покойного, не только полное отсутствие в нем тщеславия, но даже боязнь известности и похвалы. Не было человека, который охотнее его со всеми делился бы неисчерпаемыми сокровищами своих знаний и своего глубокого, вдумчивого, оригинального ума; но в этих проявлениях своего духовного богатства он совершенно забывал о себе, забывал настолько, что из общения своими мыслями с кем-либо и в какой бы то ни было форме он исключал все личное, авторское. Как в материальном отношении этот бедняк отрешился от всякой собственности и, при самых скудных средствах, отдавал все, что имел, первому нуждающемуся или первому просившему, так же точно относился он и к своему духовному богатству. Он был убежден, что всякая мысль и каждое чувство, как скоро они

¹ Николай Федорович Федоров скончался 15 декабря 1903 года в Москве, в Мариинской больнице²

истинны, содержательны и хороши, не могут и не должны считаться достоянием отдельного лица: они собственность всех и каждого и только при этом условии и получают действительную ценность. Вот почему этот неутомимый, оригинальнейший писатель решительно не признавал никакого авторского права, и если соглашался на печатное выражение своих мыслей, то не иначе как анонимно или же, еще охотнее, под чужим именем, отдавая первому желающему свое духовное достояние.

Этот своеобразный аскетизм был причиной того, что мыслитель, создавший целое учение, изумительное по глубине, содержательности и логической стройности, остался неизвестным большинству наших философов-специалистов, а писатель, выдающийся по богатству и благородству идей, чрезвычайно отзывчивый ко всем важнейшим явлениям и запросам общественной и политической жизни, еще менее был знаком нашим литераторам и публицистам. Именно те, которые должны были бы наиболее гордиться званием его собратьев по деятельности, отсутствовали, за немногими исключениями, на его похоронах!.. Наша интеллигентная молодежь, теснящаяся у подножия модных, быстро расцветающих, но нередко столь же скоро увядающих знаменитостей, не была никем представлена при последних проводах того, кого знавшие его звали «великим из великих»!..

Но величие истинного достоинства только растет от смирения; пламя такой чистой, такой всеобъемлющей любви к человечеству не угасает и со смертью телесной. Едва успели сомкнуться очи и уста мудреца-подвижника, как образ его в величавой простоте своей восстает вновь в благодарной памяти знавших его, для того чтобы познать его и другие, еще его не ведавшие. И мы верим, этот светлый образ будет расти все более и влиять все шире и плодотворнее на умы и сердца людей, которых он всех любил, как братьев, всех жалел, как гибнущих от забвения братства и долга сыновнего, и вопросу о спасении которых были отданы великодушно все его думы, чувства и желания, весь самоотверженный подвиг его долгой трудовой жизни.

Человек удивительно цельный и последовательный, воплотивший в жизни и в деле искренность своих убеждений, реализовавший в себе самые высшие идеалы добра, истины и нравственной красоты, не может быть вполне познан и оценен другими по изложению одних только его

мыслей; они неразрывны с его характером и поведением, со всею полнотой его человечности. Вот почему биография Николая Федоровича должна составить необходимое введение в изложение его учения: только узнав такого человека, можно будет по достоинству оценить и такого мыслителя. К сожалению, восстановление биографического образа его по разным неблагоприятным обстоятельствам представляет немалые затруднения, и достаточно полное жизнеописание его заставит еще довольно долго ожидать себя, так же точно, вероятно, как и издание его рукописей, требующих и по объему, и по свойствам своим тщательного труда лица, хорошо осведомленного с их содержанием и сроднившегося с их смыслом и духом. В ожидании скорейшего и удачного выполнения того и другого дела нам представляется все же полезным, по мере возможности, попытаться дать хотя бы далеко не полный очерк деятельности и убеждений великого человека. 28-летнее близкое общение с ним и с его произведениями, казалось бы, может служить достаточным основанием для такой работы; и однако, приступая к ней, пишуший эти строки далек от уверенности быть в состоянии заполнить ее удовлетворительно. Но лица, знакомые с разнообразием и глубиной мыслей Николая Федоровича, со сложностью его учения и далеко не легким изложением его (не говоря уже о хаотическом состоянии его очень объемистых и трудно разбираемых рукописей), надеюсь, отнесутся с некоторым снисхождением к невольным и отчасти неизбежным недостаткам очерка благородных трудов и величавых дум этого необыкновенного человека.

I. БИБЛИОГРАФ И БИБЛИОТЕКАРЬ

Не надо забывать, что под книгою кроется человек...
Уважайте же книгу из-за любви и почтения к человеку.

Николая Федоровича знали преимущественно те, кто соприкасался с ним в области его служебной деятельности. Но она казалась на первый взгляд очень скромной: сначала не более как преподаватель в уездных училищах, затем помощник библиотекаря Чертковской библиотеки, далее дежурный чиновник при Читальном зале Румянцевской и Московской Публичной библиотеки и, наконец, при библиотеке Московского Архива Иностранных Дел. Вот бледный с внешней стороны формуляр 35-летней (а при добро-

вольном добавочном ежедневном труде, вернее, 45-летней) службы, награжденной по достижении почти 70-летнего возраста пенсией в 17 рублей 51 копейку в месяц, которые, впрочем, наш мудрец находил вполне достаточными для своего существования и для раздела с первым встречным нуждающимся! Своим положением вблизи книг и людей литературного и ученого труда он был вполне доволен; никаких перемен и улучшений он не желал; от повышений по службе и чинов упорно отказывался, удивляя этим подчас начальство; предлагаемые ему прибавки жалованья отклонял, прося перенести их на долю кого-либо из своих семейных сослуживцев. Поклонник прежде всего труда добровольного, он высоко ценил в то же время и нравственно-дисциплинирующее значение труда обязательного. Таким трудом была для него его библиотечарская деятельность, и в ней, присоединяя к указанной работе еще двойное, тройное количество добровольной, он чувствовал себя «исполнившим свой урок, кажется, в достаточной степени», как он сам иногда говаривал с добродушно-иронической усмешкой. В библиотеке он был всем доступен, вне ее – очень немногим; вот почему большинство и знало только библиотечаря-оригинала.

В особенности хорошо был он известен посетителям Румянцевской библиотеки, где он проработал почти 25 лет. Кто из бывавших в 70-х и 80-х гг. в Читальном зале, а позднее в так называемой Каталожной не помнит высокой, высохшей, слегка согбенной, но полной энергии фигуры этого одетого в ветхое рубище старика, в глазах которого сверкал страстный огонь целомудренной юности, этого на первый взгляд сурового облика, с небольшой седеющей бородой, с длинными, редкими серебристыми кудрями, с могучим, огромным, спереди обнаженным челом, на котором мускулы и жилы вздымались буграми, как только напрягалась его оригинальная дума и лилась его глубоко-мысленная и остроумная речь? Кто из имевших с ним дело не знает, как этот внушавший сначала некоторую боязнь строгий человек оказывался добродушнейшим, услужливейшим из людей, как только замечал в посетителе Библиотеки или Музея серьезный и живой интерес к какой бы то ни было отрасли знания, которые все были дороги и милы этому «всеведущему» так же, как и все жаждавшие просвещения? Кто не знает, как даже к праздным посетителям Читального зала, вслед за первым грозным приговором его гения-хранителя, следовало у этого беспримерного испол-

нителя долга опять вразумляюще-снисходительное отношение к легкомысленному читателю, чтобы и его наставить на серьезное занятие, приохотить к чему-либо дельному, поучительному?..

И что только он умел сделать из своих скромных служебных обязанностей! Как умел он расширить и углубить смысл и содержание вверенного ему дела, переродить его, сообщить ему высокое, всестороннее, общеобразовательное значение!

Заметнее всего, разумеется, было его беспримерное внешнее усердие к своему делу. Принципиальный поклонник сверхобязательного добровольного труда, он начинал его полутора или двумя часами раньше, а кончал значительно позже установленного времени; ему же отдавал он и воскресные дни, открывая таким образом возможность посещать Библиотеку лицам, занятым в дни остальные. Иронизируя над современными заботами об установлении 8-часового труда, или, как он выражался, «16-часовой праздности», он рвался к еще большему расширению своего труда: первым, в дождь и мороз, являлся он в дырявой одежде к дверям Музея и, пока еще не было читателей, подыскивал затребованные книги, рылся в каталогах и библиографических пособиях, бегом, несмотря на свои 60–70 лет, мчался по залам и лестницам обширного книгохранилища, чтобы скорее достать желаемую книгу, минуя назначенных для этой механической работы служителей, которым из своего скудного жалованья он ежемесячно приплачивал по несколько рублей для поощрения к установке на должное место книг, рискующих иначе затеряться среди огромной толпы томов. Небрежно выраженные требования читателей, их библиографическое неведение, скудость данных относительно какого-либо возбужденного вопроса – все это восполнял он своим изумительным книжным знанием и еще более феноменальной памятью. То, чего не мог бы отыскать другой, даже опытный библиотекарь, всплывало наружу с поражающей быстротой благодаря энергии Николая Федоровича. Вместо одного затребованного труда он нес занимающемуся две-три, часто целую груду книг и в добавление указывал, в каких сочинениях или сборниках можно еще и еще почерпнуть сведения о данной теме. Не было вовсе книги в Публичной библиотеке, – он тотчас же указывал, в каком другом книгохранилище можно найти ее, узнавал, нет ли ее у кого-либо из знакомых людей, и до-

бывал ее от них, вводя таким образом в библиотечное дело начало везде и во всем ему особенно дорогое: начало взаимопомощи.

Способность Николая Федоровича быстро и полно осветить иногда труднейшие библиографические запросы заставляла прибегать к его помощи даже знатоков книжного дела, даже ученых специалистов. Как же драгоценны были его услуги для молодежи, для новичков в научных занятиях! Скольким обязаны они ему, знают все, трудившиеся под его отеческим крылом, и, бесспорно, не малочисленны те, которые, принявшись за какой-либо научный вопрос случайно или поверхностно, под влиянием встречи с Николаем Федоровичем, его помощи и советов, приохотивались к делу, переходили к серьезному научному труду и навсегда сохраняли благодарную память об его облагораживающем, воспитательном и образовательном влиянии.

Это был в лучшем смысле слова учитель, наставник к ученому труду, умевший вдохнуть в молодые умы священную любовь к знанию прежде всего своим собственным героическим отношением к долгу просвещения. И не на одних юношей, дебютантов на арене науки, распротранялась эта воспитательная деятельность его, но и на людей уже зрелых. В Каталожную, где в благотворном своеволии царил гений грозного на первый взгляд, но любвеобильного «учителя», по воскресеньям влекло многих не для одних только книжных занятий, но и для беседы с этим оригинальным и глубоким умом. Какие оживленные речи, подчас целые диспуты велись здесь под его руководством, по его почину или с ним самим! Как легко и плодотворно было здесь и черпать новое знание, и делиться духовным богатством с другими! С какой непринужденностью и смелостью выступали здесь и, на взаимную пользу в поисках истины, сталкивались определенные, противоположные мнения и каким иногда откровением высшей мудрости звучало среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово «учителя», способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью!..

Некоторым педантам устава такое превращение библиотеки в какой-то ученый клуб казалось нарушением правил, чуть ли не помехой официальному ходу «дела». Но ропот и жалобы формалистов не могли запугать свободного ума, отлично понимавшего, каким облегчением для за-

нимающихся могло служить дозволение непосредственно самим подыскивать необходимый им научный материал по карточному каталогу и по специальным библиографическим пособиям, недоступным в читальном зале. Не раз поднимался вопрос о воспрещении подобных «нарушений порядка», но каждый раз Николай Федорович отстаивал введенную им «вольность», готовый ради удобства труженников науки поставить на карту свое собственное служебное положение, выйти в отставку, лишиться хлеба насущного. Но отставки от него, разумеется, не принимали, слишком хорошо зная его незаменимость; и лишь когда, утомленный долгими годами непосильного труда, он покинул наконец Публичную библиотеку, многие заведенные им новшества и «нарушения порядка» прекратились сами собою; но для привыкших к «Грозному Старцу» казалось, что вместе с ним и дух животворящий покинул просветительное учреждение, превращенное им из пыльного немого книгохранилища в источник воды живой для жаждавших истины и правды.

И в этом дружном впечатлении многих сказалось не пристрастие, не предубеждение в пользу дорогого им человека! Он воистину обладал даром животворить все, к чему соприкасался. Животворную струю вливал он и в библиотечное и библиографическое дело. Из сухого перечня названий авторов и сочинений, года и места изданий книговедение преображалось у него в человековедение и природоведение; произведение неразрывно сливалось с автором, в большей или меньшей степени давало ключ к разгадке тайн его мыслей, чувств и дел. По убеждениям Николая Федоровича, книга или рукопись были не мертвые вещи, а проводники жизни; помимо того содействия развитию жизни, которое должно было давать их содержание, книги получали еще настоящее воскрешающее значение, во-первых, по отношению к самим авторам, а во-вторых, к их современникам и к окружающей их среде. «Не надо забывать, – говорил Николай Федорович, – что под книгою кроется человек»; к нему-то, в лице книги, и должно относиться с любовью и почтением. «Смерть не должна быть пределом братского чувства. Библиотека не гражданское общество, которое исключает умерших из своего списка. Она, как и церковь, не юридическое учреждение». Книга – это не умирающее звено между прошедшим и настоящим: она устанавливает, с одной стороны, свой генезис, свои прецеденты, с другой – указывает на будущее, на свои следст-

вия, на дальнейшие запросы. Иными словами, каждое, даже ничтожнейшее произведение должно быть поставлено в органически-историческую связь с целым ходом жизни человечества, являться одним из бесконечно разнообразных отголосков и отзвучий ее сложного хора, и в этом смысле даже последнее, даже самое сухое и бедное произведение пера и печати получает значение и цену как часть великого целого, которое утрачивает именно свою полноту и цельность с утратой хотя бы и таких последних, жалких крох из сокровищницы человеческих мыслей, чувств и дел. «Библиотека имеет право не принимать только дублеты. Русская всенародная библиотека не имеет права отвергать даже самую ничтожную русскую книжку». Вот почему Николай Федорович с негодованием протестовал против пренебрежительного отношения библиотекарей и библиографов к целым, так называемым «мелким и пустым» отделам изданий, будто бы не заслуживающим внимания и сохранения в библиотеках, как, например, календари, объявления, летучие листки якобы неважного содержания, разного рода проекты, уставы, протоколы и отчеты будто бы малозначительных учреждений и т.п. Понимая практическую трудность сохранения и библиографической обработки всего этого балласта слишком громоздкой современной культуры, он никак не мог, однако, помириться с обречением на смерть этих воплощений жизни. Огромную груды такого рода произведений печати, сваленную в пыли и все возрастающую до тех пор, пока она, не разобранными или едва тронутая, [не] исчезала «для очищения места более ценному» в волнах забвения надолго, если не навсегда, – он готов был оплакивать, как нежная мать оплакивает детей, преждевременно осуждаемых на смерть врачами, полными самомнения, но недостаточно усердными к делу всеобщего спасения. Он возмущался произволом библиотекаря или библиографа, решающего самовластно, что ценно и что ничтожно, что стоит беречь и что надо выбрасывать, решающего единолично, со своей эфемерной точки зрения, забывая о будущем, для которого эти отбросы могут оказаться, быть может, настоящим сокровищем. Ведь «знание не ограничивается изучением только умных и сильных людей... знание в изучении именно низших организмов открывает тайны жизни и смерти организмов высших»; точно так же, следовательно, необходимо и изучение не одних выдающихся, не одних гениальных произведений человеческой мысли, но и посредственных, но и

даже низших, раз они есть, раз они входят в состав человеческой жизни и оказывают на нее заметное влияние. И лишь тогда, когда и они будут обследованы в должной степени, станет возможным человековедение действительно научное, реальное и полное. Оттого, в противоположность книжным инквизиторам, не знающим жалости, этот книжник, не знавший фарисейской гордости и лицемерия, простирал свою отеческую заботливость о книгах до крайних пределов. В горячих речах выражал он негодование веку дешевых фабрикатов и фальсификаций за то, что, тратя тысячи на рекламы о «мануфактурно-промышленных игрушках» (куда Николай Федорович относил произведения современной роскоши и излишнего комфорта), этот век не стыдится выгадывать гроши на чернилах и бумаге, настолько теперь непрочных, что память об эпохе ненасытной наживы исчезает с изумительною быстротою благодаря гибели документов о ней. В статье, озаглавленной «Уважал ли или презирал книгу XIX век?», он приходит к заключению, что в наше время «уважение к книге – фальшь, а презрение – действительность. Больше же всего презирают книгу сами книжники»: авторское тщеславие и самообожание стоят у них далеко впереди любви к своему произведению, не говоря уже о чужом. Взгляните внимательно на современную критику, прислушайтесь к полемике по поводу книг: где же здесь уважение к книге? Не презрение ли вместо уважения мы здесь видим, презрение, с которым может равняться разве только не сознаваемое книжниками презрение к самим себе, выражающееся в их постоянных толках о своем достоинстве при забвении достоинства произведения¹. А между тем «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 слове, станет живым делом человечества»².

Именно потому и была особенно дорогá Николаю Федоровичу библиография, что она является одним из средств противодействия гибели памятников жизни человечества, гибели вольной, как сейчас указанная, и невольной, под рукой безжалостного времени и разрушающих слепых сил природы. Включая биографический и культурно-исторический элемент в библиографию и библиотечное

дело, Николай Федорович превращал их из мертвого механического пособия к научным занятиям в жизненную силу, в могучее орудие восстановления, воскрешения прошлого и органического воссоединения его с настоящим и будущим. С этой точки зрения самая сухая работа по книгоописанию и книгохранению одухотворялась и становилась плодотворною: описание книг, каталогизация, расстановка, сопоставление их – все получало смысл и поучительное значение. Библиотека представлялась этому стройному уму настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны быть тесно связаны в одно величавое энциклопедическое целое, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели: создать полноту и единство знания. Оттого так и возмущало его ведение библиотечного дела по однообразному механическому шаблону или на основании поверхностно-утилитарных соображений, например упразднение систематической и аналитической каталогизации, сопоставление книг по форматам, а не по содержанию, расчленение целых специальных библиотек и вообще обезличение книг и низведение их со степени живого существа на уровень вещи.

Чтобы дать понятие о том, сколько оригинальных и плодотворных мыслей умел влагать Николай Федорович в библиотечные занятия, напомним о его взгляде на один вопрос, которому он посвятил много оживленных бесед и несколько остроумных статей, – вопрос о библиотечной карточке. По его мнению, она должна быть не простой регистрацией заглавий книг, а сжатым изложением их содержания, анатомией сочинения, абрисом внешности и квинтэссенцией сущности, или, как выражался Николай Федорович, зерновкой, из которой развивается целое растение, программой, по коей, в случае гибели сочинения, оно могло бы до известной степени быть восстановлено³ Автор ближе всех знаком со своим произведением; оттого на его обязанности лежит составление такой карточки, необходимой при каждом экземпляре сочинения. Какое ускорение и облегчение сложного и ответственного библиотечного дела последовало бы при исполнении этого требования, для всех очевидно; оттого некоторые из пишущих и печатающих поспешили применить благой совет к делу. Мы не входим здесь в дальнейшие остроумные замечания Николая Федоровича по поводу библиотечной карточки, но близко стоящие к книжно-

му делу знают, сколько любви и благоговейного почтения к нему влагал идеальный библиотекарь в заботы об этих маленьких листках, предназначавшихся быть конденсированным средоточием огромных книгохранилищ и которые он мечтал сделать и по материалу недостижимыми для разрушительных действий времени или огня.

Благодаря широкому и глубокомысленному освещению библиографического труда, он умел привлечь к нему и добровольцев, посетителей библиотеки. Здесь множество изданий на восточных и вообще малоупотребительных языках, по недостатку знающих их среди служебного персонала, залеживалось подолгу не разобранными и не включенными в каталог или же вносилось в него механически, с невменяемыми оплошностями или несовершенствами в записях. Николаю Федоровичу удалось приохотить нескольких из знавших эти языки к восполнению указанного недостатка; он убедил их посвящать хотя бы небольшую часть своего времени столь полезному делу, которое и пошло было с успехом: между прочим описи армянских книг помогал известный публицист Г.А. Джаншиев⁴, большой поклонник Николая Федоровича; были добровольцы по арабскому и грузинским языкам; даже одного японца, знавшего русский язык и посещавшего Библиотеку, пробовал Николай Федорович привлечь к этому делу, дорогому ему по разным соображениям, между прочим и в смысле нравственно-воспитательного труда, в смысле духовного общения уроженцев русских окраин с центром просвещения.

Начало взаимопомощи в области научных занятий применялось Николаем Федоровичем вообще при каждом удобном случае. Если требуемой книги не оказывалось в Публичной библиотеке, он справлялся, нет ли ее у кого-либо из знакомых ему специалистов или библиофилов, и просил доставить ее в Каталогную комнату для пользования тому, кому она была необходима. И ради просившего такие, обыкновенно неохотно исполняемые, просьбы нередко исполнялись. Нам известны случаи, когда этою, в сущности столь легкою, услугою становилось возможным выполнение научной работы, встречавшей до тех пор серьезное затруднение. Таким образом создавалось добровольное, не требовавшее ни хлопот, ни затрат добавление библиотеки, предназначенной для всеобщего пользования. Противник обособления собственности в области духовного богатства, он находил «составление частных библиотек желательным только с конечной целью пополнения ими какой-либо общественной библиоте-

ки» по способу, который он называл ладыгинским, в память о Н.Д. Ладыгине⁵, принесшем в дар Московской Публичной библиотеке собрание книг, в ней отсутствовавших и ранее им самим каталогизированных по карточной системе, вполне согласной с принятой в учреждении, к которому книги присоединялись.

Исходя из подобных опытов, Николай Федорович заботился о расширении положенной в их основу идеи до размеров целого благотворного переворота в библиотечном деле. Зная, как затруднительны и неуспешны часто бывают поиски за необходимыми книгами, тогда как они, быть может, скрываются где-нибудь поблизости от ищущего, в собрании того или другого частного лица, он предлагал этим последним послужить общему благу взаимной добровольной помощью: он внушал владельцам книжных собраний составить их карточные каталоги и сопоставить затем все эти инвентари частных книжных богатств в одном каком-либо месте, где они могли бы быть доступными для справок каждому, причем желаемая книга могла бы быть доставляема для временного пользования в устроенный для того общий читальный зал с ответственностью учреждения, при котором таковой состоял бы, за целостность книги. Таким образом, почти без всяких затрат и при сравнительно небольшом труде соучастников, могла бы возникнуть огромная общедоступная библиотека, с чудесной быстротой созданная одной бескорыстной любовью ревнителей просвещения и солидарности в служении ему для общего блага.

Но и на этом плане не останавливался Николай Федорович. Он шел дальше, он мечтал о расширении этой солидарности до размеров международного научного общения. С особенной энергией выдвинут был им вперед вопрос о международном книжном обмене⁶. И здесь он явил себя таким же смелым и радикальным, как во всех своих убеждениях и проектах. Обмен если не *всеми* печатными произведениями, то по крайней мере *всеми* изданиями научного и ученого характера между *всеми* образованными нациями он возвел в одну из первостепенных обязанностей просвещения и гуманности. Он был убежден, что введение этого вида международного общения послужит плодотворной подготовкой для установления миролюбивых отношений между политически враждующими и экономически конкурирующими нациями и явится первым приносящим осязаемые результаты предвестием установления всемирного

мира. Сознавая, однако, многочисленные препятствия к осуществлению этого величавого плана, он предлагал на первое время заняться организацией книжного обмена между двумя дружественными державами, Россией и Францией, ближайшим поводом к чему являлся возникший в ту пору Франко-русский союз⁷. Идея Николая Федоровича, энергично распространявшаяся им среди московских ученых и публицистов, встречена была противоречивыми друг другу мнениями: одни не хотели придавать ей серьезного значения, относя ее к разряду неосуществимых *desideria*⁸; другие позволяли себе даже иронизировать над нею; нашлись даже обозвавшие ее чуть ли не «барышничеством», желанием нажиться на чужой счет, полагая, что нам, беднякам в науке и литературе, почти нечего предлагать в обмен за обильные сокровища французской цивилизации. Надо ли говорить, в какое негодование такие опрометчивые мнения повергали «Грозного Старца»! Он клеймил их надлежащим приговором с такою же строгостью, с тем же уничтожающим сарказмом, с каким отнесся он к возникшим около того же времени попыткам установления литературной конвенции между Россией и Францией для ограждения ненавистных ему авторских прав. На Э. Золя, взявшего этот проект под свое покровительство, на этого писателя-миллионера, выдающего себя за адвоката интересов рабочего и зараженного чисто буржуазной, ненасытной капиталистической алчностью, он обрушивался с особенною строгостью; но немало доставалось и тем немногим из отечественных литераторов, что пытались умалить бескорыстие, за которое Николай Федорович так высоко ставил наших ученых и писателей сравнительно с французскими, готовыми, по его выражению, установить авторский гонорар даже за цитаты, даже за устную беседу с литературными знаменитостями⁹.

Но с другой стороны, нашлось немало лиц, сочувственно отнесшихся к мысли о международном книжном обмене и выступивших, по увещанию начинателя этого дела, с выражением его необходимости в разных газетных статьях. Сделаны были попытки сношений с французскими учеными и писателями по этому поводу; удалось и среди них заручиться сочувствием некоторых выдающихся лиц – Буайе, барона де Бая и др.¹⁰; сделан был даже доклад на эту тему французскому министру просвещения с целью добиться внесения этого вопроса на обсуждение в палату депутатов. К сожалению

нию, благородный проект разбился о действительно эгоистичное отношение к нему большинства французских писателей, находивших, что в стране, где не существует закона, обязывающего, подобно нашему, авторов к пожертвованию нескольких экземпляров их произведений даже для своих отечественных библиотек, нет ни малейшей вероятности провести законопроект об обязательном пожертвовании книг для чужой страны. Такой исход дела укрепил нашего идеалиста еще более в его уверенности в эгоистично-корыстных мотивах новейшей западной культуры, но не помешал ему до конца дней своих мечтать об осуществлении в будущем дорогого ему проекта.

II. МУЗЕЙСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ

В Музее, верном своему назначению. все способности души, разум, чувство и воля являются объединенными; они выражение согласия и полноты душевной... Музей рождается на защиту веры, надежды и любви.

Одной из характерных особенностей Николая Федоровича было вдумчивое и деятельное отношение к окружающей его среде. Человек, казавшийся на первый взгляд анахоретом, убегающим от мира, ушедшим в глубь самого себя, был на самом деле очень наблюдательным к тому, что совершалось вокруг него, очень отзывчивым на встречные явления. Только не на том преимущественно сосредоточивались его наблюдения, чему отдается внимание большинства, и не на то, что привлекает людей заурядных, отзывались его ум и сердце. Куда бы ни забрасывала его судьба, он необыкновенно быстро ориентировался (не в практическом, материальном смысле, конечно, а «по-своему») в новой местности и обстановке, сразу верно определял с философски-исторической точки зрения их смысл и свойства, а также и те общепользные обязанности и труды, которые из такого определения вытекали, и, наконец, те цели, к которым здесь должно было стремиться.

Долголетняя деятельность в библиотеке, тесно связанной с Румянцевским и Публичным Музеем, дала Николаю Федоровичу повод и возможность с особенной «любовью» отнестись и к музейскому делу. Обязательными и служебными занятиями он не был соединен с последним, но он сроднился с ним запросами своего ума и сердца. Вопросу о

значении и цели музеев отданы были долгие думы его и многие красноречивые страницы его писаний. Вопросу этому он придавал великую важность и решал его со свойственной ему шириною и оригинальностью мысли.

Музей был дорог и важен ему в тройном смысле: во-первых, как учреждение просветительное, общеобразовательное; во-вторых, как учреждение нравственно-воспитательное и, наконец, в-третьих как проективное, активное, определяющее цели человеческой деятельности и некоторые средства их осуществления¹

В век поклонения науке едва ли встречался человек более этого проникнутый сознанием не только всеобщей необходимости знания, но и возможности его в самых широких, заранее неопределимых, быть может даже беспредельных, размерах. Но во взглядах на цели знания и способы достижения его он существенно расходился с преобладающими понятиями. Оставляя до другого места изложение его взглядов на этот предмет, мы ограничимся здесь указанием немногих мыслей, определяющих его отношение к задачам знания применительно к музейскому делу.

Исходя из убеждения, что знание необходимо *для всех без исключения*, что наука – от своих наиболее общих теоретических положений до последних практических применений – есть достояние *всеобщее*, он с глубоким отвращением относился к каким бы то ни было ограничениям доступа к знанию, к привилегии или монополизации его, к сосредоточению его в пределах обособленной ученой корпорации, отдельного ученого сословия. Демократ по убеждениям, народник в неискаженном, наилучшем смысле слова, рьяно восстававший против старого родового и нового денежного аристократизма, он не мог выносить и аристократизма интеллектуального, ученого, который представлялся ему еще большим унижением человеческого достоинства, чем сама плутократия. Эта последняя 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. И вот, говорит он, на основании этого ложного предполагаемого права многие жрецы науки замыкаются в особую узкую корпорацию, в какое-то высшее сословие, проникаются, сами того не замечая, великой гордостью и, пренебрежительно относясь к малоученому или неученому большинству, разобщаются с ним, становятся к нему в неродственные,

небратские отношения; чрез это отчуждаются они и от широкого течения самой жизни, нередко уходят в свой кружковой или даже единичный ученый затвор и в сумраке своих уединенных кабинетов и лабораторий воображают, будто они живут в каком-то высшем «свете, неприступном» для большинства людей. Но именно поэтому-то их свет «светит, да не греет», тешит досужую любознательность, но не отвечает на основные запросы жизни, не озаряет лучом всеобщего спасения глубокой ночи страданий и бедствий человечества, не разгоняет даже и мрака невежества в той степени, как это при ином отношении ученых к неученым было бы возможно.

Вот почему Николай Федорович, в числе почитателей которого было немало профессоров и академиков, хотя и относился с глубоким уважением ко всем деятелям науки, тем не менее очень невысоко ставил самое звание профессора как привилегированного ученого, и университеты *в их теперешней корпоративной обособленности*, замкнутости в области специальных трудов, не связанных общей программой деятельности, и в их отчужденности от всеобщих, всенародных жизненных потребностей считал учреждениями очень несовершенными, «отживающими», трудно согласимыми *в их настоящей организации* с непрестанно возрастающей склонностью к демократизации, к общедоступности знания и к его выходу из ученого затвора на широкую арену общественной жизни.

«Отживающему учреждению»² – Университету этот человек, не боявшийся относиться критически к традиционным авторитетам, противопоставлял Музей, учреждение, которое хотя и называл «недозревшим», но которое считал более соответствующим задаче знания, не разобщающегося с жизнью. Для того чтобы эта мысль не показалась парадоксом, спешим оговориться, что Николай Федорович применял ее к Музею не в его настоящем, крайне несовершенном, нередко прямо жалком виде, а к Музею, так сказать, идеальному, «совершеннолетнему», каким он должен быть и может стать с точки зрения подобающих ему прав и обязанностей. Музей в его ложной постановке, в его ненормальном положении есть случайное механическое сопоставление различных предметов, кое-где собранных и кое-как произвольно или недостаточно обдуманно сопоставленных. Неудивительно, что в таком виде большинству он кажется сбродом какого-то старого хлама, от которого веет холодом, скукою, мертвенной апатией. Музей, вступивший на пра-

вильный путь, но еще несовершенный, «недозревший», есть уже осмысленное собрание памятников прошлого и настоящего, организованное планомерно, систематично, целесообразно, озаренное от начала до конца всеобъемлющею руководящею мыслью. На этой ступени своего развития он получает уже высокое, поучительное, образовательное значение; из случайных хаотических и механических сочетаний он превращается уже в органическое целое, воплощающее ту сторону или эпоху в жизни природы и человечества, которая представлена в Музее не в описаниях и изображениях только, а реально, предметно, в самих вещах, в подлинных формах, самих жизненных явлениях, поскольку эти формы способны уцелеть под разрушительным влиянием смерти и времени.

Но такое безмолвное и недвижимое собрание форм жизненных явлений, вырванных из течения времен и застывших здесь как бы в глубокой и долгой летаргии, – это все еще только кладбище, это все еще лишь гробница, способная охранять почивающее в ней от дальнейшего разрушения, но еще бессильная сама по себе вернуть его к жизни. Однако уже и на этой ступени своего развития Музей, научно организованный, получает чрезвычайно важное общеобразовательное значение: в отличие от обособленной от него и замкнувшейся в своем ученом уединении высшей школы, поучающей словами, чтениями о вещах и явлениях, Музей приводит жаждущего знания в непосредственное общение с ними самими, обращается не к одной мысли, но и к впечатлениям чувств, знакомит с прошлым и настоящим людей и природы не в отвлеченных формулах рассуждения или в призраках воображения, а в самой действительности – следовательно, живее, непосредственнее, полнее, чем словесный или книжный урок, а вместе с тем и именно поэтому проще, легче, доступнее.

Тем не менее в своем неподвижном и безмолвном виде Музей неизбежно представляет для большинства много непонятного и остается, следовательно, в соответствующей степени мертвым, непроизводительным. И вот здесь-то и выясняется необходимость теснейшего соединения с ним школы. Всякий Музей должен быть музеем-школой, школой, поставленной на разный уровень научной широты и полноты,сообразно с местом, содержанием и назначением самого Музея, – начиная от школ первоначальных, низших, сообщающих первоосновы знания и научающих первым простейшим способам и приемам их дос-

тижения, до высших, посвященных знанию полному, анализирующему (специальному) и обобщающему (синтетическому). *Все* виды, все степени, все данные ведения Музей, таким образом, раскрывает *для всех*, не исключая и так называемых «простых» людей, нуждающихся в знании, конечно, не менее «мудреных» мудрецов. Но в то же время он будет местом занятий и этих ученых специалистов; а для того чтобы сделать труды последних возможными, он должен быть пополним всем необходимым для них научным аппаратом, всеми вспомогательными учебными и научными учреждениями, библиотекой, обсерваториями, лабораториями, научными кабинетами и т.д. Предназначенный для сообщения знания *всем*, он является во всеоружии *всего* знания, получает характер энциклопедический, универсальный, несравненно в большей степени, чем Университет, с которым он сходен по задаче обнять все знание, но от которого отличается по назначению сделать знание достоянием всех. Музей – это общедоступный, всем открытый, воистину народный Университет, но очищенный от заразы кастового учреждения, замкнутого в особую привилегированную корпорацию, и направляемый притом иной, чем университеты, конечной целью в своей деятельности.

В проектах и мечтах о таком Музее Николай Федорович, думается нам, слишком легко относился к практическим трудностям их осуществления и, быть может, преувеличивал размеры общедоступного и всем понятного в знании, чем и объясняются его почти безграничные надежды на возможность сочетания Музея с многочисленными специально-научными учреждениями. Как бы то ни было, он был твердо убежден в необходимости и возможности сообщения Музеем характера не только пассивно поучающего, созерцательного и напоминающего, но и наблюдательного, экспериментального, проективного и активного. Для него Музей, даже простейший, сельский, казался бессмысленным, если к нему не присоединялись не только библиотека, но и обсерватория для астрономических и метеорологических наблюдений и физико-химическая и электротехническая лаборатория для производства главных, необходимых всюду, с его точки зрения, опытов и воздействий на природу. В этом смысле музеи, начиная от простейших, деревенских, до полнейших, центральных, могут различаться только в количественном отношении, а не по существу. Как бы мал и несложен ни

был любой из них, даже и он обязан являться не только *низшей ступенью к усвоению универсального знания, но и активным пособием для его развития*³

В элементарном Музее, как и в наиболее полном, должен воплощаться неразрывный союз наук естественных и математических с историческими и гуманитарными, объединение природоведения с человековедением. Каждый музей, от сельского до академического (если только особая высшая «де-сьянс Академия»⁴ останется нужною в царстве всем доступного, всенародного знания), должен иметь целью не одну отвлеченную ученую любознательность, а знание, направляемое высшими требованиями жизни и общего блага, *знание не созерцательное, пассивное, а проективное и активное.*

Здесь мы касаемся той стороны музейского вопроса, которая придавала ему особую важность в глазах Николая Федоровича. Здесь же выясняется и причина предпочтения, отдаваемого Музеем перед Университетом. Всеобъединявшему уму нашего мыслителя глубоко претила всякая разнь, всякий разлад, всякое отчуждение, где бы и в чем бы они ни проявлялись. Пагубным казалось ему поэтому и обособление науки многими из ее представителей в особую, выделенную из общего течения жизни среду, в пределы какого-то самодовлеющего, магического, недоступного для внешних влияний круга, где царит абсолютно-бесстрастное знание, не смущаемое в своих неумолимых определениях никакими жалобами человеческих чувств, никакими порывами радостей и скорбей, и где будто бы перед силой научного факта теряют свои права настоячивые требования сердца и благоговейные упования души. А между тем с целым рядом безапелляционных приговоров такой науки страждущее и борющееся человечество никак не хочет, да и не может мириться, не удовлетворяясь тем, что есть, и добиваясь того, что должно бы быть, сообразно не с роковым, механическим ходом стихийных сил природы, а с нравственными воззрениями разумных существ на смысл и цель жизни. И вот возникает глубокий разлад в убеждениях ученых и неученых, переносить который «с легким сердцем» могут только холодные умы, не понимающие запросов сердца, или же односторонние рационалисты, готовые отрицать в качестве несуществующего все то, что не поддается рассудочному знанию. Последствия этого разлада плачевны: чувства и воля, оторванные от силы мысли, от знания, остаются немощными, беспомощны-

ми; но и бесстрастное знание, по убеждению Николая Федоровича, есть знание несовершенное, бесцельное, если это знание только для знания, то есть простая любознательность, или же это знание, сбившееся с пути, идущее к ложной цели, если, удовлетворяя (да и то не вполне) запросам одного разума, оно оставляет без рассмотрения и удовлетворения требования других существенных сторон человеческого организма. Наконец, совершенным искажением знания следует признать такое, которое преимущественную задачу видит в применении своих выводов и средств к увеличению комфорта и роскоши, то есть обрекает науку на роль прислужницы торговли и промышленности и тратит время и силы на прихоти или игрушки в угоду соблазнам чувственности и суеты.

В ограниченных целях и неправильных путях, которые намечают себе нередко современные специальные учебные заведения и высшие научные учреждения, кроется, по мнению Николая Федоровича, причина отсутствия в них воспитательного элемента, их педагогического бессилия.

Как противоположность всему этому представлял он себе Музей. Прежде всего здесь нет насильственного разрыва между силами человеческого духа, нет искусственного выделения разума в особую область, как в философских храмах чистого мышления. «В Музее, верном своему назначению, все три способности души, ум, чувство и воля, объединены в памяти; оттого он и есть выражение согласия и полноты душевной; в нем обитает разум не только понимающий, но и чувствующий утраты, и не только чувствующий, то есть скорбящий о них, но и действующий для возврата утраченного, разум воскрешающий». Далее: «Музей не допускает отвлечения от всеобщего блага ни для знания, то есть истины, ни для художества, то есть красоты». Он воплощение единства науки, этики и эстетики, единства, без которого невозможно здоровое развитие каждой из них. Если разум и его произведение – знание отделить от нравственности, знание или станет бесчувственным, то есть мертвым, неспособным переходить в жизнь, или же будет служить не благородному чувству, а чувственности, продается в рабство прихоти и соблазну, наука станет прислужницей промышленности и торговли. Если чувство и его произведение – нравственность отделятся от разума и знания, они станут произвольными, утратят всякую объективность, прочность и положительность. Если, наконец, красота и ее тво-

рение – искусство разлучается с разумом и знанием, они станут лживыми, станут вымыслом, обманом или несбыточной грезой, а разлучившись с нравственностью, превратятся в праздную забаву или в соблазн чувственности, в чары порока. Музей – подобие вселенной как факта или розни, порожденной сменой поколений, но он же и подобие вселенной как проекта объединения всех и всеобщего мира чрез воссоединение всех прошедших поколений (отцов) с последующими (сынами). Он объединение науки (знания), нравственности (чувства) и искусства (красоты) для общего всечеловеческого дела («О Соборе» и «Музей и его происхождение»⁵).

Наконец, Музей есть научное учреждение, положительное, созидательное, храм поминовения, а не осуждения, в отличие от современной критики и журналистики, занятых несравненно более разрушением, нежели созиданием. Музей изучает каждое явление и существо не в отдельности, а в связи со всем настоящим и прошлым, и притом с родственным чувством, а «потому он не обличает, а искупляет и восстанавливает. Он летописец и историк, и, как таковой, он выше страстей и увлечений минуты; современной «злобе дня» он противопоставляет жалость и кротость истории, стремящейся всех понять, чтобы всех простить: ибо для истории, узаконяющей не рознь, а родственность, не вражду, а единение, даже провинившиеся не столько преступники, сколько несчастные, блудные сыны, которых надо не отталкивать, а спасать. Вот почему Музей, беспристрастный, но не бесстрастный, может принимать участие в хвале, но к хуле он не причастен. Музей и возникает именно из противодействия духу обличения, безжалостной критики, суда и пессимизма, готовых обречь чуть не все прошлое на уничтожение, на нирвану; он рождается именно на защиту, на оборону веры, надежды и любви» («Музей и журналистика» и «Музей как реакция против критики, превращающей все в миф»⁶).

Благодаря такому направлению, в Музее воспитательное начало не только получает место рядом с началом образовательным, но и становится, по праву, преобладающим. Просвещая ум, Музей воспитывает и чувства, но чувства лишь благородные, лишь священные, те, что вытекают из начала родства, из сыновних и братских отношений между людьми. Музей и есть прежде всего охранитель этих первоначальных, естественных и важнейших чувств – учреждение, поддерживающее связь между прошлым и настоящим, единение по-

томков с предками чрез непрерывное памятование и печалование сынов об отцах, внушенное любовью к ним. Музей, как хранитель бывшего, не дает ему погибнуть окончательно; остатки, обломки старины он с помощью истории, археологии, филологии, критики и изящных искусств не только удерживает от дальнейшего разрушения, но и восстанавливает с возможно большей полнотой, возвращает к жизни, *воскрешает*. Благодаря ему, Лета забвения превращается в «источник воды живой, текущей в жизнь вечную»; здесь вновь сочетается разъединенное временем, сродняется ставшее чужим и все восходит к первоисточнику всякого объединения, к началу всемирного родства⁷

Отсюда огромное значение *местных музеев*⁸, начиная с обширных областных и кончая самыми скромными первичными, сельскими. И в этом отношении Николай Федорович еще раз является поборником повсеместности и общедоступности знания и врагом его централизации в пользу какого бы то ни было привилегированного сословия или места. И в этом случае, как и вообще, он протестует против поглощения городом села, столицей провинции, центром окраин. Всеобщее образование и познание требуют и повсеместных вспомогательных к тому учреждений; везде должна быть школа, точнее – школа-храм, как увидим дальше, а при каждой школе – Музей, собиратель и хранитель памятников прошлого и настоящего в жизни местной, благодаря которому и само обучение в школе, оставаясь по сущности общечеловеческим, не разрывает и не ослабляет связи с интересами местными; напротив, на этой-то родной почве оно первоначально и зарождается, получая таким образом естественный смысл и простейшее объяснение своей необходимости, ссылку на начало естественного родства, более близкое и понятное всем, а простолюдину в особенности, нежели отвлеченный принцип общечеловечности.

Желанием понять, познать и помнить свое местное, родное, отечественное, то есть наиболее близкое по чувству, наиболее нужное по условиям быта, эту естественную основу всякой плодотворной любознательности обеспечивается высокое воспитательное значение местных музеев, которые, являясь в то же время хранителями живой связи настоящего с прошлым, сынов с отцами и предками, раскрывают и третье высшее конечное назначение как музеев, так и всякого знания: служить средством, содействием, орудием для достижения бессмертия в будущем и для воскрешения прошлого, воскрешения отцов и предков. А

так как это великое дело может быть осуществлено только повсеместными, всеобщими, совокупными усилиями всех сынов человеческих, то, по мысли пророка всеобщего дела, учреждение повсеместных музеев является неразрывно связанным с повсеместным учреждением школ, то есть с вопросом о введении всеобщего обучения и образования.

Вот почему Николай Федорович не только мечтал о повсеместных провинциальных музеях, но и при каждом представлявшемся случае содействовал им и чем мог поощрял их. Вот почему его особою любовью пользовались все областные ученые съезды, архивные ученые комиссии и губернские, уездные и сельские музеи. По той же причине он с особым вниманием следил за деятельностью съездов археологических. Считая вопреки очень распространенному мнению археологию «за одну из самых живых, самых современных наук», полную значения для уяснения не одного прошлого, но настоящего и будущего, он заботился о включении в программы археологических съездов целого ряда интересных вопросов, как это и было сделано по инициативе его в программе Рижского съезда⁹. По тем же побуждениям приветствовал он основание местных ученых архивных комиссий, содействуя, по мере возможности, и их развитию и оживлению. Так, например, плодотворным оказалось его влияние в этом отношении на столь полезную деятельность покойного Д.П. Лебедева¹⁰, с которым Николая Федоровича связывала многолетняя дружба, в области изучения старины рязанской. Пишущему эти строки, уроженцу Тамбовского края, хорошо известно, как живо и пристально интересовался Николай Федорович изучением прошлого нашей степной Украины и какое глубокое значение придавал он вообще тщательному изучению исторической роли русской окраинной и порубежной жизни. Восстановление ее наукою и даже искусствами с возможно большею полнотою представлялось ему особенно необходимым, так как в этой области он видел главное проявление исторической задачи русского народа: умиротворения степи, приведения хищных кочевников к мирному, оседлому, сельскому быту.

Но расследование этой стороны жизни нашей родной старины было только одною из многочисленных задач, которые Николай Федорович ставил в обязанность ученым архивным комиссиям. О том, как широко и вдумчиво понимал он эти задачи, видно из его проектов о пополнении программы деятельности этих комиссий, которые в своей

(если позволительно так выразиться) ненасытной научной требовательности он желал бы видеть даже в уездных городах, предлагая привлечь учителей городских и сельских школ к изучению местной истории. Особенною радостью наполнялось его сердце при появлении истории городов и уездов, а издание «Воспоминаний» крестьянина Артынова о селе Угодич¹¹ внушило ему уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он и поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным.

Указывая специалистам на местные задачи исторического исследования и на задачи и цели местных музеев, Николай Федорович, несмотря на свою уклончивость от зачисления в какую-либо ученую корпорацию, никогда не упускал случая и самому содействовать выполнению своих проектов в этом направлении. Довелось ему поселиться на некоторое время в Воронеже, и вот мы видим его тотчас же в близком общении с исследователями местной старины: он поощряет устройство местного губернского музея¹², обращает внимание на него публики статьями, перепискою, выставкою, быть может скудною по ограниченности средств, но поучительною по замыслу, и т.д. Переселяется он затем на год в Асхабад, в Закаспийскую область, и вот из-под пера его льются вдохновенные речи о всемирно-историческом значении этой далекой нашей окраины на рубеже кочевого Турана и земледельческого Ирана, о Памире – родине человечества, о миротворной всемирной задаче Москвы – Третьего Рима в этих священных, первоотеческих местах...¹³ Заходит и здесь речь об организации изучения их в надлежащем направлении; удается и в этой пустынной глуши возжечь светоч научного и в особенности нравственного интереса к глубоким вопросам, к судьбам и целям «сынов человеческих»; под влиянием его идей обыкновенно и невольно столь бледные страницы газеты, выходящей на далекой окраине, оживляются полемикою об этих вопросах и статьями столь глубокого философского содержания, что и в этом случае невольно срывается с языка старинное изречение «Ех Oriente lux!»¹⁴ С окраины Николай Федорович переносится к центру, поселяется на время в Троице-Сергиевом Посаде, и вот близость к этому дорогому русскому сердцу месту раскрывает Николаю Федоровичу, а через него и другим, в новом свете значение преп. Сергия и выдвинутого им на первый план почитания Пресвятой Троицы для нравственного и политического склада государ-

ственного идеала Москвы... Наконец, на закате дней своих приходится проводить Николаю Федоровичу два лета в Новом Иерусалиме, и опять точно целое откровение о величавом значении этой русской Палестины, этого храма Воскресения раскрывается перед орлиным взором великого ума и воплощается им в глубокомысленных и восторженных выражениях...¹⁵

Но главные и долгие годы деятельности его сосредоточены в Московском Румянцевском и Публичном Музее, и потому он с особенным старанием углубляется в истолкование смысла этого «Предкремлевского Музея», как он любил называть его. При том первенствующем значении, которое Николай Федорович придавал Кремлю как «главному алтарю сердца России» Москвы, а в лице ее, как Третьего Рима, и всей России и даже всего человечества (ибо задача Третьего Рима и есть установление всемирного мира и братства), Николай Федорович указывал и Предкремлевскому Музею на величавое назначение: хранить память об этой основной и конечной задаче нашей отечественной жизни и содействовать ее осуществлению. Этот Музей по своему положению есть центральный, Музей по преимуществу («Что такое Ваганьково?» и «Почему Румянцевский Музей следует назвать Музеем Третьего Рима?»¹⁶). Оттого права и обязанности, общие всем музеям, возложены на него историей во всей полноте и силе. Он обращен лицом к Кремлю, дединцу и детинцу¹⁷ Третьего Рима, к средоточию священных могил объединителей Руси, преемников завета Второго Рима после его падения. Завет же этот тождествен с переданным Византиею России еще при ее крещении, с заветом апостольским и Христовым: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа!»¹⁸, то есть с заповедью всеобщего просвещения и умиротворения (ибо Пресвятая Троица есть совершеннейший образец мира и согласия). Этот завет Предкремлевский Музей слышит непрестанно, а потому непрерывно и призывается к выполнению его с Преемником долга и прав Кремля во главе – с Самодержцем, «стоящим в отцов место», и с учеными, призванными содействовать Царю в принятом его предшественником, святым Владимиром, обязательстве всеобщего обучения народа, так как народ этот был крещен без необходимого предварительного научения, оставшегося, так сказать, в долгу, на веру его восприемника от купели. Эта общая отечественная обязанность подкрепляется для Предкрем-

левского Музея, сверх того, и заветом его основателя, канцлера Румянцева, выраженным в его девизе «Non solum armis!»¹⁹ («Происхождение Музея», «К истории Музея»²⁰), точно так же, как и статуей Мира (Кановы²¹), там же, как бы нарочно, поставленную*

Последние годы служебной деятельности Николая Федоровича протекли в Московском Архиве Министерства иностранных дел. Это почтенное учреждение оценило должным образом великого труженика и относилось к нему с тем чисто родственным чувством, которое он старался внушать людям в течение всей своей жизни, но проявлениями которого от людей он был далеко не избалован. Это последнее место своих занятий он также ставил в теснейшую связь с задачей восстановления всечеловеческого братства и всемирного мира. Министерство иностранных дел в его оригинальном уме превращается в министерство международных (следовательно, ко всеобщему миру направленных) сношений и Международного Дела. В этом именно смысле получает новое остроумное освещение деятельность московских предшественников Министерства иностранных дел, старых Посольских приказов²². Наконец, самое топографическое положение Архива, рядом с Предкремлевским Музеем, дает Николаю Федоровичу новые поводы высказать ряд важных мыслей о необходимости сближения деятельности обоих учреждений на пользу общего дела: Предкремлевский Музей, так сказать, суммирует миротворную задачу Третьего Рима применительно к самой России; Архив же Министерства международного дела распространяет ту же задачу до размеров уже интернациональных, всечеловеческих. «После несомненно искреннего воззвания Русского Самодержца ко всемирному миру в циркуляре 12 августа 1898 г.²³ для Министерства Иностранных Дел как бы уже нет более иностранцев, и оно отныне должно бы называться Министерством Международного Дела», то есть установления всеобщего мира путем восстановления всеобщего родства, забытого в прежних международных раздорах. Само собою понятно, какое значение приобретает с этой точки зрения Архив Министерства как хранитель памятников прежних сношений и как воспитатель новых братских отношений между народами. Содействовать такой

* Подробнее о значении Кремля и Предкремлевского Музея будет сказано в статье об отношении Николая Федоровича к родине и к православию.

«религиозации Министерства иностранных дел» есть для всех его агентов и священный долг, и высокая честь. Нравственная обязанность посланников и всех служащих при посольствах заниматься изучением стран, в которых они служат, а с изучением связано и собирание предметов, в коих особенно ясно и типично выразилась жизнь страны. Если бы благой пример, преподанный в этом отношении настоящим директором Московского Архива М[инистерства] и[ностранных] д[ел] (князем В.Е. Львовым)²⁴, нашел себе последователей, Архив превратился бы в Международный Музей Мира, так как соединение наиболее дорогого каждому народу влекло бы за собою и внутреннее сближение народов. Возвратить сердца народов друг другу и создать Музей, который был бы родным для всех народов, – это и есть одна из задач Третьего Рима («Министерство Международного Дела» и другие [статьи] на ту же тему²⁵).

Таким образом, каждая данная местность в своих воспоминаниях, в собраниях исторических памятников и в своей современной деятельности, правильно определенной, становится в глазах нашего мыслителя высшим просветительным и образовательным учреждением – Музеем, приютом гения – хранителя родного, священного прошлого, но прошлого не мертвого, не бездушного, а подобного «праху, имеющему восстать». Музей – это еще не Храм Воскресения, но он уже Храм Поминовения тех, кто имеет воскреснуть, кого должно и можно воскресить дружными совокупными усилиями сынов, не забывающих своего долга относительно отцов, даровавших им жизнь. Музей есть, следовательно, учреждение не напоминающее только, но и активное; а если так, он не может ограничиваться областью одного исторического знания и вообще человековедения; служа последнему, он вместе с тем есть орган и естествознания, природоведения, изучения тех стихийных сил, что причиняют разрушение, и притом изучения, не ограничивающегося пассивною любознательностью, а направленного на обладание этими силами, на победу над слепою неразумною силою силы разумной, волевой и нравственной.

В этом смысле Музей неразрывно связан с учреждениями для научного наблюдения и опытного расследования природы. Как сказано, это тот же Университет по ресурсам и средствам для универсального познания, но с целью иною, чем современные университеты, проникнутый иным духом, <с> жаждою не пассивно-созерцательного знания, а

проективного, активного, регулятивного. Ниже мы постараемся уяснить взгляды Николая Федоровича на задачи такого знания; здесь же ограничиваемся указанием на то, что он верил в полную осуществимость указанного сейчас сочетания Университета с Музеем. Так, даже Предкремлевский Музей в его надлежащем виде был для него немислим без учебного геологического рельефа и разреза земной коры на миниатюрном холме, служащем подножием Музею, и без метеорологической обсерватории на его вышке.

Если эти и некоторые другие проекты организации научного дела у этого благородного энтузиаста знания, вследствие его недостаточной опытности в вопросах практических, носили иногда характер юношеского увлечения, сталкивавшегося с великими трудностями для осуществления, то все же остается несомненным, что в основе его крепкой веры в достижимость универсального знания и в его всемогущество лежала идея великая, плодотворная и в будущем должна осуществиться: идея органического слияния человековедения с природоведением, исторического знания с естествознанием и внутреннего, стройного сочетания прошлого с настоящим для целесообразной, разумной и нравственной регуляции жизни природы и жизни человеческой в будущем.

III. ВОСПИТАТЕЛЬ И УЧИТЕЛЬ

Самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически-философской заповеди «познай *самого себя!*», должны превратиться в исполнение заповеди «познайте *друг друга!*» и послужить основанием к исполнению высшей заповеди «*любите друг друга!*», в чем и состоит сущность воспитания.

Мы видели, что, по убеждению Николая Федоровича, музей неотделим от школы: «Если музеи должны быть везде, где есть умирающие, то школы должны быть везде, где есть рождающиеся». Школьный вопрос и музейский, следовательно, только разные стороны развития одного и того же общечеловеческого дела. Оттого школьный вопрос сосредоточивал на себе внимание Н.Ф. Федорова в течение всей его жизни.

Он и практически много потрудился на педагогическом поприще: вся первая половина его служебной деятельнос-

ти отдана была преподавательскому труду. С 1854 года по 1868-й он был учителем истории и географии в разных уездных училищах: в Липецке, в Богородске¹, в Угличе, в Одоеве, в Богородицке, в Боровске и Подольске. При тех условиях, в которых полвека тому назад находилось преподавание в уездных училищах, конечно, было трудно и даже почти невозможно развернуть свои силы оригинальному уму и широкому научному кругозору преподавателя; но что свои обязанности он и на этом посту исполнял усердно и добросовестно – это мы имеем полное право думать на основании общих свойств его характера, а также и судя по отзывам его учеников. Есть даже повод предполагать, что многочисленные перемещения его по службе вызваны были его неумением мириться с такими порядками, которые оказывались несогласимыми с его строгими взглядами на школьное дело. Несомненно, наконец, и то, что непосредственное и долговременное знакомство именно с низшей школой существенно повлияло на его принципиальные, общие убеждения в педагогической области.

Школьный вопрос, по воззрению Николая Федоровича, составляет только часть несравненно более широкого, вернее, всеобъемлющего вопроса о небратском состоянии людей, о причинах вражды между ними и о средствах восстановления мира в мире. Небратские отношения друг к другу и все вытекающие из этого беды происходят оттого, что в людях утратилось сознание и чувство естественного родства (как и почему оно утратилось – будет изложено ниже), тогда как родство есть единственное естественное начало, из которого способны развиваться все дальнейшие правильные, здоровые человеческие отношения. Бог и природа указывают нам на это. «В самом Боге есть родственные отношения, но нет гражданских»: высший из доступных человеческому уму образцов совершеннейшего единения, Пресвятая Троица, есть образец родственности, в которой полная самостоятельность личности соединяется с полной взаимностью, с абсолютным согласием. Наиболее нравственное из воззрений на Бога, христианское, полагает в свою основу начало родственное, начало отеческой и сыновней любви. Сам Христос называет Себя «Сыном Человеческим», обозначая и людей тем же естественным и почетнейшим именем. «Христианство и есть усыновление отрекшихся от отечества и сыновства вновь Богу всех отцов», помазание сынов для уподобления Христу в Его деле, для уподобления создавших смерть (через неродственные отношения) Тому, Кто

создал жизнь (через исполнение сыновнего долга) («Сын Человеческий и дитя»²).

Христианство возвеличило и осватило чувство родства как всеобъемлющего начала, рождающего все нормальные человеческие отношения; но оно не создало его: оно лишь восстановило это первичное, изначальное, естественное, «неистребимое влечение к себе подобным, эту неспособность отделять себя от всех других без чувства боли, возникающей при сознании чуждости и при противодействии, противоборстве» («Принцип взаимного влечения как отрицание заповеди: познай самого себя!»³). Это влечение к себе подобным и есть «всемирная любовь, для которой так тяжело видеть иго и рабство, превозношение одних и унижение других», рознь родных, а чрез нее и гибель всех (там же).

Это совершенно затемненное и искаженное ложными понятиями и дурными страстями чувство еще живо, однако, в каждом ребенке, и здесь-то мы и можем проследить его естественность и красоту. «Знание наше (а с ним и любовь) начинается с ближайших существ, с матери и отца или с тех, кто их заменяет, что для ребенка безразлично. Расширение детского знания есть расширение круга родства: когда мы были малы, нам, детям, представляли всех людей как дядей и теток, для нашего же детского сознания эти дяди и тетки представлялись другими отцами и матерями; мы чувствовали не столько различие, сколько единство, так что во всех людях мы чувствовали как бы одного отца, и только позднее, когда нас считают уже достаточно развитыми, чтобы посвятить нас в неродственные отношения, нам начинают называть чужими тех, кто казался сначала родным». Но в этом противоречии, почитаемом (к стыду взрослых) за прогресс, нет, к чести для человечества, печальной необходимости: истинно нравственным и единственным спасающим отношением к людям, превращенным в чужих, остается все-таки отношение первоначальное, детское, родственное. Среди гибнущего в безумной вражде человечества *дитя* остается возрождающимся воплощением всемирной любви, ясною зарею всеобщего спасения среди мрачных туч раздора и ненависти. Оттого так и возвеличило его Христианство. «Дитя с распростертыми к миру объятиями на руках сходящей с небес Матери и есть то евангельское дитя, которым был прежде всего сам Сын Человеческий и которое поставлено в образец всем сынам человеческим. Это определение есть образное

пояснение и к самому концу Евангелия; ибо чувство, вызывающее в ребенке этот любвеобильный жест (порыв к миру), нашло свое полное выражение в последних словах Евангелия: соединить все народы через научение и крещение» («Поклонникам Васнецова и отрицателям 19-векового юбилея Рождества Христова»)⁴

Итак, «детственность есть абсолютная родственность», и изо всех влечений только она одна способна быть основой единства человеческого рода. Только проникнувшись этим святым чувством, только став (по словам Христа) «как евангельское дитя», окажутся и совершеннолетние способными воспротивиться чуждости, сохранить единство («Принцип взаимного влечения»). «Если не будем как дети, мы будем осуждены на вымирание; если же будем как дети, то есть сохраним жизнь цельную, неповрежденную, непорочную, уделом нашим станет безусловная жизненность. Поэтому долгоденствие в Ветхом Завете и бессмертие в Новом не есть награда за любовь, а естественное следствие» («Всеобщая обязанность Востока и Китая»⁵). «Вопрос о родстве не искусственный, а естественный; его нет надобности поднимать: он сам себя открывает и остается открытым от начала человека, даже от начала мира. Это вопрос неотвязчивый, не терпящий ограничения: неродственность неминуемо превращается во враждебность. Если мы пожелаем ограничить круг родства семьей, то от этого чуждая нам неродственная сила, слепая, стихийная природа, не исчезнет, да и семья не представляет для нее неприступной крепости: она проникает и внутрь семей, поднимает сынов на отцов, вооружает брата против брата; а потому нужно или вовсе отречься от родства, или же признать его всемирность, и притом в строгом смысле, не ограничивая ее только настоящим, а признавая свой родственный долг и по отношению к прошедшему, к тому, «чего нет», по выражению современного человека, то есть к тем, которые были и которых современные Каины не считают себя обязанными беречь, тогда как для сынов человеческих, верных завету Христа «Будьте как дети!», отказаться от долга к прошедшему, к отцам, – значит отказаться и от братства, от родственных отношений вообще» («Сыны и дочери»⁶).

Всякую другую основу солидарности и единства между людьми, по мнению Николая Федоровича, надо признать искусственной и потому бессильной, не достигающей цели. Так, прежде всего, нельзя полагать в основу и в охрану

всемирного единства и согласия влечение половое, или оно в этом отношении не может быть признано за первоначальное; наоборот, элемент соревнования, борьбы, вражды и исключительности присущ этому влечению с демонически-страстной силой; едва оздоровленная в родителях появлением чувства материнского и отцовского, эта сила возрождается в детях, искажая их первоначальные сыновние и дочерние отношения к родителям, заставляя из-за чувственности забывать основное чувство.

С другой стороны, нельзя создать всемирного братства и на отвлеченном понятии человечности, на начале гуманистическом. Гуманизм, признавая, во-первых, за людьми что-то общее и называя иногда это нечто даже родственностью и братством, в то же время тщательно скрывает сыновство; а во-вторых, признавая жизнь, он маскирует смерть, старается забыть ее, помочь забыть ее или, вернее, сыновний долг, вызываемый смертью по отношению к отцам. Под неопределенным словом «человек» скрыто первоначальное его название «сын человеческий» и «смертный», а вместе с тем затемнены *смысл и цель жизни: борьба со смертью, завоевание бессмертия и восстановление жизни*. «Старательно прикрыв долг жизни, гуманизм дает людям право на наслаждение жизнью; забывая о священном «Memento mori!», поощряет к легкомысленному «Memento vivere!»⁷» («Размаскирование гуманизма, деизма, атеизма и философии вообще, то есть секуляризма»⁸). «Гуманизм (упрощенная, облегченная нравственность) в связи с деизмом (укороченной и облегченной религией) – это начало секуляризации, минимум религии; гуманизм же в союзе с атеизмом – это ее полное отрицание, максимум неверия» (там же). Но и в нравственном отношении гуманистическим понятием о «человеке», которому будто бы «ничто человеческое не должно быть чуждо», искажается и постепенно искореняется чистое начало детственности: вместо сосредоточения на укреплении и развитии родственного, сыновнего чувства, приводящего ко всемирной любви, «гуманизм требует сохранения всех слабостей человека, не исключая и его животности, требует даже увеличения их, выражая это в неопределенной форме развития *всех сил и способностей*» («К пасхальным вопросам»⁹).

Целью этого стремления и его результатом является столь желательное с точки зрения гуманизма всестороннее и наибольшее развитие личности, которое, однако, могло бы быть цельным и здоровым тогда только, когда

оно приводило бы людей к согласию и единству. К сожалению, оно идет пока на пользу усиления индивидуальности, а не солидарности, влечет не к сближению и общению, а к обособлению. Гуманистическая, секулярная этика и педагогика стремятся создать автономного, самодовлеющего субъекта, ради полноправия, вернее, произвола и всеилия или насилия которого отринуты все остальное (М. Штирнер и Ницше¹⁰).

В этих усилиях светская этика и педагогика опираются на индивидуалистическую, секулярную философию, исходящую из древнего правила «познай самого себя!» и нового, Декартова «Cogito, ergo sum»¹¹. Но «познай самого себя!», понимаемое в смысле «преимущественно себя», неизбежно выражается в отвлеченное «познай только себя!» (Кант, Фихте) и в практическое «знай только себя!» (Штирнер, Ницше). Ничуть не надежнее и краеугольный камень мудрости «отца новой философии» (Декарта): только выделяя, изолируя себя от других, мы можем сказать: «мыслю, чувствую, желаю, действую, ergo существую» (Декарт же не требовал даже полноты и единичных сил и способностей для обоснования всей мудрости, довольствуясь одним мышлением и тем полагая начало изолированию философии от жизни). В этом выделении субъекта и его жизненных функций от остальных людей, в этом противопоставлении его им и всему миру дано уже принципиальное не только оправдание неродственности, но и узаконение розни; тогда как для сознания, еще не утратившего чувства родственного единства с себе подобными, философское обоснование своего личного бытия мыслимо не иначе как в форме *сосуществования*: я со-знаю, я со-чувствую, я со-болезную, со-радуюсь, со-действую, «ergo со-существую» («Принцип взаимного влечения, как отрицание заповеди «познай самого себя»»).

Гуманизм, таким образом, есть фальсификация родства: братство без отечества или с отречением от отцов и есть извращение родства, вытеснение отцов сынами, хамитизм, превращение из сынов человеческих в блудных сынов, забывших отцов. «Блуждание в мысли и есть философия; блуждание же на деле есть история как взаимное истребление или история, какую она была и есть, но не та, которой она должна быть» (там же). Наоборот, «отречение от гуманизма, как фальсификация родства» есть первый шаг к спасению от культуры, то есть от искусственного, насильственно вызванного склада жизни, ведущего к вырожде-

нию человеческой природы и к истощению природы вообще; это отречение есть сознание недостаточности цивилизации не в смысле просвещения, а поскольку она есть гражданственность, а не братство. Это сознание недостаточности и прогресса не в смысле совершенствования, а поскольку он умышленно или невольно оказывается оправданием и даже поощрением разлада сынов с отцами, забвения первыми вторых или пренебрежительного либо враждебного отношения последующих поколений к предыдущим («Гуманизм и хамитизм» и «О злом хамитизме как болезни нашего века»¹²).

В противоположность всему этому задача воспитания состоит в восстановлении чувств и отношений родственных, сыновних, а через них и братских, между людьми, ставшими друг другу чужими. В основу свою, следовательно, воспитание полагает не биологическое, а антропологическое начало, не граждански-юридическое и экономическое, а этическое, не отвлеченно и неопределенно гуманистическое, а простейшее, естественное, всем известное, каждому понятное, – родственное. Естественное воспитание не создает какого-то искусственного человека, как и не придумывает, не сочиняет нового порядка для общежития; «задача воспитания и его метод геврестические¹³, восстановительные»: они возрождают ту родственную любовь, которая в каждой семье, не обратившейся в уродство, есть изначала, и расширяют ее до размеров любви народной, международной, всемирной.

С торжеством этого чувства должны сами собою пасть несовершенные типы общежития: военный, юридический, экономический. Первый есть очевидное, нескрываемое, грубое искажение начала родства; в нем вся деятельность сводится на нападение и защиту. И однако, этот строй еще имеет выход в благотворную сторону, если ему, как увидим ниже, даны будут должное направление и цель, то есть если воинственная энергия, нападение, борьба и защита будут применяться не к себе подобным, не к родственным нам существам, а к неродственным, враждебным нам, слепым, разрушительным силам природы для защиты от них, для борьбы с ними и для победы над ними посредством разумной регуляции. Юридический же тип общества, несмотря на свою кажущуюся благопристойность, в сущности, ничуть не лучше военного, от которого он разнится только более замаскированными формами раздора и вражды. «Юридические памятники небратских отношений: зак-

ладные, купчие крепости, неустоечные записи, сохранные расписки, заемные письма, векселя и вообще всякие крепостные, явочные и домашние акты – имеют тот же самый смысл, что и крепостные стены, окопы, рвы, заставы, рогатки и всякие другие преграды и ограды; только наши современные спутники раздора и эгоизма проникли даже внутрь семьи: они не останавливаются уже и перед стенами родного дома, как это было прежде. Потомки будут, конечно, дивиться, как могли даже самые близкие родственники ограждать друг от друга рядными¹⁴ записями, раздельными, отказными и другими актами», свидетельствующими о малой любви и о большой подозрительности.

С другой стороны, нетрудно показать превосходство нравственного порядка и над экономическим или же, лучше сказать, их полную противоположность. По убеждению Николая Федоровича, «промышленный тип общества – это уже не искажение родства, а совершенное его отрицание; общая деятельность в нем если и допускается, то лишь как неизбежное зло, «лишь как необходимость для сдерживания частных действий отдельных лиц в должных границах» (Спенсер). В противоположность этому порядку отличительная черта семьи (конечно, неискаженной) есть отсутствие в ней как юридических, так и торгово-промышленных отношений. Так по крайней мере должно бы быть; на самом же деле внесемейная жизнь вносит свою заразу и в семью; семьи по отношению друг к другу являются уже не нравственными, не родственными лицами, а юридическими, а потому и дети, выступая из семей, относятся друг к другу как чужие».

«На проявление этой-то чуждости и должно обратить внимание воспитания, и особенно на чуждость и вражду, вызываемые вещью, то есть экономическими отношениями. Поводов к тому встретится весьма много даже и в школе... Нельзя, конечно, требовать или приказывать, чтобы ученики не считались между собою по отношению к вещам; но можно и должно при каждом удобном случае указывать им, что ссориться из-за вещей унижительно, что это измена христианству, отечеству и братству. Вся история, как извращение родственного союза в юридический, есть результат именно такой измены христианству, измены торгашеской, вызванной приманкою наживы. Недостаточно, следовательно, запрещать торговые отношения в школе как неуместные; они недопустимы в ней как нарушение святости школы. ибо она – храм только родственников, толь-

ко сыновних и братских чувств, и задача ее в том и состоит, чтобы юридические и экономические отношения изменить в родственные».

Какой бы скептической улыбкой ни встречали люди так называемого делового склада эти мысли, им невозможно отказать не только в благородной красоте, но и в нравственной убедительности. Исполнимыми же казались они Николаю Федоровичу благодаря его возвышенному взгляду на призвание и обязанности родителей и учителя по отношению к школе. Школа не может обойтись без самого близкого участия родителей, которые должны пожертвовать своими материальными благами для блага детей. «Забота о приобретении богатства в ущерб непосредственной заботе о детях есть порок, обыкновенно признаваемый терпимым, а иными возведенный даже в добродетель; на самом же деле это глубокое падение, ересь основная, отчуждающая сына от отца, ересь арианская, разрушающая божественное единство... Наоборот, чем полнее будут родители объединяться в общем благе воспитания своих детей, тем успешнее будет достигаться и объединение воспитанников. С другой стороны, близкое и все возрастающее участие родителей в деле воспитания будет влиять образовательно и на самих отцов, будет делать из них одного отца. Торговые, юридические, гражданские отношения уступят место новым отношениям, бескорыстным, душевным, и такая замена станет началом прогрессивным, началом союза душ, *психократии*. В тихой радости, которой мир не может дать и возможной только при всеобщем согласии, нельзя будет не признать действия обещанного Христом Духа-Утешителя».

Воспитательная задача учителя по существу ничем не отличается от родительской: для учителя его воспитанники те же сыновья; добровольно усыновляет он их, по любви к ним, ради спасения их. Оттого и вся деятельность его получает характер подвига искупительного. При существующем даже в школе преобладании юридического строя над нравственным учитель поставлен в печальную необходимость ограждать началом обязательным – законом, правилами – то, что должно бы всегда вытекать из начала нравственного, из добровольного исполнения долга. Обязательные правила для учения, принудительные для поведения, к несчастью, пока остаются неизбежными; «но на обязанности учителя лежит объяснять ученикам, что закон, по выражению истинно божественно-вдохновенному, «преступления ради

приложися»; что применение закона, то есть принуждение во имя его, есть, собственно говоря, злое дело; потому-то и нужно избегать всего, что может вынудить применение закона. Можно быть уверенным, что дети, если они не совершенно уже испорчены, легко поймут, что суровый, неумолимый закон, по которому нельзя ни просить прощения, ни прощать, не есть благо, и что отношения детей к матери, к отцу, а братьев между собою выше и чище отношений между взрослыми, отношений гражданских...». «Единственное средство у учителя смягчить суровость закона – это самому добровольно подвергнуться одной с провинившимся участи, принимая, так сказать, на себя грех, зависевший, быть может, от врожденного недостатка способностей ученика. В таком действии учителя есть нечто подобное делу самого Спасителя, Христа-Искупителя, хотя, строго говоря, учитель никогда не может считать себя совершенно невинным в неуспешности и даже в дурном поведении учащихся. Постепенно противопоставляя юридическому нравственное, учитель будет вести воспитанников путем, которым должны следовать и взрослые, вся будущая история, если она из слепого, неразумного хода событий превратится в сознательное и нравственное деяние».

«Подобным же образом можно убеждать детей и в превосходстве нравственного порядка над экономическим. Нельзя, конечно, вполне оградить школу от вторжений в нее последнего; нельзя действовать принудительно и в том случае, когда учащиеся более состоятельные не хотят поделиться с нуждающимися товарищами или одолжить их; но в этом случае учитель может устыдить нежалостливого воспитанника, подарив нуждающемуся то, в чем отказал ему товарищ, наглядно таким образом подтверждая, что задача воспитания состоит в замене торговых отношений родственными. Если же учитель неспособен поступиться вещью для детей, в таком случае он недостойн и быть учителем: учитель добрый душу свою полагает за детей».

И что такой учитель возможен, это Николай Федорович доказал своим собственным примером. Нам известны не только благодарные воспоминания 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 исключи-

тельно под влиянием ранних впечатлений о нем, как о совершенном наставнике. Мы имеем доводы думать также, что частые перемены мест службы Николаем Федоровичем в училищах вызываемы были невозможностью, по окружавшим его обстоятельствам, исполнять свой долг учителя с той идеальной строгостью, которую он считал необходимой. Нам известны случаи мужественной защиты им учеников перед начальством, введенным в заблуждение, и притом с риском самому лишиться места. А до какой степени он готов был применять к себе правило всем делиться с нуждающимся учеником, доказывает следующий пример. Узнав, что у одного из бедных учеников болен отец, а денег на лечение не хватает, Николай Федорович отдал ученику для этого дела все свои деньги; когда же больной умер и не на что было хоронить его, Николай Федорович продал свой вицмундир, выручку отдал ученику-сироте, а сам явился на урок в настолько ветхой одежде, что случившийся, как нарочно, в этот день в школе приезжий начальник был изумлен невозможным костюмом преподавателя и, когда тот отказался объяснить причину своей кажущейся неряшливости, предложил ему выйти в отставку, на что Николай Федорович охотно согласился бы, если бы директор училища не поспешил разъяснить начальству особые свойства странного преподавателя.

Впрочем, даже и этот идеалист педагогики был убежден, что усилия родителей и учителей останутся малоуспешными, если им не будут помогать сами воспитанники: суметь привлечь к задачам воспитания самих воспитываемых – вот в чем главная тайна педагогического дарования. Практически это сводится на вопрос о школьной дисциплине. Что же такое школьная дисциплина? Обыкновенно она понимается в смысле точного исполнения устанавливаемых правил, и нельзя отрицать необходимости даже этой внешней, поверхностной, искусственной дисциплины до тех пор, пока в общественной жизни юридическое преобладает над нравственным. Поэтому школа должна непременно дать учащимся полное понятие как о законе Божием, так и о законе гражданском. Но определение закона, которое в настоящее время дается в школе, остается совершенно отвлеченным, для большинства непонятным и почти для всех не оказывающим никакого влияния на поведение. В остроумной статье «Аттестат или пятерка из поведения»¹⁵ Николай Федорович показывает бесплодность даже точного последования правилам дисциплины,

если она ограничивается одним внешним и механическим их выполнением. Наружная дисциплина получает цену тогда лишь, когда становится пособием внутренним, средством развития того сообщества душ, той «психократии», создание которой и составляет назначение школы. «Когда ближайшею задачею последней будет раскрытие способностей и характеров учащихся, то есть определение, в чем и с кем из людей каждый может служить в общем деле, тогда отметки о поведении и об успехах будут выражением наблюдений наставника, а дисциплина низшая, внешняя, устанавливающая отношения юридические, и высшая, определяющая отношения нравственные, вводящая согласие учащихся друг с другом и с наставниками, станут для руководителей школы опытным средством психологического исследования воспитанников, а вместе с тем и показателем степени понимания и усвоения внешнего и внутреннего закона. Другим, не менее важным вспомогательным средством к тому же будут ученические заметки и сочинения. Обучение словесности имеет между прочим целью дать возможность и привить умение письменно отмечать замеченное в себе сообразно с классификацией чувств, желаний и вообще эмоций, признанной за наиболее полную и удобную. Отметки эти составили бы, несомненно, научное приобретение, как наблюдение над развитием множества юных душ; в нравственном же отношении они получили бы высокое значение исповеди, которая как таковая должна носить самый священный характер, отличаться совершенной правдивостью, как материал для создания будущего общества, для вступления каждого в Церковь. Исповедь же эта, ставши в школе общественной, общеизвестною, окажется для соучеников средством взаимознания, а через это получится возможность и к рациональной группировке их по мере накопления данных психологических, физиологических и патологических, так как даже и болезненные свойства каждого должны быть непременно принимаемы в расчет. Таким образом, самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически-философской заповеди «познай самого себя!» (то есть только или преимущественно одного себя), превратятся в исполнение заповеди «познайте друг друга!» и послужат основанием к исполнению высшей заповеди «любите друг друга!», в чем и состоит сущность внутренней дисциплины».

Соединенное с воспитанием и обучением всестороннее исследование воспитанников ими самими и наставниками

не ограничит благотельного влияния своего пределами школы; оно перенесет его и на последующую за школьным возрастом жизнь; оно поможет создать объединение различных функций человеческих организмов в такой степени, чтобы каждое занятие человека требовало и достигало участия и взаимодействия всех способностей его ума, сердца и воли, без чего субъект бывает вынужден искать или других занятий, следовательно, разделяться и ослаблять свою энергию, или же искать развлечения. Только этим способом можем мы надеяться устранить в будущем то разделение науки и практической деятельности, благодаря коему современная жизнь слагается в бездушное общество обособленных специалистов, между которыми нет внутренней связи и у которых степень их преданности своей специальности пропорциональна степени их отчуждения друг от друга и взаимного непонимания. Противоположность бездушному и бессердечному обществу и составляет психократия, образуемая из союза отцов и сынов, а следовательно, и братьев.

Таковы главные мысли Николая Федоровича о воспитании. Мы видим, что в основу их положены великие начала родственности и добровольности; все внешнее уступает место внутреннему, все искусственное – естественному, все принудительное – свободному нравственному влечению, все разрозненное и обособленное – соединенному и объединенному в форме полного, высшего, полюбовного согласия. На тех же началах основаны и его проекты всеобщего образования: в них учитель остался в совершенной гармонии с воспитателем.

Задачи образования, просвещения, или, как предпочитал выражаться Николай Федорович, познания, рассматривались им всегда в неразрывной связи с задачами воспитания. «Знание само по себе, – говорил он, – не может служить целью; оно лишь средство к достижению высшей цели, цели самой жизни». Не говоря уже о том, что знание ради одной любознательности было бы только облагороженным видом бесцельного занятия, оно, так поставленное, не в состоянии дать конечного удовлетворения людям, как существам нравственным: знание раскрывает нам только то, *что есть* при совокупности настоящих, наличных условий, то есть только реальную действительность при данном положении вещей. Но существующее положение вещей и благо (в особенности нравственное благо) не одно и то же; они далеко не совпадают. Даже совершенное зна-

ние того, что есть, не в состоянии дать нам мир совершенный; наоборот, оно должно было бы повергнуть человечество в скорбь, которая была бы беспросветной и безнадёжной, если бы на *таком* знании можно было остановиться, если бы требования нравственного блага, не совпадающие при существующем порядке вещей с действительностью, не указывали знанию иного, высшего назначения: стать из пассивного проективным и активным, перейти в дело, в *преобразование существующего, в долженствующее быть*. Воспитание есть подготовка этого дела в области чувств, воли и характера; обучение, образование, познание дают ему средства к осуществлению.

Первое из этих средств – *всеобщность и обязательность образования*. Этот вопрос, столь усердно обсуждаемый в наши дни, Н.Ф. Федоров решал совершенно своеобразным путем.

«Вопрос о цели существования (выражаясь его подлинными словами) связан с делом самодержавия, в коем, как восприимчивости и душеприказчестве, заключается весь вопрос о воспитании и образовании, об их всеобщности, задаче и цели». Не вдаваясь здесь прежде времени в изложение воззрений Николая Федоровича на самодержавие по существу, мы ограничиваемся пока указанием на то, что для него, ставившего вопрос о всеобщем спасении в зависимости от восстановления всемирного родства, самодержавие представлялось единственной формой государственного строя, способной привести к всечеловеческому объединению.

«Для восстановления братского единения, для истинного расширения и сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов умерших отцов в общем деле отеческом, в деле, вызываемом утратами (смертью), требуется наместник, всеобщий душеприказчик, «стоящий в отцов место» (как выражались наши предки, так и понимавшие высшую власть). Это и есть самодержец. Самодержец, как стоящий в отцов место, в венчании на царство получает от Бога отцов, Бога Троичного, высшее освящение, делается орудием Божественной воли, чтобы руководить делом всех сынов человеческих, объединяя их в деле по образу Бога Троичного».

«Высшее назначение самодержавию дает *православие*, так как дело самодержавия не ограничивается одним внешним, неполным умиротворением. Для умиротворения же внутреннего было принято христианство, по желанию и са-

мого народа, инстинктивно, по-видимому, чувствовавшего глубоко скрытое в христианстве всемирное родство. Христианство было принято Русью в его высшей, византийской форме всемирного печалования о жертвах розни и гнета, то есть о всех умерших и умирающих. Это печалование, однако, в отличие от так называемой «мировой скорби», ограничивающейся одним нытьем, требует *дела* (за неисполнение которого и погибла Византия). Православие не имеет светской власти наподобие папизма, а потому и угнетать никого не может; но и к розни, которую под видом свободы боготворит протестантизм, православие равнодушным не остается. Православие (по образцу высшего христианского догмата Пресвятой Троицы) требует, чтобы в роде человеческом, при совершеннейшей самостоятельности лиц, было и полное их единство, то есть требует такого общения или общества, в сравнении с которым самые высокие идеалы социологии становятся не только низкими, но и нечестивыми. Православие требует такого общества, которое не нуждалось бы ни в наказаниях, ни в надзоре... ибо все юридическое и экономическое есть мерзость пред Троициным Богом и многоединым человеческим родом... Сан самодержца и предназначен для постепенного устранения всего юридического, как безнравственного и антирелигиозного» («Самодержавие» в газете «Асхабад», 1901, 10 июля, № 191¹⁶).

«Что русское православие есть дело, осуществление, а не подобие его только, не метафора, не внутреннее лишь и таинственное действие, это видно уже из первого вопроса, который предлагает миссионерам Равноапостольный Владимир. «Какая ваша заповедь?», а не «во что вы веруете?» – спрашивает он (впрочем, и слово «вера» обозначало в то время не мнение только, а клятву, обет исполнять дело; отсюда и «вероломный», то есть нарушитель обета, клятвы). Сущность самодержавия начинает раскрываться в вопросе, заданном Владимиром о заповеди, на который он дал сам и ответ, не словом, а делом (своим нравственным перерождением)... Русский народ был крещен без оглашения, без научения, как крестят младенцев; он пошел к купели по приказанию князя, но какого князя? Того, который на самом себе, на деле показал, что такое христианство. Какой катехизис, какой аргумент мог быть сильнее такого примера?... Народ наш, у которого все лучшее делалось сообща, который предпочитал не только жить, но и умирать вместе, «всем за-один, всем как один», мог и креститься не

в одиночку, а лишь в общей купели, имея общим своим восприемником князя, как общего отца, стоящего в отцов место». Эти два обстоятельства: крещение без оглашения, на веру князя и сообща – определили сами собою великую задачу самодержавия. «Самодержавие как восприемничество есть принятие на себя долга за воспринятый народ, долга, заключающегося в осуществлении чаемого, в осуществлении явном, действительном того, что до христианства было лишь преобразованием. Самодержавие приняло на себя долг, обязанность приготовить народ, сделать его способным к осуществлению на самом деле того, что при крещении, миропомазании и других таинствах совершается таинственно. Поэтому самодержавие как восприемничество есть *возглавление*, тогда как папство, абсолютическое и непогрешимое, есть *обезглавление*... Восприемничество, как выражение самодержавия, есть *возглавление всех*, то есть *всеобщее, обязательное просвещение*... или *обращение общества*, по типу животного организма слепую силу созданного, *в общество по образу и подобию Пресвятой Троицы*. Возглавление означает, что главою земного общества делается *церковь*, и это не папощезаризм и не цезаропапизм: самодержавная власть, в отца место стоящая, есть *сила воспитывающая*, то есть *ведущая к совершеннолетию*».

Отсюда ясно, что «всеобщее обязательное образование есть христианская обязанность царя-восприемника, заключающаяся в том, чтобы всех довести до состояния зрелости умственной и нравственной, до выхода из возраста шалостей и баловства (к которым в обширном смысле народ причисляет и разбои, и грабежи), из возраста ссор и драк (к которым в широком смысле принадлежат и войны), из возраста увлечения игрушками (куда относятся и все прихоти, создаваемые торгово-мануфактурной культурой), дабы ставшие совершеннолетними, то есть не нуждающиеся уже ни в дядьках, ни в надзирателях, ни в карцерах, стали участниками настоящего, общего великого дела». «Владимир был восприемником русского народа от общей купели и этим принял на себя и всех своих приемников долг всеобщего обязательного образования, которое в настоящее время должно быть необходимым дополнением всеобщей воинской повинности, чтобы постепенно превратить ее из борьбы с себе подобными в объединение в труде познания слепой силы (природы) и обращения ее в управляемую разумом» («Самодержавие»). –

«Асхабад», 1901, № 192). «Власть, соединив воинскую повинность со всеобщеповинным образованием, введет всех сынов человеческих в дело познания и управления текущими явлениями природы для восстановления прошедшего (отцов). В этом заключается последний и окончательный проект всеобщего, обязательного и вместе с тем добровольного образования, учения и дела, осуществление которого и приведет к тому, что царь вместе с народом будет воистину самодержцем, властителем, управителем слепых сил природы, ее царем, царем не душ, как папа, а материи и силы, повелителем внешнего, материального мира, освободителем от закона юридического и экономического и, наконец, восстановителем господства нравственного, или (что то же) родственного, закона» («Ответ на вопрос: «Что такое Россия?»»). – «Асхабад», 1901, № 187¹⁷).

«Таким образом, две великих обязанности лежат на самодержавии: всеобщая воинская повинность, которая уже совершила великое дело, и всеобщее обязательное образование, которое должно изменить войну в мир, слепую борьбу между разумными существами превратить в объединение для изучения и обращения слепой силы природы в управляемую разумом» («Самодержавие». – [«Асхабад», 1901], № 192). Такая регуляция взамен нынешней эксплуатации и утилизации, приводящих природу к истощению и разрушению, а людей к конкуренции и раздорам, явилась бы по отношению к природе трудом, освобождающим от голода, болезней и смерти, по отношению к науке – объединением всех отраслей знания, которому «теология давала бы цель, психология – содержание, а космология – средства»; наконец, по отношению к людям регуляция была бы общим «братским делом сынов, исполняемым ради отцов, смерть которых скрывает наше сходство, наше сродство и является первою причиною не-братства» (там же, № 192, 202).

Возводя всеобщее образование в высшую обязанность самодержавия, называя самодержца «не только инициатором всеобщего обучения, но и предводителем ученых», Николай Федорович возводит, с другой стороны, в обязанность ученых и всей так называемой интеллигенции *сотрудничество с царем и народом в этом всечеловеческом деле*, причем на долю ученых выпадает почетная задача стать учителями народа. Такой постановкой вопроса о всеобщем образовании решаются и главные затруднения по его осуществлению, обыкновенно возникающие при иных

способах решения. Известные трудности: где взять средств и учителей для всеобщего обучения? – не существовали для нашего радикала, устранявшего их своим любимым началом добровольного и бескорыстного труда. «Для совершения этого дела, – говорит он, – для исполнения этого долга нужно принести в жертву и имущество, и жизнь, то есть к обязательному налогу присоединить добровольный, а интеллигенция, кроме того, должна к обязательной службе присоединить и добровольное учительство» (там же, № 192). Аттестат об окончании учебного курса означает, по мнению Николая Федоровича, что ученик не только знает то, чему его учили, но и может передать это знание другим, может сам научать; если же он действительно других научил, он заслуживает высшей отметки в успехах и поведении как свидетельства о том, что он, будучи еще учеником, становился уже и учителем. По окончании же курса быть учителем, то есть уметь передавать знание (и умножать его), есть не отличие, а необходимая принадлежность оканчивающего курс, обязанность всех окончивших его; кончать же его успешно должны бы все, кроме страждущих болезнью слабоумия, на исцеление коего медицина должна обратить особое внимание. При таком естественном ходе учения и обучения не было бы необходимости в особых педагогических институтах и учительских семинариях: долг всех умственно зрелых быть учителями – такой же всеобщий, как право зрелых физически быть братьями и отцами, то есть «всеобщий долг учительства есть абсолютно необходимое условие участия всех во всеобщем деле и успешности этого дела» («Размышления над аттестатом»¹⁸).

Итак, положить начало просветительному строю в государстве лежит на обязанности интеллигенции, и потому сам собою является вопрос: приготовлена ли к этому интеллигенция, может ли она положить такое начало? Ответ на этот вопрос возможен лишь отрицательный, потому что интеллигенция долгое время была всецело, а в большинстве случаев и поныне еще одержима себялюбивым стремлением к центру и вверх, то есть к служению сильным, избранным и властным и к увеличению своей личной силы и власти, к фортуне, к карьере, между прочим и ученой. Но где же та сила, которая могла бы дать толчок. способный изменить это стремление, направить интеллигенцию из центра к окраинам, сверху вниз, от группы немногих привилегированных, развитых, высоко или счастливо постав-

ленных ученых к великому множеству обездоленных в области знания, к душам, «во тьме сидящим»? «Необходим нравственный переворот в интеллигенции, необходима высшая школа, которая приготовила бы ее к деятельности в низшей, превратив заботы о материальных интересах в заботу о самом существенном, о воспитании и образовании всеобщем» («О задачах воспитания и образования»¹⁹). Даже среди тех, кто так много толкует о всеобщем обязательном обучении, нет еще достаточно зрелого взгляда на все величие этой задачи, предлагающей нашей интеллигенции: иначе как могла бы она мириться с тем, что именно важнейшее дело в области всего просвещения, обучение народа, поручалось в огромном большинстве случаев учителям наименее образованным или нередко неспособным к такой деятельности; как могла бы именно высшая, отборная интеллигенция смотреть на это дело как на несвойственное ее высокому ученому положению, создавать какую-то ученую иерархию, где профессорам якобы свойственно превозноситься над доцентами, а преподавателям высших учебных заведений смотреть с вершин ученого Олимпа, свысока, на своих младших братьев, трудящихся, как муравьи, у подножия пирамиды знания?..».

И власти, и обществу, и ученым специалистам, и всей интеллигенции пора бы проникнуться сознанием, что никакая высота служебного положения и никакие ученые заслуги и труды не избавляют *никого* от учительского служения *именно в области первоначального обучения*, что отбытие этой службы (конечно, *добровольное*) – такая же нравственная, ничем не заменимая обязанность, как и воинская всеобщая повинность, которая к тому же, по убеждению нашего мыслителя, неразрывно связана с вопросом об общеобязательном образовании.

Воспитание сознания этого долга в интеллигенции должно бы быть существенною нравственною обязанностью университета, задача которого, как и государства, как и церкви, состоит в прекращении внутренней розни и разделения на ученых и неученых, в объединении всех для расследования причин небратства и вражды и для приискания средств к их устранению («Университет, каким он должен быть»²⁰). Но откуда ждать единства между учеными и неучеными, когда глубокая пропасть отделяет их друг от друга во всем их миро- и жизневоззрении? Как возможно в настоящее время просвещение цельное и всеобщее, «когда само просвещение, сам свет стал вопросом, ибо то, что од-

ни называют светом, противникам их кажется тьмой)? Противоречие это тем более невыносимо, что «неверующие, обзывающие верующих обскурантами за их невежественность, происходящую от неведения, забывают, что право на пребывание в неведении они, однако, признают за стоящими в главе их самих, за критическими философами и за учеными агностиками, исповедующими одночленный отрицательный символ веры: «Ignoramus!»²¹ Если для одних нет ответов на важнейшие «мировые загадки», а для других нет вообще ничего абсолютно истинного, то каким ясным целям жизни, каким определенным планам деятельности будут учить неученых последователи этих искренних мудрецов, знающих только о своем незнании?.. Впрочем, бессильные указать истину, они, однако же, считают себя очень сильными в приемах опровержения и отрицания. Но если бы даже это незавидное самомнение и не было самообольщением, все же оно сила только разрушающая, злая сила, и не этой мнимой силе научить успешной борьбе с общим врагом ученых и неученых, верующих и отрицающих, со слепой силою неразумной природы, которая уже не мнимою, а действительно разрушающею, которая если и рождает к жизни, то для того лишь, чтобы снова умерщвлять» («Всеобщее обязательное обучение, как вопрос международный»²²).

Всеобщего спасения нечего, следовательно, ждать от людей, расслабленных сомнением. Но столь же тщетно было бы ждать его и от верующих, довольствующихся одной субъективной верой: несокрушимые в черте своего собственного внутреннего духовного опыта, они бессильны сообщить свою непосредственную убежденность тем, кому этот опыт чужд, у кого нет настроения для восприятия света веры. Взаимодействия дружного и объединенного между двумя группами лиц, живущими разными чувствами, как бы в двух разных мирах, быть, следовательно, не может, а без всеобщности желания и усилия нет и всеобщности спасения. Примирение между верующими и неверующими станет, однако, возможным, если за веру признаем «осуществление чаемого», исполнение воли Божией («Да будет воля Твоя!»), пришествия Царства Божия («Да придет Царствие Твое!»), бессмертия, воскресения («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»): тогда вера, не оставаясь более бездоказательною *субъективностью*, но не довольствуясь и отвлеченной *объективностью*, станет *проективной*, даст свое реальное, универсальное доказательство не мышлением, не

представлением только, не одним внутренним невидимым чувством, не таинственными видениями в далях мистического полусвета, но и действием, но и фактом, *осуществлением самого чаемого*. «Символ Веры» будет исповедан не устами одними, а исполнен жизненно, «Молитва Господня» свершится на небеси и на земли, и в торжествующем славословии истины («Аминь!») сольются умы и сердца и сомневавшихся и веривших.

До тех же пор, пока наука, с одной стороны, вера – с другой, из пассивных, созерцательных не станут активными и проективными, невозможно надеяться на примирение ученых с неучеными, а следовательно, и светской школы с духовною: разлад двух разумов и двух сословий будет неизбежен, и «в то время как для одних началом премудрости будет страх Господень, для других отрицательная критика, хула, будет началом премудрости, и в особенности хула на предков» («Об университете, как отживающем учреждении, увековечивающем несовершеннолетие»)²³

Этой противоположностью объясняется трагическое положение университетов в обществе, утратившем естественное единство, уподобившемся «дому, разделившемуся в самом себе» и потому осужденному, по слову Евангельскому, на падение. По термину, унаследованному от родового быта, университет есть *Alma mater*²⁴; следовательно, вся интеллигенция, трудящаяся в различных учреждениях, составляет одну семью и, как одна семья, сливается с семьей в более обширном смысле, с государством, а следовательно, и с народом. По неискаженному смыслу это связь чисто родственная; истинная же родственность немыслима без любви к отцам («Университеты в прошлом и настоящем»²⁵); между тем университет забвением своего назначения «уничтожать внутреннюю рознь и разделение на ученых и неученых» отрекся от родственного начала, заменил его неопределенным, отвлеченным гуманизмом, не замедлившим вырождаться в *гомункулизм*. И вот учреждение, призванное к умиротворению и созиданию, искажается в «самозванное, самочинное судилище, призывающее к своему суду все, что было святого, до самого даже Бога, хулу (отрицательную критику) возводит в начало премудрости, ученика ставит выше учителя, студента выше профессора... Узаконяя в курсах юридических и экономических наук неродственные отношения, оно подает повод несовершеннолетним, молодежи, узурпировать и попирают права старших, совершеннолетних, признавать их подсуд-

ными себе, а не соглашающимся на такое подчинение отвечает высшей нелепостью со стороны учащих, угрозой учебных забастовок: аудитории из мест приобретения знания превращаются в места сборищ буйных наукоборцев, и почтенная *Alma mater* просвещения (выражаясь словами древнерусского обличителя) оглашается задорными головами «щенят, брешущих во чреве матери». Не находя достаточно резких слов для порицания этого «ребяческого анархизма», этих «мальчишеских и девических революций», Николай Федорович еще более возмущался пассивным или потворствующим отношением некоторой части общества к этой новой форме власти, которую он окрестил саркастическим названием «эмбриократии». Отвлечение от занятий столь дорогим ему знанием, трата лучших сил и невозвратимого времени на усобицу, гибельную прежде всего для самой молодежи, неуважение к храму науки, к долгу учащего и учащегося – все в этих плачевных событиях заставляло его считать настоящим преступлением даже косвенное, даже пассивное, молчаливое поощрение незрелых и потому до известной степени не во всем вмещающих умов к тем противоестественным движениям, которые, к несчастью, как бы уже вошли в обиход нашей жизни под убаюкивающим приличным термином «академических беспорядков» («Университет как отживающее учреждение», «Жалоба блудных сынов нашего времени на отцов», «Наукоборство и религиоборство», «10 лет безобразий Русских софт», «Ребяческий анархизм», «О злом хамитизме нашего времени» и другие²⁶).

Но участь народного образования, по мнению Николая Федоровича, зависит не от одного интеллигентного класса, но и от отношения к этому делу всего общества, решительно *всего*; ибо школа есть колыбель будущего всеобщего спасения, а таковое может осуществиться только *всеобщим участием во всеобщем труде, и притом добровольном*. Эти два начала, всеобщность и добровольность, непрестанно привлекали к себе мысли и чувства Николая Федоровича, и он глубоко верил в их конечное торжество, по крайней мере в среде истинно русской; этой надеждой, можно сказать, и жил. Вопреки теории преступной толпы, теории, получившей такую известность после более остроумных, чем осторожных, работ Зигеле, Тарда²⁷ и др. писателей, наш мыслитель находил это учение неприменимым в его слишком смелых обобщениях к русскому народу, в истории которого рядом со случаями понижающего влия-

ния толпы на нравственный уровень личности существует множество несравненно более крупных и убедительных примеров повышающего, облагораживающего влияния общества и, если хотите, даже толпы, но такой, которая, именно в силу этих своих способностей, никак не может быть подведена под данное ей на Западе нелестное определение. И это положение применительно к русской жизни прошлой и отчасти настоящей настолько верно, что не будет парадоксом утверждать, что почти все лучшее в жизни нашего народа было плодом именно дружного, соединенного и объединенного действия и что, несмотря на бесчисленные проявления раздора в нашей истории, идеалом оставалось все же братское согласие, которое духовными и светскими наставниками и руководителями народа возводилось в неизменный образец государственного порядка и частной нравственности, как это до очевидности ясно из летописей наших и всей учительной литературы, в которой нельзя указать ни единого примера оправдания индивидуализма и эгоистической политики, которых мы так много видим на Западе, особенно в века Возрождения, то есть именно в ту пору, когда складывались начала строя новой Европейской культуры²⁸ Проявления объединяющего стремления в народной массе Николай Федорович усердно старался отыскивать и сопоставлять как из области прошлого, так и из современного народного быта, живо интересуясь поэтому вопросами об общине, о сельском «мире», об общих мирских работах, мирской благотворительности, помочах и толоках²⁹, мирских повинностях, о молитве, покаянии и поминовении «всем миром» и о разных других сходных чертах русского народного характера, далеко еще не вымерших. По той же причине поднимал он заброшенный исследователями родной старины вопрос об обыденных храмах²⁹ В благочестивом обычае наших предков создавать единодневно храмы всеобщим даровым и добровольным трудом, преимущественно в години великих общественных бедствий, он видел высшее, совершенное проявление духа истинной братской любви, выражающейся в смирении, покаянии, забвении корысти и распрей, в слиянии всех «в одно сердце и в одну душу», так что хотя бы на один день воля Божия являлась исполненной на земле, как на небе, и имя

* Беглый очерк проявлений этих сторон нашего народного характера я пытался дать в своих «Северно-Русских думам и впечатлениях». — «Русский Вестник», 1899. № 10. 11 и 12.

Божие сливалось не устами только, но и делом священным, выполняемым в духе Бога Троидного, Бога любви, мира и согласия. Николаю Федоровичу удалось не только привлечь многих к исследованию вопроса об обыденных храмах*, к собиранию сведений о них (в ответ на воззвание, опубликованное в «Чтениях Имп. Общ. Ист. и Древ. Росс.» и в отдельных оттисках, Москва 1893 г., на которое поступило несколько интересных ответов, между прочим, из глухих углов Севера); ему удалось даже возбудить вопрос о возобновлении этого благочестивого обычая старины: так, по поводу предстоявшего празднования 500-летия со дня кончины преп. Сергия Радонежского в «Московс[ких] Ведомостях» (1892, № 254) появилась статья «Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», автор которой предлагал воссоздать во имя двух великих чтителей Троидного Бога, Святителя Николая и Преподобного Сергия, малый деревянный храм Пресв. Троицы в возможно точном подобии Сергиева храма Св. Троицы, причем храм предлагалось создать однодневно, добровольными жертвами денег, материала и разнородного труда. Мысль эта, сочувственно поддержанная в статьях «Русс. Обозрения» (1892, август, стр. 758) и «Моск. Ведомостей» (1892, 17 сент., № 258) и вызвавшая даже довольно крупное пожертвование (1000 рублей) на постройку такого храма, была отложена «за неполучением официального утверждения» («Моск. Ведом.», 1892, 23 сент., № 264)³⁰

Начало всеобщности и добровольности труда, на общее дело направленного, воплощавшееся в истории возникновения обыденных храмов, Николай Федорович находил вполне применимым к вопросу о всеобщем обязательном образовании. Как в старину храмы, так в наше время школы должны бы являться на свет таким же дружным, согласным общим усилием, создаваться «всем миром», учеными и неграмотными, богатыми и убогими, объединенными в деле, равно необходимом для всех. В осуществимость такого труда Николай Федорович глубоко верил. Можно себе поэтому представить, какова была его радость, когда ему пришлось узнать о школе, которая и возникновением своим, и ростом была почти всецело обязана такому добровольному, бескорыстному общему труду. Этот скромный по своим размерам, но величавый по нравственному значению пример был

* Относящиеся сюда труды С.А. Белокурова и других лиц сопоставлены мною, по указаниям Николая Федоровича, в моей статье «Обыденные храмы в древней Руси». – «Русский Вестник». 1990. январь.

преподан в селе Мордовском Качиме Городищенского уезда Пензенской губернии, где крестьяне для основании школы пожертвовали бесплатно необходимый материал и свой труд по доставке его и постройке здания, в чем им помогали, насколько юных сил хватало, даже дети-ученики, тогда как воспитанники другой школы соседнего села Русского Качима приобрели в складчину картину «Отрок Христос во храме» и поднесли ее новой школе в день ее освящения, причем следует заметить, что и вторая, сейчас упомянутая школа построилась также благодаря даровым «помочам» крестьян и также в сотрудничестве с детьми-учениками, тогда как вся классная мебель была сделана собственноручно священником-преподавателем³¹ («Пензенские Епарх. Ведомости», 1892, № 20, часть неофициальная, с. 854–860; 1893, № 14, с. 549–552. См. также отчет о состоянии церковно-приходских школ Пенз. епархии [за] 1891–1892 гг. и отчет о деятельности Совета Иннокентиевского Просветительного Братства о состоянии церк.-прих. школ за 1892–1893 гг.). В этих школах Николай Федорович нашел осуществление и другого своего воспитательного проекта: бескорыстный, высокодобросовестный преподавательский труд целой почтенной семьи – местного священника и его двух сыновей, из которых один, академик и магистр, как бы воплощая в себе взгляды Николая Федоровича на просветительную роль истинного интеллигента, не погнушался вернуться в родное село, чтобы здесь, в деревенской глуши, отдать всю душу скромному, но великому делу обучения народа, тогда как некоторые ученики-крестьяне, окончившие курс в этой школе, становились сами преподавателями, помощниками учителей и, в случае нужды, их заместителями, опять точь-в-точь согласно с вышеизложенными воззрениями Николая Федоровича на этот предмет. Неудивительно, что появление такой школы, осуществившей на себе также его мечты о внутренней дисциплине и ее влиянии даже на взрослых, на родителей (Отчет за 1891–1892 гг., с. 51–52, 41–43), трогало его до глубины души, и он всячески старался привлечь внимание других к тому, что сам называл «Качимским событием, новой эрой в истории просвещения»³²

Само собою понятно, что при взглядах на необходимость единения всего общества в деле народного образования Николаю Федоровичу должен был глубоко претить разлад между деятелями на этом поприще и их споры о том, какой тип школы, земский или церковно-приходский,

следует предпочесть. Ни тот ни другой в их настоящем положении не удовлетворил его. Секуляризации школы он никак не мог сочувствовать уже по общему складу своих убеждений: для такой глубоко религиозной природы секуляризация казалась не прогрессом, а падением, поворотом к пониженным нравственным требованиям, к тому юридически-экономическому строю жизни, в несовершенстве которого он был так искренно убежден. Учебники «цивической морали», заменившие катехизис во французских школах, и американские и немецкие «Общества этической культуры»³³ давали ему обильный материал для доказательства бездушности и бессилия новой, будто бы общечеловеческой морали, перенесение которой из философских книг в школу и должно было, по его мнению, превратить и без того невысокий в его глазах гуманизм в совсем ребяческий гомункулизм.

Не по душе ему была и тенденция земской школы к местной автономии, к изолированию ее от прямого влияния общегосударственной власти. Самоуправление как в этой области, так и вообще, *если оно поставлено на западный лад*, мало привлекало его; он видел в нем проявление конституционализма, начала, по его мнению, «ничего положительного в себе не заключающего». «Самодержавие есть всемирно-историческое и всемирно-географическое начало; конституционализм же – явление местное, временное, сословное, а не всенародное; конституционализм есть произведение сословия интеллигентного, ученого, забывшего о своем происхождении, а следовательно, и о своем назначении; словом, конституция есть произведение не сынов, а граждан, то есть сынов блудных» («Самодержавие». – «Асхабад», 1901, № 200). Поэтому и обособление воспитательного и образовательного дела под покровительственным крылом земского самоуправления было антипатично Николаю Федоровичу. Так, он решительно не сочувствовал «загадочному» предложению Кошелева устроить особую земскую библиотеку в Румянцевском Музее «в эпоху (как он выражается) конституционного безумия, во время несчастной диктатуры Лориса-Меликова», не сочувствовал, очевидно, потому, что «затея Кошелева» являлась именно обособлением, превращением в земское лишь дело и в земскую лишь собственность того, что есть обязанность и достояние всей России («К истории Музея. Предложение г. Кошелева»³⁴). В этом же смысле возражал он и против обособленной, специфически земской школы. Но, со свойственной ему добросовестностью,

не мог он сочувствовать и церковно-приходской школе в ее неестественном, обостренном отношении к земской; и она не удовлетворяла его, поскольку она является «противоположностью земским и светским школам и служит выражением несогласия между духовными и светскими». Предпочитать один из этих типов – значит становиться на сторону вражды, поощрять ее, но и оставлять этот дуализм – значит высказывать равнодушие к священному делу, к которому грешно быть апатичным. Исходом из затруднения представилась ему мысль о *храмах-школах* или, еще точнее, о Свято-Троицких храмах-школах.

Человек, наиболее близкий к Николаю Федоровичу и знавший его в течение 38 лет, Николай Павлович Петерсон (ныне член окружного суда в Асхабаде) сообщает интересный факт, будто вошедший теперь во всеобщее употребление термин «церковь-школа» первоначально принадлежит Николаю Федоровичу, причем, однако, выражение это он всегда считал за плеоназм, находя, «что церковь сама по себе есть школа, и если он употреблял название церковь-школа, то потому лишь, что значение церкви как школы было совершенно забыто с тех пор, как религия из общего дела обратилась только в молитву». Он требовал тесного сочтения школы с храмом, но отнюдь не топографического только и технического: «после того, как стали толковать о храмах-школах и, переставляя слова, а с ними и центр их смысла, о школах-храмах, он говорил, что храм-школа вовсе не совмещение только, не одна экономия места, а коренное изменение самого образования и жизни» (Письмо Н.П. Петерсона ко мне от 30 января 1904 г.³⁵).

Школы в собственном, то есть в нынешнем, смысле – это только притворы при храмах, его крылья, через которые вступают в самый храм, в святилище высшего научения. Но школы эти должны соединить в себе библиотеку, музей и естественно-историческую, наблюдательную, опытную и регулятивную станцию. «Следовало бы сделать обязательным открытие библиотеки при каждой церкви, при каждой стал бы создаваться и музей».

Создание того и другого «было бы только исполнением церковью своего назначения, долга учительства, ибо на церкви лежит долг истинного просвещения. Она должна дать истинную цель знанию, должна сделать, чтобы книга была произведением не одной интеллигенции, сословия, отделившегося от народа, и вместе с тем чтобы книга не оставалась только книгою, то есть знанием, но стала бы и сред-

ством спасения от бедствий общих и ученым, и народу, то есть всем. Наука, оставляющая громадное большинство народа в совершенной тьме и даже не помышляющая о том, что она хоть когда-либо может сделаться достоянием всех, такая наука не есть «свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущаго в мир»; таковым сделается она только через союз с церковью» («Что такое карточка, приложенная к книге». – Газета «Дон», 1896, № 119; ср.: «Воронежский Музей в 1898 г.»³⁶ (sic!). – «Дон», 1898, № 64, где дано описание желательного, совершенного храма-школы с музеем, библиотекой, архивом и разными пособиями для обучения и изучения). Вот почему Николай Федорович не возлагал особенных надежд на новейшие проекты реформы средней школы: комиссии, недавно учрежденной для обсуждения этого вопроса, он ставил между прочим в крупный недостаток то, что она не включила в свой состав ни одного духовного лица, обличая в себе этим намерение обойти коренной вопрос о соединении церкви со школою и школы с церковью («Всеобщее обязательное образование, как вопрос международный»³⁷).

Наоборот, сам он мечтал о повсеместном построении необходимых, по его мнению, Свято-Троицких храмов-школ, как живых и жизнь рождающих олицетворений стремления ко всеобщему миру и согласию. Эти храмы-школы к высоким нравственным качествам, присущим обыденным храмам, присоединили бы еще новое, умиротворяющее и объединяющее побуждение, которое религиозная душа нашего мыслителя усматривала в том, что он называл «Заветом Преподобного Сергия». Торжественное празднование 500-летнего юбилея кончины этого великого подвижника земли Русской дало Николаю Федоровичу повод с особою любовью погрузиться в исследование его воспитательного и просветительного влияния на государство Московское. В особенно высокую заслугу возводил Николай Федорович то, что именно преп. Сергием в церковной жизни русской было выдвинуто вперед благоговейное почитание Пресв. Троицы как высшего образца совершеннейшего добровольного согласия, одинаково далекого и от розни, и от подчинения. В остроумных замечаниях доказывал Николай Федорович связь этого нового поворота религиозной мысли и чувства с начинавшейся в ту пору победоносной борьбой православия с магометанством, не признающим Троичного Бога и возводящим войну в добродетель, а также указывал на необходимость для одоления ислама пре-

кращения удельной уособицы и объединения Руси под знаменем единой державы, каковому, в лице Москвы, преп. Сергей действительно оказал столь богатые следствиями услуги («Воззвание к собиранию сведений о почитании преп. Сергия и об обыденных храмах» и др. статьи³⁸ Изложение вышесказанного в духе Николая Федоровича можно найти в поучительной брошюре Г.П. Георгиевского «Завет Преп. Сергия». Москва, 1893). Вот почему в народном сознании память о преп. Сергии стала неразрывна с культом Пресв. Троицы («идти к Троице-Сергию» говорят наши богомольцы, сливая оба понятия в одно слово), а с другой стороны, память о великом святителе неотделима от понятия о самодержавии Москвы. Наконец, то обстоятельство, что это же народное сознание возвело преп. Сергия в особого покровителя детского воспитания и обучения, свидетельствует, по мнению Николая Федоровича, что повсеместное основание именно Свято-Троицких храмов, и притом добровольным, всеобщим трудом, было бы естественным воплощением действительно русского, истинно народного понимания мира и согласия: «это усилило бы ревность друзей школы, увеличило бы и число их, а с другой стороны, уменьшило бы немаловажное количество врагов школы. Для полного же обезоружения противников необходимо придать делу этому высшую степень святости» («По поводу Качимской школы»³⁹). Таковую с нравственной точки зрения Свято-Троицкие храмы-школы получают благодаря создающим их условиям: добровольности, бескорыстию и участию в них сынов всего народа, что и делает их, с одной стороны, чуждыми бюрократического искусственного шаблона, а с другой – чуждыми сословной или корпоративной обособленности и партийной тенденциозности. Если для сторонников церкви такие школы будут глубоким выражением духа православия, то для нецерковников они останутся по крайней мере проявлением высокого стремления самого народа к просвещению, стремления самостоятельного, добровольного, против которого никакие противники церковности возражать не могут.

Мысли Николая Федоровича о просветительном и воспитательном значении храма, о поучительном значении храмовой и внехрамовой росписи, богослужения, поминовения, церковного круга, пения и звона принадлежат к наиболее ценным в его произведениях; но изложение их нам приходится поневоле отложить до главы о религиозных убеждениях нашего мыслителя; здесь же достаточно будет

заметить, что он особенно высоко ставил храмовое поучение. Во-первых, потому, что оно всестороннее, относящееся не к одному уму, но и к чувствам, возбуждающее не только мысль и память, но и воображение и вызывающее разнообразнейшие эстетические впечатления: архитектурные в здании храма, живописные в его росписи, музыкальные в пении и звоне, лирические в молитвословиях и даже драматические, так как весь наш прославленный богослужебный круг полон глубокого, вдумчивого драматизма, так что и само поучение в нем получает характер не сухой, отвлеченной проповеди, а живого, образного воплощения в действии. Во-вторых, особенно ценно храмовое поучение потому, что оно, предпочтительно перед всяким другим, есть наставление людей к миру и единению и к общему делу на почве родственного чувства. Если всякая религия (как был убежден Николай Федорович) вызвана чувством скорби об утратах нами близких людей, невозможностью любящего сердца мириться с этими утратами, желанием вернуть умерших к жизни и надеждой на воскресение и бессмертие, то и в культе те же основные стремления проходят для вдумчивого слушателя и зрителя всюду: непрерывное, всестороннее поддерживание памяти об усопших и укрепление надежды на воскресение, на победу жизни над смертью – вот основные психологические и нравственные обязанности храма, выполняя которые он становится неугасаемым алтарем родственной любви к отцам и братьям на земле и к общему Отцу Небесному. Вот почему «храм-школа есть восстановление родства, прекращение всех зол, движение к небу» («Об истинно-национальной школе»⁴⁶).

С этой основой храмового поучения должно быть согласовано и школьное во всех трех его главных отделах, то есть в *законоведении, отечествоведении, природоведении*.

Мы уже говорили о том, как должно быть поставлено первое, то есть преподавание Закона Божьего и человеческого, как юридическое и экономическое начало должно в нем уступить место нравственному и как вопрос о богатстве и бедности, приводящий ко всеобщей розни, должен замениться вопросом о жизни и смерти, решение коего приводит ко всеобщему миру.

Что касается *отечествоведения*, то оно, начинаясь в храме и связанной с ним школе и даже еще раньше – на кладбище, месте упокоения отцов, имеет своей первоначальной и главной целью познание и памятование отцов и

братьев в ближайшем смысле слова, то есть изучение прошлого местного, а в связи с прошлым и настоящего. Отечествоведение изучает, следовательно, сначала ближайшую, теснейшую родину, в которой живем мы и жили наши предки, а затем, в силу связи их и нашей с другими, подобными им и нам, жившими и живущими, оно изучает родину и в более широком смысле – как общее жилище целой великой семьи народной. Так обоснованные, история и география становятся в храмах-школах священными предметами преподавания: священною будет здесь история не одного только древнего, «избранного» народа, но и каждого, если только сыны его не будут забывать, что она есть повесть о жизни их отцов и дедов, так же точно, как и Святою Землею будет не одна Палестина, но и вся земля, как принявшая в себя священный прах отцов, так что и все землеписание получит значение священное же, объединяющее и умиротворяющее в противоположность принятому, так называемому политическому, разъединяющему и наводящему на зависть, злопамятство, споры и ссоры, «набрань народов» из-за насильственного дележа того, что должно по справедливости быть мирным общим достоянием единой всемирной семьи («География и История в школе-храме, как предмет преподавания, которому дано священное значение»⁴¹). Такая постановка обоих предметов (основных, а не второстепенных, как значится в наших школьных программах) требует, во-первых, несравненно более тесного их объединения, чем это до сих пор практикуется, а во-вторых, и совершенно иного направления в изложении, совсем иного освещения, чем установившееся. В особенности велики недостатки наших учебников истории, которая в этом смысле остается еще не написанной («По поводу проекта преподавания истории, составленного Комиссией для преобразования средней школы»⁴²), вследствие чего Николай Федорович пробовал приохотить несколько лиц к восполнению этого крупного пробела в нашей педагогической литературе и составил наброски плана для такого труда.

Но, говоря об отечествоведении, он не мог ограничить его пределами национального родиноведения: для человечества, понимаемого как одна семья, отечеством может быть только вся земля, так что и история частная, местная сливается со всеобщей. Это положение переносит нас к существенно важному вопросу о *национальном характере школы*. Николай Федорович был искренним, горячим пат-

риотом, не только преисполненным любовью к родине, но и убежденным в ее нравственном превосходстве (несмотря на многие недостатки) перед другими нациями и в величавом, первенствующем ее призвании в осуществлении общечеловеческого дела. И однако, его любовь к родине была далека от того узкого и ограниченного патриотизма, ради которого в наши дни иногда подвергается сомнению и осуждению всякий патриотизм вообще. Человек, не признававший отвлеченный гуманизм за достоинство и отрицавший его жизнеспособность, как это мы видели, у Николая Федоровича должен был придавать существенное значение специфическим национальным особенностям, этнографическим расовым чертам, историческому складу народного характера и быта – словом, всему тому, что делает народ своеобразной оригинальной личностью. Но именно потому, что эти самобытные черты, разумеется поскольку они не противостоят высшим общим требованиям нравственности, были ценны ему во всех народах, он не мог быть сторонником уничтожения их одним каким-либо народом ради своей исключительной пользы; иными словами: его патриотизм и национализм приводили не к поглощению одной нацией других, а к их братскому, родственному сосуществованию. Патриотизм и национализм носили у него, следовательно, характер не ограничивающий, а расширяющий, не уничтожавший отдельные народные семьи, а примирявший их при сохранении их особенностей и объединявший их в одну общую семью на основе братского соборного начала под общей защитой от раздоров внутренних и от врагов внешних (общих врагов, стихийных сил природы) Самодержцем, стоящим «в общего праотца место». Ренан в своей статье «Что такое нация?»⁴³ говорит: «Человек не есть раб своей расы», Николай же Федорович на это замечает: «Да, если эта раса враждебна другим расам». «Он не раб своей религии!» – восклицает французский мыслитель. «Так! – поправляет наш русский мудрец, – если эта религия не истинная, если она не культ Бога всех отцов». «Он не раб и своего языка», – настаивает западный лингвист. «Да, – добавляет языковед восточный, – если этот язык не сознает своего родства с языками всего мира. Но человек *должен быть* рабом своего государства, если это государство зовет ко всеобщему умиротворению», и тогда это уже *не рабство, а начало братства*, всеобщего, всемирного.

А если так, то на почве истории, понимаемой как международная рознь и вражда, нельзя создать истинно нацио-

нальной школы. Для этого нужно переопределить историю, определить ее как раскаяние *в племенной вражде*, которое возможно только в признании родства общих предков, как раскаяние *во вражде религиозной*, выражающееся в признании религии культом всех отцов, наконец, как раскаяние *во вражде сословной*, основанной на различии и антагонизме профессий и способной прекратиться лишь тогда, когда конкуренция и борьба из-за материальных благ заменятся дружной борьбой против общего источника естественного пауперизма и общих бедствий, против неразумных стихийных сил природы. Истинное же раскаяние неразлучно с исправлением от предшествующих грехов розни и деспотизма. «Грешен был Первый Рим в своей непомерной жестокости, как и его предшественники Ниневия и Вавилон; грешен был и Второй, окруженный варварами, Рим своими коварствами, беспечностью (и нерадением о своем великом деле)... Много был грешен и Третий Рим... потому и томится он уже два века в порабощении Немечкому Бургу... Не самопревозношение, а раскаяние может его спасти, научить истинному объединению, чтобы не было нужды в Четвертом Риме. Не патриотизмом в смысле гордости должен он руководствоваться в деле объединения; памятуя первых собирателей земли Русской, на их могилах, в Кремле он должен печаловаться о розни, думать о ее устранении, о прекращении вражды, о мире всего мира» («Что такое национальность и национальная школа?»⁴⁴).

И это не праздная мечта, а задача вполне реальная, самой историей, самим Богом отцов русскому народу указанная. «История наша, по положению нашей земли между вечно враждующими Западом и Востоком, всегда была международной; задача наша была искони умиротворительная: защита оседлых народов от диких, обезоруживание последних и обезвреживание не истреблением их, а постепенным включением в общую мирную семью. Трудное дело выполняет Россия и поныне, и притом вполне сознательно и шире, определеннее, чем когда-либо». «Тот, от Кого исходит циркуляр 12 августа 1898 г. об умиротворении всех народов, может (и только Он один без противоречия может) быть создателем истинной национальной школы, не противодействующей, а содействующей всеобщему объединению» («Конференция мира и национальная школа»⁴⁵). Именно для умиротворения необходимо прежде всего взаимное соглашение о введении у всех народов всеобщего обязательного образования в связи со всеобщей же обязательной воинской повинностью

(там же). Школа, возвращенная на основах такого соглашения, обладала бы неоспоримыми преимуществами перед всякой другой; она могла бы быть усвоена всеми народами и тем не менее ни для кого не была бы чужой, потому что она была бы познанием для каждого своей родной земли, праха своих отцов, своего места и своего народа и в то же время не имела бы значения без обобщения местных данных в общем центре, не только народном, но и общем для всех народов, в общей задаче и цели всех сынов человечества» (там же). То же самое всеобъемлющее начало естественного родства, которое дает цену всему местному, отечественному в тесном смысле слова, стало бы этим центром, этим общим объединяющим международным началом; не обезличивая наций и рас, оно соединило бы их в одну семью; не вдаваясь в дебри религиозной полемики, оно обнаружило бы родство в основе всех религий. По этому сравнительному и примирительному методу катехизис заменился бы словарем религий, исповеданий и ересей, при помощи которого можно прийти к первоначальной единой религии, то есть христианской, если она религия Троицы и Воскресения (ведь еще Елифаний заметил, что все религии только ереси христианства!). Для православия такой сравнительный метод мог бы быть опасен лишь в том случае, если бы оно отождествляло себя с ортодоксальной холодностью и безжизненностью; ибо если ереси, как всякое увлечение и крайность, – зло, то и правоверная холодность – не благо («О воспитании и пр.»⁴⁶).

Наоборот, положительное зло видел Николай Федорович в двоеверии, порождаемом в нашем обществе так называемой *классической школой*. Высоко ценя и любя классическую древность в историческом смысле, он никак не мог признать классицизм за здоровую основу школьного воспитания и образования. Если, как на это жалуется большинство, классицизму не удастся глубоко проникнуть в понимание учащихся и повлиять на их чувства и склад характера, он должен быть признан по меньшей мере бесполезным, и тогда нелепо полагать его с таким трудом и с такой тратой времени в основу школьного развития. Но еще худшим представляется дело там, где классицизму удастся действительно овладеть убеждениями и чувствами изучающих его: в таком случае возникает особый класс людей, который хотя и сохраняет, по-видимому, один язык и одну веру с народом, но в сущности имеет свой особый язык и свою отдельную веру. Что бы ни говорили в похва-

лу античного мировоззрения, оно остается *язычеством*, узаконением рокового, неизменного хода стихийной природы, подменой личного Бога безличной слепой силой; оно остается безнадежным приурочением человека к существующему доселе положению его среди природы, то есть признанием рабства разумного существа перед неразумной космической силой; далее, это узаконение минутного блаженства физического бытия, приводящего к смерти, оправдание жизни для мига настоящего при забвении прошлого, то есть отречение от долга к давшим нам жизнь и от думы о будущем, о тех, кому мы даем жизнь; наконец, это отказ от общего дела, которое восстановило бы прошлое и дало бы смысл и цель настоящему и будущему («X.Y.Z. – три неизвестных, поставленных себе Комиссией реформы средней школы»⁴⁷). Натуралистически-сенсуалистический и эпикурейски-эгоистический идеал античного мировоззрения и античной этики, если он только может быть искренно воспринят и жизненно осуществлен в наши дни, оказывается в глубоком противоречии с коренными нашими народными, русскими, церковными, православными основами жизни; он создает внутренний разлад между интеллигенцией и народом, делает их неспособными понимать друг друга, а первых превращает в «знатных иностранцев», хотя и ученых, но чужих своей родине и потому совершенно неспособных учить и воспитывать неученых, народ, живущий совсем иными убеждениями и чувствами, чем они.

А между тем серьезное занятие лингвистикой должно было бы приводить к результатам совершенно противоположным, вследствие чего филология и была так дорога Николаю Федоровичу. Он не был специалистом в области языковедения, но все знакомые с его речью и с ее письменным изложением могут подтвердить, что он обладал выдающейся способностью понимания языка. Он не был стилистом и даже отличался, как писатель, слишком сложным слогом, по первому впечатлению несколько утомительным, а подчас и как будто темным; но происходило это не от пренебрежения к форме и не от неумения ценить ее: наоборот, там, где красота выражения соединялась с богатством содержания, она действовала на него чарующим образом; стилистами такого рода он был способен долго и горячо восхищаться, и мне не раз приходилось быть очевидцем, как у этого вовсе не сентиментального человека законченное выражение даже отдельной мысли

вызывало слезу умиления. Только к бессодержательной форме, только к пустому созвучию оставался равнодушным этот строгий ум, не допускавший баловства праздным наслаждением нигде и ни в чем, а следовательно, и в слове, которому он придавал слишком важное, прямо священное значение. Именно в силу этой крайней своей требовательности точного соответствия слова содержанию, именно в силу неумолимой строгости своего мышления, не поддававшегося ни на какие эстетические соблазны там, где, ради них, приходилось бы пожертвовать хотя бы малейшей частицей содержания или сделать изложение менее точным, он и впадал в упомянутые выше не скажу недостатки, а неудобства и трудности выражения своих собственных мыслей.

Но неизмеримо более внешности речи занимало его самое содержание языка, его идейное и нравственное богатство, короче – душа его. В понимании ее-то и проявлялась наблюдательность, вдумчивость и меткость взгляда нашего мыслителя в блестящей, иногда прямо изумительной степени. Он обладал способностью расследовать, а в темных случаях талантливо разгадывать истинный, первоначальный смысл, значение и назначение слов, раскрывать их психологический источник, указывать их дальнейшую историческую судьбу в связи с изменениями жизни и мировоззрения народного, анализировать зарождение, рост, развитие или упадок и искажение понятия, представления либо чувства в слове с глубокомыслием и остроумием, превращавшими его характеристику и разбор слова в истинно философское рассуждение, поневоле заставлявшее в эти минуты разделить мнение тех филологов, которые называют язык «отцом мысли».

До крайности добросовестный сам к слову, он требовал такой же добросовестности и от других. Враг беглого, поверхностного чтения, он возмущался легкомыслием множества современных читателей и серьезно уверял, что «большинство разучилось читать», а вместе с тем в значительной степени и пристально думать. Серьезную книгу все более заменяют облегченная популярная брошюра или услужливая публичная лекция, а еще далее – легковесная журнальная статья и совсем уже не головомомная и долго не задерживающаяся газетная статейка. Это упрощение, столь необходимое веку всевозможной суеты, шло, по его мнению, параллельно упрощению, но и объединению видимого выражения слов, письмен, обсуждению свойств ко-

торых он также посвятил немало плодотворных размышлений. Необыкновенно высоко ставил он письмо иероглифическое, символическое и образное, египетское и в особенности китайское, которым не уставал восхищаться за его способность краткими образными чертами выражать не только отдельные понятия, но целые сочетания их, слагающиеся в характеристику существенного, конденсированного содержания целых мыслей, и притом важных, глубоко содержательных, поучительных, благодаря чему обучение чтению и письму превращалось в школу мышления, а иногда и нравственного наставления. За этими удивительными знаками идут пониженные, но все еще высокие по части тщательности требования письмен восточных, письмо еврейское, греческое, славянское, с его понижающимися степенями: уставом и полууставом; наконец – гражданская скоропись и завершение всего – совершенно искусственная, летучая, дышащая одними намеками, одними мимолетными бликами движущейся речи, стенография! Полный цикл развития от медленной сосредоточенной думы над тайнами слова до чисто внешней, лихорадочно-торопливой передачи его в век, глумящийся над изучением древних языков, готовый со своими упрощениями орфографии стереть последнюю память о генезисе естественного языка для того, чтобы на место его поставить свой утилитарно-пошлый, бессмысленный *волятюк!*...⁴⁸

А между тем язык для нашего мыслителя был прежде всего ценен как священное откровение прошлого в жизни человечества, разоблачение дум, чувств и дел отцов; он дорог ему был как средство восстановить генеалогию способностей человеческой души, их генезис, их историю. Языковедение по отношению к отечествоведению получает значение такое же, какое имеет геология для землеведения, палеонтология для биологии. Лингвистика, разрабатываемая по сравнительному, этнографически-историческому методу, получает значение, раскрывающее тайны отдаленнейшего прошлого, недоступного для истории и археологии; это прошлое, казавшееся безнадежно омертвевшим, она возвращает к жизни, воскрешает. И тогда как одностороннее пристрастие к классической древности противопоставляет прошлое настоящему и создает разлад между «образованными» (классиками) и народом, сравнительное языковедение, наоборот, объединяет ученых и неученых и даже все народы, раскрывая первоначальное

единство и языка, и основ жизни всех племен в лице их общих предков («О школах-музеях»⁴⁹). Школа, проникнутая таким объединяющим и примиряющим духом, будет пригодной для всех народов, не переставая быть русской, потому что, как раньше было указано, объединение всех народов в знании и есть задача самодержавия, точно так же как от русского Самодержца исходит и призыв ко всенародной конференции мира, которая, по мнению нашего мыслителя, может надеяться на успех только в том случае, если бы на ней был бы принят проект соединения всеобщего обязательного образования со всеобщей воинской повинностью.

Здесь мы касаемся одного из оригинальнейших убеждений Николая Федоровича, *вопроса о превращении военной силы в мирную, познавательную, испытательную и регулятивную*, вопроса, который по своей неразрывной связи с центральными мыслями его учения может быть изложен обстоятельно только в следующей главе; здесь же мы принуждены ограничиться одними лишь краткими намеками на него.

При всей своей любви к миру и надежде на возможность торжества его над враждою трезвый ум Николая Федоровича не обольщал себя уверенностью в успехе простого дипломатического приглашения к разоружению: оружие, брошенное одними, говорил он, будет, конечно, тотчас же подобрано другими и обращено снова на разрушительные цели. Притом же в самом организме человека заложена потребность борьбы, боевого применения известного избытка сил, и сами по себе эти порывы преизобилующей энергии не могут считаться предосудительными; уничтожать их было бы и невозможно, и вредно: это значило бы только ослаблять здоровую мощь организма. Нужно, следовательно, не упразднить воинственный элемент; нужно дать ему вместо разрушительного благотворное применение: мы должны направлять его не на себе подобных, а на действительного общего врага, на стихийные, слепые силы природы, несущие всем часто неурожай, еще чаще болезни и всегда – смерть. Войско и оружие из орудий истребления должны стать орудиями всеобщего спасения, превратиться в могучую естественно-испытательную силу, занятую не только исследованием природы, но и опытами воздействия на нее, борьбы с нею и одоления ее посредством целесообразной регуляции ее сил, дабы превратить их из смертоносных в живородящие, из умерщвляю-

щих в оживляющие. И так как дело это есть долг, безусловно, всех людей, то и воинская повинность, понимаемая в этом смысле, должна оставаться, безусловно, всеобщей и обязательной для всех; но в силу нового смысла, ею таким образом получаемого, она превращается в самый могущественный, всенародный педагогический прием, в средство и нравственного объединения в деле, составляющем общий долг, и всеобщего образования; она становится в неразрывную связь с распространением на всех не только первоначального обучения, но и посильного участия в применении познаний к делу («Разоружение» в «Новом Времени», 1898, № 8129 и другие).

Отсюда ясно, какое существенное значение получает в педагогических проектах Николая Федоровича третья отрасль знания – *природоведение*. Ему должно быть отведено широкое место во всякой школе, от основной, первоначальной, прежде всего сельской, и до высшей. Ведь именно деревня, село наиболее близки к природе по роду занятий, наиболее тесно, прямо непосредственно связаны с нею насущными условиями своего существования; ведь именно оскудение природы причиняет оскудение села и отставление его, бегство в город и гибельное превращение крестьянина в горожанина, земледельца в фабричного или торговца и естественного здорового образа жизни в искусственный, фальшивый. В возврате к селу – одно из первых условий всеобщего спасения; но успешный возврат этот обусловлен изменением отношений селянина к природе: из ее раба, неключимого⁵⁰, покорного и бессильного, или из губительного для нее, а в конце концов и для себя, эксплуататора он должен стать ее сознательным и мудрым хозяином, руководящим ее к общему благу. Но эта высшая регулятивная способность предполагает предварительное изучение и познание природы, и не понаслышке только, не по учебнику лишь, а лицом к лицу, непосредственно, в самостоятельном наблюдении и опыте, что и должно совершаться, во-первых, при каждой школе-храме, а во-вторых, и при отбытии воинской повинности в лагере, который сам не что иное, как своего рода школа в обширных размерах. В этом смысле к школе-музею (= школе национальной, народной, царской), к школе-храму (= школе православной) прибавляется, следовательно, еще третий вариант: школа-лагерь (= школа активного знания и умиротворения), обладающая наиболее широкими и могучими способами наблюдения над естественными явлениями и средствами производства опы-

тов над ними не только для познания сил природы, но и для воздействия на них.

Такая школа, обеспечивая селу урожай и ограждая его от болезней и смерти, была бы *по преимуществу сельской*, то есть *народной*, но вместе с тем, по всеобщему значению дела, которым она была бы занята, она была бы и *всесловной* и даже *всенародной, всечеловеческой*; а так как цель ее касалась бы одинаково интересов *бедных и богатых, ученых и неученых, верующих и неверующих*, то в ней нашли бы себе примирение все противоположности и весь разлад, которые иначе оказываются неизбежными между этими разрядами людей. Мало того! Такая школа была бы и *национальной*, так как она стояла бы на почве местных отечественных наблюдений, и *всемирной*, так как приводила бы всех к делу общечеловеческому. Такое же объединяющее значение получила бы школа *и в нравственном отношении*, так как целью ее стало бы не пассивное уже, а активное знание, которое дало бы возможность исполнить высший нравственный долг, сыновний и братский, *осуществить всеобщее спасение*. Выяснение этого долга и, в связи с ним, более полное определение высших задач воспитания и познания и составляет центральную часть учения нашего мыслителя («Национальная школа», «Национальная школа 100 лет назад и вперед», «Три школы или три объединения», «Конференция мира и проекты всеобщего образования», «К столетию основания Министерства Народного Просвещения», «О школе-лагере», «О русской школе, как всеобщей, как школе знания, неотделимого от дела» и другие⁵¹).

IV. МЫСЛИТЕЛЬ

Вся философия несостоятельна, если она есть мысль без дела. Отвлеченное ложной философии истинная философия обращает в видимое, осязательное; такое превращение мыслимого в действительное есть дело всех людей, а не одного ученого сословия: это дело реальное, нравственное и религиозное.

1. ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ

1:

«Мы стали философствовать от излишнего самомнения; теперь же мы должны философствовать ради нашего спасения». Этими суровыми словами глубокомысленного вы-

разителя философии чувства и веры, Ф.Г. Якоби¹, определяется в общих чертах отношение Николая Федоровича к философии. Названия философа и мыслителя неприменимы к нему совсем не в том смысле, какой обычно им приписывается. Он вправе был бы считать себя жестоко обиженным, если бы, называя его философом, мы разумели только *любителя* истины, человека, который ищет ее только из жажды знания, ради одной любознательности. Столь же решительно отрекся бы он и от обманчиво-почтенного названия мыслителя, если бы этим выражением мы хотели обозначить того, кто стремится и надеется овладеть истиной путем одного отвлеченного, «чистого» мышления. Мыслить, и только мыслить, ответил бы он нам, вовсе не достоинство и не заслуга. Всякая любовь мертва без дела; *любовь* даже к *истине*, ограничивающаяся одним исканием и созерцанием ее, не переходящая своевременно в дело, есть безделье или же безделица, несмотря на кажущееся благородство и величие. *Любовь же к мудрости*, не проявляющаяся в деле, не воплощенная в жизни, уже вконец несостоятельна, ибо мудрость есть сочетание истины с благом, истина, переходящая в благо, изменение существующего в должствующее быть, следовательно, активное усвоение истины, обладание ею, а для этого мало стремления даже к возвышенному, мало одного отвлеченного познания даже благороднейшего, мало, наконец, даже обладания единичного или разрозненного, идущего вразброд или вразрез с другими. Знать истину и хранить ее лишь про себя, быть мудрым, но только для себя – разве это не было бы преступно, даже если бы знание вразброд и было достижимо, даже если бы благо порознь или вразлад и было возможно?..

Но истина и мудрость – нечто цельное и единое; оттого и познаны они могут быть только целостно, в их непосредственной, жизненной, всесторонней полноте, а не в том искаженном и бледном подобии, которое создается отдельным умом в призрачном мире субъективных отвлеченных представлений. Философия ученой прихоти, философия надменного самомнения вольна мечтать о единичном познании истины, о монопольном обладании мудростью: ее удел – заблуждение или, в лучшем случае, жалкие обрывки знания, бесплодные порывы ко всеведению, бессильные потуги к всемогуществу; ее исход – разлад мысли с делом, знания с жизнью.

Наоборот, философия, вызванная необходимостью, нуждою жизни, существует лишь ради торжества мудрости и

блага, *ради всеобщего спасения*. Это не отрицательная философия чистого мышления, довольствующаяся ученым созерцанием истины; это и не пассивная философия чувства, тонущая в области неустойчивых порывов и неопределенных стремлений. Это строго *реальная, проективная и активная философия дела всеобщего спасения* через всеобщее знание, разумно и нравственно и притом добровольно к общей спасительной цели направляемое. Определить эту цель, обосновать ее разумно и нравственно, привлечь к ее осуществлению все силы мысли, чувства, воображения и воли, могущество знания, творческое вдохновение искусства, ресурсы техники, святыню нравственности; разобраться в сокровищнице познанного и сделанного, указать ее пробелы, пополнять их развитием не всех сил и способностей, как внушает языческий гуманизм, а всех благотворных сил и полезных способностей, не для того, чтобы по-фаустовски переходить от желания к наслаждению и от обладания к новому пожеланию, а для всестороннего движения к определенной всеобъемлющей цели; создать проект осуществления последней и стать во главе его сознательного, добровольного и единогодушного выполнения сынами человеческими: вот задача философии или, вернее, мудрости, достойной своего названия и призвания.

Так понимал ее задачи удивительный человек, отдавший ей в этом лишь смысле всю душу свою, все силы и дарования, волю и труд долгой жизни, целостно и нераздельно, от ранней юности до последнего вздоха на смертном одре, когда в борьбе с тяжелым недугом, едва дыша от страданий, он словно воскресал в беседах о дорогих ему истинах, а мы, стоявшие вокруг, дивились энергии духа, верного до конца своему великому призванию. В век колебаний, увлечений и сомнений, противоречий и внутреннего разлада не было человека более искренно и глубоко искавшего «единое на потребу», к которому приложится все остальное. И он был убежден, что обрел это единое, обрел не в мысли и слове только, но и в силе, не в одном философском знании, но и в жизни. Он был убежден, что торжество Царства Божия придет не на небе только, но и на земле, если сыны человеческие возлюбят его всем разумом, всем сердцем, всею волею и всем делом своим. Этой вере, этой надежде и этому делу он отдал свою любовь и жизнь, ставшую безраздельным воплощением любви. Внутренняя жизнь и внешнее поведение были подчинены одному верховному убеждению, мыслитель стал неотделимым от человека, учение – от жизни. И

эту, в нем самом воплощенную, реальность и цельность мудрости он возводил в основной признак мудрости вообще, то есть философии такой, какую она должна быть.

Знавшие хорошо Н.Ф. Федорова найдут в сейчас сказанном не преувеличение, а выражение главного его достоинства, то, чем он возвышался над большинством людей, словно величавая горная вершина над низменностью. Но величию была соразмерна скромность. Превосходя стольких столь многим, он ничего так не боялся, как превознесения самого себя, выделения; умственный и нравственный аристократизм были ему противны; преклонение перед избранными, великими и славными казалось ему уже пренебрежением к остальным, а в гордой модной «сверхчеловечности» он видел жестокое издевательство над человечеством, гекатомбу немощных, обиженных природою либо людьми, или же недоразвившихся, несовершеннолетних, в честь немногих сильных, даровитых, властолюбивых и безжалостных к обделенным братьям. Избегая в чем бы то ни было самовозвышения, как начала обособления и разлада, он даже предпочитал прятаться от известности, скрывал свои достоинства, высказывал свои мысли всегда анонимно и охотно уступал другим право на них.

Строгое и последовательное отношение Николая Федоровича к задачам философии, естественно, вызывает вопрос: в какой степени оно было результатом самовоспитания и насколько оно являлось следствием постороннего влияния? Из наших расспросов по этому поводу выясняется, что второму фактору следует приписывать только второстепенное, дополнительное значение, на первом же месте надо поставить влияние непосредственных впечатлений, жизненного опыта, самостоятельной думы и упорной, многолетней работы над самим собой. Учение, предназначавшееся не для одних ученых, а для всех, мудрость, имевшая целью всеобщее спасение, вышла не из малодоступного источника специального знания, а из широкого потока требований народной жизни, из наблюдений над нуждами большинства людей, из сострадания к общим бедствиям. Призыву к делу всеобщего спасения надлежало прозвучать не из уединения философской думы, а из среды общего горя, общих страданий, из ощущения всем грозящей гибели.

Как жаль, что биография великого человеколюбца еще не написана! Она раскрыла бы нам в этой самоотверженной душе постепенный рост того убеждения, которое стало для нее путеводной звездой среди туманов ученых сомнений и

блуждающих огней светской суеты. Но и того, что мы знаем о его жизни, достаточно для уверенности в том, что уже в ранних впечатлениях ребенка надо искать первого порыва к задаче, ставшей святыней для юноши, для зрелого мужа и старца. На листке, затерянном среди его рукописей и озаглавленном «Необходимое дополнение»², мы встречаем слова, которые хотя и не имеют прямого указания на то, что они относятся к нему, однако совпадают как раз (местами даже буквально) с тем, что нам, и не нам одним, довелось еще раньше не раз слышать от него в устной беседе. Вот эти знаменательные слова: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое меня привело в страшное недоумение: «На войне люди стреляют друг в друга!» Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, чужие, а о том, что сами родные – не родные, а чужие».

Вот впечатления, наиболее отразившиеся на нежной душе ребенка, родившегося от незаконной связи богача-аристократа, князя Г-а, с бедной, далеко не равной ему женщиной³, ребенка, проводившего первые свои дни в довольстве, но окруженного бесправием и нуждой обездоленных, тех, что ели этот черный и скудный хлеб не в один голодный год, но всю жизнь свою. Это бесправие ребенку пришлось изведать и самому, когда вместе с братом и сестрами, в отсутствие матери и отца, властной рукой старого барина, опасавшегося за неравный брак своего сына, дети были удалены из родного дома и им пришлось узнать, что «сами родные – не родные, а чужие». Когда же тяжелый опыт неродственных отношений расширился еще рассказами о самом грубом и широком проявлении их, о войне, тогда в чуткой к общему горю душе ребенка вспыхнуло желание пособить этому горю еще задолго до тех лет, когда, опять под влиянием надвигавшегося народного бедствия, накануне Крымской войны (в 1852 г.), юноша задумался над причинами всемирной вражды и над способами замены ее миром всего мира⁴, задумался для того, чтобы уже до конца дней своих не расставаться с этой думой и служить всеми силами своими ее осуществлению.

Ответом на три трагичные впечатления детства был призыв к обеспечению всем пропитания, здоровья и знания, к прекращению не только вражды международной, войны, но и всякой вражды, явной и скрытой. намеренной и неволь-

ной, и, наконец, призыв к людям, ставшим чужими, вернуться к родству, ко всеобщему братству, через всеобщее сыновство, через «возвращение отцам сердец сынов» для спасения тех и других, для всеобщего спасения.

Высшее образование (в Одесском Ришельевском лицее), разнообразное чтение (отметим между прочим влияние Герцена) и самостоятельные научные занятия только помогли мыслителю уяснить основные свои положения и пополнить их развитие, притом чаще путем противопоставления, путем отрицательным скорее, нежели положительным. Николай Федорович много занимался философией, основательно был знаком с главными трудами по ней, но никогда не делал ее конечным предметом своих изысканий. Отдаваться ей всецело мешало ему, конечно, не опасение, что «ум вскружится», а убеждение в малой пользе, чтобы не сказать совершенной бесплодности тех путей, которыми до сих пор шла философия.

Оба направления западной философии, отвлеченное, рационалистическое, и реальное, эмпирическое, оказывались несостоятельными вследствие тех ограничений, на которые они сами себя обрекали: «умозрительное, рационалистическое ограничивалось слишком тесным кругом общих логических понятий, не включая в себя задач проективных; а опытное, эмпирическое, ограничивалось разрозненными частными данными феноменальной действительности вместо постоянного и повсеместного наблюдения и всеобщего опыта над этой действительностью для воздействия на нее как на целое» (статья о философии В.С. Соловьева⁵). И не только ограничены были оба направления, они остались и бесплодными. Многоветвистое дерево философии сплелось в почти непроницаемую сеть ученых рассуждений; но расцвет его оказался пустоцветом, плодов познания добра и зла оно не возростило, не стало деревом жизни, потому что не сама жизнь стала ее целью, ее святынею, а только знание, и притом знание, не идущее дальше пассивного уразумения данной действительности, не переходящее в воздействие на нее для пересоздания существующего в долженствующее быть.

Философия ограничилась ролью истолковательницы действительности. Если же она подчас и приписывала себе способность творческого преображения ее, то это было только грезой самообольщения: то было преображение существующего в кажущееся, превращение действия, вещи или существа в субъективное отвлеченное понятие мысли-

теля или в эстетическую мечту поэта-художника, преобразование в мысли, в слове, в образе, – *не в деле* и потому *не на самом деле*. «Мир как представление» мог тешить своих творцов воображаемым, идеальным, совершенством, но мир реальной действительности оставался неприкосновенным вокруг них во всей своей неприглядной наготе и во всеоружии своей грубой силы. Увлекалась ли философия орлиным полетом в холодные, заоблачные высоты идеализма или предпочитала дремать на пригреве в жирной болотной тине материализма – она все равно оставалась рабыней природы, а не пересоздательницей существующего, данного, не воссоздательницей существовавшего, утраченного. Всегда поклоняясь разуму, а иногда рассуждая и о воле как о действительной силе, она оставалась в неволе у неразумной стихийной силы, освобождаясь от нее только в призрачном мире отвлеченного мышления, в субъективном идеалистическом отрицании объективной реальности того, что она силилась познать, но против чего была бессильна реагировать. Отказавшись от проективного и активного начала, обрекши себя на одно созерцательное знание, она лишилась и наиболее убедительного из доказательств – фактического, доказательства самим делом, живым осязательным впечатлением того, что не только устанавливается в познании (констатировании), но и постановляется в проекте. Не находя соединения отвлеченного мышления с реальной действительностью, не видя примирения теоретического разума с практическим, философия должна была прийти и пришла к сомнению в абсолютности и самой истины; бессильная установить должествующее быть благо, она не смогла истолковать и сущего, не достигла и до истины, закончила круг своего развития вопросом вместо ответа, отчаянием вместо упования, самоубийством. «Вся древняя философия была блужданием и пришла к полному отрицанию истины, когда Пилат, задав (перед Живым ее Воплощением) вопрос о ней, не стал и дожидаться ответа, так как был твердо убежден, что никакой (определенной, неоспоримой) истины нет». «Новая Европейская философия повторила блуждания древней и пришла к тому же отрицанию и по той же причине: потому, что предмет знания теоретического разума, предмета знания ученого сословия не стал предметом дела *всех*» («Что значит стать тем, кто ты есть?»⁶).

«Несостоятельность западной философии не доказывает ли несостоятельности философии вообще, не указы-

ваает ли на то, что всякая философия есть принадлежность возраста несовершеннолетия?» («О философии Соловьева»⁷). Бесспорно так, если философия есть мысль без дела («В чем свобода?»⁸). Не думая утверждать, чтобы такое противоестественное отделение мыслительной энергии от волевой было неизбежно, мы должны, однако, признать, что отпадение мысли от дела было первородным грехом философии, ожидающим и до наших дней искупления. Конечно, большинство самих философов этого греха за собой не признают и далеки от покаяния; но ведь гордость ума и самонадеянность были искони свойственны философии в отличие от долговременной скромности точных наук и от всегдашнего смиренномудрия истинной веры. Какими – какими только правами и преимуществами, какими только вольностями не наделяли себя аристократы мысли, кокетливо называвшие себя только любителями мудрости, но претендовавшие быть ее полномочными диктаторами! Но именно поэтому-то они, сверх ожидания, и остались только любителями, дилетантами, так как познание, замкнутое в тесном кругу ученого сословия, познание *не всеми и для всех* по этому самому неизбежно сводится на познание лишь *кое-кем*, а таковое, по неполноте своих сил и средств, может и дать лишь *кое-что*, клочки, обрывки, проблески знания, а не полноту ведения, доступного совокупному познающему человечеству. Расширяя воскрилия⁹ на многодумных челах своих и величаво драпируясь в тогу мудрецов, законодатели мысли остались все-таки «слепыми вождями слепых»; они обещали познание абсолютного, а пришли к знанию субъективному, даже к меньшему, к знанию непостоянному и у отдельной личности, к знанию феноменальному, к знанию едва уловимых, скользящих мимо, изменчивых призраков изменчивого восприятия непрестанно меняющейся личности!! Те же, кого это не удовлетворяло, находили абсолютное и незыблемое в каком-то идеальном мире, которого они не могли органически соединить с реальным.

Философы, далее, обещали утвердить все нравственные и религиозные начала на непоколебимой твердыне разума и сами же взорвали эту твердыню, не оставивши, по выражению Якоби, даже и моста, по которому от пропасти сомнений чистого разума можно было бы перебраться в мир разума практического, где положительные нравственные начала будто бы воскресают, но уже не в прежних рацио-

налистических формах, а принимаются на веру, по предписаниям категорического императива, этого метафизического Короля Божией милостью, не допускающего апелляции к верховному трибуналу чистого разума.

Философы обещали, наконец, человечеству свободу, высшую и полную; но и здесь еще раз – какое разочарование, какой самообман! Как раз с этой стороны особенно ярко проявилась несостоятельность философии, превратившейся в привилегию ученого сословия, разобщенного с народным множеством. Никто больше так называемых философов XVIII века не трубил об освободительном призвании и освобождающей силе философии, и никто не представил столь наглядного самообличения бессилия, как эти «воспитатели человеческого рода», гонявшиеся за второстепенными и третьестепенными причинами общественного зла в полном забвении причин главных, коренных. Предтечи революционной формулы свободы не поняли, что свобода без дальнейшего пояснения есть способность направляться к заблуждению и ко злу настолько же, как к истине и благу. Но если они определяли свободу в смысле известной совокупности гражданских прав, они оставались детски наивными: они не понимали, что «свобода без власти над природой – то же, что освобождение крепостных крестьян без земли»... Их философия – типичная мысль горожан, которые верят в свой призрак свободы, спорят и ссорятся из-за мелочей гражданских и политических прав, совсем не замечая колоссального гнета, тяготеющего и над отдельной личностью, и над всем общежитием, – гнета природы, в произволе которой, несмотря на всю предполагаемую зрелость цивилизации и воображаемую высоту культуры, все еще остается судьба основных условий человеческого существования и существования: пропитание, здоровье, способности тела и духа, наконец, сама жизнь. Крестьяне, более разумные, чем горожане, не понимают свободы без земли, да и обладая землей, еще не считают себя свободными, признавая свои насущные интересы зависящими от власти земли, от той «былинки зелененькой», с которой, под зноем или дождем, колеблется по ветру жизнь миллионов людей. Горожане же не понимают, что без власти над слепой силой природы, от которой судьба наша зависит, нельзя назвать себя просвещенными и уже совершенно нелепо называть себя свободными. Раб неразумной силы величает себя свободным. Наивно! Проповедовать таким рабам

свободу от разумных существ, обрекать людей на терпимость розни между ними, а следовательно, на закрепление их общего бессилия и безволия, – вот в чем, согласно заветам «тупого XVIII века», заключается совершеннолетие для нашего времени и цель жизни! («В чем свобода?»). И в этом гибельном заблуждении в значительной степени греховна и ответственна философия в своем в самом корне ошибочном взгляде на смысл жизни и на цель и назначение мудрости.

Если бы философия прониклась убеждением, что знание, как бы ценно оно ни было, само по себе не может быть для человечества конечной целью; что оно только средство для достижения величайшей цели; что этой целью может быть только дело всеобщее, все себе подчиняющее, и что таким делом, в котором все, ученые и неученые, богатые и бедные, сильные и слабые, должны и могут стать солидарными сотрудниками, является только дело всеобщего спасения – тогда философия вместо произвольно и непроизводительно поставленных ей себе вопросов задалась бы вопросом естественным, существенным, единственным, всеобъемлющим *вопросом о неродственных отношениях людей друг к другу.*

Между тем именно этим вопросом философия или вовсе не занималась, или же решала его то поверхностно, то совсем превратно. Извинением ей может до известной степени, однако, служить воздействие на нее в данном случае настроения общества в отношении его к этому вопросу. «Философия, как сознание, как разум общества подзаконного, юридического, карательную силу закона держащегося», признаёт лишь отчасти, и притом только в силу собственной непоследовательности в рассуждении, существование родства» на будто бы низшей, первобытной стадии развития общества; на ступенях же якобы более совершенных общественное современное сознание простым, естественным родственным отношениям предпочитает более сложные, искусственно создаваемые, экономические, юридические, гражданские, государственные, политические, международные. Союз естественный она, как и само общество, заменяет искусственной регламентацией, которая хотя и необходима по нужде и до времени, однако остается несовершенной, а потому не может считаться и окончательной.

Поверхностное отношение философии к существенному вопросу происходит оттого, что она, как и общество, в

известных свойствах и следствиях этих второстепенных условий жизни видит первопричину мировой вражды. Опрометчиво полагает она, будто гражданская рознь, экономическая борьба и торгашеское бездушие составляют не временное состояние, «не горький, при данных условиях жизни неизбежный удел несчастного человечества, а нормальный порядок, в усовершенствовании коего и состоит будто бы прекрасная будущность так называемой культуры... Еще удивительнее то, что философия считает принудительную регламентацию необходимой для существующих и разумных, тогда как для слепой силы природы она не видит нужды в разумной регуляции, то есть даже не признает факта неродственного отношения к нам природы, не считает за аномалию господство силы слепой и бесчувственной над чувствующей и разумной», не замечая, что именно *в этой-то власти бессознательного над сознательным, невольного над одаренным волей, не знающего нравственности над нравственным и заключается действительная и глубочайшая причина и основной источник всей мировой скорби и всей человеческой розни*. Это и есть тот естественный (хотя и не нормальный, не подобающий человеку и миру) пауперизм, то природное бесправие, которые идут далеко впереди экономической бедности и гражданского и политического неравноправия. Всеобщая, всемирная необеспеченность хлеба насущного, здоровья, телесных и духовных сил и дарований, наконец, самой жизни – вот что в своих полетах «на небеса горе» и в своих кропотливых поисках «на земле низу» просматривает философия, богиня избранных умов, не познавшая своего истинного призвания стать труженицей в деле всеобщего спасения.

«Несмотря на свое отрицательное, не вполне и неотчетливо сознаваемое отношение к родству и неродственности, *философия есть*, однако, не что иное, как *наука о родстве и неродственности*, изложенная в недоступной большинству, то есть неродственной, форме, отвлеченной, умозрительной, лишенной чувства, в форме «чистого» мышления, а не в проекте практического действия. Философия есть наука всеобщая, она хочет обнять все ведение; но, и обнимая все, она не содержит в себе, однако, ничего такого, что могло бы выйти из пределов понятия о родстве и его противоположности. Родство и неродственность – самые полные, самые конкретные понятия; от них можно лишь отвлекать, обезличивать, можно, так

сказать, обращать их в призраки, в тени, в идеи; пополнять же их невозможно. В родстве – полнота жизни, чувства, разума, действия, примирение религии с наукою, искусством, нравственностью; в неродственности – безжизненность, разъединение, раздор и все его необозримые следствия; одним словом, родственное тождественно с бессмертным, а неродственное со смертным. Бог, как Троиственный, есть совершенный образец родства. Природа – это слепая естественная сила, которая в человеке начинает превращаться в сознательную, чувствующую, то есть родственную, силу. Человечество есть еще несовершенное родство: родственным сознает оно себя в религии; но это сознание, эта дума о родстве не становится даже проектом и планом для осуществления, потому что призванные для этого философия и наука совсем не думают о родстве и не только не составляют плана для выполнения всеобщего дела, но даже противодействуют в этом отношении религии». Религию, даже и христианскую, философия низводит на мифологию, не понимая, впрочем, смысла и в мифологии: признавая в мифах олицетворенные (понятий и действий), философия в своих собственных философемах признает обезличение, отвлечение, изменяя таким образом живое в мертвенное и притом малопонятное, а потому и малодоступное. Очистительная работа, идеализация приводит к стерилизации, обезнароживанию, к омертвлению через отчуждение от большинства, через разобщение с жизнью: то, что в религии было близким и родным для всех, становится в философии привилегией немногих и чужим для большинства. «Очуждение – вот коренной порок философии, сознание которого могло бы вывести ее на истинный путь». Но где это сознание? «Философия под страхом измены самой себе упорно считает религию праздным знанием, называя ее мифо-логией, видя в ней только слова, речи о мифах; но религия есть не мифо-логия, а мифическое действие, сообразованное в формах своего проявления со степенью развития тех, кто их воспринимал. То, что в мифологии ограничивается действием в воображении, в образе, а в искусстве в вещественном или словесном подобии; то, что первобытная теургия силится осуществить в форме суеверной, магической; то, что в теологии, богословии, ищет своего выражения в глубокой думе, вдохновляющей к делу, это самое в неразрывной с точной наукой и с религией философии, в любви к мудрости

должно выразиться в реальном нравственном и религиозном действии, *в деле: реальном* – потому, что оно опирается на данные и силы точного знания, *нравственном* – потому, что оно вдохновляется началом волевым, активным, любовью; наконец, *религиозном* – потому, что всеобщее дело есть всеобщее спасение, то есть исполнение воли Бога, «смерти не создавшего», «Бога отцов, Бога не мертвых, а живых», Бога, Который есть любовь, хотящая всех в разум истинный привести, «да вси едины, да вси спасены будем».

На призыв этого высшего из доступных сынам человеческим стремлений философская мудрость молчит или отвечает хулою. Если она говорит о Боге, то христианское понятие о Нем как о совершеннейшем выражении родства, как о Троице, она причисляет к самым нефилософским понятиям. Природу она называет чуждым нам инобытием, но не чувствует ужаса от этой чуждости; довольствуясь уделом подчиненного ей, страдательного знания, она не приходит к мысли о превращении этой слепо и стихийно действующей силы в разумно и нравственно направляемую нами, в силу, родственную нам, в нашу, в средство не только устройства нашего общего блага, но и проявления нашего чувства к тем, которые были поглощены природой по ее слепоте, то есть по нашему неведению. Наконец, относительно человека, не довольствуясь отчуждением его от Бога и мира, она отчуждает его и от ему подобных; сводя все знания на субъективное и феноменальное познание, она возвеличивает связь истины с личностью и убивает солидарность согласия по отношению к истине («Философия как выражение неродственности и родства»¹⁰). Мало того! В учении о различии двух разумов и о их противоположностях, в отрицании теоретическим разумом того, что повелевается практическим, узаконяется разлад духовных способностей, разлад человека с самим собою; то, что Бог сочетал для жизненной полноты целостного, внутренне объединенного и неразрывного существования и действия, здесь дерзновенно разлучается, впадает в раскол, в механическое сопоставление, в существование рядом, обок, а не друг в друге.

Quousque tandem?¹¹ Безнаказанно произвольничать и насильничать нельзя даже и разуму, «творящему себя Богом». Такая теория познания – это уже агония философии, это уже влияние смерти на все абсолютное и реальное. Перед занесенным над ними беспощадным молотом

«всесокрушающего Канта» умирающее чувство восклицает: «Du hast sie zerstört die schöne Welt. Sie sinkt, sie zerfällt» («Фауст»). В до-критической философии, в предложении «я думаю, следовательно, существую» душа, личность создала думу; в критической философии уже сама дума, само мышление производит «я», всегда тождественное с самим собой и потому лишь мыслительное, а не действительное. Это уже не *дума*, совпадающая с реальной действительностью, а *выдумка*, хотя хитроумная, но все же праздная, пригодная лишь для ученых, обреченных на вечное мышление и равнодушных к бытию; это не слова жизни для людей «благого воления», не проект дела всеобщего спасения, всеобщего бессмертия («Об афоризмах Ницше»¹²). Иначе и быть не может. Философия как произведение теоретического разума не может не быть отвлеченною, отчужденною от жизни; чтобы сделаться конкретной, живой, она должна стать знанием не того только, что есть, но и того, что должно быть, что можно и надо сделать. «Тогда объединятся два разума, теоретический и практический, тогда не будет двух сословий, ученого и неученого, а все живущие будут познающими, и все знание станет живым, когда общей целью и *общим делом знания будет обеспечение жизни всем живущим и возвращение ее всем умершим*» («О философии Соловьева»¹³).

При таком новом и самостоятельном взгляде на задачу философии Николай Федорович в зрелой поре своего духовного развития не мог поддаваться сильному влиянию каких бы то ни было философских систем; они служили ему главным образом для проверки его собственного учения, положения и выводы которого он уяснял и углублял через сопоставление и сравнение с убеждениями наиболее известных и влиятельных мыслителей. В этом смысле он особенно ценил радикалов философской мысли, достаточно способных, чтобы продумывать до конца следствия принятых ими основных начал, и достаточно смелых для открытого их выражения, не стесняясь противоречием общепринятому, авторитетам предания и давлению общественного мнения. Не жалуя дерзостей мысли, он уважал ее отвагу в последовательности и откровенности, особенно если к этому присоединялось умение воплотить существенную мысль в совершенной внешней форме. Такие мыс-

* «Ты разрушил его, этот чудный мир. Он падает, он распадается на части!»

лителю и писателю, говорил он, оказывают неоценимую услугу читателям, избавляя их (не всех, конечно, ибо историк, например, обязан следить не за одним совершенным) от скучной и неблагодарной повинности тратить время на просмотр огромного балласта ученой посредственности, недоконченности и философского двоедушия или малодушия. В своем всегдашнем стремлении к главному, существенному, к «единому на потребу», он был, думается нам, неправ в оценке второстепенных тружеников знания и критико-исторических работ, им посвященных. Принципиально он, конечно, признавал необходимость первых как подготовителей, спутников и продолжателей титанов и героев мысли; признавал необходимость и изучения этих *dii minores*¹⁴ для уяснения зарождения и роста философских направлений и для определения общекультурного влияния их на общество. Но, откровенно говоря, душа его не лежала к подробностям таких исследований, и каждое замедление среди них он уже зачислял недоимкой в свой главный счет. В силу той же торопливости стремления к главному он был положительно несправедлив к работам, не простиравшим своей задачи дальше каких-либо частичных исследований и не решавшихся или не желавших вдаваться в обсуждение главных вопросов или же не сопровождавших критику отрицательную положительными тезисами. Этого неутомимого радикала и нетерпеливого обобщителя никак нельзя было удерживать на полдороге к цели, убедить хотя бы и в печальной неизбежности полумера, хотя бы и в досадной необходимости постепенности. Много из того, что другим, более терпеливым труженикам на ниве знания кажется полезной подготовительной или пояснительной работой, представлялось его пылкому уму слишком мало важным, чтобы не сказать совсем праздным, ученым упражнением. Он даже не замечал, в какой непоследовательности он, как мыслитель, стоял в данном случае к своему собственному поведению в качестве музейского и библиотечного деятеля, где, как мы видели, он столь ретиво оберегал даже то, что обыкновенно принято считать отбросами и отбросами книжного дела. Своего заблуждения он не сознавал, но, если бы заметил его, он вправе был бы воскликнуть с Тертуллианом: «*Error! Sed pietatis tamen error est!*»¹⁵ Если человек, пораженный знатоков многосторонней эрудицией, не довольствовался только ею, то причиной тому было слишком пылкое, чрезмерно торопливое желание перевести знание в действие, мысль в дело.

Неспособный, таким образом, к кропотливым, детальным философским изысканиям, он был незаменим в определении существенного в философских учениях, в раскрытии центра их тяжести, в обнаружении важнейших конечных следствий основных положений и в оценке целого со своей, более широкой, точки зрения. Даже не соглашающиеся с этой последней, полагаем, не откажут его критическим замечаниям о разных системах в глубокомыслии и остроумии, не говоря уже об оригинальности. Вот почему мы позволяем себе познакомить читателей с некоторыми из этих отзывов, тем более что в них антитезой критики чужих положений обыкновенно являются в большей или меньшей степени его собственные убеждения.

2. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ¹

В истории развития древней и восточной философии внимание Николая Федоровича останавливается прежде всего на существенной противоположности между мировоззрением Индии, с одной стороны, и Ирана (зендским²) – с другой. Здесь впервые уже ярко намечаются два основных воззрения на природу и на Бога, пассивное и активное, от которых зависит и взгляд на человека, его назначение и судьбу. «Философия и религии старой Индии, как и философия новой Германии, – пантеизм³, то есть такое учение, в котором строй природы является не только сложившимся помимо воли человека, но и имеющим навсегда остаться таковым, то есть не подлежащим изменению сообразно с его волей и с его умственной и нравственной силой. А если так, то это есть учение, в котором зло (с человеческой точки зрения) составляет необходимое условие бытия, а смерть является необходимым спутником жизни. Вследствие этого единственным средством уничтожения зла будет уничтожение самой жизни, личности, способной чувствовать и сознавать зло, или (что то же) несовершенство, природы в ее отношениях к существу волевому и разумному. Упразднение личности, поглощение части целым, атрофия сознания, желания и воли при слиянии с великим Всеединным, живущим бессознательной, фатальной необходимостью, – вот относительно личности завершение оборота пантеистического «колеса жизни». Нирвана буддизма и философский пантеистический пессимизм (называющий себя,

впрочем, иногда и оптимизмом, что для него безразлично) совпадают в признании человека неключимым⁴ рабом слепой силы, для того только и одаренным призрачным разумом и кажущейся волей, чтобы или страдать в толпе невежд, мнящих себя самостоятельными, или же, вместе с мудрецами, с прозревшими, познать, что в личном сознании мир – только представление, что личная воля – только неволя и что обе силы, сознание и желание, насколько они есть в личности, надо употребить на то, чтобы положить конец страданию личного бытия, обособленного от целого, познать верховный покой и смело пасть в объятья небытию.

Второе – иранское, зендское и славянское мировоззрение из зла не делает неизбежного условия жизни и бытия; напротив, борьбу со злом ставит целью исторического существования человечества; а потому исходным пунктом здесь является не пантеизм, а теизм, конечным – не пессимизм, а оптимизм.

Оптимистично в своем заключении и третье мировоззрение, семитическое, если считать совершеннейшим выражением его древнееврейское. Здесь также победа остается за разумом, волею и добром; но в этой победе разум и воля людей *активного* участия не принимают: их удел – только *подневольное* выполнение предначертанного, указанного и приказанного, не трудом создающегося, а милостью дарованного внемирным Повелителем, «Богом грозным и ревнивым», в охране Своего всевластия и произвола избирающим один народ и требующим уничтожения целых других.

Между семитическим и индогерманским мировоззрениями зендо-славянское является примирительным звеном. Торжество разума, воли и добра, оставаясь исполнением воли Отца света и всякого блага, осуществляется, согласно этому мировоззрению, знанием, любовью и добровольным трудом разумных и свободных существ, становящихся сотрудниками в деле Божиим, в том «фраше-керетри» (благом деле), к которому призывает уже Зенд-Авеста, священная книга земледельческого Ирана, поставленного, как и его продолжение, сельское славянство, между городским Западом и кочевым Востоком для примирения того и другого. По этому мировоззрению зло заключается в слепоте и бессознательности, следствием чего оказывается смерть, а благо – в обращении бессознательного в разумное, в победе света над тьмой, жизни над смертью через обращение

рождения в воскрешение. Только при отсутствии сознания разделение уничтожает единство и делает особи эфемерными существами (модусами), и лишь при слепоте единство поглощает, уничтожает различие особей (самобытность и своеобразие личностей). Всеобщее воскресение, эта блестящая сквозь туманы звезда Зороастризма и незакатное солнце христианства, есть восстановление и различия, и единства, уничтожение ига и произвола, сочетание полной самостоятельности с величайшей солидарностью. Собрание же разъединенных, враждующих, противодействующих до их умиротворения в единодействии, в стремлении к общей цели и есть то содействие «благому делу» установления мира в мире⁵, в котором человек становится исполнителем воли Божией, «не хотящей погибели *ни единого*».

Активному направлению мудрости эллинская мысль предпочла пассивно-созерцательное. Правда, в первом периоде греческой философии, ионийско-италийской, от Фалеса до Парменида и Анаксагора, еще преобладало стремление к универсальному знанию природы, к этому необходимому предшествованию возможности разумного воздействия на нее. Подобно мудрецам земледельческого Китая и магам пастушеского и сельского Ирана, звездочетам, считавшим астрономию за основную и нужнейшую из наук, ранние греческие философы мечтали, хотя бы и в наивной форме, о раскрытии мудрости космической; философия и мудрость представлялись немислимыми без ключей к тайнам вселенной. Но кумир новых мудрецов Сократ, типичный горожанин, житель тщеславных Афин, превозносившихся над другими городами, Афин, знавших только себя, истощавшихся в борьбе с другими и с самими собою, Сократ «вернул философскую мысль с неба на землю», оборвал ей крылья и приурочил ее к познанию человеком самого себя. Но за невозможностью понять себя без связи с другими и с миром, вмененное Сократу в такую заслугу «познай самого себя!» превратилось в совсем уже непохвальное «знай только себя!».

Медленно раскрывалась эта неизбежная эволюция положения, ставшего на долгие века основным догматом философского символа веры, положения, столь согласного с эллинским стремлением к развитию личности и ее превосходства над окружающими. В такой же гармонии было это убеждение и с античным узаконением данного в природе для беззаботного пользования блаженством своего бытия,

с аристократической привилегией на власть и счастье многих свободных над тысячами обездоленных рабов.

Для Рима с его первоначальными добровольными жертвами личного блага на пользу общую, с его последующими опытами умиротворения и объединения народов «познай самого себя!», доводимое до «знай только себя!», было противоречием. Но нельзя отрицать печального факта, что греческая культура внесла его в старые устои римской жизни, и притом в значительной степени через посредство философии. Не только эпикуреизм, поверхностно и пошло понимаемый, манил к уклонению от забот и опасностей общественной жизни, но и драпировавшийся в суровую тогу благородства стоицизм вел к тому же. Учение стоиков о презрении ко всему внешнему, о независимости мудреца от мира и людей, о двоякой истине для мудрых и заурядных умов, наконец, о внутренней свободе с самоубийством как *ultimum refugium*⁶ – это все высокопарные варианты вырождающегося «познай самого себя!».

Даже само любвеобильное христианство не вполне уберглось от чар эгоистической формулы мудрости Сократа-демона. Отодвигая на второй план призыв *всех* научить, *всех* крестить, *всех* в разум истинный привести к общему Отцу, не желающему гибели *ни единой* овцы заблудшей, христиане веков расцвета аскетизма, решивши, что природа, как царство плоти и греха, бесповоротно обречена на гибель, что мир навсегда во зле лежит, отвернулись от изучения природы, пошли наперекор ей не путем разумной регуляции ее слепых сил, а путем сурового самоограничения и бежали от мира, предоставляя большинство собратьев своих гибели, а сами замкнулись в заботу о своем единичном, личном спасении. Величие и чистота первоначального идеала сообщили, правда, и этому его видоизменению нравственные доблести, возведшие подвижников Палестины и Фиваиды в животворные светочи не для одной любезной им пустыни, но и для того мира, от которого они бежали, но который сам шел к ним очищаться от суеты и скверны греховной, чтобы возвратиться на путь спасения. Так, в новых формах, восстанавливалось общение праведников с сынами века и возрастал град Божий в противовес граду земному. Но все это не избавляло немногих избранников столь трудно завоеванного рая быть осужденными на блаженство, соединенное с необходимостью созерцать мучения и гибель множества отцов и братьев своих. Рай без веры в бездну милосердия всепрощающей любви

Божией, без надежды на конечное спасение всех неведомыми нам путями благодати, примиряющей сострадание со справедливостью, если *такой* рай мог составлять конечную цель христианской праведности, он был далеким отражением языческого «познай самого себя!» в области христианской этики аскетического типа⁷

Средневековье возвеличило значение града Божия, Церкви, над градом земным, государством, и в соответственной степени укрепило стремление к солидарности, к обобщению, ко включению человеческих единиц в новое великое целое. И в то же время сотрудница богословия, схоластика вернула и философскую мысль к более широким задачам, от замкнутости человеческой личности в поисках самого себя к поискам отчасти мира и в особенности Бога, но, к несчастью, в формах более, чем когда-либо, отвлеченных и безжизненных. Языческое Возрождение, наоборот, создало несколько неуклюжих опытов реалистического миропознания в лице Кардана, Телезия и других забытых натурфилософов и пантеистического – у Джордано Бруно и Кампанеллы⁸. Но обновленный пантеизм не изменил традиционного в философии взгляда на подчиненное положение человека относительно природы: страстные гимны Бруно и Кампанеллы в честь внутренней свободы героев духа не сопровождались призывом к человечеству сбросить с себя не в мысли только, но и в осязательной действительности оковы произвола слепых физических сил. Фатальную мощь и неизменность их эти идеалисты признавали в не меньшей степени, чем и реалистические натурфилософы. И если в эту пору страстных поисков в области таинственного некоторые смелые умы, как Пико Мирандола, Кардан, Делла-Порта, Агриппа Неттесгеймский, аббат Тритемий и Парацельс⁹, верили в возможность добиться чудодейственного всемогущества над природой, то достигнуть этого они надеялись не посредством полного познания ее и постепенно возрастающего управления ею, а через единовременное раскрытие универсального ключа к ее тайнам магическим, астрологическим, каббалистическим или теургическим способом, не тем медленным, но надежным путем, на который из их сумрачных фаустовских лабораторий призывали вступить ясные умы Коперника и Галилея¹⁰

Но пока эти предшественники точного знания бродили в потемках у входа в его область, широкая волна культуры Возрождения влекла мысли, чувства и желания боль-

шинства к беззаботному наслаждению блаженством ига настоящего без сожаления о прошлом, без страха за будущее. Воскресшие боги классической древности, вновь найденные сокровища античной словесности, пышный расцвет нового искусства, культ красоты, здоровья и юности, преклонение перед силой и властью, обожание счастья и славы – все звало, все манило, великих и малых, гениальных и злодеев, от Леонардо да Винчи до Макиавелли и Борджиа¹¹, к превознесению личности, к ее всестороннему развитию и могуществу, к апофеозу «познай самого себя!» и к вакханалии «знай только себя!». Никогда победный клич «Memento vivere!» не звучал более страстно, хотя даже и в эту пору упоения чувственностью не мог заглушить неотвязного «Memento mori!». На смену труднодоступного небесного рая аскетов широко распахнул свои врата рай земной, чувственный, себялюбивый, безжалостный и безнадежный.

Но и это все не было еще решительным ответом на призыв Дельфийского демона или Сократова гения. Это новое слово, ставшее исходом в землю обетованную западной философии, молвил Декарт¹² Первоначальное «познай самого себе!» не исключало еще возможности *иного* знания; оно только отклоняло от него, как несущественного, сосредоточивая внимание и любовь человека на главном, на нем самом. Картезианское же «я познаю, следовательно, существую» пошло неизмеримо дальше. Во-первых, в предшествующем этому утверждению универсальном сомнении было смело выброшено за борт все постороннее для мыслящей личности знание, все то, что познано не непосредственно самою ею; знание других, не мое знание, следовательно, чужое мне знание объявлено не имеющим основ для меня убедительных и обязательных; и вот с этим-то настроением вместо солидарности чуждость, исключительность, обособление мыслящей личности становятся краеугольным камнем храма философской мудрости. Во-вторых, именно это неродственное, от собратьев человека обособившееся знание становится единственным утверждением самого бытия, даже первого доступного личному пониманию бытия, своего собственного: «Я познаю, следовательно, я существую»; реальное утверждается на интеллектуальном; сама жизнь, это неозримое многообразие, это чудесное многоединство, беспредельность, в которой не только моя мысль, но и весь я тонут, как камень в глубине океана, все это вмещается в границах краткого

мыслительного процесса, одного логического умозаключения. Какое чудо! Какое величие! восклицает ученый философ, весь ушедший в дебри отвлеченного рассуждения. Какая ложь или какой наивный самообман! восклицает неученый здравый смысл, ссылаясь на внутреннюю, непреодолимую убежденность личного ощущения и на жизненный опыт других, многих, огромного большинства. Но что это за возражение для жрецов чистого разума? Что такое колеблющийся по ветру огонек чувства сравнительно с холодным незыблемым светом чистого мышления? Как устоит недоказуемая убежденность веры перед стальной цепью безукоризненных умозаключений? А эти «другие, многие, даже большинство», все эти идолы *specus, fōgi, theatrī*, низвергнутые уже Бэконом...¹³ все это чужое для картезианского мыслителя знание, разве это не облака, не туманы, не прах предрассудков, заволакивающие солнце никому и ничему не подвластного знания? Освободившейся, знающей только себя мысли отныне открыт прямой путь в храм высшего, «чистого» знания.

Не раз еще будет она оступаться на нем, сбиваться с него, боязливо жмурить очи перед яркими лучами чистого разума; но путь указан, и он единственный для тех, кто, признавши его первооснову, будет всегда честен и до конца смел. «Познаю, следовательно, существую» – единственный источник философского знания; все остальное: ссылки самого Декарта на правдивость Бога, не желающего нас обманывать через посредство разума; видение в Боге благочестивого монаха Мальбранша, «Теодицея» и «предустановленная гармония» услужливого «и нашим, и вашим» придворного и дипломата Лейбница, не говоря уже о «достаточных основаниях» бюргера-педанта, профессора Вольфа¹⁴ – все это последние, расчетливые или трусливые, наивные или жеманные оглядки и извинения торжествующего чистого разума, победоносно шествующего к самодержавию. В стороне от торной дороги просвещения XVIII века, этой суетливой Марфы, разменивающейся на мелочные хлопоты в желании угодить Учителю¹⁵, два силача-радикала с разных сторон берегут прямой путь, аристократы мысли, не понятые мещанами и чиновниками философии. Справа непоколебимый догматик, бесстрастный в своем угрюмом одиночестве, цельный как монолит Спиноза, законченное воплощение окаменевшей мысли, порвавшей принципиально связь науки с жизнью; слева – величайший из скептиков, столь же холод-

ный, но более гибкий и неуловимый в своей растлевающей абсолютную истину диалектике Юм...¹⁶

На этих двух столпах безупречного отвлеченного мышления и создается идеальный храм новой философии, на сияющем фронте которого единственной подобающей надписью остается унаследованное из храма эллинской мудрости: «познай самого себя!» Не отцу критической философии, не Канту дано было начертать ее в окончательной форме. Кант – это великий неутомимый чернорабочий новой философии скорее, чем ее зодчий: тяжелыми ударами своей все разрушающей критики он расчистил место для храма чистого знания, но план и фасад его он искалечил негармоничной пристройкой к нему часовни практического разума, перейти куда жрецам чистого разума можно, по выражению Якоби, только как Данту из ада «посредством отчаянного salto mortale¹⁷ головой вниз». Фихте понял ошибку и на сократическое «познай самого себя!», на картезианское «познаю, следовательно, существую!» провозгласил единственный вполне последовательный, единственный искренний ответ чистого разума: «Я познающее и есть существующее, все же прочее есть лишь познаваемое, то есть лишь мыслимое, следовательно, несуществующее» («Супраморализм или всеобщий синтез»¹⁸). Это Синайское откровение преобразившегося разума, ставшее для философов первой заповедью («Аз Разум есмь Господь Бог твой, и да не будут тебе инии божи разве мене!»), Фихте, Моисей Чистого Разума, начертал как единственную заповедь на скрижалях закона ученой философии, совершенно упразднивши «вторую, подобную ей», христианскую: «возлюби ближнего твоего, как самого себя!», – несмотря на то, что вне своего профессорского кабинета, на арене жизни, в годину общественного бедствия, он призывал родину и к этой второй заповеди.

Чтобы примирить такое противоречие, ему, великому, и множеству мелких, полезших из щелей академических аудиторий, исход был один: признать полную, неограниченную свободу философии, ее абсолютную независимость от всяких условий, налагаемых жизнью. Так и было. Не жизнь, не ее требования и мольбы создавали философские системы; стяхнувши с себя ветхое рубище житейской суеты, философия поспешила осуществить обращенное к ней пророчество ясновидца Гаманна¹⁹: «Смотри! разрушивши старое небо и старую землю, я создаю все новое!» Но это все, это творение Чистого Разума не выходило из пределов его самого; это новое творение из ничего и не создало ничего

реального, и само идеальное было только бесконечной эволюцией видоизменений того же Я, того же всеобъемлющего мыслящего духа; творческое действие, как и чистое знание, не шли и не могли идти для философствующего субъекта дальше самого себя.

Могло ли перешагнуть за эту зачарованную грань последнее, что еще оставалось не принесенным в жертву Молоху чистого разума, – чувство, любовь? Ведь любовь есть высшее; без нее «все тайны, все познание, вся вера – ничто»!.. Любить! Но кого же? Ведь любовь невозможна без веры в ценность того, что любишь, того или тех, кого любишь. А что говорит заповедь чистого разума? Достоверно только лично познанное; не верь, следовательно, преданию, то есть отцам, не верь свидетельству других, то есть братьев; знание другого – не мое знание; оно мне чужое; а лишь на мышлении, то есть на вере в знание, утверждается и вера в бытие, в действительность. Где же взять не личную, не эгоистическую основу для любви?..

Пока XIX век истощался в разнородных опытах практического решения этого коренного противоречия своей философской основы, а философы безнадежно силились вырваться из волшебного круга, очерченного вокруг них Кантом, два дерзца отважились дать прямолинейный ответ на последний роковой вопрос новой философии: «кого и что любить?» «Возлюби *себя*, себя всего душою твоею, себя всего мыслию твоею, себя всем сердцем твоим! Найди в себе себя и ничего, кроме себя, не признавай; будь *единственным!*» – заключают Макс Штирнер, так и озаглавивший свое произведение (*Max Stirner. Der Einzige und sein Eigenthum*²⁰), и Ницше со своим «сверхчеловеком», со своей этикой «по ту сторону добра и зла». Под надвигавшейся грозой революции 1848 г. символ веры Штирнера также, как под грохот пушек Франко-прусской войны мысли Ницше должны были показаться несвоевременными (так и назвал Ницше одно из своих сочинений²¹); но прямота и радикальность того и другого вознесли их, после временного непонимания, на высоту заслуженной ими известности, и то, что век, похвалявшийся любовью к солидарности и коллективизму, окончился под громкий хор похвал самому решительному проповеднику индивидуализма, Фридриху Ницше, – этот факт сам по себе есть уже блестящее указание на то, к чему не только в сфере чистого мышления, но и в области нравственного должна прийти западная философия, остающаяся верною своей точке отправления.

3. СУЖДЕНИЯ О РАЗНЫХ ФИЛОСОФАХ. ФИЛОСОФИЯ ЧИСТОГО РАЗУМА И ЕЕ СЛЕДСТВИЯ¹

Если от общего очерка развития философии, почерпнутого нами из произведений и переписки Николая Федоровича и из устных бесед с ним, мы перейдем к более детальным суждениям его о различных философах, то должны прежде всего отметить, что внимание его на них сосредоточивалось весьма неравномерно. Скучны заметки о древней философии; удивляет почти полное молчание о Платоне, что, впрочем, объясняется отчасти несочувствием крайнего реалиста к философу, гений которого, казалось ему, был наиболее виновен в перенесении задач мудрости из реального мира в идеальный. Необходимо пояснить, что идеальное, в обычно придаваемом этому слову смысле, как образец, к которому надо стремиться, но которого вполне невозможно достигнуть, претило Николаю Федоровичу. Как ни презирал он материализм *низшего разбора* в его опошленной форме, и даже и его (как нечто хотя и грубое, но все же реальное, способное к жизни, а следовательно, и к улучшению) был склонен предпочесть нарядному, но совершенно оторванному от действительности идеализму, противопоставлявшему мир обаятельной мечты миру горькой действительности не для того, чтобы свести небо на землю, а чтобы забывать несовершенство земного и скорби бытия в сладких, но расслабляющих наркотических грезах об ином, совершенном, но отвлеченном и не переходящем в действительность мире. В конце концов, говорил он, саддукеи философии (материалисты) оказываются ближе к спасению, чем фарисеи идеализма.

По той же причине этому человеку, ведшему жизнь аскета, но не жаловавшему аскетизм, было несимпатично аскетически-платонизирующее направление тех христианских богословов, которые настолько резко противопоставляли «иной, лучший» мир земному и столь сильно подчеркивали неисправимую испорченность последнего, что желание и обязанность трудиться для спасения его понижались у них до ничтожного минимума.

С другой стороны, внимание Николая Федоровича усиленно сосредоточивалось на рассмотрении постепенного роста светских интересов к земскому в том суетном смысле, которому столь противоположны были собственные убеждения строгого мыслителя. Уразуметь и объяснить последовательные степени развития этого гуманистического

тического светского воззрения на мир, на человека, на интересы и задачи жизни, зарождение секуляризации мысли, чувства, нравственности, искусства и всего быта и борьбу ее с религиозным мировоззрением представлялось ему особенно важным и в научном отношении, и в практическом. Вот почему применительно ко второму из двух названных процессов, к религиозизации, он тщательно изучал Августина, с полным основанием видя в его «Граде Божием» произведение, определившее основное направление церковной и государственной жизни Запада. Этот величавый характер привлекал, впрочем, его не со стороны одного своего исторического влияния, но и с психологической; оттого и его «Исповеди» он приписывал такое же мировое значение. Сопоставляя ее со столь противоположной «Исповедью» Руссо², он говорил, что трудно найти два произведения, более этих уясняющие понимание новой истории Запада, так как в них воплотились два перехода: начальный, от светского (языческого) к религиозному у Августина, и конечный, обратный, от религиозного к светскому у Руссо: сравнение тем более легкое, что «если в Августине святость не уничтожила человечности, то и в Руссо человек не уничтожил божественного». Несмотря, однако, на явные противоположности, между прочим и в отношении к «естественным порокам», на которые Руссо смотрит снисходительно, как на несчастья, возбуждая в их описаниях охоту грешить, тогда как Августин относится к ним с глубоким отвращением и спасения от них ждет исключительно от сверхъестественной помощи, – несмотря на весь этот контраст, оба признают природу саму по себе безгрешной. Допустивши это, Августин заслужил право и в нравственном отношении стать отцом западноевропейского мировоззрения; недаром же в «Soliloquia» он высказывает и основное начало философии Запада: «Cogito, или, что еще сильнее, fallor, ergo sum³», которым он думает доказать (а на самом деле только расшатывает) учение о Троице и действительно доказывает, сам того не ожидая, недостатки своего Града Божия: равнодушие к участи Града Земного, равнодушие к объединению, признание вечности розни, то есть невозможность спасения в пределах земного.

Эти недостатки, как мы видели, новая философия не только не сумела устранить, но даже усугубила их. Выяснив значение в этом отношении Декарта, «Карла Великого философии», Николай Федорович показывает, как оба вы-

текающие из его учения направления, монистическое и индивидуалистическое, оказались бессильными выполнить настоящую задачу философии, восстановить мир в мире. Выражением монизма было «всепоглощающее единство Спинозы», а индивидуализма – «монадологическая рознь Лейбница». В первом не было места самостоятельности личностей, во втором – их истинному, внутреннему объединению. «Amor Dei intellectualis»⁴, любовь к Богу до забвения самих себя и друг друга, создала у еврея Спинозы, в противовес средневековому католическому Граду Божию, философский Град Божий, но с Богом иудейским, который есть все и перед которым человек ничто. С другой стороны, монады Лейбница – это индивидуальные микрокосмы, строго обособленные и самодовлеющие «мирки», объединяемые не общностью потребности друг в друге, а только аналогией и механической группировкой. Называя очень характерно монады «зеркалами вселенной» и показывая этим связь их с мировым целым (не органическая и не активная, а только воспринимательная и созерцательная, то есть пассивная), Лейбниц продолжает дело своего отца Декарта: тот сделал из мышления доказательство бытия личности, Лейбниц же возводит созерцание в начало космическое, в основу связи частей, из которых слагается мир. Общение монад ограничивается взаимосозерцанием, взаимодействия же между ними нет. И как в системе Лейбница душа и тело не состоят в органическом единстве, а уподобляются только «двум часам, прекрасно согласованным друг с другом в своих механизмах», так же точно и миры физических сил, человеческих душ и высших духов образуют как бы самостоятельные царства в восходящем порядке, согласованные, но не слитые в полное единство. В пределах же общежития земного эта индивидуализация, по мнению Николая Федоровича, есть уже «рознь, доведенная до забвения единства», и она-то полагается в основу Лейбницева Града, земного, языческого. Государственный идеал Людовика XIV современник его, Лейбниц, переносит и в Град небесный, видя и в его Повелителе не столько отца, сколько мудрого и могущественного монарха, правящего из мирового центра через иерархическую делегацию своей абсолютной власти.

Добавлением этих неудачных попыток обосновать идеальное общество на философских началах является самостоятельная от Декарта попытка Бэкона обратить разум в орудие знания и техники для доставления жизненных удобств и удовольствий, в силу чего этот мыслитель, возвращенный

нацией, особенно ценящей комфорт, может, пожалуй, более других претендовать на звание философского основателя нового земного, светского Града. Другой англичанин, Локк⁵, постарался доказать, что человеку, по свойствам и размерам его способностей, и не подобает заноситься слишком высоко в философских парениях по поднебесью. Новыми психологическими исследованиями Локк еще раз вернул человека к самому себе, да и в нем самом достоверное ограничил довольно узким кругом несовершенных чувственных восприятий да небольшими ресурсами рефлексивной способности, непоследовательно и некстати добавленной к его сенсуализму и потому упраздненной наиболее последовательными из его учеников. Локк стал законодателем светского просвещения XVIII века, которое устами своего главнокомандующего, Вольтера, признало его величайшим из мудрецов именно за то, что от неумеренных мечтаний и величавых проектов философской фантазии он возвратил мысль «к полезной, трезвой прозе будничной действительности». При этом же Локк помимо своего главного труда и в особых рассуждениях, как раз в духе поры торжества буржуазии, «доказывал, что человек прежде всего предназначен быть гражданином земного общежития, а в трактатах о терпимости и разумности христианства позаботился сделать и религию безвредной для Земного Града, чтобы она не нарушала не только его спокойствия, но даже и его удовольствий». Он создал земную, или гражданскую, упрощенную и укороченную теологию, на почве которой выросла еще более сжатая и необременительная «разумная религия» XVIII века, бессодержательное пустословие вместо богословия, деизм.

Минуя промежуточные звенья в дальнейшей истории развития нового западноевропейского просвещения, Николай Федорович с особенным вниманием останавливается на «Лютере философии», на Канте. Многочисленны статьи о нем; еще многочисленнее небольшие заметки, отдельные или разбросанные в других трактатах. Влиянию Канта на умственное и нравственное развитие Западной Европы он придавал такое огромное значение, что сомневался, «освободится ли даже когда-нибудь Запад от ига и гнета Кантовой критики, основанной на суеверии и предрассудке: на суеверии сословия, обреченного на бездействие и осужденного на одно мышление, и на предрассудке, обрекающем весь род человеческий вечному несовершенности»

(«Иго Канта»⁶). «При троекратном в течение века возвращении к Канту, философы не исправили его ошибки, состоящей в отделении практического разума от теоретического и в признании такого отделения безусловным. Возвращение к Канту означает возвращение к разъединению, к узкому практицизму от мнимой широты теоретического знания» («Супраморализм, или Великий Синтез»⁷). Столь прославленный клич «Назад к Канту!» равносителен призыву «Назад к метафизике, к узаконению несовершеннолетия!»⁸ («Назад к Канту!»): ибо Кант был только мнимым разрушителем метафизики, потому что он знал опыт только *единичный*, опыт отдельных лиц, искусственный и разрозненный, а не *единый*, всеобщий, всеми производимый, естественный, слепую силу природы обращающий в управляемую разумом; проект или план этого последнего опыта и кроется в метафизике, которая по этому самому и неразрушима» («Карзин и Антикантизм»⁹).

Временное, условное несовершенство человеческого знания Кант признал за вечное и абсолютное. Вот эту-то ошибку и просматривают Паульсен и другие новейшие немецкие философы: разделяя суеверие Канта, называемое им «критиками», они не могут отнестись к нему самому критически... «Ученая Германия до сих пор неспособна понять неестественности и безнравственности *двух* разумов, и именно потому, что ей, ученой Германии, кажется совершенно естественным существование двух классов людей, ученых и неученых; ей представляется нормальным взгляд на разум как на специальность, приуроченную к особому цеху, а не как на всечеловеческое свойство, необходимое всем и каждому». С другой стороны, сузивши, по указанию Канта, пределы практического разума, ученая Германия не распространяет его способностей и обязанностей *на дело общее*, на обращение слепой силы природы в управляемую разумом. Если после всего этого Паульсен, защищая метафизику и доказывая, что и сам Кант не был ей враждебен, надеется при ее помощи победить грубый реализм нашего века и глубокую веру в силу денег, то на это ему следует ответить, что современный реализм, искусственный, порожденный торгово-фабричной культурой, может быть побежден отнюдь не рассуждениями, а только естественным реализмом, регуляцией природы, регуляцией, которая даст каждому подобающую ему работу и убьет соблазн и власть денег, потому что при обеспечении основных жизненных благ всем и каждому в деньгах не бу-

дет нужды: «Они будут сданы в музей и составят предмет изучения не политико-экономической науки, а исторической нумизматики» («Назад к Канту!»).

Власть Канта над Западом, считающим себя таким поклонником свободы, тем изумительнее, чем она деспотичнее. Столь долго ожидаемый христианством Страшный Суд наконец наступил: неумолимый судья явился в лице Кёнигсбергского профессора Канта с несколькими судьями или лжесудьями низшего порядка, вроде Контов и Миллей. Европейская и Американская интеллигенция признала суд правым и нелицеприятным, осуждение справедливым и до сих пор не апеллировала на приговор. А между тем дело шло не о безделице! Кант осуждал всех и все знание на тесное тюремное заключение, хотя свои суждения он называл не осуждениями, а «критиками». Проще и вернее было бы назвать их тюрьмами, подобно тому как сам он назвал критику религии религией в очень узких пределах (то есть в тюрьме) чистого предопытного разума; но ведь и критика самого чистого разума была также тюрьмой, Аидом, Гадесом, потому что в ней чистый разум был осужден на заключение в вечной тьме неведения! «В еще более узкие пределы поставлен был несчастный практический разум: последний «императивно» требует делать добро, но с обязательством не уничтожать зла; иными словами: раю воспрещается одолевать врата ада; предписывая всякие мелкие делишки, «императив» ничего не говорит об едином, великом, общем деле, а союз для этого великого дела, церковь, допускает единственно в староримском смысле, в юридическом» («Страшный Суд философии»¹⁰).

Недостатки Канта в значительной степени объясняются культурно-историческими условиями окружавшей его жизни. «Опыт, или история, которую пережил Кант, началась для него на 16-м году жизни, в 1740 г., когда Фридрих II вступил на престол, а с ним воцарилось в Германии французское влияние, выразившееся в умственной жизни победой рационализма над пиетизмом, а в политической – возвышением мещанства, буржуазии над дворянством и духовенством». Для автора будущей «Всемирно-гражданской Истории» очень большое значение имел 1776 год, год объявления независимости первой новой мещанской республики, которое казалось 52-летнему Канту событием всемирным, а не западным лишь, космополитическим, а не городским, гражданским, сословным («Даты

жизнеописания Канта»¹¹). «Философия Канта и есть произведение именно *всемирно-гражданской* истории, то есть жизненного опыта людей *чужих* друг другу, связанных не естественными родственными отношениями, а искусственными, юридическими» («Кант и Евангельское Дитя»¹²). «Критика его отразила в себе все предрассудки одного из городских сословий, сословия, осужденного на мышление без действия, не испытывающего на себе гнета природы, удаляющего от себя все, напоминающее о смерти, живущего гражданской, а не родовой жизнью. Городская буржуазная критика, с пренебрежением относящаяся к неученому, первобытно живущему селу, берет природу во всей ее бездушной мощи и противопоставляет ей разумные существа в их нравственной чуждости и отдельности или розни и вражде из-за городских мелочей и дрязг, носящих громкое имя политических и социальных интересов. Далее, она противопоставляет людей природе в их состоянии бездеятельности или ошибочной деятельности, не соединяя их в знании и деле против ига слепых сил, в чем и заключается причина бессилия человечества, а именно: *ограниченность в пространстве*, то есть прикрепление к земле, и *во времени*, то есть смертность. Об освобождении от того и другого ограничения городская гражданская жизнь, как и буржуазная философия, даже и не мечтают; а между тем ограничение в пространстве препятствует действию разумных существ на все миры вселенной, а ограниченность во времени, смертность, препятствует одновременному действию разных поколений разумных существ на эти миры. Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными против слепой силы, объявляет людей безусловно неспособными не только к управлению миром, но даже и к универсальному знанию, к восприятию мира в его целостности, что конечно и невозможно без управления; иначе сказать, Кант объявляет разумные существа неспособными стать разумом вселенной»¹³

Влияние Канта на европейскую мысль в этом отношении должно признать за существенную помеху общечеловеческому делу. В век столь блестящих побед точного знания «наступление совершеннолетия, открывающее для человеческого рода *в его совокупности* безграничное поприще для деятельности настолько же величавой, насколько и благотворной, встречается интеллигентным классом с тупым равнодушием, не вызывает ни малейшего подъема в

отживающем учено-философском сословии; гнет Кантовой критики тяготеет над ним. Кант – представитель дряхлости, лишенной отваги и веры в силу человечества. Хотя он и восхищается небесным сводом в мире и нравственным долгом в человеке, он закрывает доступ на небо человеческому роду, а в мире нравственного долга терпит пустоту мнимого содержания, не видя действительного; он истинный враг простора и шири. Ему, философу безнадежности, всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность... Полагая всею пределы, Кант не подумал о том, какое зло делает он, обрекая человеческий род на вечное несовершеннолетие; «отказывая разумному существу в способности познания (абсолютного) или слишком ограничивая ее, он не замечает очевидной ненормальности такого положения: он берет людей не в том состоянии, в каком они должны быть и могут стать, а в том, в каком они есть, то есть в самом безнравственном, в состоянии отдельности, чуждости, вражды относительно друг друга и бездеятельности относительно общего врага» («Иго Канта»¹⁴).

Философия Канта есть узаконение и освящение зла разединения, в котором лежит мир. Это зло она полагает в основу своей классификации отделов ведения. Безусловное отделение богословия от психологии и космологии лишает эти последние образца, смысла и цели, заключающихся в богословии. Отчуждая психологию от космологии, он обрекает души на бессилие, а мир на бездушие; мир осуждается на всегдашнюю слепоту и вытекающее из нее зло, а душа на пассивное созерцание этого зла, слепую силою творимого. По этой причине, конечно, и идеи теоретического разума не обращаются в дела разума практического. Таким образом происходит распад души на два разума, признанное, одобренное и даже узаконенное немецкой философией, а за ней и всей европейской. Насильственная, противоестественная дихотомия души, опасность, на которую указывал еще друг Канта, проникательный Гаманн, стала общепринятым сословным предрассудком самого гордого класса¹⁵, высшего по самомнению, но очень зависимого от других на самом деле; существование в человеке двух разумов было принято без усилий разрешить их противоречие (антиномию) более глубокою критикой.

«В «Критике чистого разума» разум остался верен своему определению, то есть остался при знании без дела, за что и был награжден невежеством; практический же разум

оказался неверен своему определению, за что и был награжден верою» («Творение и воссоздание»¹⁶); ибо то самое, что было подвергнуто сомнению в области теоретической, объявлено было догматом в области практической; иначе сказать: то самое, что должно и могло стать предметом общего действия, было из области действия перенесено в область веры, недоступной для отвлеченного рассудочного доказательства («Кантизм»¹⁷). Наконец, третий разум удостоен лишь названием *суждения* («Kritik der Urtheilskraft»), хотя на самом деле у Канта все три разума занимаются *только суждениями*: первый – суждениями о мыслях, второй, практический – о делах или, вернее, о делишках людей, общего дела не знающих и потому занятых только дрязгами; третий же разум, художественный – суждениями о подобию деятелям этих дрязг и творениям силы, лишенной разума, благодаря неразумию и бездеятельности разумных существ, много болтающих о творчестве наподобие Творца, но не делающих самих себя подобными Ему. «Мы познаем только то, что сами же творим», – говорит Кант, который из невозможности знания без творения заключает о невозможности знания вообще. Но он забывает при этом, что «хотя творить из ничего мы и не можем, но воссоздавать сотворенное и разрушенное по розни и слепоте нашей мы должны: иначе мы не будем подобием Творца, и тогда созданное должно разрушиться и погибнуть».

Но воссоздавать, как и познавать, мы можем *лишь в совокупности*, если желаем достигнуть полного знания и полной власти над природой разрушающей. «Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, не отделяемого от дела, ибо без второго не может быть и первого. Совокупность познающих разумных существ, относясь к цельности (совокупности) всего познаваемого, неразумного, приведет мир, или природу, к самосознанию и самоуправлению чрез разумные существа, которые во всеоружии знания и объединенной волевой и нравственной энергии получают силу и мощь, пределов коим в настоящее время даже и предугадать невозможно. При такой постановке вопроса о задачах мудрости предметом первого разума, *теоретического*, была бы уже не мысль о мысли, а мысль о деле и о проекте всеобщего дела, тогда как *практический* разум стал бы исполнителем его; *третий же* разум, как творение подобий, явился бы *введением во второй*, создавая образцы («модели») того, что должно быть

воссоздаваемо, причем для того, чтобы не быть суждением только телеологическим (казненным у Канта), он не искал бы чудес целесообразности в природе слепой и безвольной, а сам вносил бы в нее целесообразность», не в виде желанной мечты умозрения, а в формах осязательной действительности («Творение и воссоздание»).

Отсутствие активного начала в философии Канта и сообщает ей веяние смерти, вместо теплого дыхания жизни, и притом во всех ее частях. Не говорим уже об области чистого разума, осужденного на неспособность абсолютного познания (по существу) реальной действительности. Правда, из этой неспособности продолжатели Канта создали предмет гордости, превративши мир в представление, а мыслителя – в творца мира и богов! Но этот идеальный мир отнюдь не мог вознаградить за утрату мира реального, возмещением которого он не мог быть по той простой причине, что один не совпадает с другим, как это в наивной форме признал и сам кёнигсбергский мудрец, когда чистосердечно заметил, что «талер в мысли не одно и то же, что талер в кармане».

Но и область практического разума оказалась столь же бессильной вернуть своему содержанию утраченные им смысл и нравственную ценность. Постулаты практического разума принимаются и выполняются не в силу доказанного убеждения, а на веру, по повелению категорического императива. Философия, пройдя через очистительное горнило критицизма, привела к кризису рационалистической нравственности и принуждена была спасать свои идеалы при помощи отвергнутой ею веры. Но практический разум, требующий признания за истину свободы воли, бессмертия и бытия Бога, остается мертвою верою, если эта вера остается без дел, то есть если ее истина не получит доказательства самим делом. Автономия человека не есть ли самая злая насмешка над существом, провозглашающим, что он сам себе закон в мысли и остающимся в действительности рабом всякого микроба?.. *Автономия*, как нечто мыслимое, мнимое и (самое большее) проективное, не упразднила *гетерономию* и породила только *антиномию*, одну из тех, что так прославили Канта, но разрешить которые он не сумел («Что такое постулаты практического разума?»¹⁸). Не видя иных путей, кроме собственных, к разрешению затруднений, он и признал последние неразрешимыми, помирился с этим сам и пригласил к тому же и других, обещающая счастье за смирение и послушание.

Но счастье, которое мог дать человеку Кант, покупалось очень дорогой ценой. «Забудь о совершенстве, тебе недоступном (=Бог есть лишь идея), и тебя не будет беспокоить твое несовершенство! Не думай о смерти, и не будешь впадать в паралогизм бессмертия! Занимайся только видимым и не помышляй о будущем! Конечен или вечен мир, тебе никогда не разрешить этой загадки!» Такова религия теоретического разума, пассивная, сухая и безжизненная, как безводная пустыня. Но и в область практического разума философ времен «просвещенного абсолютизма» переносит тот же принцип пассивности, мертвящий самостоятельность человека и его трудовую способность; и в области нравственного он как бы заставляет Бога говорить: «Все для людей, но ничего *через* людей!» Принцип бездеятельности и розни последовательно проведен по всем трем критическим философиям («Наследие Канта»¹⁹). Образец единства и деятельной любви, Бог есть лишь идеал, и Царство Божие также; а если так, то и аксиомы Канта, положенные в основу его критики, оказываются как раз противоположными просветительной заповеди Евангелия. «Вот они. Не дано вам, разумным существам в совокупности, никакой власти ни на земле, ни на небе (хотя и там нет ничего небесного, хотя и там царит все та же неразумная сила природы); а потому идите и проповедуйте всем народам, что только в розни благо, что только вражда плодотворна! Не было и не будет иного объединения, кроме полицейского, римского, византийского: ибо иному, нравственному объединению, Третьему Риму, не быть! Открещивайтесь же от отечества; забудьте о сыновстве и не будьте братьями или, лучше, называйте небратство братством, сочетайте его с вечным страхом за свою свободу, с вечным покушением на свободу других! Не говорите «Я в тебе и ты во мне», а «Я в себе и для себя! Я на тебя и ты на меня, и все в вечной розни да пребудем», в прогрессе городской фабрично-торговой культуры, поглощенной заботою о единственном вопросе, о богатстве и бедности («Аксиомы Канта, как основы его Критики»²⁰); «вопрос же коренной, о жизни и смерти, оставим исключительно в области созерцания, сделаем его предметом теоретического разума, отданного в монопольную эксплуатацию ученому сословию («Великий Синтез»²¹).

Каким странным противоречием после этих итогов этики Канта кажутся его надежды на установление вечного мира между людьми! Проект последнего оказался не там, где думал дать его Кант, не в статье на эту тему, а в первой «Критике», где, можно сказать, были бы заложены основы (впрочем, только отвлеченные) для вечного мира, если бы в «Критике практического разума» не было написано контрпроекта. Но проект вечного мира у Канта основан не на возвращении жизни всем жертвам вражды и борьбы, а на забвении убитых из-за выгод корыстолюбия, причем само понятие борьбы близоруко ограничено лишь войной в буквальном, тесном смысле слова, тогда как такой могучий повод к розни и вражде, как борьба из-за экономических благ, оставлен совершенно без внимания, и ослепление Канта в данном случае настолько велико, что в возрастании интереса людей к производству мануфактурных и иных игрушек и к обмену ими он надеется найти со временем средство прекратить войны. В ожидании этого он сам позаботился о прекращении войны в области философии. За такой проект вечного мира между учеными через прекращение полемики можно считать «Критику чистого разума». Доказательством или признанием совершенной невозможности решения спора между двумя главными направлениями философии (идеалистическим и материалистическим) Кант думал положить конец спору. Материалисты у него оказались *вносящими в мир*, а спиритуалисты *выносящими из мира* и ставящими вне его то, что было лишь в разуме, в мысли, что было только идеей; таким образом, и материя, и дух оказались произведениями разума, мир же, доступный опыту, мир действительный оказался лишь рознью, не-миром» («Кантизм» и письмо к Н.П. Петерсону от 2 августа 1892 г.²²).

Таким решением могли довольствоваться, однако, только ученые мудрецы, предпочитавшие стройность умозрения тайне трудно объяснимой или совсем необъяснимой действительности. Неученых мудреное ее истолкование не удовлетворяло; «для неученых очевидно, что не путем мышления, а только путем действия идеальное может превратиться в действительное и мир может стать миром. Только превращением слепой силы из носящей вражду и смерть в управляемую разумом, в живую, вне-мирное (дух, разум, чувство, воля) войдет в мир, и он станет миром, трансцендентное станет имманентным, и материя, правимая разумом, станет созна-

тельной, активной силой, уже не производящей смерти» (там же). К этой активной мудрости философия Канта остается совершенно безучастной, а потому и лишенной всякого влияния на тех, для кого вопрос о жизни и смерти представляется главным, основным. Зато для городской цивилизации, торгово-промышленной, заменившей его вопросом о богатстве и бедности, философия Канта есть сама истина, и притом не трагическая, а вполне утешительная. Убедившись в бессилии своего разума, представитель этой цивилизации может со спокойной совестью предаться всякого рода играм: гражданским (политическая и сословная борьба), торгово-промышленным (конкуренция, комфорт, роскошь) и художественным, так как в «Критике суждения» эстетическое определяется как отсутствие потребностей и как состояние практического безразличия, как состояние игры, чистого «играющего» созерцания.

Но как бы ни прославляли критицизм Канта, он должен быть признан принадлежностью поры несовершеннолетия человеческого рода. Философия, порожденная этой порою для оправдания последней, с нею и минет. Мудрость, не мирящаяся с несовершенством природы, с торжеством зла в жизни, с властью неразумной силы над разумными существами, обязана отречься от философии, узаконивающей все это под неоправданным предлогом невозможности изменить несовершенное в лучшее, то есть существующее в нравственно должствующее быть. Мы говорим «обязана отречься», потому что основные утверждения этой критической философии были приняты не критически, а догматически, на веру в бессилие *субъективного разума и единичной воли*, тогда как еще не было, да и не может быть представлено доказательство такой же беспомощности и немощи *коллективного разума и коллективной воли* человечества. Заключение, выводимые Кантом из опыта, неубедительны, ибо все они взяты из пределов опыта *единичного, разрозненного*, производившегося *кое-когда, кое-кем и кое-где*, тогда как *совокупный* опыт имеет производиться *повсюду, всеми* (для того пригодными) и *постоянно*. Такой всеобщий опыт превратит науку из сословного ученого занятия в настоящее народное дело («Каразин и Антикантизм»). Вот почему именно то, что Кант считал недоступным знанию, и есть предмет дела, но дела, доступного для людей *не иначе как в их совокупности, а не в розни* («Наследие Канта»).

Столь же неосновательны ограничения сил человеческого, выводимые Кантом из анализа понятий времени и пространства. «Согласно с Аристотелем и вопреки Канту, пространство и время нужно возвысить до категорий разума, категорий знания и действия. Делая их категориями разума, мы и само знание превращаем из отвлеченного в конкретное... Пространство получает свое истинное значение, когда физика и химия сливаются с астрономией, а не будут отвлекаться от нее в особые науки. Точно так же время получает свое истинное значение, когда история становится совокупностью биографий, восстанавливающих память о жизни отцов и братьев наших и потому роднящих настоящее с прошлым, сообщающих бывшему, но забытому реальное бытие. Выделение же учения о пространстве и времени в особую низшую науку имеет последствием превращение реальных наук в отвлеченные, в «логии»: физика становится космологией, учением об устройстве мира, вместо того чтобы быть регуляцией природы; психология занимается рассуждениями о душе, вместо одухотворения, оживотворения существующего и существовавшего, а теология остается идеалом без действительности.

Но главным недостатком критицизма должно признать непонимание им того, что известно всем людям, *смертности*. Общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия есть бессмертие. Сообразно с этим и сам разум получает значение не субъективное и не объективное, а проективное, в каком и объединяется теоретический разум с практическим. Смертность есть отвлеченное выражение, обобщение от всех умерших, из всех некрологов; но тем не менее прилагать к смертности категорию всеобщности и необходимости было бы нарушением логики: смертность, как вывод из предшествующих случаев, есть явление действительное, но *только условно действительное, не необходимое* («О категориях Канта»²³). Действие, общее свойство всех категорий коего есть бессмертие, расширенное до размеров *всеобщего действия, всечеловеческого и всемирного дела*, и имеет своей целью перевести мысль в дело, оживотворить знание, сделавши его проективным, поставивши ему задачей *изменить смертное в бессмертное*, преобразить позор и безобразие тления в красоту и славу бессмертия.

Действительно ли «такое требование может быть всеобщим и необходимым для всех *разумных* существ, то есть

категорическим императивом? На такой вопрос может быть только один ответ: *быть разумным, то есть познающим*, – а отсюда вытекает необходимость всеобщего образования, всеобщего познания. Точно так же на вопрос о необходимых и обязательных для всех делах и поступках вместо неопределенного ответа Канта: «Твой поступок должен через посредство твоей воли стать общим законом природы» – должен быть дан ответ вполне определенный: *обращение слепой силы природы в разумную волю только и может быть всеобщим законом*, требуемым безусловно ото всех и всюду, или же, еще точнее: обращение слепой, рождающей и умерщвляющей силы в воссоздающую и оживляющую; а это означало бы, что природа, начавшая в нас сознавать себя и управлять собою, достигла полного самосознания и самоуправления. Противоположное этому требованию не только безнравственно, но и невысказано: не может быть предметом нашего общего дела обращение разумного действия в неразумное, воссоздания и оживления – в рождение и умирание. Всеобщее бессмертие живущих и воскрешение живых не может быть только средством; оно может быть только конечной, последней целью, исполнением воли Божией, превращением неопределенного метафизического совершенства в действительное, всеобщее счастье» («Обращение к интеллигентам, неверующим всех философий»²⁴).

«Пред силой этого факта, когда он свершится, и этого проекта, пока факт не свершился, смолкают неразрешимые иначе противоречия, антиномии чистого разума, казавшиеся непреодолимыми со времен Канта. Первая антиномия, ставившая вопрос о том, имеет ли мир предел в пространстве и конец во времени, разрешается самим делом трудового бессмертия и воскрешения: существа, превратившие единую рождающую и умерщвляющую силу природы в разумную, оживотворяющую, не могут иметь конца во времени», а с ними заодно и мир, их трудом вырванный из под власти смерти, находит свое спасение.

Так же точно падает антиномия свободы воли и необходимости. Доказывать, что человек, пока он подчинен слепой силе природы, закону причинности, не свободен, совершенно излишне и бесполезно; доказывать же предопытность свободы и признавать, что нет ее в опыте, в действительности, но что она имеет (мысленное) существование, что может быть нелепее этого пустословия?.. Но если бы место Кантова ограниченного субъективного опыта за-

нял всеобщий, коллективный и проективный, успех последнего, выразившись в разумном управлении природой, доказал бы на деле, самым фактом, свободу воли и торжество ее над фатальной необходимостью ряда механических причин и следствий.

«Чтобы разрешить антиномию двух разумов, нужно поставить всем людям в обязанность обращение мыслимого в действительное, знания в дело, для того чтобы мыслимое и по времени, и по пространству стало действительным, стало и с внутренней, и с внешней стороны *нашим* делом, произведением *нашей* воли и *нашего* труда» («Знания и дела»²⁵). «Тогда объединяется теоретический разум с практическим, тогда критика эстетического и телеологического суждения станет *действием* всех людей в осуществлении общей цели: бессмертия и воскресения, а религия, из чистого знания, в узкие границы которого поставила ее критика, станет делом воскресения» (там же).

Такая проективная философия преодолевает бездну сомнения и отчаяния, разверзающуюся под Кантовой «Критикой чистого разума». «Если взять даже самую трудную часть Кантовой философии, где, как говорит Виндельбанд, критика его обнаруживает всю свою энергию, то есть если взять трансцендентальную диалектику, то все же, снявши с нее схоластический наряд и маску глубокомыслия, легко дать самые простые ответы на воздвигаемые ею будто бы непреодолимые затруднения. Трансцендентальная диалектика показывает несостоятельность и невозможность трех метафизических наук: рациональной космологии, рациональной психологии и рациональной теологии. Сколько, по-видимому, нужно энергии для разрушения всего этого! Но если мы, то есть *все* разумные существа в совокупности, *до опыта* (что и означает трансцендентально) или *до общего дела* разумных существ, то есть *до* обращения ими слепой, умерщвляющей силы в управляемую разумом, чувством и волей, в оживотворяющую, будем называть природу или вселенную рациональной, то нелепости такого утверждения и доказывать не понадобится. Равным образом не будет и рациональной психологии до тех пор, пока разумные существа не станут познающими (в полном смысле этого слова). Так же точно, пока есть сила умерщвляющая, паралогично²⁶ говорить о бессмертии. И наконец, пока мы не приступим к свершению этого божественного дела (победы над смертью), то есть не станем орудиями Бога отцов, мы не будем иметь и рационального доказа-

тельства бытия Бога. Это так же очевидно, как и предыдущее, да и неудивительно: какая вообще возможна метафизика, пока разум не станет выше физики?» (то есть пока процессы сил, действующих механически и бессознательно, не станут осмысленными и волевыми) («К вопросу о двух разумах»²⁷).

За трансцендентной аналитикой должна следовать не одна трансцендентная диалектика, как отрицание и разрушение метафизики с ее умозрениями о Боге, природе и духе, а с безусловной необходимостью должна идти *имманентная синтетика, или проектика*, всеобщая и незаменимая, которая не должна отделять психологию от теологии, то есть должна человека делать орудием Бога, не должна отделять и психологию от космологии, то есть делать космологию бездушной, а психологию бессильной, тогда как при соединении психологии с теологией душа или человек не будут безбожными, а Бог не будет бесчеловечным, каким является греческий Кронос и бог Спинозы – Субстанция. Имманентная синтетика, или проектика, и есть практический разум, неотделимый от теоретического, составляющий с ним одно во всей полноте разумности, то есть с включением в последнюю и воли, ибо и воля ведь есть разум, разум, вступивший в область нравственного, в сферу действия! «Но и трансцендентальная аналитика, и трансцендентальная эстетика нуждаются в имманентной синтетике, то есть в переходе от знания, предшествующего опыту, в опытное или из идеи и понятия в дело; нуждаются и в универсальной проектике, то есть во внесении порядка в мир явлений, в жизнь самой действительности, а не в мир одних понятий и подобий. Содержанием аналитики является астрономия, в состав которой история входит в качестве такой незначительной величины. В имманентной же синтетике история в лице живущих заменяет представление или понятие проектом, внося разумную силу или причину в волю, правящую живущими. Окончательной же полноты воля достигает в эстетике, распространяя в чувственном мире регуляцию на все миры пространства через все воскресенные поколения, восстанавливая поглощенное временем. Трансцендентальная эстетика имеет целью доказать *идеальность* пространства и времени; но она докажет их *реальность*, когда из *предопытной* станет *последопытной*, когда время, составленное из ряда поколений, станет доступно (в лице их) ощущению одновременно в

разных мирах, то есть когда *в пространстве* явится *все время наглядно и осязательно* («К вопросу о двух разумах и двух историях»²⁸).

После обстоятельного разбора учения отца критической философии Николай Федорович счел возможным ограничиться более кратким обзором продолжателей Канта. Мы видели, что он правильно оценил заслугу Фихте, то есть решительное признание того всеобъемлющего субъективного идеализма, который логически вытекал из «Критики чистого разума», но от которого так непосредственно уклонялся ее автор. Однако в подробное обсуждение философии Фихте, как и Шеллинговой, Николай Федорович не входит на том основании, что видит в обеих них «несовершенных Гегелей». Зато в самом Гегеле он видел завершение, как он выражался, «правого течения критицизма» в сторону чистого разума, так же как в Шопенгауэре – главного представителя второго направления кантизма, практического, в сторону воли. Притом же Гегель, по признанию Николая Федоровича, был тем мыслителем, который наиболее на него повлиял в молодости: с большим одушевлением рассказывал он не раз о том, какое «ужасающее» впечатление произвело на него тогда чтение «Логики», ужасающее, с одной стороны, по решительности и цельности мысли и по силе изложения, а с другой – по тому отвращению, которое внушало ему это учение, наиболее противоположное его собственному, проникнутое полным непониманием начала родства, отечества и сыновства, составлявшего святую святых нашего мыслителя.

«Гегель, – говорит он, – можно сказать, родился в мундире; его предки были чиновники в мундирах, чиновники в рясах, чиновники без мундира (учителя). Все это отразилось на его философии, особенно в бездушнейшей «Философии духа», более же всего в учении о праве: назвать конституционное государство Богом мог только тот, кто был чиновником с утробы матери» («Философ-чиновник»²⁹).

И однако, этот «философ-чиновник» есть «самый искренний, высший, последний отвлеченный философ: у него, по выражению В. Соловьева, «само Сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление», то есть Сущее превращается в Мыслимое, мнимое; вся философия превращается у него в Логику, то есть в *мысль о мысли*. Но зато после него мысль должна уже переходить

в дело, а мыслители должны заменяться деятелями. Вот почему и сам Гегель, этот «великий в философии», то есть в царстве мысли, «будет мний в царствии дела»³⁰, уготовляющего наступление Царствия Божия. «Переход сущего в мыслимое и мнимое означает переход в несущее, тогда как в царствии уже дела несущее, сохранившееся лишь в воспоминании, ставшее лишь мыслимым и представляемым, должно вновь стать сущим, живым». Для Гегеля же даже сам Бог есть не Создатель, а лишь Мыслитель; «Бог есть лишь философствующий ум» («Гегель и В. Соловьев»³¹).

«Гегелизм следует назвать не панлогизмом, а иллогизмом, ибо «Логика» Гегеля изображает ход неразумной силы, которая ставит всегда тезисы, выдающие себя за безусловные истины, не будучи ими; всякий же тезис порождает противоположение, антитезис, который, по неразумности, считает своего родителя, мнящего себя безусловной истиной, за безусловную ложь, а себе самому исключительно приписывает истину, в чем и обличается следующим за ним моментом, им же порожденным». В этой третьей стадии развития суждения ее воплощение есть примиряющее заключение, или, по образному выражению Николая Федоровича, «внук вступает за деда», считая и его (тезис), и своего отца (антитезис) лишь полуложью. Такое положение было бы логичнее предшествующего, если бы и оно в свою очередь не вызывало нового антитезиса». Таким образом, «Логика» Гегеля расширяет неродственное начало противоречия и розни от пределов субъективного мышления до беспредельности всеобъемлющего космического процесса («Панлогизм или иллогизм»³²).

Наоборот, «истинный Логос есть проект прекращения мировой розни и объединения разумных существ в деле управления неразумною силою и воссоздания разрушенного ею, орудием чего и является полное знание; знаем же мы только то, что можем творить, как справедливо сказал Кант, а до него еще Аристотель (там же). «Логика» Гегеля есть изображение метафизического рождения и умирания, а не воссоздания и оживления; она узаконяет не объединение, а распадение. Если же слово, логос, заменим делом, то оно будет требованием перехода от распадения к объединению для воссоздания и оживления». «Начало «Логики», первая ее стадия, по Гегелю «Бытие», превращается тогда в «Пакибытие», создание делается концом, то есть переживает рождение и умира-

ние, а конец «Логики», третья стадия, или ступень, «Понятие», превращается в *проект*, становится началом. Вторая стадия, средняя ступень, названная «*Сущностью*», превращается в *осуществление*, когда, узнавши самую суть бытия, мы переходим от следствий к причинам, от явлений к силам, от случайного существования к необходимому бытию, от последующего к предыдущему, от сынов к отцам, причем совокупность последующих (сынов), как существ сознающих, относится к бессознательной силе в ее целом, как правящая сила для восстановления предыдущих» («Панлогизм и иллогизм»³³).

«Кроме этого перемещения начала в конец необходимо перед Логикой поставить мыслящее существо, как и перед делом – деятеля, перед делом общим – совокупность всех, живущих на счет умерших; надо поставить впереди неразумной силы разумные существа, сознающие гнет этой силы, а в самом последнем фазисе поставить Абсолютный Дух, который, пройдя якобы низшие степени, искусство и религию, возвышается до священной пустоты философии, а в философии достигает третьей ступени в третьей стадии своего развития, то есть в новой философии тождества субстанции и субъекта, где, однако, это тождество оказывается не действительным, а только мыслимым, мнимым предположением, проектом, от коего и должно начаться дело и не внешнее лишь сближение, а внутреннее объединение разумных существ» (там же)³⁴

«Внутреннее сближение начинается в мысли: особь, или индивид, в мысли, в представлении, имеет нечто общее, родовое. В этом субъективном сознании природа из своего инобытия, или внепробытия, возвращается (по Гегелю) в себя, то есть к абсолютной идее. Обладающий способностью представления, или мышления себя как родовое существо, есть, по Гегелю, дух человеческий. Жизнь этого духа и излагается в Философии Духа, которая рассматривается как субъективная, как объективная и как абсолютная. Но если бы философия духа была философией дела, а не мысли, то, вместо феноменологии духа, изображающей переход от чувственного знания к разумному, мы имели бы переход от пассивного к активному. Все физиологические процессы, все явления, составляющие предмет антропологии, чрез разумное познание стали бы управляться волею; физиология стала бы подчинена психологии. Тогда дух действительно возвысился бы над своею субъективностью и стал бы объективным, то есть правящим самим объектом» (там же)³⁵.

Как известно, философия Гегеля оказала значительное влияние на развитие этики и права. Но и в этой области, по мнению Николая Федоровича, ее влияние никак нельзя признать благодетельным. Только при процессе совершенно ином, чем указанный Гегелем, только при переходе от произвольного процесса мирового развития к волевому, активному, управляемому человеком, право стало бы фактом, то есть сбылось бы долженствующее быть. В вещном праве собственность была бы тогда действительным обладанием через знание, обладанием вещью в себе, предполагающим глубочайший союз разумных существ, не нуждающихся во внешнем договоре, который необходим для людей чужих друг другу, так как души их взаимно темны и лицемерие между ними не означает душезрения. Очевидно, дух человеческий еще не освободился от власти слепой силы природы, если он может враждовать или угнетать и требовать себе наказания, которое, как и сам Гегель видит, не только ничего не исправляет, но к одному злу прибавляет еще другое, увеличивая сумму бедствий человеческого рода. Такое несовершенство права требует замены его чем-то другим, что Гегель называет нравственностью, хотя указываемая им нравственность вовсе не заслуживает такого почетного названия, ибо она не устраняет зла, учиненного при правовых отношениях. Если Гегель требует реальной правды и добра действительного, то субъект тогда только сознает себя «как одно с нравственной субстанцией», то есть нравственная субстанция тогда только станет живой личностью или единством многих и даже всех личностей, когда *государство* станет *отечеством*, то есть исполнением долга к отцам умирающим и умершим, и только при исполнении этого долга гражданское общество станет *братством сынов*, а семья – союзом для общего дела, которое и может быть, конечно, самоцелью.

«Наоборот, как может быть такой абсолютной, самодовлеющей целью осуществление только свободы каждого, этого бессодержательного Ничто людей, объединенных в равенстве их освобождения от власти существ разумных при равенстве, однако, подчинения всех их силе неразумной?.. Рабство и господство, бесспорно, зло; но и свобода еще не благо; без дальнейшего определения она просто ничто, состояние безразличия с правом направляться в любую сторону, к истине и к заблуждению, к добру и ко злу, к спасению и к гибели. Какой смысл может быть и в истории, если она

есть прогресс лишь в сознании свободы, а не в объединении рода человеческого для дела общего спасения?.. В государстве, как обществе юридическом и экономическом, а не родственном, не на взаимном знании и взаимном чувстве основанном, дух объективизируется как действительность не сынов человеческих, а лишь граждан, сдерживаемых внешней нуждой и внешней силой, надзором, угрозой или же расчетом. Но не в такой действительности может найти себе удовлетворение дух человеческий как орудие воли Божией, всемудрой и всеблагой. Даже идеал Гегеля и Запада, конституционное государство, есть взаимное ограничение, обструкция, приводящая не к восполнению друг друга, не к полноте сил, а к стеснению их или даже к бездействию либо противодействию. Тогда только, когда государство станет внутренним объединением в едином, для всех понятном, естественном, родственном, сыновнем и братском чувстве и долге, тогда лишь станет оно воистину подобием Бога, но не бесчеловечного Бога, Субстанции и не безличного, бездушного Бога, Духа, Гегелевского Логоса, Логоса Христианского, Бога Любви, Бога Троицкого, в служении которому, то есть в исполнении воли которого, и светские, гражданские отношения станут религиозными («Панлогизм или иллогизм»)»³⁶

Ученик Гегеля Маргейнеке назвал своего учителя «воплощенным Логосом». Но и сам гегелизм, будучи синтезом многих тезисов и антитезисов и признавая себя абсолютной истиной, был опровергнут, по законам его же собственной логики, порожденным им материалистическим антитезисом, который, однако, так же оказался истиной, как и гегелизм не оказался ложью, и возродился вновь, но уже без притязаний на абсолютную истину. «Чтобы панлогизм действительно стал истиной, чтобы «Все» управлялось мыслью, разумом, нужно всеобщее дело. Изречение Гегеля, взятое не из его «Логики», а из его письма, могло бы спасти «Логикку», превратить ее из мысли о мысли в проект дела. Истину, выраженную в письме, он постиг, как сам говорит, опытом, а не умозрением. «Ищите прежде всего пищи и одежды, а Царствие Небесное приложится вам». Понимая под пищей и одеждой отнюдь не богатство и не прихоть, а *только насущное*, мы найдем прошение о нем в молитве о Царствии Божием рядом с мольбою о том, чтобы воля Божия была на земле, как и на небе, то есть чтобы, исполняя волю Бога, мы управляли бы землей настолько, чтобы сделать невозможным и

мертвящий холод, и губительный зной, и потоп, и безводие, и голод, и болезни, словом, чтобы уничтожить власть смерти над жизнью» («Панлогизм») ³⁷ Последний, третий отдел третьей части «Логики», состоящий из трех отделений – «Жизни, Познания и Абсолютной Идеи», мог бы быть проектом того, что должно стать из того, что есть. Если к «Жизни» прибавим ее определение «смертная», то предметом познания будет *вопрос о жизни и смерти*, а абсолютная идея обращается *во всеобщее дело* (победы жизни над смертью). Первая часть («Логики») будет *действительной* в том смысле, что она такова, какова есть действительность, но вместе с тем *не рациональна* (так как действительность не соответствует абсолютным требованиям существ разумных). *Познание* же указывает на *способ перехода* от того, что есть, в то, что должно быть, а *Абсолютная Идея* станет *всеобщим делом победы над природою и над смертью*.

Таков активный и проективный переворот, который был возможен для Гегелевой «Логики»; но этой возможности автор ее не заметил, да и едва ли желал его: как истый метафизик, он дорожил чистым мышлением больше, чем судьбою самого бытия; процесс эволюции духа в его бесконечных переходах занимал влюбленный в диалектику ум Гегеля более, чем исход этого процесса. «Вот что и сделало его «Логиком» изображением отживающей жизни, а не проектом будущей. Недаром сам он назвал ее «царством теней», а потому изображением Бога, какой Он есть в Своей вечной сущности до создания природы и *конечного духа*». Но, мысля так, Гегель ограничивает разумные существа, а слепой силе дает полномочие, подчиняет навсегда первых второй, и раз такое отношение бесспоротно установлено, жизнь человечества становится действительно «царством теней», полнейшим выражением ада. «Логика» Гегеля потому и иллогична, что она есть *движение в неизвестное*, без всякого предведения и предположения, что произойдет из этого движения, из этой непрестанной смены явлений, мимо бегущих и исчезающих, как тени, причем лишь последнее явление в каждый данный момент принимается за истину всего предыдущего, которое при появлении последующего тотчас же развенчивается в своем достоинстве и низвергается в ад, в «царство теней», не сопровождаемое даже сожалением: ибо гибель частного явления, гибель форм жизни, гибель сущего есть только дальнейший шаг

в необозримой феноменологии духа, в эволюции мировой идеи.

Но жизнь не может остановиться только на мысли, только на идее, даже и на абсолютной идее. Жизнь сама по себе реальная сущность, благо и цель, на условии, однако, своего сохранения и распространения на всех. К счастью для осуждаемых «воплощенным Логосом философии» в ад, Логос истинный, Бог Любви, не предназначает нас к гибели; Он не создал *навсегда* конечными, то есть неизменно ограниченными, умы людей, не навсегда сделал их волю немощной, бессильной, не в вечное, нескончаемое рабство отдал Он их слепой силе природы. Не сказано ли устами Высшего Разума: «Бог смерти *не создал*», «Бог не хочет смерти *ни единого*»? И не пришел ли Логос «*всех спасти*»? Не Бог, Свет истинный, просвещающий *всякого* человека, грядущего в мире, виновник слепоты и неразумия; не Логос, рекший «*познайте истину, и истина сделает вас свободными*», виновник заблуждения, неведения и рабства. *Сами* волею и разумом наделенные существа, которым *спасение открыто в возможности трудового приобретения на условии самостоятельности и добровольности*, сами они, забывши любовь, вступивши в борьбу и вражду между собой, ограничили друг друга, заменили свет тьмою и подпали под иго слепой силы, тогда как, оставаясь в единстве или вновь объединившись после долговременного раздора, они во всеоружии знания, распространенного на все и на всех, могли бы править этой силой, приводя ее к процессу как раз противоположному тому, который изображал Гегель, то есть не отпуская на волю слепую силу природы, как он это делает в философии Природы, и не подчиняя ей разумную силу, а, напротив, спасая природу, заменяя борьбу жизни и смерти вечным миром бессмертия («Супраморализм и Гегелизм»³⁸).

Если, как думает Гегель, Бог есть не создатель, а лишь мыслитель, лишь «философствующий ум» (по выражению В. Соловьева) и если сам Гегель (как полагал Маргейнеке) есть «воплотившийся Логос», то «должно признать, что Всемирный Дух, воплотившийся в Немецком профессоре Гегеле, достиг в нем высшей формы диалектической отвлеченной пустоты. С этого момента роль философии чистого мышления была, в существенном, окончена; философия стала отживающим явлением, знамением конца несовершенности человеческой мысли. Этот конечный пункт

должен был стать для нас исходным пунктом: между мыслимым и сущим, как и между субъективным и объективным, должно было отныне поставить проективное, и вместо мысли о мысли следовало начаться мысли о деле, а затем и самому делу» («Гегель и Соловьев»).

Но чары метафизики оказались упорны и длительны: донельзя отвлеченная философия Духа вызвала реакцию не в сторону реальной философии Дела, а в сторону опять отвлеченной философии Воли в лице *Шопенгауэра*.

«Из всех философов, – говорит Николай Федорович, – наиболее мыслителем и наименее деятелем был Шопенгауэр; он даже почти что не был профессором»; он был совсем одинокий ученый, к тому же долгое время непонятый и нецененный. Все это объясняет нам его философский пессимизм. «Только такой изолированный от жизни ученый мог равнодушно противопоставлять *теоретическое*, то есть знание без соответствующего дела, трагическому, то есть страданию и смерти» («Иоасаф Царевич и могила Асуфа в Кашмире»³⁹). Только такой себялюбец, пессимист мог развивать философию отчаяния среди наслаждений жизни, которым сам он вовсе не был чужд. Сознавая, что мир полон страданий, но равнодушный к страданиям, которых сам не испытывал, он предлагал человечеству исход из них; но путь, им указанный, был не христианский путь жизни, а буддийский путь смерти, отказ от личного бытия, слияние с мировым целым, возвращение к Нирване. На древний как мир вопрос «где выход из страданий?» он дал ответ новый разве только по форме изложения, отнюдь не по существу. Когда ко Христу приносили болящих, Он исцелял их; когда в доме Иаира Он увидел отца, рыдавшего над умершей дочерью, или неутешных сестер и друзей у гробницы Лазаря, Он пожалел скорбевших, прослезился Сам и *воскресил* умерших, уничтоживши в самом источнике причину страдания. Когда мать с умирающим ребенком на руках припала к ногам Будды, моля его о помощи в страдании, Будда пожалел страдавших и обещал помочь: он коснулся ребенка... и страдалец *умер*. В этих двух рассказах вся неизмеримая противоположность между Христианством и Буддизмом, о сходстве которых еще недавно так много и так серьезно толковали⁴⁰ К которому из этих двух типов сострадания надлежало присоединиться? Шопенгауэр следовал за Буддой. Он был буддист задолго до построения буддийского храма в центре западного просвещения, в Париже, и до защиты буддийского «неделания»

и «непротивления злу» «великим писателем земли Русской»⁴¹ Пассивное отношение ко злу и страданию и выправку духа для перенесения их Шопенгауэр предпочитал реальной борьбе с причиной страдания, с силой, рождающей страдание и смерть; оставаясь в подчинении у этой силы в действительности, он довольствовался воображаемым освобождением от ее власти в мысли. Вполне практический, насущный вопрос жизни он облек в отвлеченную умозрительную форму и чисто по-буддистски, видя блаженство в неделании, обещал в качестве высшего блага только вечный покой в области небытия.

Оставшись метафизиком даже в той сфере, которую Кант отвел практическому разуму, Шопенгауэр доказал, что он как мыслитель – законный сын общего отца умозрительных философов, сын того «Чистого разума», для которого стройное мышление дороже самой мысли. До Шопенгауэра мир был только представлением, человеческая же воля, хотя и не нашедшая себе оправдания перед судом Чистого разума, утверждала еще себя как *факт* в области разума практического. Теперь же и она стала *представлением*: в мире она, правда, действовала как факт («воля к бытию»), но вместе с тем как факт насилия над волей человеческой, превращая для последней мир в неволю; так что для воли человеческой, при пассивном преклонении перед силой этого факта, оставался только один исход – утверждать себя *не в действительности* (где царит не человеческая разумная воля, а слепая мировая), а утверждать себя в области мысли, представления, игнорируя действительность или вырываясь из ее неволи. Единственный акт воли сводился, таким образом, на *добровольное обезволение* посредством отречения от личного бытия, как идущего вразлад с бытием мирового Целого, безразличного и безжалостного к судьбе Частного.

Как ни радикальна была поправка, внесенная Шопенгауэром в критицизм, она вполне соответствовала духу последнего. Вместе с тем этот мыслитель, как будто вносивший начало восточной (буддийской) мудрости в западную, подвел итоги западной рационалистической философии, указав в своих трех главных положениях, где именно должно искать истину. Эти три положения совпали с источниками, откуда вышла рациональная философия Запада. Истинная сущность мира, как и смысл жизни, познается человеком *внутри, в самом себе*. Чтобы погрузиться внутрь себя, нужно отдаление, *отчуждение друг от друга*,

а для возвращения к самому себе нет ни малейшей нужды в соединении с себе подобными. Нужно, следовательно, то самое, что требовалось уже с давних пор философской заповедью «познай самого себя» и ее упрощенной редакцией «знай только себя», откуда вышла философия Сократа, и другой подобной заповедью: «не блуждай вне себя, возвратись к себе; во внутреннем человеке истина» – откуда вышел Августин, за ним вся средневековая философия, а затем и Декарт со своим ученым потомством. Из положения, в котором только личному бытию приписывается полная достоверность, очень легко могло произойти превращение внешнего мира в представление («О Шопенгауэре»⁴²). Мир и стал у Шопенгауэра представлением, но не одним только представлением, как у Фихте и абсолютных идеалистов, но будто бы волей, «волей к бытию». Мы сейчас указали, однако, что эта воля сводилась на ту же призрачность представления, если под волей разуметь волю человеческую. Что касается воли так называемой мировой или, выражаясь определенной, воли природы, то что это за воля и к какому бытию она стремится? Эта воля есть та похоть, которую так великолепно охарактеризовал Фейербах, сказав, что она рождает сынов для того, чтобы без конца умерщвлять, рождает сынов для того, чтобы убивать отцов. А бытие? Это «*быть*» на миг для того, чтобы *не быть* навеки, на тысячелетия, на необозримую беспредельность времен, превращающуюся чрез это в непрерывность умирания! Это миг существования, не обеспеченный от страданий даже в своей мимолетной краткости! Это «*быть*» столь малое, столь слабое, столь скорбное и беспомощное, что вызывает вопрос «*Быть или не быть, стоит ли быть?*» и решает его у буддиста Шопенгауэра в пользу небытия!

Но если так, то прославленная формула «мир как воля и представление» изменяется, и существенно: «Мир как *воля* (к бытию) в действительности есть *неволя*, зависимость от смерти, а потому и мир как *представление* должен стать *проектом возвращения к бытию*» («Бесчисленные невольные возвраты Ницше и единый возврат»⁴³). Оставлять же Шопенгауэрову формулу без поправки и признавать ее за истину могут только люди, обреченные на бездеятельность и на уединенную жизнь, осужденные только мыслить в одиночку, а не действовать в совокупности. Они не чувствуют ужаса этого положения, лишаящего нас отечества и братства, то есть делающего то же, что и смерть. А между тем уже сверстник Шопенгауэра Байрон изобразил весь ужас одиночества даже

в Боге, безусловно одиноким (*что никак не может относиться к Богу Христианскому Триединому*), говоря, что Он творит миры за мирами, чтобы наполнить пустоту существования, но что тем не менее, благодаря одиночеству, то есть отсутствию равных себе существ, уничтожение было бы для него высшим благом. Это значит, что для того, кто понял ужас одиночества, не может быть иного Бога, кроме Триединого («О Шопенгаузере»⁴⁴), как и иной естественной и счастливой жизни, кроме жизни неразлучной с себе подобными, с отцами и братьями, то есть *со всеми для всех*. Шопенгауэровская мировая воля к бытию, рождающая последующее на условиях гибели предыдущего, не может, следовательно, удовлетворять разумных и нравственных существ, которым одинаково неестественно, да и невозможно, жить только для других, забывая о себе, и лишь для себя, забывая о других. «Желание жизни личной у человека, конечно, есть, и оно у него обще с животным; но специально человеку или *сыну человеческому* свойственна еще *жажда восстановления жизни*, уничтоженной слепой волей или силой в лице отцов и братьев» (там же). Эта потребность находить себе многообразное выражение и в скорби об утратах, и в заботах об умерших, и в поминовении их, и в тех религиозных, то мистических, то научных, то магических, усилиях вырвать у смерти ее жертвы, вернуть их к жизни, сообщить им бессмертие. Пусть эти способы, мечты и надежды несовершенны; они ступень к более совершенному и доказательство неуничтожимого запроса человека на бессмертие. Ответ на этот запрос и должна дать философия.

Но этого ответа тщетно искать в Шопенгауэровой философии отчаяния: убежденная в непреодолимом перевесе мировой стихийной воли над нравственной человеческой, она знает для исцеления наших скорбей и для ответа на наши упования только прием Будды – смерть, а ужас этого сознания для душ, еще «не вошедших в великий покой», маскирует будто бы трагической красотой гибели жизни. В трагическом, бесспорно, есть своеобразная красота; но пусть Л.Н. Толстой уверяет, что «он любит курноску»^{*}; пусть Леопарди находит смерть вместе с любовью «двумя прекраснейшими вещами на земле и на небе»^{**}; пусть поэтесса пессимизма Каролина Аккерман восклицает:

^{*} В разговоре с Николаем Федоровичем, очень любившим ссылаться на эти слова.

^{**} *Leopardi. Amore e Morte.*

Ah, quelle immense joie, après tant de souffrances,
Au milieu des décombres, par dessus les charniers,
Pouvoir enfin jeter ce cri de délivrance:
«Plus d'hommes sous le ciel, nous sommes les derniers»!⁴⁵

Этот клич, призывающий, по указанию Шопенгауэра, к мировой катастрофе, ко всеобщему самоубийству, остается безумием. Да и не заглушить ему жажды жизни и, мало того, жажды бессмертия. Не любоваться трагической гибелью мира мы призваны, а противодействовать ей, спасти мир от гибели, а в нем и себя, то есть живущих, но имеющих умереть (*morituri*), и не одних себя, но и давших нам жизнь, живших, умерших. «Мир как неволя и как проект освобождения от неволи», от подчинения слепой силе природы – вот активная формула, которую мы должны противопоставить пассивной Шопенгауэровой («Мир как воля и представление»⁴⁶), ибо для нас в мире еще нет воли (разумной и нравственной), а для существ, не обреченных на одно только созерцание, для существ, чувствующих и способных к деятельности, мир не представление только, но и проект освобождения от неволи не одной похоти (отрицание похоти только аскетизм), но и от неволи смерти («Супраморализм, или Великий Синтез»⁴⁷). «В этом определении заключается и мировая воля к бытию, и разум, приходящий ей на помощь, который должен управлять ею, то есть знание (наука) и искусство или дело обращения мира из бессознательного и бесчувственного в сознающий и чувствующий». Недаром сказано: «вся тварь стонет и томится об искуплении»; «если мир, даже как похоть, уже достиг самоопределения, он уже не может оставаться только созерцанием безобразия смерти и ужаса разрушения: он должен стать проектом бессмертия и воскрешения» («Трагическое и Вакхическое у Шопенгауэра и Ницше»⁴⁸).

Да! Так должно бы быть... Но от дня первого преступления и от начала вражды между людьми поныне мир не таков, каким он предназначен быть, он лишь таков, каков он есть, он остался при похоти и представлении; а философия, предъявляющая притязания на обладание высшей мудростью, истощается до последних дней все в новых усилиях оправдать или же лицемерно прикрыть наготу этого безобразия.

Последнюю решительную попытку в этом направлении сделал *Ницше*, философу, которому отдано было преимуще-

ственно внимание Николая Федоровича в последние годы его жизни. Сосредоточиться на изучении этого оригинального ума побуждало многое: во-первых, его несомненная сила и своеобразность; во-вторых, его почти беспримерная, доходящая до цинизма откровенность и прямота в высказываниях своих убеждений и в проведении их до конца во всей их резкости и грубости; в-третьих, тот успех, который за последнее время на Западе и у нас сменил первоначальные неудачи Ницше, и, наконец, полная противоположность его философии учению самого Николая Федоровича. Для последнего Черный Пророк (как он называл Ницше) был положительно неопенем, с одной стороны, как трагический финал западной пассивной философии, а с другой – как полная противоположность активной мудрости, столь дорогой нашему мыслителю. На Ницше Николай Федорович еще раз проверил все свои главные положения и часто с восторгом высказывал, что и сам дивится, до какой степени Черный Пророк помогает окончательному выяснению «дела». Неудивительно, что в рукописях Николая Федоровича мы находим множество заметок и несколько крупных статей о Ницше.

Победа Ницше над западноевропейским сознанием есть факт всемирно-исторической важности. В самом деле, не диво ли, что век, начавшийся прославлением республиканской формулы «Свобода, Равенство, Братство», век торжества демократии, интересов народной массы и рабочего вопроса, век солидарности корпоративной, увлечения коллективизмом и коммунизмом, век стольких призывов к гуманности и к мирному прогрессу, избрал себе в дни своего заката любимцем мыслителя, который все это отвергал и осмеивал как заблуждение и слабость, поклонника силы, советовавшего не поднимать падающего немощного, а столкнуть его в пропасть, поклонника «блага войны», в которой он видел «источник всего великого в жизни», наконец, философа, превозносившего немногих избранных «сверхчеловеков» и проникнутого к остальной «чересчур человеческой сволочи» глубочайшим презрением, выразившимся в искреннем пожелании, «чтобы их побрали черти и статистика!» («О Ницше», статья I⁴⁹). Очевидно, говорит Николай Федорович, в лице Ницше философствующий Запад отрекся от самого себя, но ничем положительным не заменил выводов предшествующей немецкой философии («Супраморализм, или Великий Синтез»).

Особенности Ницше как мыслителя выясняются в значительной степени его происхождением и историческими условиями его творчества. «Совсем не понимавший положительной, хорошей стороны славянства, Ницше причислял себя, однако, к этой, по его выражению, «высшей расе», ведя свое происхождение от польского шляхецкого рода Nietzsche'их. Характерно здесь то, что зачисляет он себя как раз в ту ветвь славянства, которая, отрекшись от общеплеменных преданий, изменила родному, исказила его и в своей исторической жизни, стала воплощением не родового единства, а внутренней розни. И вот мы видим, что крайний индивидуалист Ницше восхищается именно этой чертой польской расы, гордится правом каждого шляхтича уничтожить своим «liberum veto»⁵⁰, то есть своим несогласием, согласное решение целого сейма. Этот шляхтич философии, более надменный, чем все ее предшествующие короли и папы, противопоставляет свое «veto» всему, что решили они за весь человеческий род. Во многих отношениях за это нельзя не быть благодарным ему: произвол философии и ее пренебрежение к требованиям жизни требовали возмездия, и Ницше, поклонник жестокости, проявил ее в полной силе относительно философии; он стал ее палачом» («Философ-шляхтич»⁵¹).

Помимо происхождения автора, на дух и склад его философии существенно повлияла пора ее появления. Начало деятельности Черного Пророка совпадает с разгромом Франции Германией, и хотя сам он и называет свои первые произведения «несвоевременными», тем не менее легко усмотреть, как ярко отразился на них боевой и властолюбивый подъем объединенной мечом Германии. «Это она, опьяненная кровью побед, произвела, в лице Ницше, маленькую книжку «О происхождении трагедии», в которой происхождение всего мира выводилось из вакхического начала, из духа опьянения. Сам автор, еще проникнутый тогда буддийско-шопенгауэровской жалостью, участвовал в войне, правда, только в качестве санитара, но в войну он уже был влюблен, он уже был тем «читателем кулака», который вложил в уста своему Заратуштре столь дерзкий вызов гуманитарным мечтаниям XIX века: «вы утверждаете, что благая цель освящает даже войну; я же говорю, что *только* благо войны освящает *всякую* цель... Отвергая войну, мы отказываемся от великого в жизни». «Война и мужество совершили боль-

ше великих дел, чем любовь к ближнему». Целью книжки «О происхождении трагедии» было не одно объяснение прошедшего; главной задачей было провозгласить «новую культуру трагического мирозерцания» и вызвать ее к жизни. Это был новый «культуркампф»⁵², возникавший одновременно с политическим, бисмарковским и фальковским. Это была решительная борьба «высшей культуры» против низшей. Представителями первой были, по мнению Ницше, Шопенгауэр и Рихард Вагнер; второй, отживающей – всякое философское «старье», начиная с Сократа и кончая всевозможными филистерами нового времени, вроде Д. Штрауса. Ницше перенес в философию идеалы «Железного канцлера»⁵³; в то самое время как прусский меч овладевал гегемонией власти на Западе, Ницше признал «волю к власти, *Wille zur Macht*» за основное стремление не только в человеке, но и во вселенной; в ту самую пору, когда Бисмарк в политике, а Вагнер в искусстве провозгласили превосходство тевтонской расы и возвели немцев в «культуртрегеров»⁵⁴, в носителей высшей культуры, Ницше выступил с учением о сверхчеловеке и его неограниченных правах. Не прогресс, всех уравнивающий в принятом до этих пор либерально-демократическом смысле, составляет конечную цель человечества, говорит Ницше, а выработка высших экземпляров людей, создание нового типа, *сверхчеловека*, через небрежение всем посредственным и слабым («Ф. Ницше и Вильгельм II» и «Философ Черного Царства»⁵⁵).

Придав произволу, как привилегии сверхчеловека, безусловное значение, пану Ницше легко уже было возводить в истину все, что ему нравилось, и отвергать то, что ему не по вкусу. Понравилась ему власть, конечно, не над слепой, смертоносной силой природы, а над себе подобными, и вот он возводит власть в основное, в мировое начало, переделывая в этом смысле своего учителя Шопенгауэра. *Мировая воля к бытию (Wille zum Sein)* отныне превращается в *волю к власти (Wille zur Macht)*. Проповеднику произвола незачем было и оправдывать этого начала; на все вопросы о «почему» ему следовало бы просто отвечать «так хочу, *sic volo, sic jubeo!*»⁵⁶ Но шляхтич «по рабской своей природе», забывая о своем «высокородии», о величии сана сверхчеловека, снисходит до доказательства, опирающегося на еще модного в ту пору Дарвина: «всякое живое существо, растение, живот-

ное, человек, стремится увеличить свою силу и получить преобладание» («Властолюбие или отцелюбие»⁵⁷). Степенью силы, преобладания и власти и определяется совершенство у этого величайшего из насильников. Борьба за власть и составляет сущность высшего «трагического мирозерцания». Будущий герой сего последнего, сверхчеловек, есть лишь предтеча ее идеала, Антихриста, изображению которого и посвятил Черный Пророк первую часть своего последнего произведения «Воля к власти» («Ницше и Вильгельм II»⁵⁸).

В этом диком бреде властолюбия, окончившемся для самого Ницше безумием, безумнее всего его пессимистический исход. Претензии на власть, на полноту ее, на единовластие древни как первые опыты человеческого общежития; но даже и величайший произвол, искренне или притворно, старался оправдать себя надеждами на установление блага, на победу его над злом. Культура же трагического мирозерцания есть заведомое приготовление к неизбежно предстоящей космической катастрофе, то есть к кончине мира, от которой сверхчеловечество отнюдь не спасает даже и своих героев, не говоря уже о тех «подлых», о той «сволочи», которых ясновельможный пан посылает ко всем чертям, а за редкостью их в наше время, в департамент статистики. «Если все человечество, – говорит он, – должно будет когда-нибудь умереть (*а кто сомневается в неизбежности этой смерти?*), то высшая задача его состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели» («Философ Черного Царства»⁵⁹). Конец мира соответствует его началу: если в основу жизни мира положено опьянение (см. «О происхождении трагедии»⁶⁰), то такой мир будет миром падения, а возведение жажды власти в его руководящее начало будет верным средством приведения его к гибели через умножение вражды, розни и насилия, то есть через невозможность и общего знания, и общего дела («Жизнь как опьянение или как отрезвление?»⁶¹).

Чтобы помириться с мрачным финалом мировой трагедии, Ницше должен был узаконить его как нечто абсолютно неизбежное. Он это и делает («Ницше как последний философ»⁶²): величайший произвольник в среде человеческой, он превращается в покорного невольника слепой мировой силы; не задаваясь вопросом, что полезнее или по крайней мере благороднее – Amor Fati или Odium Fati (лю-

бовь ли к року или ненависть к нему), властвование ли над себе подобными или же соединение со всеми ими в общей любви друг к другу и в общей ненависти к бездушной силе, всех угнетающей и умерщвляющей («Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам Европейского Заратуштры»⁶³), он раболепно преклоняется перед силой рока и Amor Fati возводит в высшую философскую добродетель («Amor Fati или Odium Fati?»⁶⁴), а чтобы укрепить человека, которому нелегко подняться до этой противоестественной любви, философ раскрывает перед ним в будущем перспективу «бесконечных возвратов к бытию», разумеется оканчивающихся в свою очередь гибелью жизни, новыми смертями. «Ту жизнь, которою ты теперь живешь, – вещает пророк бесчисленных смертей, – ты будешь жить еще бесконечное число раз и столько же раз будешь умирать... И в каждом повторении, в каждом кольце жизни человечества всегда приходит такой час, когда с особенной силой всплывает сначала в ком-либо одном, затем во многих и наконец во всех одна мысль: мысль о вечном возвращении всего на свете; и для человечества это каждый раз час полудня». Свыкнемся же с этим и «будем смело жить под этой постоянной, ужасной угрозой!» («Жизнь как опьянение или как отрезвление?»⁶⁵).

Освободившись или думая, что он таким образом освободился от страха смерти в сфере философии, Ницше старается пересоздать себя в героя без страха и упрека и в области жизни своим учением о новой нравственности «по ту сторону добра и зла». Обычную этику он объявляет предрассудком ученых и толпы и ее оковам противопоставляет безусловный произвол ни от кого и ни от чего не зависимо духа, стремящегося жить для власти, не замечая, однако, того, что сам он со своей философией и моралью стоит еще не за пределами ученых предрассудков и вульгарной похоти, а, напротив, является в самом омуте грубого и низкого, не замечая его мерзости только вследствие своего чудовищного самообожания. «Рабской нравственности» (Sclaven-Moral) он надменно противопоставляет «господскую» (Herren-Moral), даже не замечая несостоятельности той и другой, даже и не подозревая, что лишь в отрицании обеих их заключается истинная нравственность, братская и сыновья, единственная возможная («Amor Fati»⁶⁶), ибо «*нравственность не барство и не рабство, а родство*» (статья с этим заглавием⁶⁷). «Величавое выражение «по ту сторону добра и зла» принято, следовательно,

по ошибке автором, который совсем не знает дороги за пределы нынешнего жалкого добра и очень большого зла и который, изгнав первое и усилив второе, ощутил полное удовлетворение. Настоящее заглавие своего произведения Ницше поместил в конце его, назвавши его «Злыми Мыслями». Действительно, в сверхчеловеке он только восстановил старый порок господства человека над человеком, дал простор воле, желающей властвовать над себе подобными, а не над той стихийной силой, зависимость от которой каждый чувствует и в себе, и вне себя» («По ту сторону добра и зла»⁶⁸).

Окинем одним взором основные черты учения Ницше, и мы убедимся, что в них подведены итоги основного стремления западной философии к абсолютному индивидуализму. Ницше был велик тем, что он сорвал с патентованной ученой мудрости маску ее престижа, имел храбрость показать во всей ужасающей наготе безобразия ее крайних выводов и следствий. Но каким бы новатором ни считал он себя, сам он все-таки не перешагнул по ту сторону отвлеченной философии. Подобно своим многодумным предшественникам, он был не живой человек, а ушедший в глубь своей думы ученый с примесью доброй половины художника. Хотя он и говорит, будто ищет не счастья, а дела, тем не менее он ищет только счастья, и даже меньшего, а именно развлечения, забавы, которые и находит в зрелищах, представлениях, играх. «С детства он был страстным любителем музыки, сначала вагнерианцем, потом антивагнерианцем, но всегда эстетом, никогда деятелем, никогда не искал и не желал деятельности. Не удовлетворенный немецким Байрейтом⁶⁹, он, в своем больном воображении, весь мир обратил в театр, в сцену, где разыгрывается трагедия человеческого существования, бесконечные повторения («возвраты») которой и составляют содержание мирового представления» («Супраморализм, или Великий Синтез»⁷⁰). Он и в человеческой истории, так же как в космическом процессе, видит то же сценическое действие, ту же «игру произвола», этого великого мирового актера, хотя игру эту он и не назвал «Комедией всемирной истории», подобно более легкомысленному его соотечественнику И. Шерру, не заметившему даже глубокого трагизма этой комедии. Ницше, знавший историю лишь такой, какой она доселе была, а не такой, какой она может и должна стать (то есть историю как факт, а не как проект), не отрицал, что она «жес-

токая игра», но иной, по сейчас указанной причине, он не допускал. Он не закрывал глаз на окружающее мудреца страдание, но, считая его за неотъемлемую принадлежность жизни, он хотел уничтожить не страдание, а сострадание, забывая, что только при отрицании родства сострадание становится оскорблением и что нужды в нем не будет тогда лишь, когда не будет самого страдания («Нравственность не барство и не рабство»⁷¹).

Но, как мы уже сказали, в этом эстетике глубоко засел и ученый-философ, настоящий немецкий философ. Глумясь над предрассудками толпы, он сам не смог выбраться по ту сторону предрассудков школы и суеверий философии. Не понимая и не любя дела, он весь отдался рассуждению и стал нарядным, но в конце концов надоедающим празднословом. Он громит недостатки установившихся взглядов на вещи, «вульгарную нравственность» и «фиглярную, балаганную мудрость»; презирая людей, он бредит о совершенстве «обер-человека»⁷², но ни в его ядовитой полемике, ни в его удерже не знающих дифирамбах мы не найдем ни единого указания на то, каким способом, какими мероприятиями мир изменится к лучшему, как станет он разумно управлять собою, для чего необходимо, конечно, и знание, и согласие, и труд познающих и трудящихся. Ницше остался учеником Шопенгауэра, не сделавшим ни шага вперед к реальному решению активных жизненных задач философии; он не сумел даже освободиться от мифа воли, не заменил ее определенным делом; на место Шопенгауэровой похоти к бытию он только подставил похоть к власти; стихийное мировое влечение к насилию, от соблазна которого его учитель призывал освободиться хотя бы ценой отказа от личного существования, он возвел в главный стимул человеческой жизни («Ницше как последний философ»).

Этот завершитель стремления светской культуры к праздной забаве (в искусстве) и к праздной мысли (в философии) является законченным представителем и секулярной нравственности «fin de siècle»⁷³. Если сыны века в своем легкомысленном увлечении только настоящим и в пренебрежительном отношении к прошедшему, в своей погоне за наслаждениями жизни при забвении долга к давшим им жизнь, к отцам своим; если, говорит Николай Федорович, сыны века стали блудными сынами, а философия стала выражением их блуждания в сторону от родственного начала, то «Ницше должен быть назван по преимуществу блуд-

ным сыном. Он вытравил из своей души все сыновнее. Эта иссохшая смоковница думает, однако, принести плод; но единственный плод его омертвевшего ума есть сверхчеловек, верховный индивид, себе лишь самому равный, автономный, освобожденный от всяких стеснений нравственности, но и ничего определенного, положительного в себе не заключающий, кроме желания господствовать». Здесь принципиально уничтожено всякое движение к отечеству и братству, немыслимому без отечества, ибо все мы братья только по отцам и матерям и чужие, если отчуждаемся от родителей («Блудный сын философии» и «Властолюбие или отцелюбие?»⁷⁴).

Учение, составляющее крайнюю противоположность началу родственности, оказывается вместе с тем и полным противоречием христианству. «Отец не барин, сын не раб, не наемник, вот та глубочайшая психологическая основа, на которой построено все Евангелие, то есть то единство сынов и отцов, которого выражение находится в Заповедях Блаженства» («Блудный сын философии»). Наоборот, «сверхчеловек над себе подобными есть безусловная нелепость, вопиющее противоречие» («Ницше как последний философ»). Забывая о своем громадном сходстве со всеми, сверхчеловек замечает только свое небольшое несходство с ними и принимает его за великое превосходство («Бессмертие как привилегия сверхчеловеков»⁷⁵). Но уйти от связи с родством, или, выражаясь словами ультрапрогрессивного Рише⁷⁶, «от ига отвратительных предков», невозможно никакому гордецу, никакому ренегату, по той простой причине, что, «прежде нежели к чему-либо *стремиться*, надо *родиться*, а это значит *стать сыном*: сын, не утративший естественного чувства, сын-отцелюбец неминуемо предшествует властолюбцу; но даже и блудный сын, забывший отца, не в состоянии уничтожить факта своего сыновства. Обидно это или не обидно для самого пана-сверхфилософа, он может признавать себя сыном не немца и пастора, а ляха и магната, или, если ему, как дарвинисту, более любо, потомком обезьяны (что, с новой точки зрения, уже совсем не обидно, а, наоборот, чрезвычайно почетно), одно остается верным: он, Фридрих Ницше, все-таки сын и, в силу этого, имеет некоторое отношение к родителям, иафетическое или хаметическое⁷⁷, смотря по вкусу и совести.

Но если живому, реальному человеку нельзя уйти от начала родственности, о нем можно забыть, можно его иг-

норировать, а с ним вместе и его постулат – братство людей. Учение о сверхчеловеке так и делает. Я ученый, я философ, знаю только отвлеченного человека, восклицает в душе своей Ницше; я гуманист, и лучше буду гомункулистом, только не сыном человеческим! И, подняв молот, поражает сынов и отцов, радуясь воображаемому наступлению «Сумерек богов» и торжества любви к року, то есть торжества смерти («Властолюбие или отцелюбие?»⁷⁸).

Ему, крайнему индивидуалисту, начало родства и сыновства противно, потому что, ставя личность в связь с предками и с прошедшим, оно умеряет тот необузданный произвол, в который так влюблен сверхчеловек. Предыдущее (отцы, предки) мешает ему исполнить высшую будто бы заповедь жизни: «ты должен стать тем, кто ты есть!» Но эта будто бы новая заповедь сверхчеловеческой этики не что иное, как обновленная ветхая заповедь языческой розни. У Ницше она принимает совершенно определенную форму крайнего субъективизма в словах: «каждый *сам* должен создать *свою* истину, *свою* мораль». А между тем в понятии *сына* заключается как раз противоположное, а именно: *общая* истина – всем *общая*, высшая нравственность, объединение всех в едином, общем, отеческом и сыновнем деле. Для сынов даже смерть не предел любви и долга к отцам; смерть отцов именно и объединяет всех сынов в одной общей любви и в общем долге. Сознание сынами невольного вытеснения отцов создает для всех сынов долг объединения против вытесняющей силы природы, дабы обратить ее в управляемую разумом и любовью. Вот это-то объединение и может сделать каждого тем, что он есть, как только он познает нравственный закон в чистой детской природе, а не в нечистой шопенгауэровской похоти и не в ницшеански Дионисовом опьянении, будто бы вызвавшем мировую жизнь, в действительности же приводящем испорченный инстинкт себялюбия только к властвованию над себе подобными при отрицании отечества и братства («Что значит «стать тем, кто ты есть?»⁷⁹). Сказать, что «жить для других – значит жить для своего стада», то есть обозвать братьев скотами, мог только мыслитель, утративший всякое сыновнее чувство, только тот, кому принадлежит и другое антихристианское изречение. «Заповедь новую даю вам, – говорит Заратуштра своим ученикам, – и конечно, вы ждете, что я скажу: «Будьте милосердны», но вы услышите только: «Будьте тверды!», то есть «не поддерживайте падающего, не подкрепляйте сла-

бого, не помогайте страждущим, гибнущим, обреченным на гибель!». Но не равносильно ли это тому, что любовь есть слабость, что сострадание бессмысленно и обидно? Что, наконец, помощниками надо быть не собратьям* по мировой неволе, а общему врагу, то есть бесчувственной, всех нас угнетающей силе?» («Что значит и т.д.»).

В анти-Евангелии Заратуштры есть «Искушение состраданием» – редкая по своей лживости картина, происходящая «в месте мрачном и безжизненном, где даже змеи издыхают», в Царстве Смерти. Вопли страждущих здесь «высших людей» вызвали сердобольного зверя Заратуштру из его берлоги, и вот здесь-то, вспоминая о Боге, для Которого дороги все без исключения страждущие, Великий Лжец говорит, что Бог погибнул бы, если бы Его могущество было ниже Его милосердия. Но когда сам Заратуштра встречается здесь, в юдоли скорбей, чудовище «почти нечеловеческого вида», в котором не узнает самого себя, но которое есть весь род человеческий, он, вместо какой-либо попытки помочь ему или облегчить его страдания, только отворачивается от него, под видом уважения к страданию, в полную противоположность Христу, сошедшему во ад для искупления всего рода человеческого, не исключая даже и бессердечных сверхчеловеков, не исключая даже и лжеца, дерзнувшего обозвать Спасителя всех «фабрикателем идеалов на земле» и «спасителем одних бедняков» («Что значит стать тем, кто ты есть?»).

Блудному сыну, устоявшему в настоящем перед искушением сострадания, остается побороть еще одно препятствие для завершения его подвига отречения от долга к отцам и предкам. Это, уже последнее, препятствие лежит в прошлом, в истории, которая, как повесть о жизни и смерти отцов, напоминает о них и стесняет беззаботную, вернее, бесшабашную свободу сверхчеловека, нарушая его Олимпийский (вернее, скотский) покой. И вот представитель «Веселой Науки» (заглавие одного из сочинений Ницше) раздражается жестокой обвинительной речью против «чрезмерности истории». Чрезмерность истории!.. возможна ли большая ложь? Обломки, останки, руины и прах да бледные воспоминания! Такая прискорбная скудость выдается за чрезмерность, за излишество! Откуда такое в ужас приводящее заблуждение? Откуда это безумное и бессердечное «желание забывать», восхищение этой, будто бы благодетельной, способностью? эта надежда на то, что, благодаря воспитанию и усилию над со-

бой, «возможно жить почти без воспоминаний»?.. Причина – в забвении того, что Настоящее – это все сыны и дочери, а Прошедшее – отцы и матери, а затем – забвение того, что человек не пассивное существо, а активное, деятель, которому несвойственно только любоваться обломками прошлого, замирающими отголосками его, тем более что разрушающееся и умирающее не чужое ему, а его же родное. Если у сынов есть любовь к отцам, разве могут они ограничиться одними воспоминаниями о них? Да если бы это и было возможно, не превратились ли бы в таком случае воспоминания в мучительные упреки совести за то, что сознающие утраты и скорбящие о них ничего не делают для возвращения утраченного?

Вправе ли после этого Ницше говорить о чрезмерности истории? Не уменьшать ее воспоминания, а умножать и оживотворять их надо, возвращать желание не только помнить, но и видеть, осязать, воскрешать прошлое. «Если бы все поколения, оживши, заняли бы последовательно небесные миры, на которых, в силу законов оптики, еще и сейчас прошедшее видимо как настоящее, то и тогда бы это была не чрезмерность истории, а только ее настоящая мера» («Ницше и чрезмерность истории»⁸⁰). Статью «О вреде и пользе истории» надо, следовательно, назвать жалким пасквилем на историю, а не целебным средством, которое окончивший безумием лекарь больного человечества предлагает против «отравы воспоминаний», поддерживающей еще кое-как столь ненавистную ему связь настоящего с прошлым («Философ Черного Царства»⁸¹).

Признав все религиозные и философские системы прошлого за заблуждения, Ницше был бы близок к истине, если бы в своем сочинении «Странник и его тень» (=Бродяга-Непомнящий!) он признал в страннике самого себя, блудного сына, преследующего свою тень, то есть познающего самого себя и знающего только себя, принимающего свой призрак за действительность, а всех и все за свои представления. Он был бы прав, если бы, познав это заблуждение, он от призраков обратился бы к действительности и к делу. Тогда увидел бы он, что задача дела состоит не в превознесении сверхчеловека, а в спасении всех сынов и отцов человеческих, так как во всякой слабости и во всяком несовершенстве людей, равно как и в каждом проступке кого-либо из них, виновно все человечество.

Вот почему высшая нравственность стоит вне той обычной, «стадной», условной, искусственной и пристрастной этики, на которую опалается Ницше; но еще дальше она и от его собственной, произвольно-аристократической, еще более несправедливой, еще более жестокой. Высшая нравственность требует не прославления и благоденствия *немногих исключительных* сверхчеловеков среди гибели миллионов менее их сильных или менее даровитых братьев; она требует *всеобщего спасения*. Если же не будет достигнуто всеобщее спасение, то *и наказания* будет *всеобщим*, как это и видим в этой нравственности, по которой одни будут наказаны вечными муками, а другие – созерцанием мучений своих братьев («Ницше как последний философ»⁸²). В противоположность антихристианству Ницше и других пессимистов, верующих в *безусловную* гибель мира, радующихся ей и приглашающих к ее ускорению, *активное* Христианство ставит кончину мира *не безусловно, а лишь как угрозу* за неисполнение заповеди всеобщего спасения через всеобщее научение. *Заповедь* Воскресшего Господа, данная ученикам: «шедше, научите вся языцы, крестяще»... поставленная на место *пророчества* проповедания Евангелия всему миру, предполагает *условность* пророчества о кончине мира. Не отказывая в возможности спасения никому, ни даже приходящему в единодесятый час, даруя прощение и мытарю, и блуднице, и разбойнику, расширяя в радости воскресения эту амнистию в величавом «Пасхальном Слове» Златоуста до всемирного всепрощения, активное Христианство ставит условием прощения и спасения веру в Бога мира, любви и согласия, в Бога Отцов, *не мертвых, а живых*, в Бога-Отца, *прощающего* и блудных сынов, в Бога-Сына, *благодетеля*, алчущих напитавшего, болезнующих исцелившего, мертвых воскресавшего; веру, наконец, в Духа Святого, *Утешителя*, *Духа истины*, *жизни подателя*. Вторым же условием спасения ставит активное Христианство *исполнение воли Божией*, выраженной, в качестве ничем не заменимого образца, в жизни Спасителя, которой ищущие спасения и должны подражать, то есть заменять вражду миром и любовью, тьму – светом всеобщего знания, превращающим орудия и силы истребления в средства спасения от голода, недугов и смерти и в средства возвращения жизни в воскресении, согласно обещанию Воскресителя: «дела, яже Аз сотворих, и вы сотворите, и больше сих сотворите!» («Ницше как послед-

ний философ»⁸³). «Обращение слепой силы в управляемую разумом и чувством сынов человеческих или их волею и любовью к отцам, или же осуществление братотворения через усыновление и есть исполнение долга Евхаристии к Богу Отцов» (там же).

Вместо дела всеобщего спасения Ницше знает только тщеславные мечты о самовозвышении сверхчеловека, не замечая, что «сам он вовсе не сверхчеловек, а скорее недоросль, который и на все человечество смотрит как на «стадо», осужденное на вечное несовершеннолетие с вечными дядьками в лице каких-то обер-людей». Не признавая общего дела, он не умеет постигнуть и взаимного понимания между людьми; он знает лишь бестолковых учеников да непонятных учителей («Сверхчеловек или недоросль?»⁸⁴). Вопрос о сверхчеловеке даже в наивной его форме есть вопрос о счастливых исключениях, о немногих выдающихся, гениальных, взятых притом при удачнейшем стечении обстоятельств в самых различных местах и в совершенно различных культурных условиях. Создавать и воспитывать подобные исключения из среды остающейся неизменной низшей человеческой породы – значит производить подбор в пользу немногих счастливых, осуждая все остальное огромное большинство на неизменное убожество, превращая его в отбросы культуры. При таких условиях сверхчеловечество не есть ли величайшее надругание над достоинством человечества? («Лакейский аристократизм»⁸⁵). Да и вся этика Ницше не есть ли жестокая казнь господствовавшей со времен Просвещения XVIII века гуманитарной морали, поклонявшейся только человеческому и которую Ницше так ядовито осмеял в одном из своих удачных выражений: «человечное! только человеческое! слишком уж человеческое!» («Menschlichkeit, Nur-Menschlichkeit, Allzu-Menschlichkeit!») (добавление к статье «Философ Черного Царства»⁸⁶). Притом же совершенно непонятным остается, почему ухудшение большинства (через непрестанное выделение из него лучших) должно иметь результатом улучшение меньшинства? («Лакейский аристократизм»). Если задача сверхчеловека состоит в уничтожении всего вырождающегося и паразитного, то, признав всю культуру вырождением, надо признать, что и сверхчеловек берет на себя только отрицательную сторону задачи, а положительной и знать не хочет. Правда, эти господа болтают о «божественности самосоздания», но ни единственным фактом не переходят от слова к делу (добавление к статье «Философ Черного Царства»⁸⁷).

И опять какая противоположность Христианству! Ведь «и Христианство знает сверхчеловека, то есть «нового, возрожденного водою и духом человека»; но это возрождение в Христианстве открыто и возможно *для всех* жаждущих и алчущих правды, и такое возрожденное, или освобожденное от греха (как причины смерти), сверхчеловечество будет не в мистическом, а в реальном («материальном») смысле воскресшим и бессмертным» («Ницше как последний философ»⁸⁸). В противоположность лакейски-аристократическому учению Ницше о сверхчеловечестве «учение о воскресении есть *самое демократическое* в смысле своей универсальности; оно выше всякого аристократизма, потому что делает *не отдельные личности лучшими, а всех хорошими*» («Лакейский аристократизм»⁸⁹).

Учение Ницше, последнее, завершающее слово западной философии, очевидно, требует, как необходимой реакции, *активного Христианства*, ведущего через всеобщее знание и объединение ко всеобщему бессмертию и воскрешению, вместо того чтобы беспрекословно «идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели». Философ, возвеличивший Антихриста и назвавший самого себя Искусителем, употребил все усилия, чтобы Апокалипсис, то есть ужасающую весть о гибели мира, сделать обаятельной, обратить ужасное в величавое и заманчивое («Христианство против Ницшеанства»⁹⁰). Противоположная же мрачной вести о всеобщей гибели «благая весть» Спасителя о всеобщем спасении должна идти в опровержение первой, параллельно всему учению Черного Пророка, начиная с его исходного пункта. Если сочинение Ницше «О происхождении трагедии» есть объяснение происхождения не только искусства вообще, но и мира, то этой книге, где жизнь изображается результатом вакхического бреда, должна быть противопоставлена Книга Бытия, называемая многими народами Genesis, то есть рождением, и которую можно было бы назвать эстетическим толкованием происхождения мира (если эстетика есть наука о творчестве); ибо в Книге Бытия Бог представлен художником-творцом, зодчим мироздания. Если же живого, личного, Триединого Бога превратить в отвлеченное начало, в неопределенное стремление и желание или (по Шопенгауэру) в еще худшее, в похоть, в нечестивое побуждение к бытию, и, наконец (по Ницше), в еще более нечестивое «вакхическое начало», заменяющее неопределенный чувственный импульс к мимолетной жизни

жаждой произвола и власти, если допустить такую замену, тогда не диво, что на земле разыгрывается трагедия вытеснения отцов сынами и братьев братьями, антропофагия и патрофагия (людоедство и отцеедство), свойственные не одним дикарям, но и сверхчеловекам «конца века». Правда, ужас факта значительно ослабевает, если, сообразно с современной культурой, реальных отцов и сынов превратим в неопределенных «людей», и совершенно исчезает, если, по правилам идеалистической философии, мы людей обратим в видения отвлеченного мышления. Но дело от этого не меняется («Мировая трагедия» и «Христианство как Антинищезанство»⁹¹).

Христианство не делает трагического исхода мировой драмы неизбежным; казни за грех розни и за измену долгу оно противопоставляет *искупление*, которое, изъясняемое этико-эстетически, в противоположность нищезанскому вакхическому *опьянению* чувственным бытием происходит из *отрезвления*, из возвращения сердец сынов отцами под влиянием не Дионисова хмеля, а вдохновения Духа Святого и Сына как образа Отца, на место языческого «Апполонова начала» («Христианство как Антинищезанство»). Но искуплению, предшествовавшему и непременным условием которого есть покаяние в грехе розни, сверхчеловечество противопоставляет доблесть твердости, не знающей сострадания». «Горе смеющимся!» – говорит Ветхий Завет. «Как можно смеяться, когда вокруг целый мир рыдает!» – восклицает величайший художник жизнерадостного языческого Возрождения, Микель-Анджело. Наоборот, по Евангелию Заратуштры (Ницше) «для мудрого нужен божественный смех» даже при вступлении в больницы, переполненные страждущими, даже и на полях битв, усеянных умершими. Не тяжелой поступью бредет мудрец по юдоли плача, «с веселой пляской несется он, подобно вихрю, над болотом тяжелой тоски» («Смех сверхчеловека»⁹²).

Чтобы понять возможность отвратительного желанья «подняться на крыльях смеха и пляски» над мировой скорбью, надо проникнуться типичным нищезанским убеждением, что мир только представление, уже не в умоглядном, метафизическом смысле, а в сценическом, в смысле фатально сменяющихся проявлений игры рока. Только при таком взгляде на жизнь как на фарс («Tirez le rideau, la farce est jouée!»⁹³ – воскликнул будто бы перед смертью скоморох Возрождения Рабле) можно объяснить и Ницшево учение о бесконечных возвратах; тогда только можно допустить же-

вание, «чтобы все повторилось именно в том виде, как оно было и есть веки вечные», то есть как бы дурно оно ни было. Только при убеждении в вечном несовершенстве, в нескончаемом несовершенном состоянии человеческого рода его сверхчеловеческие дядьки, созерцая мировую трагедию, в состоянии кричать «bis!» и «da capo!»⁹⁴

Учение о *вечных возвратах*, высказанное как будто мимоходом у Ницше, но, по мнению основательных критиков, существенно важное в его философии, представляет уже, не признаваемый, впрочем, самим автором, переход к учению о *едином возврате* («Властолюбие или отцелюбие?»⁹⁵). Но в том виде, в каком оставил его Ницше, это только предположение, ничем не доказуемое (там же); между тем «бесконечный возврат жизни, будь он доказан, превратился бы в непрерывное существование, и тогда шутовская поэма «Так говорил Заратустра» превратилась бы в величавую Пасхальную Песнь Воскресения, а вместе и в проект обращения совокупным трудом силы рождающей и умерщвляющей в воссозидающую и оживляющую» («Последний философ»⁹⁶). Но предположение оставлено без доказательств и, сверх того, теряет всякую убедительность уже потому, что в этом таинственном круговороте мировой жизни все совершается само собою совершенно необъяснимыми способами. Если в последующих возвратах сравнительно с предшествующими и являются на мировую сцену усовершенствованные актеры, «исправленные и улучшенные экземпляры сверхчеловеков», в них все же не находится ничего, кроме безмерного произвола личности; их творчество, их законодательство, их стремление к истине сводятся на неутомимую жажду господства; не нравственно мотивированная воля, а грубый, безотчетный произвол ставится на место эволюции, «fiunt» на место «nascuntur»⁹⁷; но эти «fiunt», акты воли индивидуальной, единичной, а не коллективной, не всеобщей, как и власть, о которой бредят эти пигмеи-насилыники, выдающие себя за титанов-богоборцев, не есть самодержавие, хотя таковое и восхваляет Ницше*; это не самодержавие «стоящего в от-

* «Способность воли всего полнее и изумительнее выражена в том огромном государстве, посредством которого Европа соприкасается с Азией... Мне гораздо более по сердцу, чтобы Россия стала еще грознее и чтобы Европа решилась стать такой же грозной, как Россия... Одним словом, я желаю, чтобы во всей Европе царил единодушное, как в России, самодержавие». «Афоризмы» Ницше, 205. 208.

цов место» и руководящего делом сыновним для всеобщего спасения, а произвол и деспотизм блудных сынов, забывших своих отцов, бродяг, не помнящих родства, а потому и считающих братьев за презренное стадо рабов («Невольные возвраты и единый возврат»⁹⁸).

«Этому бездоказательному бреду бессильного тщеславия Христианство и согласная с ним *активная* мудрость, философия дела противопоставляют учение о едином возврате жизни во всеобщем воскресении» («Властолюбие или отцелюбие?»). «На место неразрешимой антиномии, в которой вращается пророк всеобщей гибели, на место нескончаемых переходов (по выражению Фулле) от «l'éternel devenir» к «l'éternel revenir»⁹⁹, должна стать сыновнею и братскою любовью вдохновленная, всеобщим трудом заслуженная, единая, непрерывающаяся жизнь вечная» («Философ-шляхтич»¹⁰⁰).

4. ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА¹

Философия чистого мышления исчерпала свои силы, пережила свое содержание; для нее нет более творчества, есть только смена форм, перевоплощение бывшего, ничего существенно нового. И перед неудовлетворенной и неуничтожимой жаждой знания висит все та же старая, как мир, загадка: «в чем истина и благо? в чем смысл существования, цель жизни? зачем жить? как жить?..» Кто даст ответ на эти мучительные вопросы уму одряхлевшему, изверившемуся в соразмерность объективной истины с человеческим представлением о ней, абсолютного блага и неизменной красоты с человеческой нравственностью?.. – Быть может, ответ даст сердце, чувство?.. «Le coeur a ses raisons que la raison ne comprend pas!»² Внутренняя недоказуемая убежденность чувств не заменяет ли миллионам людей, не исключая и самих ученых, недостаточную убедительность чистого мышления? «Или нельзя быть людьми, не будучи учеными?» – спрашивает Руссо. «Не исходит ли высшее в человеке, основа и вершина его величия, нравственное начало, из ощущений сердца, а не из посылок разума?» «Таинственное влечение человеческого духа к истине, добру и красоте, – говорит Ф.Г. Якоби, – не бред воображения, не мечта только чувствительного сердца; в нем, в этом влечении, и только в нем, реальная основа всей правды, всего добра и всей красоты. Будем же слушаться

своего сердца! Внимать его голосу, понимать его да будет моей мудростью; мужественно ему следовать моей добродетелью!.. Пусть влечение сердца смутно, неопределимо точными формулами рассуждения, ясными понятиями и правильными умозаключениями. Непостижимое принадлежит к его сущности; иначе оно не было бы влечением первоначальным: тайны любви и жизни непроницаемы для человеческого взора... но каждое бытие, даже наиболее таинственное, требует поддержки себя упорством в своих потребностях, настойчивостью, составляющей его право. Нет ничего могущественнее этого требования, ничего более существенного, как это право. Кто познал его, кто его прочувствовал, тот доверяет ему; он обрел истину, и благо ему, хотя бы он и оставался в той среде, где все таинственно, неизвестно!»*

В этих словах вся сила и вся слабость философии чувства. Да, так! Самодовлеющих данных внутренней очевидности чувства в его животрепещущей полноте и силе не подточить сомнению, не смести прочь вихрю рассудочного отрицания. Мало ли что недоступно науке! Мало ли что не решается одним разумом!.. Ужели неведомое и непонятное значит несуществующее?.. Разве не тайны все начальные положения знания, все первичные восприятия чувств? Разве вера не таинственная колыбель всякого знания, прежде чем стать его высшей, лучезарной вершиной?

Вот сила чувства и веры, непреодолимая... пока они, по меткому выражению Лессинга, остаются в пределах очерченного ими магического круга. Но горе им, как скоро они вздумают переступить за него в надежде на возможность доказывать себе иным, объективным способом, общеприемлемыми рассуждениями, логической убедительностью, вместо неотразимой убежденности субъективного, непосредственного восприятия чувств! Не то чтобы разум был непримиримым врагом веры: он может ей быть и другом, и опорой, но только не основой, не заменой ее действительной твердыни: непосредственного наития личного, внутреннего, живого опыта. Вне этой твердыни союзник становится искусителем, влекущим в сети сомнений, в бездну отрицания.

* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии В. Кожевникова. Москва, 1897. стр. 636.

И в этом слабость философии чувства и веры³. Она жизненна, но ненаучна, увлекательна для уже окрыленных к ее горным полетам, бессильна для тех, кто, шаг за шагом, бредет по тернистой тропе рассудочных заключений и только ей одной доверяет. «Будем слушаться своего сердца!» Но надо, чтобы оно вещало словеса жизни, а не суеты, чтобы уши были открыты «да слышать». Если же не слышат они, бессильна красота мелодии, бесплодна звучность и правильность гармонии. А если так, то и «внимать голосу сердца и понимать его» может быть только личной, только «*моей* мудростью, ему следовать, только *моей* добродетелью», не *нашей*, не *общей*, не *всех* объемлющей, не для всех обязательной. И вот мы снова во власти растлевающих чар демона призрачной мудрости («Познай самого себя!») и мелкого беса самолюбивой суеты («Знай только себя!»)... Это ли истина? Это ли словеса жизни?..

Отсюда неуспех философии чувства. «Германия думала с Кантом и Фихте, а чувствовала с Якоби, то есть отвергала сердцем то, что признавала умом» («О философии чувства»). Это противоречие спасло распадавшееся под ударами усовершенствованного критического мышления, но какой ценой? Ценой непримиримого противоречия основных начал человеческого организма. Противоречие это осталось в полной силе и в наше время. Пребывать ли нам в нем, признав его безнадежным, навсегда неразрешимым? Или же «наша философия (будущая всеобщая, братская, «всеславянская») должна быть примирением разлада между умом и сердцем?» («О философии чувства»⁴).

Для проповедника единства и согласия колебания в данном случае не могло быть ни на одно мгновение. Не могло быть его и для этого отважного ума, в котором неутомимая жажда знания была ответственна крепкой вере в достижимость знания и в его могущество. Если философия чистого мышления претила ему отрицательными итогами своих воззрений на объективную, непоколебимую истину; если, сравнительно с ее мертвящим, разлагающим анализом, положительные верования философии чувства казались ему «высшим началом», как нечто живое, способное побуждать не к созерцанию только, но и к действию – все же его трезвого ума не могли удовлетворять эти «сумерки знания», одни «эти страстные порывы сердца, это таинственное наитие, эти мистические экстазы», где все так безотчетно, бездоказательно, прихотливо-индивидуально, неустойчиво, как настроение ощущающего, неуловимо-летуче, как призраки обая-

тельной грезы, не выносящей грубого прикосновения логической проверки. Если бы еще речь шла только об ощущениях, мечтах да бесцельных стремлениях! Но ведь с ними связаны вопросы жизни, смысла существования, долга. Отдаваться вакхическому восторгу даже благороднейших, даже изящнейших чувств лишь ради процесса их восприятия столь же бесплодно и непростительно для душ чувствительных, как и увлекаться не переходящей в дело погоней за знанием ради только знания для «всегда учащихся и никогда в разум истины прийти не могущих» (2 Тим. 3, 7).

Догматический оптимизм сентименталистов настолько же научно неоправдан и столь же нравственно непозволителен, как и скептический пессимизм рационалистов. От расплывчатых бездейственных мечтаний и благородных порывов чувствительных и «прекрасных душ» не смягчается бесчувственная, безжалостная к нам природа, не преображается в красоту безобразная в нравственном отношении действительность. Если для этого мало одного отвлеченного разума, света, который светит, но не греет, не вдохновляет к любви и подвигу, то, с другой стороны, мало и одного чувства. Сердце – алтарь любви, согревающей мир, рождающей жизнь, способно и воссоздать ее, но на каком условии? «Станем любить не словом или языком, но *делом* и истиною» (1 Иоан. 3, 18). Только поэтому «узнаем мы, что мы от истины»; только этим «успокаиваем сердца наши перед «Тем, Кто больше сердца нашего и знает все» (там же, 19–20); ибо для исполнения долга любви недостаточно сердца только согретого любовью, нужно сердце еще и озаренное светом знания. Не зовет ли высшая любовь людей, «в сени смертной и во тьме сидящих», «ходить во свете», путем, который есть «истина и жизнь», да будут они не последователями блуждающих огней чувства, а «сынами света», наподобие «Отца светов» и всех благ Подателя, обещавшего свободу от зла и смерти только «познавшим истину» для того, чтобы любить не одну ее, но и дело, без осуществления которого нет ни доказательства истины, ни успокоения сердца?..

Напрасно ум, отчаявшийся найти абсолютную истину, неоспоримое благо и неизменную красоту в мире субъективных представлений, условной нравственной оценки и прихотливо-изменчивых эстетических настроений, мечтает об удовлетворении в обольстительном мире *идеалов*! Напрасно и отчужденная от жизни философская мысль «в неотклонимом побуждении возвыситься над окружающей печальной действительностью надеется создать *идеальный* об-

раз истинно гармонического состояния, где человек мог бы найти себе утешение от разного рода несчастий! Идеал, не осуществляющийся, не переходящий в реальный факт, должен служить не утешением, а бесконечным усилением сознания наших бедствий. Представьте себе человека в аду с раем перед глазами. «Свяжите несчастного, мучимого голодом и жаждой, и поставьте перед ним хотя бы только хлеб и воду. Се человек Канта! – создание дьявола или ученого, совсем утратившего смысл жизни, не Бога!» («Оценка ценностей»). Отец немецкого рационализма Лессинг прославлен ученой Германией за то, что из протягиваемых к человечеству рук божества он предпочел не ту, в которой раскрыто обладание истиной, а ту, где сокрыты одни только нескончаемые поиски ее; мы же, не колеблясь, предпочтем конечное обладание вечным поискам. И это обладание человечество должно получить не как даровую подачку, а как заслуженную награду или, вернее, как естественное следствие самостоятельных усилий, стараний и всеобщего труда. «Но какой переворот в убеждениях ума и настроениях сердца необходимо для того, чтобы поняли наконец, что *истина* есть *лишь средство* для осуществления *блага* и что само знание свою истинность получает от *дела*, что знание пассивное, без дела, ни цены, ни силы не имеет!» (там же).

Здесь мы на пороге Страшного Суда философии, и суда не над нею одною, но и над наукою вообще. Евангельские обвинения применимы в полной силе к «великим и знатным» мудрости и знания, и даже в наивысшей степени, как к «державшим ключи разумения». Не обеспечить меньших братьев хлебом насущным, не утолить их жажды духовной, не устранить причин недугов телесных и вражду, источник зол общественных, войну внешнюю и междоусобия внутренние, влекущие в суды и темницы, – вот грехи, которых не оправдать никакими стремлениями к «высшим идеалам», к «лучшему миру», к «сверхчеловечности», к далекому неведомому богу – Прогрессу! «Не вем вас!» – ответ Судьи Нелицеприятного слепым вождям слепцов, послушно бредущих ко всеобщей гибели.

И для философии есть путь искупления, хотя бы и ценой жертвы собственного существования в прежнем смысле, жертвой односторонности и предупреждений, обличивших ее несовершенство, которое, делая вину до известной степени невменяемой, допускает возможность амнистии. Но чтобы заслужить прощение, надменная царица чистого мышления или увлекающаяся мечтательница мира

прихотливых чувств и безотчетных упований должна стать трезвой, неутомимой сотрудницей общечеловеческого дела, в нем искать примирения противоречия между теоретическим и практическим разумом, между отрицательным анализом ума и бездоказательными положениями сердца. После стольких фантастических блужданий философии отвлеченного мышления и непроизводительных порывов философии чувства философия должна наконец стать реальной и общепользуемой *философией дела*⁶

Многолетние думы нашего мыслителя представляют, как нам кажется, совершенно оригинальную и радикальную попытку заложить основы этой новой *философии общего дела*. Не будучи философом-систематиком, привычным к расследованию учения шаг за шагом, постепенно и обстоятельно, он, вместо обработанного свода своего учения, оставил множество больших и малых статей и отрывков, среди которых черты этого учения иногда рассеяны в прихотливой пестроте и случайном сопоставлении, иногда сгруппированы в стройные формы, вызванные, однако, по большей части каким-нибудь отдельным поводом, особым вопросом, выдвинутым на первый план событиями жизни общественной или выдающимися явлениями в области науки, философии, литературы, искусства. Другим его мыслям и оппонентам их одинаково не удавалось убедить его, чтобы он изложил их в подробной системе либо в сжатом последовательном общем очерке. Этому великому уму, при выдающейся творческой способности, недоставало редакционного умения привести во внешний порядок свое духовное богатство^{*}; как только он принимался за свод разбросанного материала и за выправку изложения, в голове его роились уже новые мысли, из-под пера бежали новые вдумчивые строки, то и другое – ценное, оригинальное, увеличивавшее достоинство содержания, но... обременявшее форму новыми осложнениями^{**} Не забудем

^{*} «Господь Бог не умудрил меня письменным искусством», – юмористически замечает он в письме ко мне от 4 февр. 1900 г.⁷

^{**} Вот как характеризует эту черту его духовного склада человек, наиболее наблюдавший за ним во время работы: «Мысль его работает неустанно: поэтому, мне кажется, он и не может привести в порядок все написанное им. Как только он начинает заниматься прежде написанным, так написанное раньше превращается у него в нечто новое, более совершенное: и это – без конца!...» (Н.П. Петерсон в письме ко мне от 18 окт. 1898 г.)⁸

еще другого, и, быть может, самого важного, препятствия к поступательному, последовательному изложению; оно заключалось в уже раньше указанной мной поспешности его при каждом случае и всюду стремительно выдвигать не только главные, основные свои положения, но и конечные выводы, выступавшие, таким образом, без предварительной подготовки для нового слушателя или читателя, в догматической форме или же в столь сжатых формулах заключений, что конденсированность их содержания казалась непривычному к такому способу изложения темнотой, а опрометчивому в суждении, пожалуй, даже сбивчивостью мысли. Если к этому прибавим, наконец, то, что я позволил бы себе назвать недостатком стилистической перспективы, то есть нередкое увлечение ценностью деталей в ущерб гармоническому развитию основных линий плана, то мы поймем, почему труд целой жизни, беспримерный по любви и добросовестности, в него вложенным, остался в необработанной и трудно усваиваемой форме. Подобно своему невзрачному по внешнему убранству автору, этот храм глубокой мудрости не пленяет сразу красотой фасада и пышностью украшений, но осмотревшемуся в нем он становится все дороже и милее по богатству внутреннего содержания и по величию духа, в нем обитающего.

Само собою понятно, что при таких обстоятельствах общедоступное и краткое изложение мыслей Николая Федоровича не может претендовать ни на полноту, ни на стройность. Для знакомого с содержательностью его речи сокращения кажутся чуть не преступными, и все же они неизбежны по вышеуказанным причинам. С другой стороны, обнаруживаются пробелы, мешающие составлению систематического абриса цельного учения. Оно прекрасно выясняет свое направление в противоположностях к другим доктринам, то есть критически-отрицательным методом; но в развитии своих собственных положительных психологических оснований ему можно было бы пожелать более точной разработки и большей научной осмотрительности, хотя бы ради тех, кому убеждения, казавшиеся ему самому не требующими доказательств, могут представляться не столь очевидными. В значительной степени, впрочем, это обстоятельство объясняется тем, что для этого мыслителя всякая философия (не исключая и его собственной) была ценна не сама по себе, а лишь как средство к более важной цели, лишь как пособие к делу. Сообразно с

этим, определение самого дела, выяснение его задач и условий интересовало его неизмеримо более, чем то учение, которое должно было приводить к делу. Он и сам сознавал, что в доктрине как таковой многое приходится принять на первых порах догматически, но это его нимало не смущало; он находил даже, что иначе в некоторых случаях и быть не может по свойствам самих положений, которые таковы, что их истина доказывается не априорными доводами и не диалектическими приемами, а жизненным опытом, тем самым делом, которое предстоит свершить человечеству. Опровергнувши очень крепкой аргументацией правильность противоположных взглядов, он принимал без колебаний остающийся исход как единственный возможный, довольствуясь одной его возможностью до тех пор, пока он явит свою непреложность уже не рассуждением, а фактом. В какой степени останутся довольны таким приемом господа присяжные философы, его нимало не смущало; единственное, о чем он всегда старательно заботился в подобных случаях, было, чтобы его положения оказывались прочно обоснованными с нравственной стороны. Но в этом отношении даже малейшие из его мыслей были неприступны ни для каких нападений.

После всего сказанного вряд ли требуется предупреждать, что нижеследующий очерк учения Николая Федоровича представляет лишь неполный и неравномерно распределенный обзор частей величавого целого. Глубокое содержание не исчерпывается сразу, и не то зерно, что ложится на поверхности почвы и всходит быстро, дает наилучший урожай... Уму опытному в философском мышлении не трудно будет рассмотреть, что пробелы, остающиеся в этом самобытном учении, могут быть восполнены и что тогда части его, теперь разрозненные, сомкнутся в стройное, в высшей степени связное дело, а ростки многих мыслей, сейчас едва намеченных, получат развитие широкое и плодотворное. Наконец, излишним и неуместным представляется нам оправдывать необычность убеждений нашего мыслителя, их крайний радикализм и смелость, способную показаться некоторым переходящею, быть может, за границы дозволительного. Времена таких мудрых увещаний, как «*a trita via recedere periculosum*» или «*philosophandum est, sed sobrie et submisse*»*, прошли беспово-

* «Опасно отступать от протертой дороги» или «надо философствовать, но трезво и смиренно».

ротом, а тем, кого, независимо от других свойств убеждений и мнений, страшит их смелость, тем лучше вовсе не переступать порога в святилище свободного философского мышления.

5. ФИЛОСОФИЯ ДЕЛА. ЕЕ ЗАДАЧИ¹

Философия дела, в отличие от своих односторонних предшественниц, желает быть всесторонней выразительницей совокупных сил и способностей человеческого организма, направляемых единым убеждением, единым чувством и единым желанием к единому делу. Оставляя в полной свободе мысль как орудие знания, она пользуется всеми ресурсами чистого мышления, но не в них одних видит единственный источник знания; не познаваемое процессом чистого мышления она не отвергает как <будто> бы для нас не существующее, подобно поверхностному рационализму, или как ненужное, бесполезное, подобно предубежденному позитивизму. Принижающему человеческий дух правилу умов, не столько осторожных, сколько ленивых, «*Quod supra nos nihil ad nos*», она противопоставляет ободряющий клич «*Altiora peto!*»^{*} и, вместо сомнения и отрицания, направляет к вере и упованию. Основы для них она черпает в началах философии чувства; но, относясь к последним не с презрением, как это делалось надменными сынами Чистого Разума, а с почтением, она не успокаивается на интуитивной убежденности чувства и веры как на доводе окончательном, а признает его имеющим лишь относительную и временную силу до тех пор, пока утверждения чувства и упования веры найдут подтверждение и осязательное, реальное доказательство на самом деле, в осуществлении чаемого, в обличении, обнаружении вещей невидимых.

Для достижения этого философия дела опирается на третье основное начало человеческого организма, волевое; в нем находит она средство примирения двух других начал, рассудочного, рефлексивного и нравственного, сенситивного, или, по терминологии критицизма, примирение чистого разума с практическим. Выводы рассудка не совпадают с запросами сердца, с требованиями совести; конечный вывод чистого мышления, истина, в мире,

^{*} Что выше нас. вовсе не до нас. – Желая высшего!

каков он есть, не совпадает с итогами нравственного чувства, предъявляемыми к миру, каким он должен бы быть. Этот разлад, который философия чистого мышления оставляет непримиренным, а философия чувства и веры примиряет только путем мистическим, философия дела надеется устранить признанием независимого, самостоятельного волевого начала в разумном и чувствующем существе, человеке, который, понимая окружающее его совершенство и ощущая физическое и нравственное зло с ним неразлучное, своим *желанием* создает *потребность* замены неразумного и ненравственного разумным и нравственным, невольного – добровольным, а своим *разумом* и его плодом – *знанием*, руководимым *нравственным чувством*, создает *проект* такого преобразования *существующего* в *долженствующее быть*, истины – в *правду* и в *благо* и, наконец, своей *волей*, опирающейся на полное знание и на совершенную любовь, осуществляет этот проект, выполняет всеобщее *дело*.

Расширяя, таким образом, пределы философии качественно, новое учение неизмеримо умножает и количественные ее ресурсы, сумму ее деятельных сил. Аристократизм философии чистого мышления, предназначавшей себя только для ученых специалистов, и дилетантизм философии чувства, обращавшейся только к избранным, так называемым «прекрасным душам», чернорабочая философия общего дела заменяется полной общедоступностью, призывом к добровольному участию в поставляемых ею задачах ученых и неученых, богатых и бедных, даровитых и заурядных – словом, всех людей, всех сынов человеческих. Это всеобщее сотрудничество, обязательное в силу нравственного долга, лежащего в основе дела, но не принудительное, а добровольное (ибо иначе дело не было бы нравственным) учение считает необходимым условием своей успешности, так как то, что имеет конечной целью всеобщее благо, может и осуществлено быть не иначе как всеобщим совокупным трудом. Философия дела, следовательно, есть великий синтез человеческих сил, способностей и желаний (нравственных), объединение не только человеческих мыслей и чувств, но и человеческих волей и действий, к единой всеобъемлющей и всех удовлетворяющей цели направленной. Мало того: учение это имеет смелость утверждать, что все иные способы объединения должны оказаться недостаточными и не достигающими цели.

Попробуем дать этим общим положениям некоторые необходимые пояснения. «Философы, – говорит Николай Федорович, – имели право не признавать человеческих представлений объективными; но они не имели права считать их *только субъективными*, ибо они таковы лишь для осужденных на бездействие; для не лишенных же способности действия целый ряд представлений будет *проектом*, то есть они могут быть осуществлены, а следовательно, и доказаны *делом*». Рядом с великим узурпатором общих прав (чистым разумом), рядом с не обузданным ученою дисциплиною чувством пора, наконец, выдвинуть на одинаковый уровень прав и обязанностей великое животворное волевое начало, расслабленное антиномиями отвлеченного мышления, но с непреодолимой силой утверждающее себя *как факт* в области чувства, в любом первом соприкосновении с актами жизни. «Проект – это мост между субъективным и объективным; объединяя мысль и чувство, он спасает первую от не разрешимых ею односторонних сомнений, мертвящих знание, а второе от бездоказательности его положений». В противоположность насильственной дихотомии человеческой природы на два лишь механически сопоставленных, но органически не объединенных мира философия дела восстанавливает то, что Бог сочетал в неразделимое целое. Обе стороны здесь пополняют друг друга: чистое мышление, если оно не отрекается от своего alter ego (чувства), не довольствуется здесь бесстрастным констатированием действительности, несовершенной с разумной точки зрения, позорной – с нравственной; вводя в свою холодную область теплый луч чувства, оно не «засыпает на мягком изголовье сомнения», как на неизбежном конечном выводе знания; окрыленное желанием, душой чувства, мышление пытается *существующее* пополнить или заменить *желательным*, объединяет безжизненное *объективное* и бездоказательное *субъективное проективным*, могущим быть. Так чистое мышление вводит в свою область начало *активное*, заимствованное из мира чувства, которое в свою очередь, вступая в сферу точного знания, отрешается от своего предшествующего произвола, а в мир знания, в мир истины, вносит элемент нравственный, желание и усилие заменить сущее должным быть сообразно с высшими этическими требованиями, до которых науке бесчувственной нет дела. В великом синтезе *объективного* и *субъективного*, выражающемся в *проектности* знания и чувства, то и другое становится *активным*,

чтобы в конечных своих результатах стать *продуктивными*. Тщетные надежды метафизики на предопытное знание, вызванные недовольством на несовершенные результаты опыта субъективного, сменяются возвращением к опыту несравненно более широкому, «объединенному путем всеобщего образования, обращенному из частного во всеобщий, в котором весь род человеческий является экспериментатором и все – предметом опыта. Результат же опыта, его произведение, и будет непререкаемым доказательством могущества объединенных человеческих сил и способностей, доказательством совпадения субъективных восприятий чувств и умственных представлений с объективной реальностью» («К вопросам о науке и искусстве»²). «Все знание перестанет быть вопросом, когда все вопросы знания станут осуществимы, производимы самими нами» («Пояснения к «Пасхальным Вопросам»»³). То, чего нельзя решить даже глубочайшей думой, то, чего не в силах постигнуть даже благороднейшее вдохновение чувства, всеобъемлющий вопрос о жизни, включающий в себя вопрос о мире, о природе, об отношениях ее к человеку и человека к ней, будет постигнут и решен не рефлексивно и не сенситивно, а активно, только действием, только делом.

«В настоящее время, – как правильно замечает проф. Введенский⁴, – дается два ответа на этот вопрос: первый может быть назван *панфизизмом*, второй – *панпсихизмом*. Ясно, однако, что ни одно из этих обобщений не дает удовлетворения требованиям человеческой природы, взятой в ее полноте. Первое мировоззрение слишком безотрадно: кое-как еще удовлетворяя запросы мысли, оно совсем не удовлетворяет запросов чувства. Второе же, наоборот, не способно удовлетворять запросов строгого мышления, так как в основу свою оно полагает веру в существование какого-то неведомого духа жизни, определить который точнее, научно и убедительно, философия отказывается. А между тем действительно ли настолько непознаваем этот «дух жизни», то есть дух разумный, чувствующий, целесообразный, действующий?.. И не потому ли он неведом, что он уж очень близок к нам, что он, подобно тому, также «неведомому Богу», которого искали древние мудрецы афиняне, *недалеко от нас*, что *в нас* он живет и *через нас* призван действовать и во всем мире, если только дух этот станет орудием воли Бога Ведомого, Бога отцов наших, Бога всех отцов?.. Если это так, то ожидание проф. Вве-

денского, что новый термин для обозначения неведомого пока духа жизни может быть найден, сбудется, и этот термин окажется и объединением двух своих несовершенных предшественников, панфизизма и панпсихизма, то есть *панантропизмом* или, лучше, *антропоспсихизмом*. Отождествив панфизизм с природой, а панпсихизм с антропоспсихизмом, будем иметь, с одной стороны, неразумную, слепую силу, а с другой – разумные, чувствующие, волевые существа, призванные примирить совершенным знанием и совершенным действием эту противоположность, превращая фаталистический панфизизм природы в руководимую человеческим сознанием, согретую чувством и освещенную нравственной волей всемирную жизнь» («К вопросам о науке и искусстве» и «Об отношениях проективного к субъективному и объективному»⁵).

Но каковы бы ни были предположения о будущих результатах философии общего дела, как бы велики ни были предстоящие ей трудности и соответствующие сомнения в ее успешности, все равно! Переход к ней неизбежен, если только человечество не желает продолжать тешить себя безжизненными рассуждениями или бессильными порывами. «Весь человеческий род стоит перед великим Сфинксом-Жизнью, и человеческий род погибнет, если не разгадает загадки. Хронос – тот же Сфинкс, который потому и пожирает своих детей, что они, по своей розни и недосужеству и ради суеты, не в состоянии решить загадку, заключающуюся во всей их жизни, во всем мире. Загадка эта – зависимость существ сознающих и чувствующих от слепой, неразумной силы. Неведомая сила, поскольку она неведома, есть палач; неведение же для существ, способных к знанию, величайшее преступление, наказуемое смертной казнью. Как тьма исчезает при свете, так исчезнет и слепая сила, но тогда только, когда свет будет просвещать всякого человека, грядущего в мир, а не будет сосредоточиваться в меньшинстве, где он теряет свои истинные свойства, оставаясь одним блеском. Пока одни обладают некоторым знанием, но без силы, а другие – силой, лишенной знания, а потому очень ограниченной, до тех пор знание не будет правящей силой, не будет истинным знанием» («Каразин и господство над природою»⁶ – «Русский Архив», 1892, № 5). Это последнее должно быть не созерцательным и отвлеченным, а активным и продуктивным; не в призрачных думах и грезах должно выражаться оно, а воплощаться в действительно-

сти самой жизни; избавляя от праздного знания и от суетной жизни, оно не только не отчуждается от нужд жизни, но, наоборот, в спасении жизни видит свою истинную задачу («Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд»⁷. – «Асхабад», 1899, 24 октября). Это знание, одинаково возвышаясь над односторонним реализмом и таким же идеализмом, не уступает первому в трезвости и точности исследования, второму – в благородстве побуждений и стремлений. Истину действительности, то есть существующий строй природы, человека и жизни, это знание изучает с величайшим старанием и полнотой, но, в отличие от позитивистической науки и философии, активное знание не успокаивается на констатировании фактов действительности и не подчиняется им. Представители пассивного знания, служащие науке ради нее самой, оставляют мир во зле лежать; для них, как искателей только истины, безразлично, зло или благо заключается в открываемой ими истине («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»⁸). «Наука, какую она до сих пор была, хочет жить только для себя; но какое право имеет она отказываться от человеческого дела, освободить себя от службы общему долгу, будучи сама делом людей?» (там же). «Наука не должна быть чистым, бездушным знанием; она, вместе с знанием, есть действие, вызываемое любовью; только когда она переходит в действие, в ней сочетаются в могучее целое и ум, и чувство, и воля; тогда только становится она выражением полноты объединенных сил и способностей, то есть всемогущей» («К вопросам о науке и искусстве»⁹).

Для такого *активного* знания *«истина зла»* будет иметь необходимым следствием *проект блага»* (там же). «Мир как факт есть природа, но как проект он уже искусство, каким оно должно быть, то есть в коем нет ничего чуждого другому, а все – родное, объединенное человеком; нет и ничего темного, непонятного, а все – ясно, просветлено совершенным знанием; нет, наконец, и безобразного, нравственно претящего, а все прекрасно и величаво» («Искусство как оно должно быть или единство природы и искусства»¹⁰). Активное знание (философия действия), следовательно, не только познает существующее, но и создает проект для изменения его в долженствующее быть, исполняя этим нравственное требование разумных существ: превратить фаталистический панфизизм слепой природы в панпсихизм, в порядок сознательный, волевой и нравственно-целесообразный. Ницше очень верно сказал, что «мы сами выдума-

ли понятие о цели; в действительности же цели никакой нет». Да, в природе нет цели в нашем человеческом смысле, единственном имеющем для нас значение. Но мы свою думу о цели обратили в действительность по отношению к себе, к своему существованию, и если мы хотим, чтобы цель была нас достойной и нас удовлетворяла, нам предстоит внести ее во всю вселенную для того, чтобы объединить природу с нами, из врага временного сделать ее другом вечным и мир, полный вражды и розни, превратить в любовь и согласие («Ницше о цели и свободе»¹¹). Но, удовлетворяя, таким образом, высшему *нравственному* требованию, активная философия вместе с тем раскрывает возможность выполнения и высшего *научного* требования: дать самое веское доказательство знания, доказательство самим делом, результатом, производением знания. Значительная часть нашего знания в строгом смысле слова еще вопрос и предположение до тех пор, пока оно не подвергнется активной, проективной и продуктивной проверке нашим же действием. Лишь когда все познанное станет производимым, тогда только вопрос о точности и несомненности знания будет решен окончательно и бесповоротно. Для человека в настоящее время в жизни, какова она есть, существуют лишь вопросы; да и сама жизнь при наличности смерти есть также вопрос, который может быть решен не мыслью, а делом, общим всех людей трудом («Пояснения к «Пасхальным Вопросам»»).

Но для того, чтобы признать неизвестное дело целью и смыслом жизни и отдаться ему со всей искренностью, со всей полнотой любви и энергии, надо, чтобы это дело удовлетворяло самым широким и возвышенным требованиям. Три неперемennых условия должно оно соединять в себе: во-первых, быть делом, *способным* стать делом *всеобщим*; во-вторых, быть делом, *отвечающим на самые существенные потребности жизни*, и, в-третьих, быть делом *высокого нравственного достоинства*. Почти излишне пояснять теснейшую взаимную связь этих условий, равно как и их необходимость. Бесспорно, то дело должно быть признано главным, основным, которое необходимо не отдельным людям или группам людей и даже не большинству, а *всем*. С другой стороны, таким всеобщим делом может быть только удовлетворяющее потребностям безусловно необходимым, основным, следовательно, дело наиболее полезное, ибо иначе оно не станет для людей главным делом, не получит в их глазах утилитарной убедительности,

преимущественно влияющей на большинство. Наконец, оно, сверх того, должно обладать высоким и даже высшим нравственным значением, без чего оно было бы только делом расчета, а не внутреннего долга и не могло бы считаться обязательным для всех без исключения. Указанные три условия, необходимые для побуждения к делу, для вступления в него, для его начала, столь же необходимы для его правильного ведения и успешного исхода. Только при участии всех в познании можно, после предшествовавших неудач в случайно или искусственно скомбинированных, необъединенных поисках истины, надеяться на овладение ею в достаточной полноте. Не иначе как всеобщим трудом, участием всех в изменении несовершенного существующего в более совершенное долженствующее быть, сможет человечество преодолеть угнетающие его физические и нравственные бедствия. С другой стороны, только при очевидной всем величайшей полезности дела может оно стать обязательным и только при убеждении в нравственном величии и святости дела его обязательность может быть не принудительной, не подневольной, а добровольной, не отбываемой против воли или с неохотой тяготой, не механически выполняемым уроком, а подвигом благой воли и любви, творящей чудеса.

Какое же дело может удовлетворять всем вышеизложенным условиям и требованиям? Неопределенный ответ на этот вопрос (уничтожение зла и установление блага) настолько известен, что успел надоесть длинному ряду поколений, задумывавшихся над ним без успеха, до такой степени без успеха, что в наше время стало уже появляться немалое количество художественных прославлений зла и понадобилось серьезное философское «оправдание добра» (В.С. Соловьева). В значительной степени, впрочем, эта неуспешность была вызвана именно неопределенностью постановки самого вопроса о добре и зле. То и другое усматривалось сплошь и рядом не в самой глубине их первоначальных источников; следствия, иногда даже довольно отдаленные, принимались за причины, сообразно с чем и предлагаемые будто бы целебные средства от зла направлялись не туда, куда бы следовало, и оттого все разнообразные применения этих средств, от идеальных мечтаний замкнувшихся в себе мыслителей до энергичных законодательных реформ, до широких мирных общественных движений и грозных революций, не оправдывали связанных с ними надежд и приносили все новые разо-

чарования. Минувший век превзошел, кажется, всех предшественников по обилию и разнообразию благонамеренных попыток выработать образцовую частную нравственность и совершенный строй общественной жизни, что не помешало ему окончиться непримиренным противоречием двух контрастов, более чем когда-либо обострившихся: широкого стремления к коллективизму, грозящему поглотить свободное развитие личности, и неудержимого роста индивидуализма, мешающего прочному объединению. Век все и всех нивелирующей социал-демократии есть в то же время век безмерно надменной аристократии мысли и характера, век увлечения сверхчеловечностью, век коммунистических мечтаний и широкого развития кооперативной солидарности, есть век и анархизма практического (динамичного) и теоретического, принципиального (будто бы научного!). Правда, односторонность и опасность той и другой крайности многократно указывались и обличались; но, во-первых, обличения не мешали дальнейшему расцвету обличаемого, а, во-вторых, убедительности обличений далеко не соответствовала ценность мер, предлагаемых для исправления. Новейшая этика, по видимому, успела убедиться в одинаковой практической недостаточности, а следовательно, и во внутренней несостоятельности как эгоизма, так и альтруизма; но заменить их более совершенной формулой поведения и найти им объединение пока не сумела («Новый или ветхий путь к истине и благу». — К редакции журнала «Новый Путь»¹²).

Практическая задача эта затрудняется еще и тем, что путем мышления решить вопрос «в чем благо?» невозможно без предварительного или одновременного решения вопроса «в чем смысл и цель жизни?». Этот же второй вопрос неразрывно связан с еще более ранним — «в чем истина?». Между тем философия уже в период критицизма отказалась от определенного ответа об истине, а «конец века» поставил под сомнение и самую ценность жизни; если же ценность самой жизни подверглась сомнению и отрицанию, то какой смысл может оставаться в вопросе о цели жизни, о том, что надо делать... Единственными, вполне последовательными ответами на него при таких условиях будут: для фаталиста — делать то, что и без спроса о желании и убеждении заставляет делать неумолимая необходимость; для коллективиста — то, к чему понуждает выгода и давление большинства; для признающего закон как норму

поведения – то, что велит его угроза: для не признающего принуждение индивидуалиста – то, что хочу! и наконец, для постигшего неосновательность предшествующих ответов и суету бессмысленного и краткого существования – неделание, бесстрашие, покой. Ответы, видим, различные, противоречащие и потому уничтожающие всякую возможность стройной единодушной общей деятельности.

Если, несмотря на невозможность для новейшей философской этики установить всех удовлетворяющее определение общего блага, а следовательно, и всеобщего дела, XIX век отличался кипучей, разнороднейшей, то высокополезной, то вредной деятельностью, то мы принуждены признать, что он делал это не в силу своих философских мечтаний об общем благе, а вопреки им, под влиянием практических побуждений и юридического, политического и в особенности экономического свойства, вследствие чего и успешность его деятельности оказалась соответствовавшей только степени ценности этих руководящих побуждений; а так как ни одно из них не в состоянии дать коренное решение вопроса о добре и зле, то и вся практическая деятельность минувшего века в этом отношении оказалась настолько же неудовлетворительной для установления абсолютного понятия о всеобщем деле, как и его теоретические рассуждения на ту же тему. На практике, точно так же как и в принципе, три вышеуказанных условия всеобщего дела оказывались до сих пор недостижимыми: вместо всеобщности действия получался ряд разрозненных и мешающих друг другу действий, а вместо овладения наиболее существенным благом – забота о благах второ- и третьестепенных. Наибольшее же фиаско пришлось претерпеть третьему условию всеобщего дела, его нравственной основе, так как в некоторых отраслях деятельности таковая прямо оставлена была без внимания, а в других она оказалась далеко не высокого достоинства.

Предшествующие неудачи в решении вопроса, от которого зависит судьба человечества, должны вызывать, однако, не обвинения и попреки, а желание избежать впредь ошибок и заблуждений. По крайней мере один благотворный урок почерпаем мы из печальных результатов стольких благородных усилий: зависимость неудач от разлада мнений о добре и зле и от различия побуждений к делу должна убедить нас, что именно в *розни и вражде* заключается вообще *ближайшая* причина бедствий человеческого рода, а если это верно, то первой, так сказать, *отрица-*

тельной половиной задачи всеобщего дела должно быть *прекращение* этого многовекового *раздора*, ослабевавшего до сих пор разве лишь относительно внешних форм своего проявления, но отнюдь не по существу. *Положительной* же *ближайшей* задачей будет *восстановление всемирного мира*, то есть родственного единства между людьми, что и даст им возможность перейти к осуществлению *дальнейшей положительной стороны задачи*, к установлению *всеобщего блага*, то есть к *устроению Царствия Божия*, к исполнению воли Отца Небесного *на земле и на небе*, согласно Его призыву и указанию.

Но даже и так определивши задачу всеобщего дела, приходится с грустью сказать, что история потеряла счет попыткам восстановить мир между людьми, и, однако, он не только не установлен, но и надежды на торжество его в будущем кажутся призрачными, судя по окружающим нас политическим и экономическим ужасам. Приходится, следовательно, задаться еще одним вопросом: *«Почему мир не мир?»*¹³, – то есть вопросом *о причинах розни и вражды*.

Вне всякого сомнения, одна из причин есть непростительное равнодушие к этому самому вопросу. Среди бесчисленных задач, представляющихся нашему веку неотложными и насущными, этот вопрос по своей общности и ширине большинству людей, и притом людей наиболее энергичных, деятельных и практичных, кажется стоящим далеко не в первой очереди для разрешения именно по своей предполагаемой неопределенности, трудной осуществимости или совершенной недоступности. Принципиально его важности, пожалуй, не отрицают, но тратить время на рассмотрение таких будто бы отвлеченных задач предоставляют философам и так называемым идеалистам, мечтателям «не от мира сего»; сами же «трезвые умы» предпочитают заниматься чем-нибудь более осязательным, более близким к потребностям минуты, к «зlobe дня», как будто зло, да еще текущего дня, может идти в какое-нибудь сравнение с вечным благом!..

6. ПРЕДУБЕЖДЕНИЯ ПРОТИВ ФИЛОСОФИИ ДЕЛА, ИХ КРИТИКА И УСТРАНЕНИЕ¹

а) Предубеждения научно-философские и богословские

Но если в такое равнодушие и заблуждение люди деятельные впадают по неведению и недуманию, по недоста-

точному размышлению, то ту же огромную ошибку люди знания и думы повторяют по наклонности к неделанию, к пассивному отношению к долгу жизни. «Наука не отождествляла себя с делом жизни, удовлетворение запросов жизни не ставила своей верховной целью; своей обязанностью она считала решение вопроса об истине и заблуждении, а не о добре и зле; предоставляя разработку нравственной задачи другим, она довольствовалась Бэконовым неопределенным утешением: «Науки переходят в нравы», не смущаясь ни медленностью такого перехода, ни противоречиями ему нередко фактами, начиная с поведения самого автора этого изречения.

Наука, по свидетельству адвоката позитивизма, Эм. Золя, «не обещала счастья; она обещала только истину», и если истина оказывалась безотрадной, «природа несправедливой и жестокой, а жизнь людей отвратительной до возмущения», наука считала себя в этом неповинной, не сознавая, что ее молчаливая апатия к тому, что есть благо, не менее губельна для человечества, чем во всеуслышание произносимое философией скептическое восклицание «Что есть истина?». «Да! Наука заодно с философией не только не давала обещаний, но и отрицала обетования религии. Но такое оправдание хуже всякого обвинения. Отвергая цель (данную в установлении человечеством высшего блага), наука сама осудила и обрекла себя на зависимое положение»; руководительницей большинства страждущего и борющегося человечества, для которого вопрос о добре и зле ничуть не менее важен вопроса об истине, наука только познавающая, но не действующая, никогда не будет. Она еще не задавалась вопросом о причинах розни и вражды, и надо ли пояснять, какое роковое значение должно было иметь для судьбы этой задачи уклонение от расследования ее как раз тех, кто по преимуществу призван к труду научного исследования? («Несовершеннолетняя наука» и «Супраморализм как наивысшая заповедь»²). Это было узаконением отделения мысли от дела, а «такое отделение есть величайший грех: мысль без общего дела – мечта; дело без общей мысли – слепота, тьма» («Вопрос о братстве и причинах небратского состояния мира»³, ч. II, § 6).

Уклонение науки от решения главнейшего практического вопроса жизни оказалось одинаково губельным и для этики, и для самого так называемого точного знания; оно закрепило рознь между людьми в отношениях их к познанию не только блага, но и истины, отдав последнюю в какое-то привилеги-

рованное пользование ученому меньшинству, избавив его от участия в деятельной жизни, а большинство, приуроченное к труду практическому, ограничило пассивным, урезанным восприятием знанием, исключивши это большинство из активного участия в его росте и развитии. Так возник и сложился один из худших видов розни, разлад ученых с неучеными, мыслителей с деятелями.

«Общество, состоящее из ученых и неученых, превращается в неестественный для разумных существ организм, и на нем лежит вечное проклятие: для одних всегда учить и никогда не выучивать, знать и никогда не быть уверенными в истинности познания, а для других – всегда учиться и вечно оставаться учениками с детским, популярным, кое-каким знанием» («Слово о деле и долге»⁴). Ученые упрекают народ в суеверии и превозносятся по этому поводу над ним, вовсе не догадываясь, что виновники суеверия народа – они же сами, как скоро само просвещение стало у них вопросом, ибо в сознании отсутствия и невозможности абсолютного знания, в «*ignoramus et ignorabimus!*»⁵ и состоит просвещение по учению ученых. А между тем народ освободил их от черной работы и дал им досуг, конечно, не для того, чтобы выслушивать из вещих уст их мудрость неведения, а для того, чтобы найти исход из мрака к свету, а через свет – из зла к благу, из гибели к спасению. Итак, хотя бы ради справедливости, рядом с упреком народу в суеверии надо поставить упрек и ученым в бездушии и мертвенности. Не будь этих свойств, для знания нашлось бы дело несравненно более широкое, чем игра в понятия и в производство миниатюрных кабинетных ученых опытов, которые, при всей их необходимости и пользе, составляют все же лишь преддверие к опыту всеземному, универсальному («Слово о долге воскрешения»⁶).

Выражаясь так, мы ничуть не думаем отклонять деятелей науки от задач чистого знания и еще менее приурочивать их только к знанию прикладному, узкоутилитарному. Наивно и прямо смешно было бы повторять здесь азбучную истину о том, что успехи самого прикладного знания зависят от предварительного роста знания общего. Менее кого-либо был именно наш мыслитель способен стеснять свободный ход общего исследования природы торопливой эксплуатацией ее практических выгод; признавая с благодарностью значительную пользу применений научных открытий в жизни, он, однако, ни на что не ополчался с такою резкостью выражений, как именно на прислуживание

современной науки суете житейской, потребностям и прихотям невыносимого для него торгово-промышленного строя общества. Угождение прихоти, комфорту, роскоши, чарам женщины, соблазну полового подбора, конкуренции и жажде к наживе, этим замаскированным источникам борьбы и розни между людьми, он считал для науки не меньшим унижением и преступлением, чем ее же содействие открытой вражде в виде применения разрушительных веществ и орудий ко взаимному истреблению. Не за мелкий суетный утилитаризм знания ратовал он, а прежде всего за установление главного общепользующего направления, универсальной конечной цели для знания в его совокупности. Он требовал, чтобы не знание для знания, а знание для всеобщего блага было этой целью, и полагал, что проникнуться этим основным убеждением – значит вырвать науку из ее нравственной дремоты, воодушевить ее доселе ей чуждым подъемом благого пожелания, доброй воли и мощного усилия, произвести, наконец, благотворный переворот в расценке отдельных, частных отраслей знания, в выборе тем для исследования, наиболее важных и неотлагательных, не говоря уже о прогрессе в методе, который неизмеримо выиграл бы и по наблюдениям, и по опытам, и по вероятностям даровитой изобретательности, как скоро «salus populi», ставши «suprema lex»⁷ не для политиков, а для естествоиспытателей, потребовало бы участия в исследовании природы не от одних монополистов знания, но и от всего народа и даже, постепенно расширяя задачу, от всех народов. Большинство ученых, как от чумы, сторонятся от предвзятых идей и заранее составленных программ; и действительно, в тех и других есть доказанные много раз опасности, но неизмеримо вреднее для человечества отсутствие общепризнанной цели и плана, объединяющего пути исследования, которые без этого пролагаются вразброд и наугад. Разница между предубеждениями произвольных программ и систематическим, планомерным и целесообразным знанием, объединенным общепризнанным высшим нравственным побуждением, конечно, есть, и колебания в выборе между тем и другим не должно бы быть.

После «дезертирства» светской науки от выполнения своего нравственного долга тем более, казалось бы, должно заботиться о верности ему знание религиозное. Ведь «если Слово Божие есть не только знание, но и действие (на всего человека и на всю жизнь людей), то и богосло-

вие, как слово о Боге, более всех наук (которые и не должны быть вне его) не может оставаться одним знанием, но должно стать и делом. Для богословской науки, следовательно, не считающей знания последней целью, вопрос о человеческом многоединстве или всеединстве, то есть о Церкви, об объединении всех живущих через оглашение и крещение в чаянии (*не бездейственном, однако*) воскресения и жизни бессмертной, есть вопрос коренной» («Вопрос о братстве и причинах небратского состояния мира», ч. 2, § 10⁸), решение которого, казалось бы, достаточно ясно намечено в самой только что приведенной формулировке его. Кому, как не слову о Боге, свойственнее не только взывать к осуществлению славы Богу в вышних, но и к установлению мира на земле людьми благоволения? Кому, как не слову о Боге, Который есть только согласие и любовь, стремиться только к прекращению розни, только к объединению и в образовании и воспитании людей в этом именно смысле видеть свою задачу?..

Но до какой глубины проникло нынешнее разъединение, можно судить из того, что даже слово Божие, которое есть сам мир, само объединение, превратившись в богословие как особую науку, подобно тому или по причине того, что образовалось особое духовное сословие, забыло истинную цель, распалось само в себе и сложилось в целую энциклопедию односторонностей (отвлеченностей) так называемых богословских наук. Влияние жизненного раздора на образование «духовных» наук, преподаваемых в духовных академиях или на богословских факультетах, очевидно. Кроме главного и непостижимого выделения догматики и нравственности в особые науки догматического и нравственного богословия, в области «духовных» наук образовалось еще юридическое учение, то есть каноническое право. Даже вопрос экономический (о содержании церкви, духовенства (их вдов и сирот)) имеет такую обширную литературу, что и он удостоился особого отдела в каталоге знаний богословских. Как ни странно звучат сами выражения «юридическое и политико-экономическое богословие», такое богословие, увы, существует! Мало того: существует даже, особенно в католицизме, военное или рыцарское «крестовое» богословие!.. Причина такого искажения слова Божия заключается в том, что сами служители слова выделились в особое сословие... Конечно, образование «духовного» сословия имеет свои

веские причины, и, понятное дело, не об уничтожении его идет речь; но нужно все же знать, от чего зависит такое отделение, и устранить поводы к нему, а не оставаться равнодушным зрителем, не коснеть в таком явном противоречии: признавать Закон Божий всеобщим и в то же время отделять его в особое место! Не особое место должно занимать богословие в списке отделов знания, а в себе должно оно давать место всем ученым произведениям, распределять их, указывать им подобающий пост применительно к высшей общей цели, примирять и объединять их для нее. Наоборот, нынешние богословские сочинения сами себя лишают универсальности, или вовсе отвергая другие предметы знания, или же давая им место около себя, а не в себе («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»)⁹

Величавой роли объединительницы знания богословие предпочло изолирование; оттого и к активной задаче человечества оно отнеслось апатично: «Оно разбирало вопросы о проявлении Божества непосредственно через силы природы (Промысл), о проявлении Его в пророческих видениях и, наконец, в деле искупления; но оно не касалось вопроса о проявлении Божественной воли чрез посредство нас, как разумных и свободных существ, чрез превращение образца, данного в лице Искупителя, не в закон деятельности отдельных только лиц, а в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории, имеющей осуществить идеал полного единства и согласия, явленный нам в Троице» («Вопрос о братстве», ч. II, § 10). Оттого и на вопрос о причинах противоположных явлений, то есть розни и вражды, богословие взглянуло также с пассивной точки зрения, сочло его как бы заранее решенным. Опираясь на предубеждение, будто мир бесповоротно во зле лежит, богословие сочло факт розни и вражды за явление нормальное и неизбежное в мире грехопадения и исправлению мира предпочло уклонение от него, исход из мира. Сообразно с этим исказилось и понятие о деле религиозном: с уклонением от области действия в область догматической думы, благочестивого созерцания и мистического чувства, «мнимое мистическое действие или «богодействие» (теургия) заняло место реального Божьего дела, как будто Божие действие может ограничиться одним чувством и слышанием и знаками, тогда как в действительности само богослужение, взятое во всей полноте своей, есть только напутственный молебен к общему делу. Оно объединяет в чувстве, но

причин вражды еще не уничтожает; объединение в чувстве ведет, или по крайней мере должно бы приводить, к объединению в мысли («возлюбим друг друга, да *единомыслием* исповемы!...»); совершиться же объединение в мысли может тогда лишь, когда люди сообща поставят себе целью исследование причин небратского своего состояния, в чем и заключается переход от веры к знанию» («Исторический очерк»¹⁰).

Не трудно рассмотреть, каким препятствием к такому переходу стало изолированное положение, занятое богословием. Современная историческая критика воспела хвалебные гимны секуляризации науки, ее «войне за освобождение» от богословского ига (*White. The Warfare of Science*; Дрэпер, Лекки и др.). Мы же, заранее обрекая себя на зачисление в сонм «отсталых» со стороны «передовых», утверждаем, что «с тех пор, как знание отделилось от богословия, которое объединяло его, знание естественно стало распадаться, дробиться, а то, что служило объединением, составило особый отдельный факультет или даже особое учреждение, Академию Духовную, как нечто противоположное светскому университету, который хотя и утратил чрез это деление право считать себя *универсальным* храмом знания, но во всяком случае, как и вообще светская наука, стал противоположен богословию. Закону Божию, Божественному порядку отныне отмежевана была особая область, тогда как все прочее знание хотело повиноваться впредь только своему собственному закону, которого, однако, не нашло и поныне. Как бы то ни было, а с выделением богословия в особый отдел весь остальной арсенал знания обратился в царство безбожия». Бог, в котором Ньютон, не чуждый «богословской заразы», еще нуждался для подведения слабеющей пружины космического механизма, Бог, выражаясь словами Лапласа, стал гипотезой, ненужной для астрономии, а с ней и для всего «позитивного» естествознания.

«В сущности, однако, светское и духовное составляют не два царства, а одно; в нынешнем своем виде это две односторонности, две отвлеченности, отделенные и отвлеченные одна от другой лишь насильственно и противоестественно. Сознание этого если и не есть еще само примирение, то все же ведет к нему, создает проект примирения; при соединении догматического и нравственного богословий догмат Троицизма становится уже и заповедью, то

есть рождается первый очерк проекта примирения, построения общества не по типу животного организма, а по образу и подобию Божию» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»¹¹). В противоположность знанию, разделившемуся в самом себе, «наука полная (неотделимая и от богословия, и от искусства) и есть исследование причин розни и средств устранения ее. Такая наука должна быть по справедливости названа Христианскою» («Вопрос о братстве», ч. II, § 16¹²). Мы вправе будем называть ее и православною, когда православие от глубоких дум над своей великой задачей перейдет к ее успешному выполнению. Православие не удовлетворяется догматическим богословием, то есть религией лишь в мысли (идеологией), ни той ограниченной нравственностью, которая требует исполнения только отрицательных добродетелей да мелких, положительных. Православие есть осуществление на деле того, что догматика заключает в мысли, в учении о Троице Божьей как образце полнейшего единства, одинаково далекого от ига и розни. Это учение в догматическом богословии и в нравственном, однако, еще не стало осуществлением дела прекращения розни и обращения человеческого рода в многоединство, подобное Троице, хотя в богословии эстетическом (в храмоздании, в храмовой и внехрамовой росписи, в богослужении) дан уже естественный переход от думы о Божьей (догматическое богословие) и о деле (нравственное богословие) к осуществлению дела (Приложение к статье «Вертикальное положение человека и его значение»¹³). В отличие от мнимого протестантского спасения в мысли и порознь («Jeder nach seiner Façon»¹⁴, по развязному выражению Фридриха II), в отличие от спасения делами несущественными в католическом принудительном объединении, «Православие призвано стать средством всеобщего спасения через добровольное участие всех во всечеловеческом деле, началом, первым шагом коего и есть устранение розни и вражды» (Письмо к В.А. Кожевникову от 11 января 1900 г.¹⁵).

Если наука, философия и богословие в своих отношениях к вопросу о причинах розни и вражды и о средствах к их прекращению отличались равнодушием и уклончивостью, то отношение к тому же вопросу других сфер (юридической, политической, этической и экономической) характеризуется недостатком глубины и вдумчивости, отсутствием радикализма.

б) Предубеждения юридические и политические¹

Одним из самых наглядных доказательств долговременности и закостенелости розни между людьми служит то, что наиболее признанным и полезным способом объединения считается способ как раз наиболее искусственный, поверхностный и малодействительный, *юридический*. Авторитет его – закон, опирающийся на награду и наказание: эти два столба, на которых неизменно красуются весы правосудия со времен недавно воскрешенного трудами археологов древнейшего кодекса Вавилонского царя Гаммураби (современника Авраама) до наших человеколюбивых дней, все еще нуждающихся в «лестнице наказаний», хотя опыт тысячелетий, казалось бы, достаточно доказал, что не по ней возвращаются к потерянному раю добродетели. Общество, считающее своим идеалом равенство, свободу и братство, по-видимому, очень мало верит в успешность добровольного обращения к своим кумирам: иначе XIX век не был бы поглощен такой непрерывной, усиленной работой над законодательной охраной их, не сделал бы из легальности главной опоры своей, забывая, что обилие законов обратно пропорционально степени установившейся свободы, что равенство должно бы делать законы малочисленными, а истинное братство – и совсем ненужными. Ясное дело: рост законодательной работы, борьба из-за законодательной власти, усилие сделать чуть не каждого гражданина законодателем свидетельствуют не только о глубоком недоверии членов общества друг к другу, но и об убеждении в бессилии его идеалов обойтись без помощи ребяческой указки и старческой клюки закона.

Что современная «культура» не ошибается в столь нелестном мнении о самой себе, доказывается несоразмерностью роста правосознания с сознанием обязанностей. Какой повсеместный, какой непрерывный хор требований расширения прав личностей и корпораций, уважения к правам! И насколько реже призывы к охране обязанностей, к добровольному умножению и расширению их! На легионы недовольных недостаточностью вольностей и прав и излишком труда и платежей есть ли голоса, заявляющие о недостаточности возложенных на них повинностей, о желании работать и платить сверх нормы, или, выражаясь короче, видим ли мы превышение добровольного над обязательным? Не успеют явиться на свет Божий благородные

попытки добровольного служения общему благу, как их спешат уже «упорядочить» регламентом, заменить их свободную жизнеспособность официальной правоспособностью под сенью закона. Это называется правильной организацией дела, упрочением его общественного положения, хотя те, в ком жив высший закон нравственный, «закон совершенный свободы» (Иак.1, 25), могли бы сравнить этот процесс с «выниманием души» на вдумчивых старинных изображениях Страшного Суда. Или в самом деле какой бы то ни было устав в состоянии заменить непринужденный порыв любви, дух животворящий?.. Конечно, дух святой, дух истины и добра есть и «дух порядка», а не произвола, не бесчинства, но ведь и порядок крепок сознанием его необходимости и любовью к нему, а не Уставом благочиния и полицейским дозором. Сами протестующие против того и другого не замечают, что, заменяя эти архаические меры новейшим усовершенствованным законодательством, они не изменяют сущности юридического способа объединения, который даже в самых утонченных своих формах остается все же приемом внешним, искусственным и подневольным.

Говоря так, упраздняем ли мы, по слову Л.Н. Толстого, юридический и гражданский порядок или же, по слову апостольскому, утверждаем его? Утверждаем... до наступления времени «освобождения от этой, еще неизбежной, необходимости. Легко, конечно, говорить «Не суди и не судись!», но говорить это могут лишь те, которые не дали себе труда подумать, что же нужно, чтобы не было необходимости в судах и осуждениях. Попрекать могут лишь те, что видят одни только явления, каковы суд, войско и все современное устройство общежития, но не обращают внимания на причины, на условия, вызывающие эти явления, не хотят знать, что без изменения причин и условий не изменяются и явления, как бы мы на них ни нападали» («31-я годовщина Воронежского Округного Суда». – «Дон», 1898, 17 дек., № 139)²

К существенным же изменениям причисляем мы перемену взгляда на назначение юридического способа объединения. Преувеличение ценности его такое же неуважение к достоинству права, как и уменьшение ее. У нас, и еще более на Западе, нравственную зрелость обыкновенно измеряют степенью регуляции общественной жизни, легальностью, тогда как на самом деле зрелость обратно пропорциональна необходимости обуздания общественной жизни норма-

ми юридическими. Правовой порядок с его нормой (законом) и опорой (правосудием), сводящимися на награду и наказание, тогда только будут на высоте своего призвания (притом же только временного, только переходного), когда в основу своей деятельности они положат не надменное сознание своего достоинства и своих верховных будто бы прав над жизнью, а смиренномудрое признание своей слабости и недостаточности, то есть когда они *нравственное* предпочтут *юридическому* и поймут, что все юридическое есть только печальный неизбежный спутник несовершеннолетнего человечества в его движении к сверхзаконному, к нравственному (та же статья).

Такое сознание должно оказать оздоровляющее влияние на решение вопроса о причинах всемирной розни и вражды. Поиски причин естественно обратятся в иную сторону и с большими вероятностями успеха, как скоро общество проникнется убеждением, что в классификации небратских отношений первое, худшее, наиболее небратское место занимают именно те отношения, которыми чаще всего надеются объединить людей: гражданские, юридические («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»), построенные на взаимном недоверии и на искусственной охране справедливости. Воспитанные в так называемом правовом порядке, мы настолько отчуждились от естественных, родственных основ солидарности, что зовем суды храмами справедливости (Юстиции), храмами правосудия, как будто храм, святилище любви и согласия, может быть местом суда и наказания, этих спутников раздора и ненависти, как это и показал Тот, Кто приведенную к порогу храма грешницу предоставил осудить лишь тем, кто безгрешен, Сам же, безгрешный, простил ее. Но и для осужденных (по существующим условиям теперешнего общества) на тяжелое, небратское дело всегда судить братьев разве не желателен выход из этой печальной повинности не путем передачи ее другим, а путем такой перемены, которая устранила бы поводы к суду, то есть небратские отношения, рождающие преступления? (та же статья). Не желателен ли такой склад жизни, где не было бы ни подсудимых, ни судей, где самый закон принудительный, который лишь «преступления ради приложися», сменился бы «законом совершенным, законом свободы»?

Не ясно ли, что и закон, и суд – установления лишь временные, неустранимые лишь среди нравственно несовершеннолетних, хотя бы и взрослых по возрасту? И не вели-

кое ли заблуждение возводить временное несовершенство в зло вечное, да еще придавать ему достоинство высшей власти? Такой взгляд, замедляющий переход от юридического к нравственному и потому чрезвычайно вредный, есть одно из следствий правила современной науки ограничиваться установлением только фактов действительности, не внося в свою программу проекта, который данное в природе может изменить в нравственно-долженствующее быть. Юристы, как и естествоиспытатели, ограничиваются изучением фактов, явлений, а не причин, по крайней мере не основных причин, поощряемые к этому отчасти тем фальшивым положением, которое создается в данном случае разделением наук, означаящим именно отделение следствий от причин. Обращая науку на изучение законов только явлений (их последовательности, совместности и т.д.), это разделение обрекает человека на незнание причин угнетающих его бедствий, а между тем только неведение этих причин придает их следствиям вид неизбежности и вечности. Наоборот, наука о причинах небратского состояния может достигнуть всестороннего знания только объединенным трудом специалистов всех отраслей ведения; вместе с тем она же раскрывает и цели знания, высшую, нравственную цель, превращающую знание из пассивного в проективное и активное («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

В противоположность этой объединяющей тенденции проективного знания историки права приветствуют в лице Гроция, Гоббса и Пуффендорфа разрыв его с богословием и переход от навеянных богословским влиянием рассуждений о «первоначальном состоянии человеческой невинности» (*status innocentiae*) как точке отправления права к положительному изучению его источников, почерпаемых из природы человека не идеальной, а такой, какой она представляется в далеко не совершенной действительности. Но если системы права, выведенные из свойств человека как существа богоподобного, оказались ненаучными, то противоположные им системы, выведенные из свойств человека звероподобного («*Homo homini lupus*»³ Гоббса), были в самом корне безнравственны. Это не помешало им стяжать научный успех. Еще недавно социология находилась под гипнотическим влиянием биологии и с восторгом приветствовала опыты объяснения развития человеческого общества по типу животного организма, видя в этом применение метода точного знания к

наукам общественным. Радоваться, однако, было нечему, по крайней мере для тех, кого огорчают раздор и вражда между людьми. «Несовершеннолетие в том и выражается, что человечество, подвергаясь внешнему влиянию, пересилить которое разумно и нравственно оно еще не умеет, складывается в слепой организм» («Вопрос о причинах и т.д.»⁴). «Организм же основан на подчинении частей, а не на братстве, и все сословия, как члены организма, представляют небратские состояния, пребывающие не в согласии, а в подчинении» («Исторический очерк»⁵). «Общества гражданские, экономические или торговые не могут считаться мирными... всякое гражданское общество носит в себе войну, нередко явную, а скрытую всегда... Борьба эта, хотя и бескровная, небезболезненна и смертоносна» («О средствах восстановления родственных отношений между людьми»⁶). Если бы не ограничения и противодействия со стороны государственной власти, она не замедлила бы обратиться в настоящую, открытую войну («Война в обширном смысле»⁷).

Но и весь так называемый правовой, или легальный, порядок общежития по отношению к вражде и розни есть лишь паллиативная мера, отнюдь не коренная. Вот почему и преувеличения значения правовых норм могут быть только вредны. «Юридический закон не упраздняет войну, а лишь ограничивает ее; поэтому и юридические отношения не могут считаться мирными. По закону этому есть между согражданами войны признанные, узаконенные (жалобы, тяжбы, договоры); есть и не признанные, но неустраняемые, с которыми общество вынуждено постоянно считаться... Сама власть в своем старании ограничить внутреннюю вражду между гражданами не может избежать воинственности: государство не может существовать, не лишая свободы, не забирая, так сказать, в плен своих же собственных граждан». Нельзя винить его за такую печальную необходимость, но не следует по крайней мере ценить выше действительного достоинства средства объединения, для которых столь нелестные приемы неизбежны. «Общество, допускающее в известных пределах борьбу или войну, а с другой [стороны], не допускающее и мысли о возможности уничтожения в себе самом не допускаемой им войны (краж, убийств и вообще уголовных преступлений) и притом не задающееся даже вопросом о таком неродственном состоянии своих членов, есть общество слепое, настолько же неразумное, насколько и не-нравственное. При-

чина же столь ненормального состояния общества заключается в том, что между войной признанной и непризнанной существует причинная связь, и потому, пока существует первая, будет неустранима и вторая, а при усилении первой вторая переходит из скрытой в явную, и тогда общество из полумирного или полубоевого становится вполне немирным... Такая внутренняя гражданская усобица может иметь еще меньшее оправдание, чем международная, и потому в ней враждующие стороны обыкновенно слагают вину и ответственность одна на другую» («О средствах и т.д.»). А между тем единственным правильным, полезным, ведущим к исправлению решением вопроса о виновности в данном случае может быть только то, которое дает наше родное древнерусское сознание: во всяком преступнике оно видит не столько виновного, сколько «несчастливого», во всяком преступлении – всеобщий грех («Ницше как последний философ»⁸), а в бедствиях, происходящих из внутреннего раздора, – неизбежное следствие «греха всех нас, всего народного множества», по дивному слову летописцев. Но такое понимание составляет полную противоположность уважению нашего века к борьбе, в которой теперь усматривают явление не временное, а навсегда желательное, спутник и орудие прогресса («Вопрос о неродственном состоянии мира»), как будто улучшение и совершенствование осуществляется только разногласием и противодействием, а не согласием и взаимодействием! Было время, когда в разделении видели одно из орудий произвола и насилия («Divide et impera!»⁹); в наше время прекращение розни, примирение кажутся уже опасностью для свободы. Не говорит ли один из любимых поэтов нашей молодежи (Надсон):

Есть у свободы враг опаснее цепей,
Страшней насилия, страданья и гоненья.
Тот враг неотразим; он в сердце у людей:
*Он всем врожденная способность примиренья*¹⁰

На этой-то способности примирения не с существующим злом, а друг с другом можно и должно, вопреки духу века конкуренции и учения о борьбе за существование как источнике прогресса, обосновывать надежды на объединение и на одоление зла общими дружными усилиями. «Разобщение, распадение есть факт не только человеческой, но и физической природы, и распадение в последней впол-

не понятно, неизбежно и необходимо, если разобщение существует в первой. Оно обусловлено слепотой естественной силы, объясняется бездействием, ленью разумных существ, упорно пребывающих, по какому-то недоразумению, в добровольной слепоте. Но разобщение не может быть безусловным и всемогущим, потому что мы в себе ощущаем стремление к общению, собиранию, восстановлению и силу, потребную для этого. Религия, наука, искусство – все это начала собирающие, объединяющие; но, взятые в отдельности, они бессильны для осуществления всеобщего объединения» («Вопрос о причинах неродственного состояния»). Тем менее можно ожидать его от такого искусственного и поверхностного способа объединения, как юридический; доказанная его слабость в пределах даже частных гражданских отношений заставляет думать, что он окажется еще менее способным положить основы миру международному. Вот почему, при всем горячем сочувствии созыву конференции мира в Гааге, наш мыслитель считал за ошибку отдавать дело всемирного мира в руки юристов («О задачах Конференции Мира»)¹¹

По его мнению, юридическое начало, слабое само по себе, не может стать крепче оттого, что компетенция его от области права гражданского расширится до пределов права государственного. Политический элемент не в состоянии переродить естественной хилости юридического. Все вышеизложенные соображения против последнего применимы с таким же основанием и к первому. Как гражданское право необходимо при дряхлеющем несовершеннолетии и раздоре личностей, так и государственное – при несовершеннолетии целых обществ, целых наций. Но необходимость эта, во-первых, прискорбная, а во-вторых, временная. Прискорбная потому, что создаваемые ею меры лишь кое-как, лишь искусственно и до известной лишь, и притом очень недостаточной, степени ограничивают великое зло раздора; временными же эти меры должны быть признаны потому, что самый раздор мы считаем не вечным. «Нынешнее состояние несовершеннолетия человечества выражается или в магометанском господстве, или в языческой розни, или же в буддийском покое, в равнодушии к общему благу, в бездействии. Естественным последствием несовершеннолетнего, небратского состояния было признание необходимости господства не только на земле, но и на небе, не только во власти государственной, но и в самом Божестве». Но можем ли, сме-

ем ли мы такое признание называть неизменным, правильным, окончательным? Будь это так, «дóлжно было бы признать вместе с тем постоянным и ребяческое состояние человека, его ссоры и рознь, при которых необходимы принуждение и наказания, тогда как в понятии Бога как высшей любви заключается требование от Его читателей самостоятельности, ибо без нее не может быть любви, а есть только страх. Надо иметь слишком низменное понятие о Божестве, чтобы приписывать Ему такое свойство, которое мы осуждаем даже в людях: властолюбие и власть есть тяжелая обязанность, повинность, вынужденная временной необходимостью. Не увлекаться властью даже не добродетель. Точно так же и правосудие нельзя признать сущностью Божества: оно, по словам св. Климента, обуславливается отношением Бога к миру в его временном состоянии, вызванном нашими грехами. Это состояние несовершеннолетия нельзя считать постоянным. Не давали же мы клятвенного обета всегда быть достойными наказания и действовать только по принуждению! Тем не менее правосудие, как и власть, имеет для нас важное значение: если, по упорству и лени, человечество не достигнет совершеннолетия, люди будут строго наказаны» («Вопрос о братстве», ч. II, § 11¹²).

Пока единство человечества не выражается в общем действии, пока общее дело не признается общим долгом, до тех пор никакое расширение юридического начала, хотя бы и до норм высших, государственных, не спасет нас от бед раздора. Деятельность, не объединенная всеобщей благою целью, неизбежно будет вырождаться во взаимное вытеснение или истребление, потому что активному началу, естественной потребности к деятельности, нет иного поприща, положительного и достаточного широкого, где это стремление могло бы развернуться свободно и плодотворно. Вот почему государство обречено прибегать и к принуждению, и к суду, к этим утлым опорам своего непрестанно клонящегося к распадению строя. Пока не исчезнет убийство (к которому относится, конечно, и не полное, частичное отнятие жизни: борьба, притеснение, вытеснение, до мелких проявлений раздора, до злоречия и споров включительно), до тех пор не исчезнет и суд земной, а также и апелляция на него к суду небесному. Словом, пока у человеческого рода нет общего дела, силы его будут поглощаться делом общест-

венным, которое даже и в государственной форме своей не исключает разъединения, партий и борьбы.

«Но если власть лишь временна, а правосудие не бесцельное возмездие, то обе эти силы могут иметь лишь *воспитательный* характер; назначение их – исправлять людей, руководить ими и привести их, наконец, к сознанию не юридического права, а нравственного долга». «Но для этого прежде всех сами руководители (держатели власти) должны сознать, в чем заключается этот долг, а следовательно, и какое воспитание и образование должны они давать руководимым ими: то ли, которое, лишая нас детской чистоты, не выводит нас, однако, из несовершеннолетнего состояния, а оставляет в вечном ребячестве, то есть в вечном подчинении слепой естественной силе и в вечной борьбе с себе подобными, а через это и в постоянной опеке, или же то, которое на сохранении детской чистоты основывает достижение совершеннолетия» («Вопрос о братстве»), «вступление в каковое может выразиться только в самосознании или самоисследовании и в самоуправлении или собирании сил посредством исследования причин розни» («О неродственном состоянии мира»)¹³

Напрасно думают, будто общественное дело (государственное) способно заменить дело общее, стать достаточным, самодовлеющим. Лучшим опровержением этого чрезвычайно распространенного мнения является коренное противоречие в деятельности общества, его самообличение и самоосуждение: «Общество внутри себя карает за то самое, что оно позволяет себе делать с другими обществами, если только не составляет с ними союза или федерации. Сознывая, что дело общественное не совпадает с делом родственным, но не находя возможным для обеспечения своего существования в борьбе с другими обществами отказаться от борьбы и розни, государство принуждено приносить в жертву своим интересам интересы родства. Но, поступая так, оно забывает, что именно ради охраны последних внутри самого себя оно и существует, что оно только для того и нужно, чтобы охранять мир между родами или семьями, не сознающими своего всемирного родства и потому не имеющими и всемирно-родственного дела. В силу этого, если бы власть, соскучившись ролью блюстительницы мира и порядка, получила отвращение к дрягам, которые она обязана разбирать и за которые должна наказывать недорослей, пожелала бы найти средства, избавляющие ее от обязанностей дядьки, то иного она не могла

бы отыскать, кроме всемирного дела, в осуществлении которого все родственные чувства нашли бы себе должный исход».

«Государство возникло, следовательно, как чрезвычайная мера против опасности взаимного истребления родов или же в виде защиты одной группы родов против другой. Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство» («Вопрос о братстве»), не менее, но и не более, не долее. Это форма объединения переходная, долговременная, но все же временная, не окончательная. Это путь к цели, не сама цель. И пусть верующие в магическую силу государственной власти не забывают, что, какова бы ни была она по форме, от дубины в руках первого узурпатора общих прав до сложнейшего, утонченного конституционного механизма современных теоретиков социальной статистики и динамики, она внутри самой себя страдает недугом не налетным, а хроническим, не в силу злоупотреблений или недосмотров, а по существу. Этот не покидающий ее недуг состоит в том, что *«общество (а с ним и государство) есть искажение родства... В идеальных построениях общества этот недостаток не уменьшается, а скорее увеличивается, идеалы оказываются ниже действительности; опека в них доводится до максимума. Но при этом забывается, что граждане, то есть недоросли, не сделаются совершеннолетними от снятия с них опеки и даже не могут ими сделаться, ибо общество, как не-родство, не в состоянии дать им дело, в котором проявилось бы их совершеннолетие. Действительно, промышленность, торговля, техника, художество, наука в ее искусственных опытах и в знании только для знания, – все это должно быть отнесено к разряду удобств, прихотей, игр, развлечений, предположений либо дум и любознательности, но не к настоящему, всеобъемлющему делу»*, которое кое в чем из этого не нуждается, а во многом видит лишь средства к своей цели, а не самую цель (там же).

«Общество со всеми его принадлежностями можно уподобить блудному сыну родового быта, быта, к которому (как бы странно это ни казалось «прогрессистам») должно возвратиться, должно и можно, потому что блудный сын не бесплодно провел годы своих скитаний: наученный опытом, вооруженный знанием, он, при доброй воле своей и себе подобных, мог бы преобразовать несовершенный старинный родовой быт во всемирное родство». Родство есть то, что наиболее известно, наиболее доступно людям,

а также и то, что наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов это вопрос о судьбе их сынов, а для сынов – вопрос о судьбе отцов, куда входит и вопрос о братстве или вообще о неродственных отношениях между людьми. Вместе с тем это вопрос и о хлебе насущном, о здоровье для всех и о смерти, то есть вообще вопрос о неродственном отношении природы к нам и о нашем искусственном к ней отношении, ибо естественным для человека было бы только обращение неродственной силы естества (природы) в родственную. В человеке и начался уже переход естественной слепой силы в сознающую родство, в силу родственную» (там же). Нам предстоит продолжать этот переход сознательно и добровольно, не полагаясь на не зависящую от нас, фатально действующую эволюцию позитивистов или на неопределенный таинственный прогресс, который, неведомо как и когда, превратит будто бы в целесообразное, разумное и нравственное полный неразумия и неправды ход истории.

Конечным выводом рассмотрения свойств и следствий юридического и политического начал для Николая Федоровича было признание невозможности вывести из них одних здоровые основы общежития. Над неизбежно несовершенным по существу своему всем юридическим и политическим высится более широкое и могущественное, несравненно более священное начало *нравственное*. Юристы и политики, придавши светский характер праву, оградивши его от влияния богословия, не остановились на этой мере, будто бы необходимой для самостоятельного, свободного развития права; они потребовали отделения последнего и от этики и тем повторили указанную выше общую ошибку пассивной науки: не решаясь принципиально отрицать превосходство нравственного начала над юридическим, они, опираясь на указания явлений общественной жизни, взятой в ее настоящем, далеко не совершенном, состоянии, отнесли требования высшего, нравственного порядка только к благим намерениям, только к благородным мечтам, только к полезным советам и назиданиям, или, как некоторые дельцы юмористически выражаются, «к литературе», сами же занялись тем, что именуется «насущною прозою жизни». Но, поступая так, они забыли, что эта печальная действительность не единственная возможная и что признавать ее за постоянную и неизбежную – значит узаконять и оправдывать зло, создавать главное препятствие к его исправлению.

В противоположность этому безотрадному взгляду юристам и политикам следовало бы проникнуться убеждением, что социальные отношения нельзя ставить вне области этики, отделять их от нее (там же). *Легальное, подзаконное* есть только переход, вернее, перевод к *супралегальному, к сверхзаконному*, к непринужденно, добровольно признаваемому *нравственному*. В противоположность легальному, всегда недостаточному, дающему меньше, чем требует жизнь, супралегальное своим нравственным порывом предупреждает потребности избытком любви и доброй воли. «Давая более, чем требует, и принимая менее, чем разрешает закон, супралегальный образ действия не противоречит, конечно, закону, не устраняет повинности; ибо если закон требует полжизни на службу общему благу, а общество предпочтет отдавать ему всю жизнь, то этим самым закон будет не нарушен, а превзойден, но в смысле наилучшего его истолкования: юридическое превратится в нравственное, в христианское в строгом смысле, в духе Нагорной Проповеди» («О средствах восстановления родства», § 10). На место определенного государством принудительного минимума жертв дохода, труда и старания становится добровольный, не знающий пределов максимум великодушия. Право, воспитывая общество в этом соревновании в добродетели, будет вести государство от подзаконного состояния к действительно свободному; когда же, наконец, не будет необходимости в назначении даже минимума повинности для выполнения общественного долга, тогда можно будет признать, что общество стало совершеннолетним, что оно перешло по ту сторону юридического, легального, что оно стало супралегальным, нравственным (та же статья).

Но с этой, высшей, точки зрения и сама нравственность получает новую постановку, новое освещение. Здесь исчезают противоречия той дешевой этики, которая оказывается единственно возможной при несовершенном, легальном строе общества. В ней неизбежно столкновение эгоизма с альтруизмом и в то же время остается необходимым выбор между тем и другим. Вся всемирная история не что иное, как трагическая коллизия этих двух стремлений или же сменяющееся торжество то себялюбия, заставляющего страдать других, то самоотречения, аскетизма, приносящего себя в жертву другим. Сколько бы ни было говорено и писано в оправдание первого и в превознесение второго, оба состояния и действия остаются неестественными, бо-

лезненными. Эгоизм и альтруизм, доведенные до своих предельных логических следствий, до крайнего индивидуализма и законченного социализма, оказываются не только не совершенством, а, напротив того, великим злом, ибо первый есть подрыв солидарности между людьми, а второй – вымирание самобытности личностей («Санитарно-продовольственный вопрос»¹⁴). Выбор здесь самый плачевный: либо рознь и насилие, невозможность единства и мира, либо рабство под личиной согласия, невозможность самостоятельности и свободы.

Но при каких же условиях *я* не будет означать *господства*, отрицания всех, кроме себя, а *альтруизм* – *рабства*, самоуничтожения и самоуничтожения? Или, иными словами: когда *я* не будет означать *одиночества*, а *другие* – *чуждости*, *розни*? Выход из этой дилеммы в пределах юридической, правовой жизни невозможен, потому что «легальный» строй по существу своему – немирный, небратский, неизбежно сопряженный с борьбой, усмирение которой до известной степени возможно лишь посредством принудительных жертв, насильственных ограничений одного в пользу других или наоборот. Благо большинства не может быть пределом требований общежития: никто не смеет быть счастливым ценой несчастья других, ни даже множество людей, ни даже огромное большинство их; если бы меньшинство великодушных и принесло себя в жертву для блага большинства, большинство, если оно не бессовестно, должно бы отказаться от дара, омраченного бедствиями благодетелей. Гибель не только меньшинства, но даже и одной, *только одной жизни*, ничем не вознаграждаемая потеря, вечный долг целого человечества, долг, для которого нет иного эквивалента, нет иной уплаты, кроме *возвращения жизни*, иначе Спаситель *всех*, не хотящий, как и Всеобщий Отец, погибели *ни единого*, не сказал бы: «Какой выкуп даст человек за душу свою?» И если он же сказал, что нет большей любви, как душу свою положить за друзей своих, то этим самым он признал, что для друзей нет и высшего долга, как вернуть жизнь, им отданную. *Не благо*, следовательно, *большинства* может быть пределом требований общежития, *а только благо всех, всеобщее благо*. Иронической ли улыбкой или вздохом печали встречает это требование так называемый правовой порядок, все равно, то и другое будет его самосуждением, признанием, что этот нравственный минимум для него недостижим.

Выход из несогласимости себялюбия с самоотрешением открывается только при вступлении из юридической области в нравственную, из подзаконной (легальной) в сверхзаконную (супралегальную), где все полно духом единства и добровольности. Синтез эгоизма и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: «мы» и «все». Это будет полнота родства, сосуществование объединенных взаимной любовью, вместо ряда противопоставленных или механически сопоставленных единиц, *родство, вместо розни. Родство* – это мы, то есть все я; для родства нет других в смысле чужих, есть лишь свои, которые остаются другими только в смысле сохранения своей индивидуальности, не поглощаемой общением, а лишь сочетаемой его в гармоническое целое. Здесь все чувствуют и сознают себя во всех, то есть близкими друг к другу, ибо дальних, чужих уже нет. Если такое многоединство может быть названо обществом, то лишь обществом высшего порядка, по образцу Божественного Троиинства, неслиянного, но и нераздельного, одинаково чуждого и господства, и розни.

Родство, как оно поныне есть, – только, так сказать, модель и проект родства всемирного, совершенного многоединства, и сама Церковь есть пока многоединство лишь в предначертании будущего, а не в действительности настоящего. Родство, как оно есть, еще сплошь и рядом отдается себе и тем отлучает себя ото всех. Церковь, как она есть, часто не идет, в лице своих лучших представителей, [далее] отречения от себя, не замечая, что слияние с другими, доходящее до утраты своей индивидуальности, есть утрата и для всех, обеднение, разрушение жизни, бессмертия («О двух разумах и о двух жизнях»¹⁵).

Коллективисты упрекали индивидуалистов в эгоизме, в том, что Ницше назвал барскою нравственностью (Herrgenmoral); индивидуалисты упрекают альтруистов в том, что их самоотрешение (самоуничтожение) создает рабскую нравственность (Sclavenmoral). На самом же деле «истинная нравственность не барство и не рабство, а родство» (статья под этим заглавием¹⁶). «Должно жить не для себя только и не для других только, а со всеми (братство) и для всех (отечество); потому что жить не со всеми, а для других только, то есть для некоторых, хотя бы и для многих, значило бы, делая добро одним, причинять зло другим. Должно жить со всеми живущими, потому что большего уже и сделать невозможно, а все меньшее безнравственно»

(«О значении обыденных церквей вообще и в наше время в особенности»¹⁷). Но «жить *со всеми* живущими надо как с преемниками и продолжателями дела умерших *и для всех без исключения, живущих и умерших*, не для одних «униженных и обиженных» только, которым тяжело живется, «трудно дышится», но и для тех, которые уже всего лишены, которым совсем уже не дышится, то есть и для умерших, лишенных даже жизни, и для которых *не кое-что, а все надо сделать*». Таково положительное выражение правила, устраняющего необходимость и возможность как альтруизма, так и эгоизма, аскетов-мучеников и сибаритов-палачей, а вместе с тем всякого ига и всякой розни («О значении обыденных церквей» и «Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Чтобы достигнуть источника этого правила и понять происхождение его, нужно взять людей в их первоначальном состоянии, когда разъединяющие причины не оказывали еще своего губительного действия. При таком состоянии ни язычество (религия розни), ни магометанство (религия господства) не могли бы стать религией еще не забытого родства человечества; наоборот, христианство есть, если можно так выразиться, нормальная религия этого первоначального состояния, когда при бездействии еще разъединяющих причин человеческих уже действует, однако, та сила, которая всем людям наносит утраты, отнимая у сынов и дочерей их родителей. Для людей, еще чуждых розни, но уже не чуждых утрат, может ли быть истинным Богом иной Бог, кроме Существа, в коем нет ни разъединения, ни смерти, то есть Бог Христианский, Троиственный? По образу этого «Бога отцов, смерти не создавшего», Христос и заповедал всему роду человеческому, без различия эллина от иудея, собраться воедино во исполнение заповеди: *«сохраняя полную самостоятельность каждой отдельной личности, создать нераздельное многоединство всего рода человеческого»* («Вопрос о неродственном состоянии мира» и «По поводу статей о народном доме»¹⁸ – «Асхабад», 1901, 30 дек., № 364). Пресв. Троица есть высшее выражение родственности, а потому только родственность во всей ее силе и полноте может быть критерием при испытании и нравственных учений, и вер. Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь или заблуждение («Вопрос о причинах и т.д.»). Путь же к восстановлению родства лежит через воскрешение в сердцах людей чис-

той детскости, той, которую Спаситель поставил непременным условием достижения Царствия Небесного, той, которая не только не враждует, но и не знает чужих, видя во всех родных, близких, своих.

Изложенные начала нравственности мы обозначаем названием *супралегалности*, так как они несравненно выше всех искусственных норм юридических; но мы можем назвать их еще и *супраморализмом*, так как они несравненно совершеннее и обычной этики эгоизма или альтруизма; наконец, они существенно противоположны столь прочно установленным основам современного общежития, в особенности западного. Гордясь своим строго выработанным «легальным», государственным порядком, Запад противопоставляет себя именно в этом отношении славянству, обвиняя его в отсталости, в архаической первобытности, открывая в жизни славянских народностей остатки родового быта и детскости, причем на эти свойства современная критика указывает, разумеется, не для того, чтобы польстить им. Но если это наблюдение верно, если, к счастью для нас, в славянских племенах еще хотя бы сколько-нибудь действительно сохранилась детскость и родственность, то мы обязаны этим континентальной глуши, захолустью, в котором мы так долго жили, что детскость стала нашим характером, нашим все еще неискоренимым свойством до того, что даже вываривание в фабричном котле не вполне очищает нас от этой добродетели. Не благодаря ли именно тому быту, который Западом, в насмешку, зовется архаическим, отживающим, нам, русским, кажется, что «миром да собором и чёрта побóрем», что «на людях и смерть красна», а в минуты опасности русские люди идут на смерть со словами: «Умирать, так всем умирать, заодно умирать!»? Не кажется ли, что выражение «жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех» почерпнуто из глубины самой души русского народа? «Не кажется ли это тем, кто знает русских людей не в слабостях и недостатках отдельных лиц, а там, где народ соединяется для общего священного дела или когда его объединяет общее бедствие?» («Супраморализм или всеобщий синтез?»¹⁹).

Неудивительно, что для человека, проникнутого такими убеждениями, западный государственный строй вовсе не представлялся настолько привлекательным, каким он кажется значительной части нашей «интеллигенции». Насколько невыносим был ему *деспотизм*, открытое господство и *неволие*, настолько же претила ему *конститу-*

ция, скрытое иго и своеволие, конституция, ставшая, по его выражению, спорной забавой и кулачной расправой во многих парламентских учреждениях и праздным пустословием, игрой, не стоящей свеч, везде («Супраморализм». Вопрос XII). Этот немодный отзыв он находил еще «слишком мягким», так как «конституция не есть лишь несовершеннолетие, то есть выбор себе дядек» или открытое признание своей общественной незрелости; «она глубоко народо-развращающее средство» (Письмо ко мне от 23 июня 1903 г.²⁰), как теория, узаконяющая разнь и полагающая ее в основу всего государственного порядка, противная, следовательно, в самом корне единственному объединяющему началу родственному, сыновству, отечеству и братству. «Конституция в ее первоначальном виде есть произведение сынов, забывших отцов, сынов блудных или бродяг, не помнящих родства, избирающих из среды своей правителей не как отцов, а как чужих, как наемников, к которым нет доверия и которых поэтому необходимо ставить в условия, ограждающие от злоупотреблений властью с их стороны. Очевидно, что во всех общественных конституционных и республиканских с полным преобладанием в них юридического характера утрачены смысл и цель объединения, власть лишена священного значения: она не занимает места умерших отцов и не желает быть орудием воли Бога отцов». Оттого не может она быть силой объединяющей и примиряющей.

Отсюда в конституционных обществах постоянный страх перед расширением власти, перед узурпацией прав, при постоянных в то же время усилиях захватить власть (избирательная борьба). Но если власть здесь утратила родственный характер, то и подвластные не сохранили его; и в них нет общности и единства: конституционализм – явление местное, временное, сословное или партийное, а не всенародное; он произведение или высшего сословия, или буржуазии, или группы «интеллигентов», предпочитающих юридическое начало семейному, словом, произведение не сынов, а граждан, то есть блудных сынов, покинувших отчий дом, забывших его, а с ним и естественную родовую связь, замененную у них случайной, искусственной, забывших вместе с родством и общее дело, возможное лишь на почве полного сыновнего и братского единения. Вот почему борьба, а не мир – душа конституции; система противовеса, противодействия одной силы другой (разделение власти), взаимное недоверие (контроль и об-

личение), смена держащих власть (краткость, непостоянство полномочий) – здесь установления принципиальные, сознательные, преднамеренные и остающиеся. Это не всеобщее дело мира, а только *игра в мир и в порядок*, игра злая, как растрavляющая партийные страсти, и лживая, как притворно маскирующая рознь, в действительности же (как показывает опыт) борьба все возрастающая, все более ожесточенная, вследствие чего *конституция в себе самой носит начало разрушения* («Самодержавие». Статья 3. – «Асхабад», 1901, 19 июля, № 200).

Сверх того, это *вечная полумера*, вечное паллиативное средство и невозможность радикального склада убеждений и решительного образа действий: подорвано доверие к старому традиционному родственному началу и нет мужества перейти открыто и последовательно к существенно-новому. В конституции зараз есть что-то и ребяческое, и старческое; в ней нет ни отваги юности, ни спокойной мощи зрелого возраста; неуверенность в себе и в других, колебания, поправки, подпорки, пристройки, надстройки, торги и переторжки партий, запросы и уступки, угрозы доверителей и подачи доверенных, «калифов на час». Вот почему конституция одинаково несостоятельной должна казаться и тем, кто еще верит в родство и единство людей (сторонники самодержавия), и тем, кто, совсем изверившись в этом, думает объединить людей на начале расчета и выгоды (социал-демократы).

Противоположностью конституции является *самодержавие*, должным образом понимаемое, то есть понимаемое не в смысле господства и деспотии властвующего и рабства подвластных, а в смысле *истинно родственного единства сынов с тем, кто*, по древнерусскому выражению, *«стоит в отцов место»*, то есть с воплощением всех отцов. Уже в силу одного этого определения самодержца, *самодержавие* есть *начало всемирное, всечеловеческое, союз, объединяющий всех людей, не одних живущих только, но и умерших*, ибо умершие – отцы живущих, и выполнение долга к ним (отечество и сыновство) столь же существенно и необходимо, как и выполнение долга живущих друг к другу (братство). *Братство, неосуществимое в конституции, узаконяющей рознь, может быть достигнуто только в самодержавии, как выражении всеобщего отечества, ибо лишь по отцам мы братья*, и при забвении отцов и долга сыновнего само братство превращается «в звук пустой», бессодержательный.

*«Самодержавие есть общее дело, предметом которого служит жизнь всего рода человеческого как выражение совершеннолетия; конституция же есть отрицание совершеннолетия и увековечение несовершеннолетия... Конституционная власть, или ограничение власти воспитывающей, то есть ведущей к совершеннолетию, есть замена отцов выборными, наемниками, и означает увековечение несовершеннолетия, потому что каждый (повторенный) выбор (политических) опекунов и попечителей есть новое подтверждение избирателями своей умственной и нравственной незрелости. Конституция есть (свойственное ребяческому возрасту) наказание вечными надзирателями пёделями²¹ за отречение от отечества, от самодержавия, а потому она великий порок. Дело же самодержавия есть дело священное, внехрамовая литургия, братотворение через усыновление (как дело восприемника в крещении и помазании, каковым и является царь относительно народа) для исполнения долга душеприказчества, в коем и заключается сущность самодержавия. Конституция означает изгнание доверия и добровольности, обращение стоящего в отцов и праотцев место в наемника (конституционные монархи и президенты республик – наемники по договору, а *liste civile*²² – их наемная плата)». Это изгнание религиозного и нравственного начала (из жизни общественной). «Самодержавие – последняя гарантия, последняя охрана родственного, патриархального, родового быта, еще живого во всех семьях, ибо самодержавие по существу своему есть замена всего юридического и экономического нравственным, то есть родственным... Конституция – это освобождение личности, но для обращения сынов человеческих в блудных сынов, замена жизни не для одного настоящего, но и для прошедшего, долженствующего иметь будущее, жизнью только для настоящего, превозношение сынов над отцами, а вместе с тем и бесцельность существования. Наоборот, признание себя не гражданами, а сынами человеческими есть в то же время признание на небе Бога всех умерших отцов, а на земле – власти, стоящей в отцов (всех умерших отцов) место... Для самодержавия, так понимаемого, в словах пророка Малахии «не отец ли *един* всем нам? не Бог ли *един* создал всех нас?» нет вопроса, как нет вопроса и в задаче самодержавия, заключающейся, по слову того же пророка, в «возвращении сынов к отцам и сердец отцов к сынам». Вопрос заключается лишь в знании, в отыскании тех средств, которыми могут быть возвращены*

к отцам дети, забывшие свое сыновство и потому живущие в розни или же заменившие *сыновство* не заключающим в себе ничего определенного *гуманизмом...*»

Конституция может бороться с самодержавием до тех пор, пока самодержавие не стало всемирным, то есть пока оно вынуждено еще защищать могилы отцов (родину) от не признающих общего отечества (а следовательно, и братства), и пока само самодержавие не стало еще орудием Бога, исполнением воли Животворящей Троицы... *Если нет вражды вечной, а устранение вражды временной есть наша задача: конституция, как один из видов вражды, имеет лишь временное значение, и тем кратковременнее будет ее существование, чем скорее исчезнет предрассудок об ее полезности* («Самодержавие». Статья 2. – «Асхабад», 1901, 11 июля, № 192)²³

Самодержавие есть, наоборот, *всемирно-историческое и всемирно-географическое начало всеобщего, всечеловеческого объединения* (там же. Статья 3). Титул «Царский» не только заключает в себе сокращенно всю этнографию, географию и историю русскую, но включает в себя все более и более и всемирную. Смысл или философия этой всемирной истории может быть выражена одним словом: *умиротворение*, или *собрание земель и народов, собрание, продолжающееся и еще не оконченное ни по внешнему пространству, ни по внутреннему содержанию или по глубине, так как нет еще ни полного собрания, ни совершенного умиротворения*. Самодержец, Царь, обладатель, повелитель – все эти наименования, заключающиеся в титуле, сливаются и завершаются в одном слове «*миротворец*» («Еще об историческом значении царского титула». – «Русский Архив», 1895, кн. 7²⁴). Содержание этого завершающего слова раскрывает нам назначение самодержавия. Если царь есть миротворец, то само собой очевидно, что в истинном, неискаженном самодержавии «*ни царь должен быть 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 невозможной как тиранию со стороны царя, так и восстание со стороны народа*» (там же, стр. 398). «Призванный служить общему благу не будет ограничен в этом святом деле представителями права жить для иной (низшей) цели или вообще каждому для себя» («О стихотворении «Призыв» В.А.К.»²⁵). «Самодержавие предпочитает существование такого человека, который, будучи ответствен только перед Богом и своей совестью, не нуж-

дается для выполнения лежащего на нем долга в каком бы то ни было надзоре или обличении... Обязанность же самодержца состоит в том, чтобы всех, наконец, сделать подобными себе, то есть ответственными лишь пред Богом и своей совестью, способными жить без надзора и не способными к нарушению долга, не способными и оставлять долг без исполнения... Самодержавие носит в себе характер постепенного освобождения от начал юридических и экономических, которые не устраняют, а лишь сдерживают (а иногда и увеличивают даже) борьбу между не признающими родства и братства. В самодержавном государстве, переходящем от обязательной повинности и службы к добровольному исполнению долга, борьба всех родов и видов заменяется общим отеческим делом всех сынов человеческих, обращающим их в братьев, таким делом, перед которым все возбуждающее ныне вражду, споры и тяжбы становится мелким, ничтожным» («Самодержавие». Статья 3. – «Асхабад», 1901, № 200).

Искажение же понятия самодержавия, то есть секулярирование (обмирщение) его, превращение его из священного в светское, не внушающее никакого благоговения, «цивилизация» его, то есть переход из высоконравственного и глубоко родственного начала в поверхностное юридическое, гражданское и политическое, все это необходимо привело бы к полному отрицанию самодержавия и к превращению его в конституцию, на стороне которой, должно заметить, в таком случае, несомненно, и будет окончательная победа в ее борьбе с *секуляризованной* монархией, отрекающейся от отцов и от Бога отцов ради соблазнов настоящей «привременной» жизни...

Истинное *самодержавие неразрывно* с двумя другими животворными началами: с *православием и народностью*. Соединение этих трех начал служит выражением *патриотизма* в самом высшем, священном, народном и в то же время в самом древнем его значении, в смысле любви ко всем отцам, выражением коей должно и может быть лишь всеотеческое дело. Православие, как печалование о розни и гнете или небратстве, находит свой образец в безграничной любви и преданности Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу, то есть в основном догмате, а вместе и в казенной заповеди христианства для сынов и дочерей человеческих, взятых в их совокупности, в *общем отеческом деле воскрешения*, как высшем выражении Любви: «Ты во Мне (Отец в Сыне) и Я в Тебе (Сын в Отце)» – это *божествен-*

ный патриотизм, поставленный в образец патриотизму земному, выраженному в словах: «И тии (люди) в Нас едино да будут». Православие, которое и есть божественный патриотизм, дает освящение земному патриотизму, находящему свое выражение в самодержавии и народности» («Самодержавие». Статья 4. – «Асхабад», 1901, 24 июля, № 202). «Самодержавие, как стоящее в отцов место, как душеприказчество, есть по существу своему патриотизм, что и выражается в слове «Мы», употребляемом Самодержцем, ибо под этим «Мы» разумеется не один говорящий, но и все, «в место» которых Он стоит. В этом «Мы» выражается, что Он живет не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми для всех, то есть со всеми живущими для всех умерших» (там же).

*В этой полной взаимности самодержца и народа, в их полном согласии и доверии друг к другу и, наконец, в добровольии и заключается сущность самодержавия. Понимаемое так (а все иное будет не самодержавием, а либо самоволием (деспотией), либо разногласием и разноволием (конституцией)), самодержавие разрешает и антиномию Божия и Кесарева, духовного и светского: «Божие – Богови, Кесарево – Кесарю» – Завет для власти языческой; «не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом как исполнитель дела Божьего, дела всечеловеческого» – Завет для власти христианской, православной» («Супраморализм». Вопрос XII²⁶)**

Приведенное выше определение самодержца как миротворца достаточно ясно указывает на то, что «дело его и есть восстановление всемирного мира чрез восстановление всеобщего родства, немислимого без восстановления отцов, ибо только по отцам мы братья». Тогда как секуляризация, светская культура или, лучше, обмирщение (по выражению «людей древнего благочестия») клонится к упразднению родства, к экспатриации и дефратернизации, деяниям настолько претящим русскому строю нравственности и жизни, что для них нет даже и слов в нашем языке, столь богатом обозначениями родственных отноше-

* В письме ко мне от 21 июля 1901 г.²⁷ Николай Федорович еще точнее выражает ту же мысль в следующих словах: «По православному народному воззрению ни народ для Царя, ни Царь для народа поставлен от Бога отцов в отцов место, а Царь вместе с народом, воздавая Божие Богови и не требуя уже Кесарства Кесарю, исполняет дело тех, на место коих он поставлен от Бога, не мертвых, а живых».

ний, – наоборот, самодержавие, неразлучное с народностью и православием, одинаково основанными на родственности, есть именно путь к восстановлению всемирного родства, к *братотворению через усыновление и отцовство* («Пасхальные Вопросы»; «Добавление к «Пасхальным Вопросам»») и ««Агатоцея» Соловьева и «Теодицея» Лейбница»²⁸).

Ближайшее уяснение отношений самодержавия к этому всечеловеческому делу может быть изложено лишь в связи с более обстоятельным определением последнего. Но прежде чем переходить к таковому, нам предстоит разобраться еще в двух ошибочных путях, которыми многие надеются достигнуть прекращения розни и восстановления единства и мира между людьми. Эти пути: *гуманизм, или общечеловечность, и экономическое переустройство общества*. Рассмотрение того и другого, ввиду всевозрастающих упований, возлагаемых на них нашим временем, представляется вдвойне необходимым.

в) Предубеждения этические [(гуманистические)]¹

Люди, убедившиеся в недостаточности юридических норм для установления всемирного братства и мира и в то же время утратившие понимание союза религиозного и родственного, полагают, будто объединение и умиротворение совершается не через укрепление союза родового, племенного, национального и церковного, а, наоборот, через постепенное отрешение от всех частных, корпоративных, местных и временных определений и условий. Отказавшись от всех этих ограничений, освобожденная от них личность получит будто бы возможность к успешной и благодетельной выработке и развитию в самой себе тех свойств и черт, которые должны быть признаны как всем присущие, общечеловеческие. Эта «эмансипация общечеловека» от стеснений, налагаемых будто бы на него преданием, средою и временем, от влияний этнографических, географических и исторических, и есть, говорят нам, великое приобретение новой европейской культуры, тот славный процесс гуманистической секуляризации человека, знания и жизни, который со времен Возрождения развивается непрерывно и имеет продолжиться до тех пор, пока перед «святейшим из званий, человеком» или пред так называемой «чистой человечностью» падут все несовершен-

ные ее предшественницы: связи родовая, национальная, церковная и государственная.

Но если бы даже и было доказано, что все эти способы объединения действительно не представляли в себе ничего ценного, мы и тогда вправе были бы спросить: что же приобретается ценой стольких утрат, стольких отрешений? Ответ на это для ума беспристрастного может быть только один: ничего реального, ничего положительного. Гуманистическая секуляризация есть процесс не объединяющий, не связующий, а разъединяющий, нивелирующий, уравнивающий, но не обогащающий жизнь, наоборот, мертвящий; он отбрасывает конкретные живые черты определенных личностей и их сочетаний и заменяет их бездушными и бесчувственными схемами: *человек, общечеловек, всечеловек* – это отвлеченнейшее определение, ничего определенного в себе уже не содержащее («Супраморализм». Вопрос VII), и наконец, – новейший *сверхчеловек*, последнее модное слово философской этики, в котором определенное и положительное исчерпываются, по-видимому, высокомерием и произволом, уничтожающим уважение к той самой человечности, которую так желают восхвалять («Лакейский аристократизм»)²

«Человек, общечеловек, всечеловек, сверхчеловек – все эти понятия только бесплодное искажение единственного животворного и плодотворного понятия «сын человеческий». Только в сопоставлении с ним или, вернее, только в противопоставлении ему выясняются вся пустота и фальшь остальных понятий. Это же самое сопоставление с изумительной простотой раскрывает нам смысл не только основных систем нравственности, но и весь ход всемирной истории. «До христианства не было сына человеческого, как не было и братства в его истинном, всемирном смысле, а были лишь разрозненные, обособленные и часто враждебные друг другу «сыны Сима», «сыны Иафета», «сыны Израиля», «сыны Эллена». Только детям не было известно и тогда различие людей по отечеству, хотя само отечество и было предметом их любви и знания, так что и до Христа дети уже были христианами, сынами человеческими, и в этом смысле христианство всегда существовало. Но и до христианства был уже «человек» и «человечное» – понятия, в которых отвергалось сыновство и не признавалось отечество. То были отщепенцы всех отечеств, блудные сыны, или то, что теперь называют «интеллигенцией», только античной, эллино-римской. В неспособности объединить

эти два понятия, сыновство и человечество, и заключался основной недостаток древнего мира. Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к высшему благу, к миру; взятые же в совокупности, они раскрывают смысл и цель жизни, то есть указывают на объединение и на то, для чего оно нужно. Сыновство естественно клонится к распадению, а «чистая человечность» по своей отвлеченности не имеет в себе достаточной силы для объединения людей, не знает и положительной объединяющей цели. Сыны, распавшиеся по отцам, не обращают мира в мир, а «человек» производит только мирское (светское), а не мирное, то есть также не обращает мира в мир. Восток может характеризоваться «сынами», Запад – «человеком». Сын же человеческий рождается в стране наиболее обособившейся в понятии сыновства, в земле «сынов Авраама». Он-то и примиряет Восток с Западом» («Сын, Человек и их синтез – Сын Человеческий»³).

Какая разница между неопределенностью и пустотой безличного и отвлеченного человека и ширью и глубиной реального, живого и животворящего сына человеческого! Сыновство есть реальнейший из фактов, отрицание которого совершенно невозможно ни для одного из живущих. Неизбежность признания этого факта людьми каких бы то ни было свойств, даже и наиболее различных, есть уже начало объединяющее, общая черта между всеми ними. Ее можно просмотреть, забыть, презирать даже... уничтожить ее невозможно! Дóроги ли нам и милы наши предки, как это было в течение тысячелетий, как это и поныне есть еще у миллионов людей, или же они представляются нам «отвратительными», как в этом сознаются некоторые прогрессисты (например, Ришэ), – все равно! Уйти от них, по верному восклицанию Ренана, нет возможности: не только мы плоть от плоти их, но и они вошли в плоть и кровь нашу, они живы и действенны в законе наследственности, в складе языка, понятий, чувств, верований, обычаев, учреждений, в ходе веков, на плечах которых мы стоим, в прахе, попираемом нами, в воздухе, нас окружающем, в небе, к которому летели их стоны, жалобы, мольбы и благословения, ибо и в мире нравственном, как и в физическом, ничто не теряется из жившего от века. Вот почему никто, ни даже самый отрешенный от действительности «человек», не в состоянии вполне вытравить в себе эти влияния прошлого или совсем укрыться от них в настоящем. Сыновство, следовательно, есть всемирный, всечеловеческий факт,

объединяющий людей в неизбежном признаке отечества; а с признанием отечества естественно, само собою дано не только понятие, но и ощущение братства, которого с таким безуспешным трудом человечество искало и все еще ищет по окольным, «блудным», не ведущим к цели путям. «Тайна братства скрывается в отцах, только по ним мы братья; похоронив в забвении отцов, мы схоронили и братство, и все попытки, все усилия восстановить его будут бесплодны, пока восстановление отцов не будет признано целью жизни всех сынов человеческих» (О стихотворении «Призыв»⁴).

Как скоро естественный и единственный источник братства познан и воспринят, отпадает, как низменное и несовершенно, все юридическое, экономическое и социалистическое; отвергаются не только юридические понятия «гражданин» и «гражданство» (имена столь громкие, столь прославленные, затемнившие, но не заменяющие «брата» и «братство»); отвергаются не только экономические понятия «хозяин» и «наемник», ставшие на место отца и сына, но и социалистическая ассоциация, товарищество, основанное на расчете корыстном, на участии каждого в выгодах, барышах. Гражданин не брат, наемник не сын, хозяин не отец, товарищество не братство, и все это нечисто с точки зрения той нравственности, которая признает только родство; сверх того, все это, в конце концов, и недействительно, ибо даже самые идеалистические построения социалистических обществ оказываются невозможными, потому что люди не ангелы, а скорее злая сила, если ими руководит корысть или соревнование в жажде к наживе и когда сдерживают их только внешнее принуждение, искусственные нормы закона да страх наказания («О двух нравственностях: теоантропической и зооантропической»⁵).

Наоборот, начало родственности, согласно с Евангелием, полагает в основу нравственности детскую, сыновнюю и дочернюю, любовь без страха и похоти (там же). «Основное свойство родственности есть любовь, а с ней и истинное знание. В отношениях раба и господина и граждан между собою остаются скрытность и неискренность; в них нет, следовательно, ни истинного знания, ни любви сыновней и братской; вот почему гражданственность, цивилизация не удовлетворяют требованию нравственного критерия. Но и родовой склад первобытных народов, следы которого еще поныне видны у нас, несмотря на внеш-

нее сходство с родственностью, также не удовлетворяет запросам христианского критерия... Нужно продолжительное воспитание для того, чтобы общеупотребительное обращение «братцы» стало из слова делом...» («Вопрос о братстве»).

И однако, эта долгая и трудная воспитательная работа имеет целью только вернуть нам то, что изначально свойственно нашей природе в пору ее неиспорченности, вернуть ту чистую детскость, без которой, по слову Христа, нет входа в Царствие Небесное. «Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив того, глубоко сознающим внутреннее родство и не на словах или в мысли только, а в чувстве и деле». Четвертое же Евангелие раскрывает образец, поставленный сынам человеческим в лице Сына Единородного, Который Сам Себя любил именовать именно Сыном Человеческим (там же). «В детском чувстве всеобщего братства скрывается сознание, что каждый человек есть сын, внук, правнук и т.д., потомок общего праотца. Следовательно, в чувстве этом заключается не только теснейшее соединение настоящего, живущего, но и такое же или еще большее соединение настоящего с прошедшим в противоположность учениям древних и новых мудрецов, ошибка которых и состоит именно в разрыве настоящего с минувшим» (там же).

Существенным представляется в отношениях потомков к предкам то, что в отношениях этих (правильно, то есть родственно, понимаемых) «заключается не только *знание* (которое, однако, критерием своим также имеет *очевидность* – *очевидность*), но *чувство*, которое не может ограничиться одним только представлением, одной мыслью, а требует *видения*, личного отношения к познаваемому, «*лицом к лицу*». Потому-то в родственности как критерии и заключается требование *воскрешения*, но вместе с тем и требование дальнейшего совершенствования, то есть совершеннолетия (там же). Для завершения, то есть выполнения, заповеди «будьте как дети!» нужно, чтобы *кажущееся* детям стало *действительностью* для совершеннолетних. То, что мудрым и разумным наших дней представляется «нас возвышающим обманом», а младенчеству роду человеческому казалось истиной, то для совершеннолетнего человечества должно стать действительностью... Цены богатству дитя не знает; наоборот, потерю от-

ца и матери чувствует живее взрослых. Дитя не знает и деления на богатых и бедных, на неверующих и верующих, на ученых и неученых; для него нет раздвоения разума; чувственность и похоть в нем молчат, а любовь к родителям владеет им нераздельно, устраняя чуждость и предвещая объединение. Все это должно стать таковым же и для совершеннолетнего, и тогда вражда заменится миром и согласием («Евангельское дитя и Пасхальные вопросы»⁶); благоговение или, точнее и вернее, сыновняя и дочерняя любовь без похоти и страха станет в основу всего: умственного, нравственного, художественного («О двух нравственностях»).

В этом сочетании детства с совершеннолетием исполнится заповедь Христа быть кроткими и чистыми как дети и мудрыми как змеи, то есть требование присутствия в людях не только нравственной чистоты, но и умственной зрелости, выражающейся в знании, ибо одним чувством без знания не решаются задачи «вечной детскости». Правда, «в объятной родственностью душе столько жизненности, что все мертвое перед ней оживает»; но восстановление всеобщего родства во всей его полноте, в той «оче-видности», в том общении «лицом к лицу», которое необходимо высшему порыву любви, требует кроме этого чувства и совершенного знания, орудия совершенного, всемогущего действия (как увидим ниже) («Вечная детскость»⁷). «Для сынов человеческих идеальное (предмет их желаний, их любви) и субъективное превращаются в проективное, а реальное, объективное – в активное и продуктивное, в дело, в исполнение проекта» («Сын, Человек и их синтез»⁸). «Собирание разрозненных, забывших родство может совершиться лишь осуществлением заповеди воскресшего Господа: «Шедше, научите все народы, крестяще и т.д.»⁹ Научение, следовательно, является непременным условием объединения, а вместе и священным долгом для сынов человеческих по образцу такого общества или согласия, в котором единство устанавливается без ига, а самостоятельность сохраняется без розни. Это и есть *братотворение чрез отцепознание для всеобщего отцевоссоздания* («Добавление к 12-членной схеме»¹⁰). «Образование братства отцов для воспитания сынов и братства сынов для воссоздания отцов составляет естественный ход воссоздания родов», путь ко всеобщему единству («Вопрос о братстве»).

Со стороны чувства побуждением к такому знанию и действию является ощущение утраты родителей, тех, кому

мы обязаны жизнью, ощущение *сиротства*. «Сиротство – первая, самая великая эра в истории человечества». Для живущего, знавшего только жизнь, сиротство – познание смерти вообще и своей собственной смертности, познаваемой из утраты настолько близких людей, что от остающегося в живых они отнимают часть его покоя, его счастья, его здоровья, его жизни. Смертность, возведенная в основной признак человека, познается только из таких утрат: первый сирота, сын умершего отца, и стал ощущать, стал сознавать себя смертным. Последствия этого ощущения неизмеримы. «Сиротство вынудило первых сынов человеческих искать в небе Бога отцов, а к земле молитвенно склоняться, чтобы (выражаясь словами русской народной песни) «расступилась мать сыра земля», чтобы «раскрылась гробова доска», а к отцам обращаться, чтобы они встали и взглянули «на своих сирот-детушек». Сиротство создало у первобытного человека молитвенное вертикальное к небу взором обращенное положение, из которого вышло и его сторожевое, трудовое положение, пересоздавшее весь физический организм, а с ним и способность к телесному и духовному развитию. Сиротство сроднило людей с землей, принявшей прах отцов, сделало ее дорогóй для них, прикрепило кочевника к ней и превратило его, лихого и беззаботного странника, в трудолюбивого и мирного землепашца. Защита мест погребения, хранения драгоценного праха отцов, создала «дединцы», кремли, погосты, острожки, вокруг них города, и придала этим оплотам первоначальных кладбищ священное значение родины, отечества. В связи с этим сиротство сделало и самих сынов воплощением молитвы, самой молитвой, выразившейся не в них одних, не в одном внутреннем их настроении, но и делами вне их. Похоронив отцов по физической необходимости, нравственной пытались тотчас же восстанавливать их [в] памяти (песни, былины, предания, история), во внешних подоби-ях (изобразительные искусства); расширяя свое сыновнее молитвенное настроение, искали их в иных краях земных («Острова блаженных», Земной Рай) и на небе (астрономия); совокупность осиротевших сынов соединила их в молитвенный хор (церковь), а почитание памяти отцов и усилия изобразить их как бы восстающими из земли, возвращающимися к жизни, создало храм, происшедший, по всему вероятию, не в одном христианстве, а везде из надгробного памятника, как и всякая первоначальная рели-

гия – из культа мертвых, культа предков («Первое восстание в мире постоянного падения»¹¹).

Так утрата, омрачившая зарю жизни человечества, стала вдохновением к его развитию, импульсом к его всестороннему совершенствованию. Но та же утрата, то же детственное святое чувство сиротства должно вывести непрерывно гибнущее человечество и на путь к его совершеннолетию, а с ним и к спасению от гибели. Сознание непрекращающихся утрат, предвещающих и собственную скорую гибель, должно стать непрерывным побуждением к прекращению власти силы, причиняющей утраты и гибель, а скорбь об утратах, соединенная с сознанием своей вины в виде пассивного или активного содействия гибели тех, кому мы обязаны жизнью, должна стать сознанием долга загладить свой грех перед ними воздаянием жизни за жизнь, возвращением жизни.

Так, в понятии сына человеческого мысль, чувство и воля, нравственный долг и знание, чистота и святость детства и зрелость совершеннолетия соединяются в одно гармоническое целое. Не «человеческое», не «общечеловеческое», не «сверхчеловеческое», как и не «вечно-женственное», а «вечно-детственное» влечет нас к высшему, возносит нас на небеса и небо низводит на землю.

Наоборот, всякое уклонение от вечной детственности есть уже падение, превращение в блудных сынов и, при невозможности совершеннолетия, обращение к ребячеству, которое следует отличать от детства («Вопрос о братстве»). «Лучше быть самым низшим, самым последним из сынов человеческих, чем царем избранных умов, не умеющих познать, что они блудные сыны», забывшие долг к отцам, разорвавшие связь с ними. Разрыв этот не может быть оправдан несовершенством родового быта. Несовершенство несомненно, но оно не в принципе, а в недостаточно решительном его проведении, в том ограничении, которое родовой быт вносит в понятие отечества, а следовательно, и братства. Родовому быту недостает умозрительной широты, способной раздвинуть область отечества, представить не своих одних, но всех отцов как одного отца, а потому и всех людей как братьев». Но лучше ли этого то, что дает взамен родового быта быт «цивилизованный», гражданский? Ничуть! В этом быту заблуждение и блуждание неизбежны: с утратой всем присущего, простого, очевидного, всем понятного, связующего начала естественного родства прибегают к искусственной связи гражданства, к

туманному, отвлеченному объединению в безродной, бес-телесной человечности. Какие жалкие суррогаты реально-го, живого, Богом установленного и освященного союза, семьи! Слабость гражданственности уже указана; недостатки так называемой «чистой человечности» еще значи-тельнее.

Гражданственность не в состоянии создать прочного и глубокого объединения; гуманизм же прямо мешает объе-динению, явно противоречит ему. «Неопределенное поня-тие «человек» открывает возможность ставить различные цели, разнообразные идеалы человеческой жизни; разли-чие целей и путей, ведущих к ним, не только препятствует объединению, но и делает блуждание неизбежным: поки-дающие отчий дом сыны осуждены на блуждания; не из-бавлены от них, от колебаний, сомнений и перемен путей и все общества, гражданские и политические; разнообразие, отличия и противоположности их идеалов вносят разлад внутренний, рознь и борьбу внешнюю друг с другом; где нет единства, там зреет и вечно грозит вражда, а с нею – общие беды: нужда, страдания, смерть, гибель... («О сред-ствах восстановления родства»¹²).

Гуманизм, однако, не замечает своего заблуждения и утверждает, будто он стремится к объединению путем более надежным, нежели родовая связь. Но во-первых, расширение последней до всемирного родства отнюдь нельзя считать невозможной; а во-вторых, как бы ни была узка и ограничена родственная связь в родовом быту, даже и она является связью естественной, внутренней, ощущаемой почти невольно, органически, физиологиче-ски и психологически, тогда как связь чистой человечно-сти есть лишь отвлечение от реальной действительности, искусственное обобщение в мысли, которому именно по-этому и так трудно перейти в чувство, вследствие чего и приходится здесь прибегать к помощи воспитания и к другим пособиям единичной и общественной культуры. Наконец, в-третьих, гуманистическое общение челове-ческих личностей носит в самом себе противоречие, выте-кающее из только что указанного различия во взглядах на цель жизни, различия, свойственного как неопределенно-му понятию человека, так и гуманистическому убежде-нию о желательности полного, всестороннего развития индивидуальности.

В самом деле, «если мы не признаём ни общей цели, ни общего дела, на что́ нам единство? Оно будет только стес-

нением, как скоро выше всего мы ставим личную независимость» («О гуманистической свободе»¹³).

В противоположность сыну человеческому, не понимающему себя вне родственной связи с прошедшим (с отцами и предками) и с настоящим (с братьями), гуманизм, поклоняясь «чистой» человечности, стремится очистить ее прежде всего от стеснительной связи с прошлым. Характерная болезнь века заключается именно в этом отрешении от прошлого, сынов от отцов, от общего дела всех поколений, что и лишает нашу жизнь зараз и первоначальной основы, и согласованной с нею цели («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»). Разум типичных представителей современного общественного настроения уже не занимается воспоминаниями; у него слишком много «настоящего» дела! При высоком о себе мнении «новому человеку», убежденному в своем ежедневном совершенствовании, нет нужды и поднимать из забвения «старье», воскрешать то время, когда люди были (с этой точки зрения), конечно, несравненно хуже (там же). Многочисленные и сами по себе превосходные исторические и археологические труды нашего века вызваны ученой любознательностью и лишь в редких случаях сыновним чувством, потребностью исполнить нравственный долг относительно предков. Если среди огромного большинства пренебрегающих прошлым еще находятся желающие узнать его, то делается это не для того, чтобы «вернуть сердца сынов отцам», а для того, чтобы «сотворить суд над ними». Не певцу ли чистой человечности, не Шиллеру ли принадлежит столь любимое, столь часто поминаемое изречение: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» («Всемирная история есть Страшный Суд»)?.. Неведомый, непостижимый Бог невидимого неосязаемого гуманизма. Прогресс превращает отцов и предков в подсудимых, а потомкам дает суд и власть над ними. Историки – судьи над умершими, то есть над теми, кто понес уже высшую меру наказания, смертную казнь, а сыны – судьи над еще не умершими отцами. Ученые могут, пожалуй, сказать, что в былое время стариков попросту убивали, а теперь только презирают: замена физического убийства нравственным разве не прогресс?.. Но мы вправе ждать от будущего иного улучшения: презрение к прошедшему станет постепенно уменьшаться; однако совсем уничтожиться оно, очевидно, могло бы только с уничтожением поклонения самому прогрессу, *так*, то есть ложно, *понимаемому*. Ведь и своим улучшением *та-*

кой прогресс может привести лишь к отрицательному результату, к уничтожению презрения, а не к любви, не к проникнутому благодарностью уважению к предшественникам.

Если так, может ли прогресс, как его обыкновенно понимают, даровать смысл жизни, не говоря уже о цели? Ведь только то, в чем может выразиться высшая степень любви и уважения, дает и смысл, и цель существованию. Прогресс в гуманистическом, индивидуалистическом смысле – прямая противоположность той сыновней любви, которая жаждет полного воссоединения с прошедшим, полного объединения всех живущих со всеми умершими, объединения, которого мы и чаем во всеобщем воскресении. Прогресс – полная противоположность всему этому: он состоит не только в осуждении отцов, но и в действиях, согласных с осуждением. Для прогрессистов дурно то, что есть, а еще хуже то, что было, что прошло; но только для недостаточно глубоко думающих прогрессистов может казаться хорошим то, чего еще нет, ибо ведь и будущее когда-нибудь станет настоящим и прошедшим, то есть в свою очередь дурным. А так как эта смена имеет повторяться без конца, то и прогресс оказывается не торжеством совершенства, а безнадежностью когда-либо его достигнуть, узаконением несовершеннолетия, осуждением человечества на застой, погоней за обольстительным миражом, отдаляющимся по мере приближения к нему, идеалом, никогда не воплощающимся в действительность.

Но в таком случае напрасно видят в прогрессе опору оптимизма: истинный прогрессист должен бы быть необходимо пессимистом с верой в непрерывное движение к желанной цели, но без надежды когда-либо ее достигнуть. Вместе с тем, если у него есть храбрость быть логичным до конца, он должен признать себя убежденным агентом не единения, а розни. Ведь «прогресс» (по определению известного писателя на эту тему) есть постоянное возвеличение уровня человеческого развития. В этом уровне прототипом прогресса является *индивидуальное* психическое развитие, которое есть не только объективный факт наблюдения, но и субъективный факт сознания: в нашем внутреннем опыте развитие является в форме сознания постепенного увеличения знания, уяснения мысли, и эти процессы сознаются в форме улучшения нашего мыслящего существа, *его возвышения*. Это факт индивидуальной психологии, повторяющийся и в психологии коллектив-

ной, когда члены целого общества сознают свое превосходство над своими предшественниками в том же обществе»¹⁴. Но общество состоит из старшего и младшего поколений, из отцов и детей; и если под целым обществом разуметь и старого, и малого, то есть без различия возраста допускать равномерное движение всех членов общества, то есть если отрицать старость и ослабление, тогда превосходство будет сознаваться только над умершими, и история будет необходима для того, чтобы было над кем превозноситься. И такое превознесение целого общества над прошлым может казаться ему даже невинным, а глубокий эгоизм совершенствующихся, выражающийся в презрении к тем, кому они обязаны первым условием совершенствования (жизнью), может ими даже не замечаться.

Но и на этом не останавливается присущее такому прогрессу стремление к розни. Старое старится, а молодое растет: возрастая и сознавая свое превосходство над умершими, молодое поколение, по закону прогресса, не может не сознавать своего превосходства и над еще не умершими, над стареющими, умирающими. Если старое говорит молодому: «Тебе подобает расти, а мне умирать», то это желание доброе, родственное – тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу», то это – прогресс, и говорит тут уже не любовь, а ненависть, ненависть блудных сынов. Высшая объединяющая связь здесь утрачивается, распадается связь времен, а с нею и надежда на восстановление вечного, всеобщего мира. Высший образец единства, Троичный («Ты во Мне и Я в Тебе, да будем едины»), здесь неприменим, невозможен; борьба и смены неизбежны; отцы и дети противопоставляются в постоянную дисгармонию, и возвеличение вторых пропорционально унижению первых. «Чти отца твоего и мать твою» становится заповедью архаической, вымирающей; «взыграние младенцев» превращается в «брехание щенят во чреве матери» («Эпиграфы к Пасхальным Вопросам»¹⁵). Да здравствуют дети! Да гибнут отцы! – вот не знающий благодарности и жалости закон фатально действующей эволюции, этой крайней противоположности детственности («Вечная детственность») и прогресса, не идущего дальше «улучшения по частям, улучшения настоящего ценой измены родному прошлому». Прогресс, так понимаемый, – торжество индивидуализма и субъективизма, узаконение розни. *Биологически*

прогресс состоит в поглощении младшими старших, в вытеснении сынами отцов; *психологически* это замена любви к ним презрением, это нравственное (в сущности самое безнравственное) вытеснение отцов; наконец, *социологически* это достижение наибольшей меры свободы, доступной человеку, а не наибольшее участие его в общем деле, требование величайшей независимости, а не высшего единства. *Социология есть наука минимального общения и максимальной возможности разобщения* (там же). *Гуманистическое, космополитическое общество есть безродное государство, искусственный, механический агрегат личностей*, сброд бродяг, родства не помнящих, а не единая общечеловеческая семья, ибо основа семьи – отеческое и сыновнее чувство, а они-то и утрачены в гуманизме.

И в другом отношении гуманизм противоположен сыновству и детственности: секуляризацией (обмирщением) своей нравственности. Нравственность сынов человеческих совпадает с религиозной потому уже, что в основу свою она полагает образец религиозный совершенного единения и высшего добровольного согласия личностей, указанный в Пресв. Троице. Нравственность же гуманистическая, устраняющая родственное чувство и сыновний долг, не нуждается ни в Боге-Отце, ни в Сыне Единородном. «Сын в лоне отчем» ничего не говорит сердцам тех, кто заповедь родства «познайте себя в отцах» заменил заповедью индивидуализма «познай самого себя». Отвлеченному и неопределенному «человеку» достаточно безжизненного Бога деизма, отвлеченного понятия, низведенного до минимальной степени ясности, до ограничения божества самыми общими, самыми неопределенными чертами.

Но даже и эта минимальная религия только непоследовательный прибавок к этике гуманизма: не деизм, а *натурализм* может быть ее единственной, согласованной с ее духом, основой. *Гуманизм* последовательный, верный себе, неизбежно приходит к самообожанию. Это *апофеоз человека, антропотеизм*. Ветхозаветной заповеди «Аз есмь Господь Бог твой и да не будут тебе инии бози разве Мне» гуманизм противопоставляет заповедь новой «культуры» «Аз есмь человек (Homo sum) и да будет мне свойственно все человеческое». Человека же и человеческое гуманизм понимает натуралистически, в том виде, как они созданы природой, не такими, какими они должны быть согласно

велениям закона божественного и того нравственного, который не отрешает себя от божественного. Это есть «реабилитация физической природы», узаконение «естественного состояния», признание естественных свойств и влечений за нормальные и правомерные. Образец нравственности сынов человеческих, Евангельское дитя, здесь устраняется: на его место становится «дитя Природы» (l'Enfant de la Nature Руссо) («Пасха или Антипасха»¹⁶). «Naturalia non sunt turpia» – первая заповедь натуралистической человечности, первая, без которой была бы немислима и вторая: «Humanī nihil a me alienum esse puto»¹⁷ («Человечность или животность?»¹⁸). Не смущаясь тем, каковы естественные инстинкты, хороши ли они или плохи, в противоположность аскетическому «Memento mori!», в противоположность десятивековому посту, отрицательному делу самоограничения и отрешения от жизни, новоязыческая культура Возрождения воскрешает эпикурейское «Memento vivere!». Но этот призыв к жизни есть в то же время сигнал к забастовке от общего положительного дела, к забвению долга жизни и целесообразного труда; это обращение жизни в труд бесцельный, дающий «разрешение на вся». На превращение быта нового общества в четырехвековой праздник или по меньшей мере в непрестанное стремление к «пиру жизни», к «упоению» наслаждением, для оправдания которого и нужен гуманизм («Что такое «Memento vivere?»»¹⁹).

Гуманизм как небожественное, как натуралистическое, как освобождение от нравственных обязанностей к прошлому и ослабление обязанностей к будущему, как восстановление прав физической природы человека есть переход к неопределенной человечности, но к очень определенной животности, к бестиализму и брутализму, к зверству и скотству. Равнодушие к нравственным обязанностям, данное в отрицании родственного единства и сыновнего долга, и противоположное этому требование прав на широкое проявление физических инстинктов в жизни есть, конечно, прямой путь к животности. Но достойно замечания, что требование гуманизмом и другой свободы, неограниченной свободы чисто личного суждения, чисто субъективной критики (вместо совместного, родственного, сорного соглашения) приводит к тому же результату. По природе своей *противоположный божественному* (как узаконение слепых, материальных сил природы), гуманизм стремится и в мысли ниспровергнуть божественное. Но как

только он докажет, что нет Бога ни в мире, ни вне мира, а следовательно, не должно Его быть ни в сердце, ни в мысли, так и сам гуманизм, ставши только отрицанием, только противопоставлением божественному, исчезнет и заменится уже положительным началом *животным*; неопределенная человечность станет вполне определенной животностью («Человечность или животность?»). Если человек создан не по образу Божию, а по образу животного, как это и признает натуралистическая этика, исполнение заповедей Божиих будет для него исполнением чего-то чужого, ненормального; родным ему будет не высший разум, не высшая воля, не высшее ими указываемое благо, а неразумная, безвольная и безнравственная природа. Возвышаться над ней он, конечно, может, но всякое такое возвышение уже будет отклонением от естественного пути, абберацией, тяготой, повинностью, насилием над природой.

Вырваться из этого гибельного круга не поможет гуманистической нравственности никакая диалектика, уже потому, что для возвышения над животностью нужно не последование слепой природе, а преобразование ее в соответствующую нашим нравственным требованиям. *Не она нам, а мы ей должны стать руководством, законом.* «Пока в человеке остается что-либо рожденное, даровое, а не обращенное в трудовое, пока рождение не обратится в воссоздание, до тех пор человек останется животноподобным существом» («О новых 10 Заповедях Венского Синая <проф.> Вейса в журнале «Ethische Cultur»») (Письмо ко мне от 2 июля 1900 г.²⁰). Вместо обвинения Бога в несовершенстве мира и человека следовало бы человеку отнести это несовершенство к своей собственной вине, к розни и недеятельности, то есть следовало бы правильно понять подобающее отношение всех людей, взятых в их совокупности, как разумных и нравственных существ, к неразумной и не нравственной силе природы, и тогда бесплодное, губительное осуждение сменилось бы животворным делом искупления («Человечность или животность?»).

Но для того, чтобы таким образом трудовое и нравственное взяло верх над даровым естественным, надо понять, что победа эта может быть результатом не индивидуального самосовершенствования в одиночку и вразброд (как внушает гуманизм), а результатом совокупных, строго согласованных и общим планом и долгом объединенных усилий человечества, как этого требует нравственность сынов человеческих. Слабость гуманистических заповедей совершен-

ства в том и состоит, что они обращаются к разрозненным личностям, к людям, взятым в отдельности, и поэтому оказываются *не заповедями общего спасения, а заповедями индивидуального наслаждения, не заповедями совершенства, а заповедями блаженства*, к сожалению не всеобщего, а единичного: «Memento vivere!» и «Carpe diem!» (то же письмо). Тогда только можно сказать, что по Евангелию человеку через исполнение заповедей возвратится его истинное существо, когда под «человеком» будем понимать не отдельные личности, а весь род человеческий. Только в сознании своего родства друг с другом, братства по отцам, родства с отцами земными и с Небесным, по образу Которого созданы сыны человеческие, станет возможным и общее дело совокупного совершенствования и конечного спасения сообразно с требованиями *теоантропической* нравственности, в отличие от нравственности *зооантропической*, той, где человек, созданный по образу животного, исходит в своих отношениях к себе подобным (то есть животному или звероподобным) существам из натуралистического закона «Homo homini lupus». Богочеловечная нравственность богоподобных существ свои отношения к людям-братьям основывает на подобии отношений лиц Пресв. Троицы. Возникающая отсюда заповедь всеобщей любви будет также и заповедью блаженства, но относящейся не к отдельной личности, ни даже к личностям, а ко всей человеческой семье: ибо действительное, полное блаженство порознь невозможно, немислимо для нескотоподобных существ («Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма»²¹). В этой всеобщности и дружности, в этой неразделимой полноте добровольного союза любви заключается сила, чистота и красота богочеловеческой нравственности.

С другой стороны, только одна эта нравственность способна достигнуть той здоровой свободы, той благородной независимости, которыми совершенно незаслуженно похвывается гуманизм. Возмущаясь против подчинения личности разумным и нравственным существам (людям), натуралистический гуманизм не только мирится с подчинением всех их неразумной и не нравственной природе, но и видит в покорности ей, в последовании ей основу естественной нравственности («Tous les mouvements de la Nature sont droits»²², Руссо). Но не смешон ли или, вернее, не безумен ли этот ребяческий бунт против разумных существ при рабском подчинении слепым силам, стихийным, животным влечениям и власти последнего микроба?.. Нрав-

ственность богочеловечная побеждает иго и рознь между людьми родственным союзом любви, в котором нет ни ига, ни подчинения; но и этого все еще недостаточно для достижения обетования заповеди совершенства: полного познания истины, плодом которой будет и полная свобода («Познаете истину, и истина сделает вас свободными»). Действительно независимой, вполне *автономной* станет нравственность тогда только, когда прекратится *гетерономия*, то есть зависимость людей не друг от друга, а от общего их (впрочем, лишь временного, не вечного) врага, от слепых и смертоносных сил природы («Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма»).

Ничего этого не видит и знать не хочет нравственность блудных сынов, бродяг, не помнящих родства, забывающих отцов и Бога, отца всех отцов. Секуляризация человека есть развенчание его божественного происхождения, его священного достоинства. Вольно существам, мнящим себя свободными, стремиться вверх или вниз, возвышать или принижать себя; но отречение от уважения к величавому не проходит безнаказанно, неизбежно вырождается оно в культ низкого; животное, гад вползает в опустевшее, заросшее сором, поруганное святилище Божества; из «венца творения», «малым чем умаленный от Ангел, славою и честью венчанный» (Псал. 8, 6), человек становится «выродком природы», произведением поздней поры ее развития, ее старости, декадентским (по отношению к ее общему, преобладающему стремлению), болезненным явлением («Что такое «Memento vivere»?»).

В этом смысле гуманистическая этика есть нравственность декадентская (Письмо ко мне от 30 июня 1900 г.²³), но вместе с тем и вакхическая. Призыв к долгу она заменяет призывом к наслаждению, труд устроения вечного мира — упоением брачного пира на могилах забытых родителей, ибо на место долга к ним у блудных сынов становится увлечение дочерьми, а у дочерей сынами, превознесение живущих над умершими, при забвении, что ведь и живущие тоже обречены на смерть, *morituri* («Пасха или Антипасха?»). Если же отрава наслаждения, близость собственной гибели еще не забыта, что остается, как не искать ее забвенья в вакхическом упоении хотя бы кратким мигом наслажденья? («*Carpe diem!*»²⁴). Светская культура и есть призыв забыть умерших и забыться самим в хмеле чувственности или в гипнозе научных либо художественных развлечений. «Спящий в гробе мирно спи, жизнью пользуйся живущий» — вот практический

итог светской, индивидуалистической этики гуманизма; «учись наслаждаться настоящим, не заботиться о будущем и не жалеть о минувшем» (Лермонтов) – вот условия, при которых для нее возможно наслаждение. Беззаботность и забвение!.. Но зато и жизнь из священного долга и святого труда превращается в похмелье, в забаву, в игру. Сатир поры Возрождения, Рабле, с откровенностью, делающей честь его цинизму, начертал на храме наслаждения людей нового типа, «руководящихся не законом, не статусами, не правилами, а своим желанием и произволом», единственное правило: «Делай что хочешь!» (Gargantua, ch. 57). Разнузданность чувств или скрытое потворство чувственности вступают в свои права, угасшее чистое детственное чувство сменяется вспышками половой похоти; девственная дочь человеческая, отдающая жизнь родителям, мать, жертвующая жизнью для детей, жена-мироносица, печалующаяся по умершим, сменяются вакханкой, соблазнительницей блудных сынов, властью женщины, властью физической красоты, властью тела... Вся культура проникается культом женщины («Эпиграфы к «Пасхальным Вопросам»»²⁵); торговля несет дары цедящейся унижаться до уровня ее прислужницы, совершенствуют технику для окружения ее комфортом, безумной роскошью, мимолетной модой; искусство облакает ее чары в художественные формы, и все вместе сливается в колоссальную рекламу слепой силы полового подбора, влекущей к похоти и рождению для того, чтобы умерщвлять, сменяя одно эфемерное поколение другим...

«Какое преувеличение, какая клевета!» – воскликнут в негодовании сыны века. Не преувеличение, ответим мы им, а лишь раскрытие несознаваемого (если не лицемерно прикрытого) факта; не клевета, а только последовательный предельный вывод из данных основ, не способных создать положительную нравственность. Да не припишут произвольно нам, будто, кроме указанного зла, мы ничего не видим в среде поклонников «чистой человечности»! Вот это было бы клеветой! Рядом со злом и заблуждением мы видим, мы радостно приветствуем много хорошего, полезного и благородного; но все это не следствия гуманизма, а непоследовательности в нем, противоречия ему, не вытекающие из его основы. Единственное, что мы утверждаем, это невозможность вывести логично подобные отрадные явления из этих основ ни в настоящем, ни в будущем. Правда, и здесь, как и во множестве других случаев, на вы-

ручку спешат выдвинуть веру в прогресс. Но сознаём же наконец, что вера эта слепая! Говорят, прогресс следует каким-то законам... говорят... но не доказывают. До сих пор все так называемые философии истории, начиная от полагающих в свою основу Божественный Промысел до новейшего «исторического материализма», превращающего весь ход истории в «желудочный вопрос», оставляют нас в полном недоумении о том, каким образом совершающееся великое зло переходит в конце концов в великое благо. Ф. Лоран написал 19 увесистых томов «Этюдов об истории человечества»²⁶ для изображения этого таинственного перехода от вражды к международному миру; но, давши добросовестную картину непрерывной вражды, он не обнаружил магического средства, которым арена вечного раздора превращается в храм согласия. Добросовестнее признал наш Погодин непостижимость этого и им предполагаемого процесса: «Каждый человек действует *для себя, по своему плану, а выходит общее действие, исполняется другой высший закон, и из суровых, тонких гнилых нитей биографических сплетается каменная ткань истории*». Слепой вере в чудодейственные силы бессознательно, невольно действующего прогресса или в непостижимый высший закон, обнаруживающийся в действиях как раз ему противоположных, следует, не колеблясь, предпочесть надежду на успешность дружных усилий существ, сознательно действующих и доброй волей одушевляемых. Не от себя зависящему *переходу* (этой принадлежности детской поры человечества, бессознательной истории) надо предпочесть *перевод* (выражение совершеннолетия) истории как исполнения закона не слепой природы, а закона Божия («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»). Но подвиг этот не по силам отвлеченной, хилой, худосочной, безродной «человечности»; это подвиг сынов человеческих, для которых жизнь не забава, не наслаждение, а обязанность выполнения священного долга перед всеми, живыми и умершими.

Взгляд Николая Федоровича на гуманизм в его противоположности к родственному началу мы должны были изложить подробно, во-первых, в силу самостоятельной важности предмета, а во-вторых, вследствие его существенного, так сказать, центрального значения в учении самого Николая Федоровича, дальнейшие главные положения которого (а именно ближайшее определение общечеловеческого дела) непосредственно вытекают из его убеждения в том, что всемирное братство может быть установлено только на на-

чале сыновства и отечества. Какое значение это убеждение имело в истории развития его мыслей, он сам определил следующим признанием: «Как только неопределенного, отвлеченного «человека» я заменил «сыном человеческим», так все для меня исполнилось светом: и небо, и земля, и преисподняя! Вопрос «что делать?» стал для меня яснее дня!» (Письмо ко мне от 7 июня 1900 г.²⁷).

г) Предубеждения экономические¹

Убедившись в несостоятельности политических, юридических и гуманистических способов восстановления братских отношений между людьми, обратимся к рассмотрению средств экономических.

Недаром же наше время видит в них наиболее могучее и действительное орудие для усовершенствования общественного строя. Недаром же самые смелые надежды на будущее связаны именно с вопросом об экономической реформе. Посмотрим, каковы эти надежды и насколько они основательны.

«Ищите прежде всего материального благосостояния, а все остальное приложится вам!» В этих словах, высказанных устами «не-знаменитости», откровенно и решительно воплотился символ веры так называемых «деловых людей» нашего времени, исповедуемый не только миллионами заурядных честных тружеников и алчных бездельников, но и многими передовыми вожаками той части «интеллигенции», которая считает себя за наиболее прогрессивную и радикальную в вопросе о способах установления всеобщего блага. Царство Золотого Тельца древнее всех существующих государств, но никогда еще не достигало оно такого развития, такого всемирного величия, как в наши дни²

В признании за богатством самодержавия согласны все: и поклонники его, и враги. «Характерная черта нашего века состоит в том, что это век Мамона», – говорит социалист Бебель (*Die Frau und der Socialismus** 23 Aufl. Stut-

* Выдающееся значение, которое за последнее время получили политико-экономические вопросы вообще и социализм в особенности. побуждает нас изложить довольно подробно относящиеся к этой области убеждения Николая Федоровича, причем их обзору пришлось, по необходимости, предпослать сопоставление наиболее типичных из тех фактов и учений, против которых направлена его оригинальная и глубокомысленная полемика.

tgart, 1894, 259); «расчет властвует над людьми и предписывает большинству их образ мыслей» (там же, XI). «Земля и промышленность, пути сообщения, перемены метеорологические и политические, недостаток и излишество, нищета народной массы и несчастные случаи, общественные долги, изобретения и открытия, здоровье, болезнь, смерть и война – все стало предметом спекуляции и эксплуатации» (259). Капитал, «как лев рыкающий», ищет все поглотить (235)... Уже не государство сдерживает биржу, а биржа держит в своих руках государственную власть (260). «Весь мир – должник золота», – говорит один из представителей французской «Христианской Демократии»; «банкир властвует над всеми правительствами, над всеми народами, над всеми трудящимися. Вот оно, вот оно воистину царство золота, владычество золота, обоготворение золота!» (*Compte rendu du Congrès National de la Démocratie Chrétienne de Lyon*. Lyon, 1896, 139). К власти над ним сводится «действительная, реальная сила парламента в истинно парламентарно управляемой стране», тогда как варианты форм правления сами по себе, при наличности этого основного условия, стали довольно безразличными (*Das Erfurter Programm erläutert von Kautsky*. Stuttgart, 1892, 221).

С другой стороны, «страх перед нуждой побуждает людей больше всего благоговеть перед богатством: стать богатым – значит стать уважаемым, достойным удивления и влиятельным. Итак, денег, денег, добытых, если можно, честно, а если нельзя, то денег во что бы то ни стало! Вот урок, повторяемый ежедневно и ежечасно обществом над ушами его членов» (*Henry George*. *Progress and Poverty*. 106 edit. London, 1889, 325). «Азбука денег, – по авторитетному изречению американского миллиардера и филантропа Карнеги, – становится для всех нас вопросом величайшей важности» (*And. Carnegie*. *The Empire of Business*. Нем. перевод Kaufmann's Herrschgewalt. Berlin, 1904, 19), тогда как известный немецкий политический деятель Ласкер поясняет, что «к этому вопросу сводится теперь и весь вопрос об образовании и развитии» (у Бебеля, 321). «Довольно философствовать! – восклицает всемогущий финансовый делец. – Философия ни к чему не ведет! Добродетель, искусство, изящество, величие – одни слова все это, и бессмысленные слова! Есть только одна вещь, способная возвеличить и народ, и учреждение, и отдельную личность, – деньги!» (*Mirbeau*. *Les affaires sont les affaires*. Acte III, sc. 2. Paris, 1903, 233–234).

В такой оценке власти денег со «стальным королем» С[еверных] Американских Штатов и с прославленным оратором германского рейхстага³ сходятся голоса и простых рабочих и крестьян. «Капитал, – говорит один из передовых немецких фабричных, – это солнце, от которого и теперь все зависит: искусство, наука, нравственность и т.д.» (Доклад Rade о «Нравственно-религиозном мировоззрении немецких фабричных рабочих» в *Verhandlungen des IX Evangelisch-sozialen Kongresses in Berlin. Göttingen, 1898, 73*). Таков приговор городского рабочего; таково же убеждение и современного селянина: по мнению старательного наблюдателя нравов немецкого крестьянства, преобладающая в нем страсть есть «алчность к деньгам, жажда обогащения, овладевшая всем разумом, всеми чувствами, всеми стремлениями настолько, что сердце стало нечувствительно ко всему остальному, окаменело или же сделалось воспламенимым ко всевозможной неправде и мерзости в такой степени, что подчас не знаешь, в кого эти люди серьезно веруют, в Бога или в Мамона?» (*Zur bäuerlichen Glaubens und Sittenlehre. Gotha, 1895, 208*). Как мыслит и что чувствует по поводу наживы французский крестьянин, мы знаем по снимкам с натуры в «Земле» Э. Золя; а в «Мужиках» Чехова и в некоторых типах М. Горького перед нами столь же неутешная картина грубоматериалистического настроения и нашего крестьянина «новейшей формации».

Конечно, в народе еще не вся «душа ушла в карман да в брюхо», и хочется верить, что власти тьмы противостоят еще не одни юридические и «блаженные» (Аким у Толстого, Лука «На дне», Василий Фивейский Л. Андреева⁴)! Нельзя не заметить, однако, что и в русском народе на место старой мудрости, выраженной в пословицах: «хлеба с душу, денег с нужу» или «с по́дать», «хочешь деньги нажить, надо совесть заложить», «пусти душу в ад, будешь богат», – становятся более подходящие к современности варианты: «что взято, то свято!», «стыдно, да сытно!», «деньги есть, на печь лезь!», «тому честь, у кого деньги есть». Если прежде «трудовой грош» был «крепостью хорош», теперь «все гроши стали хороши». Если прежде они нужны были, чтобы только «концы с концами сводить» да «чтобы черный день пережить», теперь стал «грош на всякое время хорош», «на деньги» уже «постá нет»: «деньги на будень, деньги на праздник», «деньги про белый день, деньги про красный день да деньги и про черный день!» (*Иллюстр. Сборник Российских пословиц и поговорок. Киев, 1904,*

218, 237, 267–272 и варианты, слышанные нами в Тамбовской губернии). Если же дело обстоит так даже в православной деревне, то, замечает Николай Федорович Федоров, напрасно некоторые наши экономисты осуждают «ограниченность крестьянских потребностей», видя в ней спутника «узости крестьянского духовного мира»: «духовный мир совсем исчезнет именно тогда, когда сбудутся желания гг. экономистов, то есть когда и крестьянин начнет думать, что умеренность есть добродетель баранов, забывая, что неумеренность – добродетель свиней» (Письмо ко мне 22 июня 1899 г. по поводу статьи г. Головачева⁵).

За всем тем характерной чертой века должно считать *не самый факт корыстолюбия, а принципиальное оправдание его*. Алчность к наживе всегда существовала в большей или меньшей степени, но XIX веку принадлежит «честь открытия» теории, которой столь гордится «научный социализм», теории *«исторического материализма»*, полагающей в основу всего развития человечества *«желудочный вопрос»*. В предисловии к «Критике некоторых положений политической экономии» Маркс впервые возвестил, что «способом производства материальной стороны жизни обуславливается социальный, политический и духовный процесс жизни. Не сознание людей определяет формы их бытия, а, наоборот, общественное бытие определяет формы их сознания». Фактором же, определяющим общественное бытие, являются *«материальные производительные силы и производственные отношения между людьми, в свою очередь подчиненные железной необходимости истории»*. «Направление судеб человечества мудростью Провидения (Боссюэт и др.), учение о постепенном воспитании человеческого рода (Лессинг и Гердер), мечты идеалистов о самостоятельных поисках благ невещественных (истины, добра и красоты) душой, настроенной в созвучие с Прекрасным», – все улетучилось, как детские грезы, все рассыпалось в прах у подножия «божественного колосса силы, царящей от начала истории до ее конца» (*Huret. Enquête sur la question sociale en Europe. Paris, 1897, 7*), силы чисто материальной, бессознательной и безвольной, роковые веления которой ее живыми агентами, людьми, выполняются также помимо или даже против их сознания и воли (*Fr. Engels. Brief von 1890 в Socialistischer Akademiker, Oktob. 1895*). Мы узнаём отныне, что конечной причины *всех* общественных перемен надо искать не в умах людей, не в сердцах и не в воле их, а *«в изменениях способа*

производства и обмена» (*Engels. Anti-Dühring*): «экономический строй общества есть та реальная основа, из которой должна быть истолкована вся верхняя надстройка правовых и политических учреждений, так же как и религиозных, философских и иных образов мысли каждого исторического периода» (*Engels. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 11).

Что бы ни говорили о постепенном смягчении и расширении «жестких объятий исторического материализма» (*Бернштейн. Исторический материализм*. СПб., 1901, 13–15), сущность его и поныне остается тою же. Не заявляет ли комментатор «Эрфуртской Программы», Каутский, что «хотя без мышления и без идеи нет прогресса, но все же идеи только посредники общественного прогресса; не от них исходит первое побуждение к нему, а от экономического развития» (*Das Erfurter Programm erläutert*, 138)? «Обществом движет человеческий дух, но не как повелитель экономических условий, а как их *слуга*; они ставят перед ним задачи; они же определяют и результаты, которых он должен и может достигать» (*Neue Zeit*. 15 Jahrgang. I, 231). Таков приговор исторического материализма над духовными потребностями. А вот и другой, над нравственными: «Первое условие здорового животного – хорошее пищеварение; не менее верно и то, что первое условие здорового общества – иметь что переваривать *помимо нравственности*, как бы полезна ни была последняя *на подобающем ей* (очевидно, не первом) *месте*. Иными словами: *умственная и нравственная эволюция общества основывается прежде всего на условиях производства и распределения богатства*» (*E. Belfort Vax. The Religion of Socialism*. 3 ed. London, 1891, 134).

Выводы эти возводятся во всеобщий закон, применимый не к одному прошедшему и настоящему, но и к будущему, не исключая даже идеально-совершенного социалистического «*Zukunftsstaata*»⁶ «Социальный способ» производства (вещают нам пророки грядущего земного рая) примкнет в своем развитии к основам, заложенным «уже в производстве капиталистическом» (*Das Erfurter Programm erläutert von Kautsky*, 117). На место «ветхого человека», гнилого продукта буржуазного строя, станет *Номо новус*, отличающийся от старого только тем, что он будет «продуктом производства корпоративного, продуктом самодовлеющей хозяйственной ассоциации» (145)..

Учение, конечною целью которого является не добровольное объединение и взаимоустройство свободных личностей для осуществления высших нравственных задач, а только «управление вещами», только «руководство процессом их производства» (Энгельс у Каутского, 317), – такое учение совершенно последовательно смотрит и на самого человека как на продукт слепой материальной силы, а не как на самостоятельную, активную, творческую силу. К этому выводу одинаково приходят и ученые теоретики социал-демократии, и ее практические деятели, до простых рабочих включительно. Из пристального наблюдения последних священник Гере, ставший одним из видных представителей рабочей группы немецкого рейхстага, выводит заключение, что «социал-демократия не есть только политическая партия и выразительница новой хозяйственной системы: в глубине своего внутреннего существа она воплощение последовательного противохристианского материализма – именно из этой-то материалистической основы и вырастает вся ее экономическая и политическая система» (*Göhre. Drei Monate Fabrikarbeiter. Leipzig, 1891, 215*), тогда как один из даровитых руководителей американского «этического движения», Шельдон, применительно ко всему современному обществу заключает, что иначе и быть не может: «Мы становимся материалистами даже против собственной воли, борьба за существование тянет нас в эту сторону... Чем более окунаемся мы в борьбу только за хлеб и имущество, тем менее задумываемся мы над смыслом человеческого назначения, тем более *вымирает* в нас душа» (*Sheldon. What does it mean to be religious and what is Religion? в «Ethical Adresses». 1 series, N 3. Philadelphia, 1894, p. 52*). То же настроение, но уже не в элегическом тоне, а с самодовольством типичного янки по поводу «триумфов духа над материей», констатирует прославленный американский кардинал-прогрессист, монсеньор Эйрлэнд. «Нам, людям современным, кажется, что все в мире идет превосходно, как скоро *материальное* совершенствуется; люди льнут к *материальному*, восхищаются им; *материальное* стало *важнейшим и высшим в жизни*» (*L'Église et le Siècle. Conférences et discours de m-gr. Ireland. 8 édit. Paris, 1894, 202–203*) – вывод, в котором с католическим прелатом сходится и ревнитель воинствующего протестантизма, пастор Штеккер (Речь его в сборнике «*Le Christianisme et la Question sociale*», 116–117). Век практический по преимуществу возводит материальную деловитость в

неумолимый закон жизни, и не одни буржуазные дельцы и жуиры, преклоняющиеся перед «золоченым брюхом» (*Em. Fabre. Les Ventres Dorés. Paris, 1905*), но и социалисты восклицают: «Дело есть дело, а не сентиментальность!» (*Bax. Religion of Socialism, 91*).

Важнее всего, однако, то, что оправдание такого настроения и связанного с ним взгляда на сущность прогресса мы встречаем не у одних «правоверных» социализма, но и у представителей его «гибридных форм» и, наконец, даже у самих его противников. Представители так называемого «евангелического социализма» убеждены в том, что «экономический вопрос обнимает *высшие интересы человечества*», что «в глубине этого демонического движения бьется *сердце нашего века*» и что «социал-демократы – буревестники животворного теплого течения лучшего социального строя» (*Bericht über die Verhandlungen des 1 Evangelisch – sozialen Kongress zu Berlin, 1890, 21, 122, 123*). Английские «христианские социалисты» еще смелее и определеннее признают материальное благосостояние за основу не только счастья, но и всей нравственности. Для них «Христианство Христа» уже не что иное, как подготовка социализма, «Учение об ином мире (*Otherworldliness*) – не Христово учение», уверяют они (*Rev. Stewart Headlam. Christian Socialism* в «*Fabian Tracts*», N 42. London, 1896, Reprint. 2): «наоборот, это величайшее проклятие из всех, тяготевших над человечеством» (*Morrison Davidson. The Gospel of the Poor. 2 ed. London s.a. (1893), 10*). «Все дела и учения Христа», по мнению этих господ, «были светские и социалистические: заботы о здоровье, о восстановлении красоты, гармонии и удовольствия на место болезней, безобразия, раздоров и нужды, заботы о том, чтобы народ был должным образом накормлен, заботы о том, чтобы в нашей здешней жизни было место веселью и радости» (*Headlam, loc. cit.*). «Светские социалистические дела, совершенные Христом в малом масштабе в Палестине, Церковь наших дней должна осуществить в широких размерах по всему свету» (6–7). «Великий Назаретский коммунист, мировой революционер, решительный секулярист, так много заботившийся о здешней жизни и столь мало о «будущей», возвестил миру благую весть коммунизма, общежития без частной собственности, без ренты, процентов и барышей, в такую пору, когда даже от мудрых и благоразумных были сокрыты основания экономической истины. Но казавшееся тогда едва доступным пониманию даже его учеников про-

сияло в наши дни ослепительным блеском в исследованиях и трудах таких людей, как Сен-Симон, Прудон, Родбертус, Маркс, и других усердных слуг человечности» (*Morrison Davidson*, 141) «То, что следовало сделать Христу и чего он не мог исполнить, написать учебник политической экономии» (по мнению Rob. Buchanan'a в примечаниях к его «Wandering Jew»), выполнили за него эти светочи нашего века, и остается «только убедить всех христиан, что *одни лишь политико-экономические реформы в духе социализма могут направить людей на путь истинного братства*» (Headlam у Nitti. *Le Socialisme catholique*. Paris, 1894, 92).

Но пока языческие социалисты разжигают ненависть к капитализму, ничуть не ослабляя лежащей в основе его жажды наживы и материального наслаждения, пока величающие себя социалистами христианскими пишут «Евангелия Бедности», в которых Христос превращается в карикатурного проповедника того же исключительно материального благосостояния, капитализм растет, как сказочный богатырь, не по дням, а по часам, до чудовищных размеров и надменно похваляется своей всеобъемлющей силой. Уже добросовестный Гладстон констатировал факт, что общечеловеческим «всемирным делом стало обогащение»; новейшие же миллиардеры утверждают, что так и должно быть и иначе быть не может. «Без капитала невозможно ничто, решительно ничто; упразднить его – безумие, настоящее безумие», – объявляет король французских горнозаводчиков Шнейдер (*Huret. Enquête sur la question sociale*. 1897, 26). «Могущество финансов оправдывается их пользой», – подтверждает финансист Е. Перейр, а Ротшильд поет капиталу целый хвалебный гимн, полный отеческой нежности: «Капитал – это, видите ли, величайший благодетель человечества, это первая сила, самая необходимая, всем движущая, все оплодотворяющая и создающая счастье народов. Она не терпит грубого обращения с собой: ее можно привлечь только кротостью, только лаской; бойтесь

* Такие же отзывы о Христе с совпадением даже отдельных выражений мы встречаем и у настоящих социалистов, например у Domela Nieuwenhuis, у Oscar'a Zimmer'a (*Der Socialist von Nazareth*. Berlin. 1902, 7–8. 17). Для прогрессивных немецких рабочих Христос – «революционер, ниспровергатель существующего порядка; в наши дни он, наверное, был бы социал-демократом, политическим вождем и депутатом рейхстага от рабочей партии» (Доклад Rade. 103–104 и 85).

запугать капитал! Если вы вздумаете пригрозить ему, он исчезнет, и в этот день *все погибнет!* поймите это – *все!*)» (Huret, 67, 68). Наконец, Карнеги, ставший из простого телеграфиста «королем стали и железа Нового Света», получающий только 460 000 марок ежедневного дохода, раздающий ежегодно миллионы на просвещение, пишет целое «Евангелие Богатства», долженствующее решить основную задачу наших дней. Задача эта состоит «в раскрытии благоразумного употребления богатства, дабы развить между богачом и бедняком братские отношения» (Carnegie. L'Évangile de la Richesse. Paris, 1891, 9). С точки зрения великодушного миллионера, начавшего свою карьеру ни с чем, бедность не только не зло, но даже лучшее из того, что можно пожелать вступающему на жизненный путь: «Именно из бедняков происходят добродетельные и великие люди, учителя человечества, мученики, изобретатели, государственные мужи, поэты и даже... великие дельцы!» (Carnegie. Kaufmann's Weltherrschaft, 117). Но американский миллионер не Франциск Ассизский. Его «Гимн Бедности» не бескорыстен: бедность хороша только в качестве побуждения как можно скорее от нее избавиться; «стремиться к высшему (в смысле материального благосостояния), быть царем в своих мечтах, не упускать ни одного случая к осуществлению этой мечты» – таковы советы «Стального Короля», преподаваемые им юношеству в его книге «Всемирная деловая империя или всемирное владичество купца», за которой оба Света, Новый и Старый, признали «высокое воспитательное значение». Только по вышеуказанной причине нет надобности в упразднении «честной бедности». «К счастью для человечества, это и невозможно» (Kaufmann's Weltherrschaft, 122), так же как невозможно и не нужно уничтожение борьбы из-за вещественных благ, то есть закона конкуренции. Пусть этот закон, как и роскошь, как и комфорт, дорого обходится обществу; пусть он иногда жёсток (следовало бы сказать жесток!) для отдельных личностей! Он благоприятен для целой расы, как «обеспечивающий преобладание способнейшему в каждом отделе человеческой деятельности» (L'Évangile de la Richesse, 13). Закон противоположности между бедностью и богатством приходится принять независимо от того, хорош ли он или плох; все равно: избежать его мы не можем, заменить его нам нечем! (13). Да и не надо! Сосредоточение богатства в руках, способных создавать его энергией и умением, не зло, а благо. Подрывать

индивидуализм, право собственности, закон конкуренции и сосредоточения богатств – значит жертвовать самым надежным результатом человеческого опыта, делать бесплодной почву, откуда человечество извлекало свои лучшие плоды (16–17).

Весь вопрос сводится, следовательно, только к тому, как должны богачи употреблять свое богатство. И на это не одним рассуждением, но и личным примером в грандиозных размерах американский Апостол Богатства дает ответ настолько же определенный, насколько и на первый взгляд заманчивый. Богач должен смотреть на себя не как на безотчетного собственника своих сокровищ, а как на лицо, которому они только вверены для обращения их на общее наибольшее благо. Ограничиваясь в своем собственном пользовании лишь очень умеренной, почти минимальной долей, не одобряя столь легкой посмертной благотворительности, богач должен еще при жизни обратить свои богатства на общественную пользу. Без насильственной революции, без нарушения установившегося строя, с сохранением благодетельного индивидуализма этот идеал осуществит примирение бедняка с богачом, создаст царство согласия; избыток богатства немногих станет достоянием большинства, и притом при наилучших условиях, ибо богатство не распределится непосредственно среди народа, а будет направляемо к общему наибольшему благу небольшим числом людей способнейших, компетентнейших, короче, – самими его творцами, миллионерами, «этой солью земли, этими трудолюбивейшими, самоотверженными людьми, работающими для общего блага» (*L'Évangile de la Richesse*, 24, 28, 34, 20. Kaufmann's *Weltherrschaft*, 136 ff. 132).

Мы потому позволили себе остановиться подробно над мыслями Карнеги, что их можно считать полным завершением современной веры во всемогущество денег. Знаменательно и то, что новое Евангелие Богатства исходит именно из Нового Света, открытие которого, как известно, и положило начало быстрым способам обогащения для всего света. Подобно Колумбу, воспевшему наивный хвалебный гимн величию и красоте золота, с которым «можно осуществлять все, что угодно, и даже привлекать души в рай» (*4-e Voyage de Chr. Colomb у Nasarette. Relations des Voyages etc. P.*, 1828. III 152), сын страны наибольшего количества миллионеров, полагающий в этом факте причину ее будто бы всестороннего пер-

венствующего культурного значения, Карнеги слагает хвалу и в честь «вездесущего, непоколебимого золота» (Kaufmann's Weltherrschaft, 23, 25, 69), и в честь «деловых людей», творцов богатства, организаторов «дела». Исходя из определения дела как той или другой денежной операции и «считая конечной целью трудов «дельца» наживу состояния» (182–183), Карнеги оказывается последовательнее своего друга Дана, еще полагавшего, что «в XX веке руководителями мира будут, с одной стороны, мыслители, мужи науки и изобретатели, мужи гения, а с другой – мужи богатства», тогда как для автора «Евангелия Богатства» первые уже только сотрудники, только подготовители главной, решающей деятельности богачей. Ученый лишь в редких случаях способен заслужить репутацию великого дельца; истинный же выразитель и кормчий судеб современного мира есть именно «делец»; вот почему и возводит Карнеги в идеал общественного деятеля именно денежного дельца и «деловую карьеру». «Ни одно жизненное призвание», по его мнению, «не обнимает стольких задач, ни одно не требует столь емкого и пронизывающего взгляда на вещи, ни одно так не расширяет и не возвышает духовных сил, как деловая карьера», которая вместе с тем есть «и строгая школа всех добродетелей: благотворительная по своим утилитарным последствиям, она облагораживает и душу; рядом с прозаической стороной каждое дело имеет и свою романтическую, и если благородное стремление к успеху не ради «грязного доллара», а ради победы в намеченной себе цели замечается не у всех дельцов, виновата в этом низость души, а не величие дела» (182, 202–203).

Настолько убедительным и соответствующим духу века кажется такое определение «дела» и так велика откровенная или скрытая вера во власть вещественных благ и в силу денег в особенности, что оказать этому убеждению поддержку счел нужным практически-деловитый «новый» политический католицизм. «Папа рабочих» Лев XIII понял и провозгласил, что дух века «вполне последовательно» переместил центр тяжести из политической области в экономическую, и выдвинул на первый план вопрос о материальном благосостоянии (Энциклика «*Reverentiam*» в «*Leonis XIII Epistolae Encyclicae*». Friburgi Brisg., series III, p.137). Для разрешения этого вопроса в его наиболее острой форме, то есть применительно к рабочим, должны, по мнению папы, быть привлечены «все

человеческие средства, и участвовать в этом усилие обязаны все, в том числе и духовные лица, *всей* душой и с полным усердием» (195, 83). Прогрессивный вождь католичества не находит возможным повторять одно старое внушение «о Горнем помышляйте!»; он поясняет, что «Церковь простирает заботы о душах не настолько, чтобы пренебрегать интересами жизни смертной, земной... Наоборот, она не только усердно заботится об уменьшении нужды и увеличении материального благосостояния» (43), но и «радостно приветствует старания украсить жизнь и сделать ее более удобной» (в энциклике «О христианском управлении государствами»). Бесспорно подчиняя полезное добродетельному, экономическое нравственному и признавая богатство не целью, а только средством общественной жизни (*Déhon. Les directions pontificales politiques et sociales. 3 éd. Paris, 1897, 146–147*), папа, однако, придает материальным интересам такое огромное значение, что выдвигает их на первый план в современной программе деятельности Церкви. Отсюда целый ряд общих предписаний мирянам и специальных инструкций руководству; а для практического применения – систематический пространный «социальный катехизис», где с первых же строчек целью жизни объявлено двойственное желание: во-первых, «отвоевать себе относительное материальное благосостояние, а во-вторых, заслужить и доступ на небо» (*Déhon. Catéchisme social. 3 éd. Paris, 1898, 1*). Наука о богатстве, это «начало экономической премудрости» (*Revue de la jeunesse catholique. Sept. 1898, 656*), разрабатывается здесь как часть нравственно-религиозного учения Церкви. Сообразно с советом папы, обращенным к рабочим, «составлять себе мало-помалу небольшой капитал» (80), рост богатства вводится здесь «в план Провидения» и берется под защиту Церкви от незаслуженного презрения и от пристрастных упреков; доказывается, как и архиепископом Кином на Чикагском Парламенте религий (*The World's Parliament of Religions at Chicago. Proceedings etc., I, p. 1036*), что Евангелие хвалит добровольную бедность лишь как исключительное достоинство немногих выдающихся лиц специального предназначения, тогда как вообще совокупность народа призывается к обогащению, материальному прогрессу и к пользованию земными благами в награду за Христианскую жизнь (*Catéchisme social, 81–82*). И вот, не хуже светского американ-

ского дельца, настоятель ордена священников Святейшего Сердца Иисусова, с одобрения Римского первосвященника, поучает «в христианском духе» о значении моно- и билитализма (121), о размерах дозволенных барышей и процентов (158), о великой пользе капитала, кредита, банков и биржи (96, 102, 105) и даже о необходимости пастырям Церкви «вмешиваться в акционерные собрания для защиты прав Бога и для противодействия иррелигиозным директорам и служащим» (162–163). Неудивительно после этого, что в ответ на подобные советы президентом конгрессов католических рабочих, по выражению кардинала Лароша, объявляется не кто иной, как сам «рабочий – Христос» (*Compte rendu du Congrès, Ouvrier de Nante*. 1895, 9, 85).

Призыв главы католичества сосредоточить внимание и любовь на вопросах экономических встретил горячий отклик среди мирян и духовных. Известный вюрцбургский профессор Шелль упрекает своих единоверцев, что они «слишком мало ценят политико-экономическую и промышленную силу» (*Schele. Der Katholizismus als Princip des Fortschritts*. 6 Aufl., 26), а на Дортмундском генеральном съезде немецких католиков «уклончивость от светских материальных забот» объявляется «поистине непростительной сентиментальностью» и, в противоположность экономическому равнодушию, требуется «*католицизировать промышленность, христианизировать капитал и создать блестящее экономическое и финансовое положение*» для верных сынов единой спасающей Церкви, не смущаясь устаревшим мнением, будто материальные заботы сопряжены с опасностями для души (*Verhandlungen der 43 General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Dortmund*, 343–349). Влиятельный публицист аббат Гитце в своей «Квинтэссенции социального вопроса» замечает, что век Августинова «Града Божия» и «Суммы» Фомы Аквинского невозможно сравнивать с веком пара и электричества, и потому надо не отставать от экономических задач своего времени, а идти впереди их. В этом смысле на съезде в Фьезоле кардинал Радини-Тедески возводит активное участие в этих задачах в «высшую обязанность для духовенства», которую оно выполняет с таким увлечением, что, по отзыву Гойо (*Goyau. Autour du catholicisme social*, 285), программу «Падуанского съезда клерикалов мог бы принять Лондонский конгресс социалистов» (*Déhon. Nos congrès*. P., 1897, 26). На 2-м конгрессе Христианской демокра-

тии фабрикант Леон Гармель, прозванный «отцом рабочих», убеждает своих слушателей, что «Спаситель пришел не для того только, чтобы отворить нам врата рая, но и для того, чтобы обеспечить и на земле каждому человеку наибольшую сумму возможного счастья» (2 Congrès National de la Démocratie chrétienne de 1897. Compte-rendu. Lyon, 1898, 13). Кардинал Эйрлэнд восхищается «всемирным победоносным триумфальным шествием торговли на благо религии и христианской цивилизации» (*Ireland. L'Église et le Siècle*, 185). Аббат Сетти приветствует от лица Церкви широкое развитие промышленности и машинного труда и изумительные победы техники над материей, видя в этом средство «приблизить людей к Богу» (1 Congrès de la Démocratie chrétienne. Lyon, 1896, 130), тогда как другой аббат-экономист, уже дословно совпадая с заманчивыми речами ораторов немецкой социал-демократии, «обещает народу в христианском граде будущего прекрасные дни праздников после дней честного и веселого труда» (1 Congrès d. 1. Dém. chrét., 143). Для этого, уверяет сейчас названный американский прогрессивный прелат, нужно только «*направить пар и электричество на службу благодати Божией*» да еще помнить мудрый совет: «*не читать проповедей перед пустыми желудками*» (*Ireland*, 47, 171).

На этих чисто светских, чисто утилитарных соображениях материального свойства основывают и надежду на победу веры над неверием. «Надо отказаться от того, что было, и работать для того, что будет; надо идти решительными шагами навстречу потребностям светского мира. Он перестал быть христианским; он станет им снова, но для этого надо жить с ним и для него» (*Klein. Nouvelles tendances en religion et en littérature*. 2 éd. P., 1893, XII, XIII); «*надо лаицизировать христианство*» (47). Чтобы вернуть ко Христу народ, надо *обратиться к мыслям и средствам современным*; поговорка старых времен «*satur venter non studet libenter*» отжила свой век; в наши дни не «сытое брюхо к учению глухо», а голодное; вот почему и не следует проповедовать Евангелия «перед пустыми желудками». Надо показать народу, что вы можете дать ему то счастье и ту справедливость, которых он требует, и тогда *во имя этого (материального) счастья и этой справедливости* (в распределении вещественных благ и труда) народ полюбит и неведомого ему Бога» (*Ireland*, 166, 168), который, по мнению апостолов «прогрессивного католицизма»,

окажется «сокрытым только в нем одном» (там же), так же как и истинная демократия (*Toniola. La notion de la Démocratie chrétienne*, 39; *Chiauduno. Democratia cristiana e movimento cattolico*. Torino, 1897 и *Istruzione della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinarii sull'Azion Popolare Cristiana o Democratico-cristiana in Italia*. Vicenza, 1902) и «вся истинная гражданственность» (*Fonsegrive. Christianisme et Démocratie*, 109, 121).

К этому всемирному великому славословию корысти и наживы, к этому разнообразному по формам, но единодушному по сущности признанию, что вещественные блага, а не что-либо иное лежат в основе счастья человечества и что от благоустройства в производстве и дележе их прежде всего зависит судьба целого мира, как относится наш мудрец, одинокий и в этом отношении среди толпы людской? Знавшие его нравственное величие, но недостаточно знакомые с его наблюдательностью и шириной взгляда на жизнь, могли в данном случае считать его только за наивного отшельника-аскета, совсем не замечавшего в духовной чистоте своих мечтаний «делового» склада жизни и не понимавшего ее даже начальных требований. Они ошибались. Конечно, сам по себе он был, как дитя, чужд всякой корысти и прихоти, всякому материальному расчету; из своего ничтожного заработка он отдавал все, что можно было отдать, оставляя лишь столько, сколько требовалось для уплаты за тесный угол жилья да за пропитание, настолько скудное, что ему приходилось по долгим месяцам обходиться без горячей пищи. У него не было ни матраса, ни подушки, ни шубы; он не признавал иного платья, кроме сильно поношенного и служившего до тех пор, пока оно не превращалось в лохмотья. Никакой обстановки! При каждом перемещении с квартиры раздавались последние жалкие вещи, даже, по возможности, книги. Наконец, никогда ни одной копейки затраты на развлечения, ни на малейшие удобства, ни даже на извозчика, хотя бы и в суровую непогоду, хотя бы и при нездоровье. При таком отношении к себе из бюджета даже в 17 рублей 50 коп. в месяц оказывались остатки, которые все шли на помощь просившим и непросившим. И, несмотря на это довольство столь малым, казавшееся завидным навещавшему его Л.Н. Толстому, все еще какая-то нервная боязнь денег, как чего-то ядовитого, заразного и мерзкого. «Как ни трать их, а они все еще остаются, проклятые!» – восклицал он с неподдельным испугом, когда находился какой-нибудь забы-

тый грош в кармане, ничего столь не опасаясь, как такого остатка после смерти. Соблазн богатства, роскоши, комфорта, денег и вещи, даже самой облагороженной, например произведения искусства в смысле собственности, не имел над ним никакой силы, несмотря на бодрость и воспламененность чувств, которая сохранялась до старости и которую, по его убеждению, отнюдь и не следует убивать в организме.

Но, побеждая в себе самом искушение собственностью и вещью, он не бежал от соблазна, не жмурил очей перед чарами суеты, как подвижник, опасющийся падения. Лукавому бесу корысти, поработившему мир, он смотрел бесстрашно в мутные очи, стараясь понять и разоблачить обман, ободряющий мир. Не боясь загрязниться прибоем житейского моря, «пенящегося своими срамотами» (Иуд. 1, 13), он стоял на берегу его, проницательно изучая коварную стихию корысти во всех ее видоизменениях, от грозного шквала коренного, всеобъемлющего переворота до предательской зеркальной глади сентиментальной поверхности благотворительности, заманчиво расстилающей над бездной бессердечного себялюбия и скрытого насилия. Он следил за ходом экономической борьбы, знакомился с ее условиями и следствиями, со всем арсеналом ее средств и орудий. Он не ограничивался знанием теоретических основ социализма; он следил за развитием их в проектах «Общества будущего», вроде книги Беллами или «Страны Свободы» Гертцки, за воплощением и в литературных типах вопросов социально-экономических. Непрерывный рост финансовой и торгово-промышленной силы сосредоточивал на себе его внимание очень пристально. Он обнаруживал связь политических событий с экономическими факторами, с борьбой из-за мировых рынков. Влияние индустриализма и меркантилизма на внутреннюю жизнь народов, на общественную нравственность и религию; прислуживание науки, искусства и техники фабрике, рынку и бирже, вымирание села и рост городов, торжество бездушной, плодящей рабство машины над свободным, естественным, добровольным ручным трудом, прихоть и мода, повелительница вкуса, конкуренция и реклама с их всесторонним завершением всемирной выставкой, – все это он обозревал с вдумчивой проницательностью, совершенно неожиданной в человеке «не от мира сего».

И всему этому он ставил свой приговор, краткий, решительный и проникавший в самую сущность дела. Об-

нимая взором все намеченные выше видоизменения стремления к наживе, все приемы к оправданию ее, все надежды обосновать на ней мир и счастье человечества, он, не колеблясь ни минуты, говорил: «Все вы глубоко заблуждаетесь и все, виноватые и невинные, притеснители и притесняемые, триумфаторы и жертвы безумной погони за таким призрачным счастьем, все вы погибнете, погубите и мир с собой, если не покаетесь, если не перейдете к иному, здравому взгляду на задачи жизни и к соответствующему делу».

Заблуждаются прежде всего защитники существующего экономического порядка, полагающие его в основу установившегося общественного строя. «Евангелие Богатства» несостоятельно уже потому, что оно не только не уничтожает бедности для огромного большинства («бедность еще не беда!»), но даже не обеспечивает его от самой насущной нужды, с чем уже нельзя мириться (Письмо ко мне от 7 июля 1901 г.⁷). Не сознают ли сами поклонники вещественного благосостояния как основы счастья человечества, что до сих пор накопление материальных богатств не устранило «ни унылой, мертвящей скорби, ни приближающегося к безумию страха за необеспеченное существование»? (*H. George. Progress and Poverty*, 3). «Не возрастает ли с непрерывной быстротой число пролетариев и не есть ли это для современного общества факт неизбежный?» (31, 28). Всюду рядом с таким изумительным экономическим, торговым и промышленным прогрессом такое море отчаяния и гнетущей, непроглядной, незаслуженной нужды. «Бедствия везде: и там, где поддерживаются огромные вооруженные армии, и там, где они существуют лишь номинально; бедствия и при покровительственных тарифах, и при свободной торговле; бедствия и при самодержавном правлении, и при почти полном народовластии» (3). Рост экономической производительной силы и ее следствие – обогащение не совпадают с ростом общего благосостояния; наоборот, им соответствует рост бедности, нужды, нищеты. Не признают ли и открытые защитники капитализма, и христианские социалисты, что бедность неискоренима? Но как могут мириться с этим фактом и даже признавать бедность за благодетельное явление те, для которых богатство есть высшее благо? Не верх ли это фарисейства? Не злая ли насмешка над голодным пресытившегося богача. мечтающего о доблестях нужды, точь-в-точь как римские обжо-

ры мечтали о прелестях поста после объединения? Не ослабляет противоречия и ссылка якобы христианских социалистов на слова Христа «бедных всегда с собою имате» по той причине, что «для Христа бедность настолько же не зло», насколько и богатство (денежное и вещественное) не благо, в отличие от явно языческих и лживохристианских социалистов. Оттого для Него достойны сожаления не одни бедняки, но и богачи, так же как и первые нуждающиеся в спасении, именно для них-то особенно затруднительном; оттого и Евангелие Христа относится не к одним бедным, а «ко всему миру», опять в противоположность новым благодетелям-реформаторам, побуждаемым часто не столько любовью к бедным, сколько завистью и ненавистью к богатым. А если такое же настроение преобладает и в большинстве нуждающихся (к чему открыто призывают сторонники «борьбы классов»), мыслимо ли добровольное согласие бедняков на ту благонамеренную гегемонию богачей, о которой мечтает Карнеги, даже если бы его миллиардеры и оказались такими подвижниками долга, какими он их расписывает? «Мы поедом едим друг друга, и не на войне только, а и в так называемом мире, который та же война, лютая и непрестанная» (Письмо ко мне от 11 декабря 1899 г.⁸), и мечтаем, будто ни с того ни с сего волки сдружатся с овцами потому только, что не послушавшие Галилейской Проповеди послушают «Евангелие Стальных и Нефтяных Королей!» Да и в состоянии ли голос этих редких кормчих дороги в рай через игольные уши богатства заглушить хор тех бесчисленных дельцов, для которых альфой и омегой экономической мудрости стал любимый афоризм французов «дела – дела», и нет в них места никакой сентиментальности!

Наконец (и это самое важное!), даже допустив осуществимость грез покаявшегося капитализма, из притеснителя ставшего «всем слугою», что стоило бы то будущее благосостояние, которое полагало бы в основу свою одно только ничтожество денежного богатства, этой золотой пыли, на которую приобретаются лишь продажные, и потому только дешевые, вещи, тогда как все существенные блага: жизнь, здоровье, даровитость ума и чувств, чистота душевная, семейное счастье – вне купли-продажи и ни на каких биржах не котируются?.. Вот почему для доказательства неизлечимого недуга той призрачной торгово-промышленной и финансовой силы, перед которой рабо-

лепно повергается в прах наш век, недостаточно было изобразить банкротство миллионера, как это сделал Ибсен в своем «Боркмане», «никогда никого не любившего, несмотря на свою манию величия»; надо было дать картину неизбежного крушения даже благороднейших мечтаний миллионерства, даже в его наилучших проявлениях, например у Карнеги, за неимением пока достойнейшего («О драмах Ибсена и о сверхискусстве»). Надо показать, что трагический смысл наивного восклицания Гётевой Гретхен не в том, что «все стремится, все льнет к золоту», а в том, что, несмотря на это и в значительной степени *именно поэтому*, мы все-таки все столь нищенски бедны («Zum Golde drängt, am Golde hängt doch Alles! *Ach, wir Armen!*»)»).⁹

В самом деле, попробуем беспристрастно разобраться в тех благах, которыми будто бы одаряет нас торгово-промышленная культура, основанная на труде большинства и на обогащении немногих. Если деньги сами по себе не могут быть благом, если «не в деньгах счастье», если даже в благоприятнейшем для них смысле они не цель, а только средство к достижению блага, проверим, благо ли то, на что они идут, для чего они предназначаются. Капитал, говорят нам «знатоки дела», нужен для увеличения сил труда, для умножения, улучшения и удешевления производства. Какого, однако, труда и какого производства? Не тех, что должно, по справедливости, назвать естественными и необходимыми: не сельского, благородного «земляного» труда, рождающего хлеб насущный, и не кустарного, ручного, домашнего производства, не отчуждающего от земли, от села и создающего вещи первой необходимости. Но этот действительно нужный, непридуманный труд, как и это скромное производство, обходились и доселе обходятся без большого капитала, и даже несомненно желательное развитие, поддержка и улучшение того и другого не потребуют больших затрат. Не по этому ли самому ученые экономисты, упоенные дурманом капитализма, и смотрят свысока, пренебрежительно и на сельское земледельческое хозяйство, и на сельский кустарный труд, как на архаические, низшие степени экономического развития? Капитализм входит в свои права или, вернее, приступает к самоуправству только с победой города над селом, машины и фабрики – над ручной ремесленной работой. Торжество капитала – это изменение сельского земледельческого быта в торгово-промышленный. Но чтобы решить, что тор-

жествует в данном случае, добро или зло, надо определить конечную цель обоих видов труда: сельского, земледельческого и городского, торгово-промышленного.

Побуждение и цель первого – *добыча необходимых средств для существования*, следовательно, *поддержка жизни*, спасение от гибели, *от смерти*; у второго же – *доставление удобств, комфорта, прихоти, роскоши и*, как средства ко всему этому – *богатства*. «Для выбора между тем и другим нужно только решить: в богатстве ли благо и в бедности ли зло? Или же жизнь есть благо, а смерть зло?» (Письмо ко мне от 3 августа 1900 г.¹⁰). Может ли быть что-либо проще этого вопроса? Возможно ли колебание в решении его для ума, не сбитого с толку, и для чувства неизвращенного? И однако, как это ни гибельно для человечества, оно все еще не уяснило себе должным образом этого первого из вопросов жизни и решает его, сплошь и рядом, превратно. Искусственно привитый соблазн вещи, «вещелюбие» пересиливает даже естественную любовь к жизни, к дряхлеющему человечеству, возвращающемуся к старческому младенчеству, так же, как и на заре существования, приходится погружаться в глубокое раздумье о том, «что важнее: вопрос ли социальный о богатстве и бедности, то есть о всеобщем обогащении, или же вопрос естественный о жизни и смерти, то есть о всеобщем возвращении к жизни, не в теоретическом лишь смысле, разрешающем, почему сущее существует, а и в практическом, требующем решить, почему живущее стареет и умирает?». Иными словами: «Что важнее, *общественные* ли бедствия, то есть *пауперизм искусственный*, или же *общие природные* бедствия, то есть *пауперизм естественный*? Минующее ли, тленное богатство есть добро и бедность зло? Или же жизнь, но, разумеется, *бессмертная*, есть истинное добро, а смерть – истинное, зло» («Супраморализм, или Великий синтез». Вопрос I¹¹). К стыду нашему, надо сознаться, что как раз последнее время проявляет особенную близорукость в решении этого вопроса, полагая, как это мы видим из вышеприведенных свидетельств, спасение человечества в накоплении богатств и в распределении их, а не в обеспечении самой жизни и не в борьбе со смертью. Социализм еще решительнее своих предшественников выдвинул вопрос о богатстве и бедности на первый план и придал ему значение всеобъемлющее, от исхода которого будто бы зависит вся грядущая судьба человечества.

На самом же деле этот предполагаемый вопрос будущего есть уже отживающий; он не более как частный случай вопроса о жизни и смерти, вне которого, то есть сам по себе, он и неразрешим («12-членная схема учения небратского, неродственного, немирного состояния мира». Вопрос I¹²). Действительно всеобъемлющим может и должен быть признан вопрос не об излишествах (богатстве, комфорте, прихотях), а о существенном, для всех всегда необходимом: о хлебе насущном и об естественных условиях, от коих зависит само существование человека. Верно и всякого признания достойно слово Писания: «Не о хлебе едином жив будет человек»¹³; но вместе с тем прошение о хлебе насущном включено в молитву Господню. «В Писании осуждается забота *о личном и излишнем*; забота же *о пропитании себя вместе со всеми*, основанная на знании и управлении слепой силой природы, не может быть осуждаема, потому что это значило бы осудить как все знание, так и общее всех людей дело. Хлеб насущный есть и потребность насущная; но он же и существенная движущая сила, не только физическая, но и умственная: вся деятельность человеческая есть проявление этой силы» («Вопрос о братстве или о родстве и причинах небратского, неродственного, то есть немирного, состояния мира», 2-я ред. статьи под этим заглавием). Наконец, это есть и сила нравственная, так как обеспечение всем и всегда хлеба насущного возможно только дружным, добровольно соединенным, повсеместным трудом всех, то есть мыслимо не иначе как результат действительно братских, мирных отношений людей друг к другу.

Этому священному, величавому значению заботы об обеспечении хлеба насущного всем и всегда что может противопоставить так усердно рекламирующая себя современная и даже будущая торгово-промышленная культура? Уже одно ее название, как и пренебрежительное ее отношение к земледельческому быту, показывает, что для нее продовольственно-санитарный вопрос в указанном смысле не главная цель. Не задумываясь над первичными причинами неурожая, она озабочена не устранением самих источников голода, а паллиативным противодействием ему покупкой хлеба или его суррогатов. «Были бы деньги (так рассуждает эта культура), а хлеб найдется», для зажиточных, конечно, для жителей городов и для стран высокого развития, которым, пожалуй, даже и не стоит самим возиться с первобытным, малопродуктивным сельским

трудом, как в Англии, где территория нескольких графств служит местом только для охоты крупных землевладельцев (*Вандервельде. Бегство из деревни. Москва, 1904, 248*). Для них хлеб найдется в степях России, Аргентины и Австралии! Забывается при этом только одно соображение, а именно: что искать гарантии от голода в развитии торговли *чужим* хлебом и даже в так называемом интенсивном сельском хозяйстве, нуждающемся в доставке *чужеземного* удобрения (напр., галапагосского гуано или чилийской селитры для Англии), – значит *жить одним за счет других*, делать из одних существа привилегированные, а других лишать их продуктов, заставлять село работать на город, превращать земледельческие народы в кормильцев и в то же время в чернорабочих для народов фабричных. Это искажение ветхозаветной заповеди труда, возложенной Творцом на человека: «В поте лица *своего* есть хлеб *свой*», это искажение и новозаветной молитвы Господней, совершенно противоположной внушениям «развитой торгово-промышленной культуры»: «Хлеб *наш* (то есть *нас всех, а не одних денег имущих* для покупки *чужого* хлеба) *насущенный* (а не извлечение наибольшего дохода из земли) даждь *нам (всем нам) днесь* (то есть ограничиваясь лишь необходимым, а не делая запасов и скупок для перепродажи, для барышей и для уклоняющихся от труда естественного и всеобщего) («Регуляция метеорологическая как исполнение молитвы Господней»¹⁴). Не задумывается торгово-промышленная культура над тем, что практикуемая и оправдываемая ею эксплуатация природы (интенсивное хозяйство (?) и наибольший доход) и ограбление «низших рас» в силу «высшего права (!) стран высшей (!) культуры» (*Бернштейн. Исторический материализм. СПб., 1901, 267*) не могут же продолжаться вечно и что по мере оскудения природы и развития низших рас грозный вопрос о хлебе насущном восстанет во всей своей насущной неотложности, несмотря на всю сеть путей сообщений и на все мешки золота на мировом рынке. Но... до этого далеко, а в свое время прогресс найдет средства противодействия затруднению. На таких рассуждениях успокаивается торгово-промышленное общество для того, чтобы отдалиться всецело своим собственным, ему присущим заботам и целям: накоплению богатства, организации удобств жизни, комфорта, прихоти, роскоши, то есть излишеств, противоположных насущному.

В критике индустриализма и капитализма наш мыслитель проявляет строгость, которая многим покажется преувеличенной, но основные мотивы ее нельзя не признать верными. Индустриализм, по его убеждению, поощряет развитие всех дурных страстей: корыстолюбия, властолюбия и сластолюбия. «Господство промышленности основано на отречении от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми отцами, ради земного благополучия, из-за материального благосостояния будто бы большинства, в действительности же меньшинства, а именно богатых» («Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации»¹⁵). В самой основе индустриализма заложена чувственность, та *любовь к вещи*, та *материализация*, которую, как мы видели выше, типичные представители века считают за его наиболее характерный и все возрастающий признак. Наше время, столь гордящееся мнимыми победами над силами природы, в сущности очень далеко от такого торжества; век индустриализма не вносит в природу ни разума, ни воли для *регуляции* слепых, фатально действующих сил и для направления их к цели сознательной, планомерной и благой; он довольствуется одной *эксплуатацией* их для низших, чувственных потребностей. Это не правитель природы, это потворщик, сообщник ее злых сил, а вместе с тем и по этому самому – и раб их. Движущие слепой, не знающей нравственного долга природой начала: борьба за существование, вытеснение слабейшего сильнейшим, пассивного приспособления к среде и половой подбор – становятся решающими стимулами и средствами и для человеческих действий. «Источник индустриализма – половой подбор, то есть сознательное подчинение бессознательной силе, в нас и вне нас действующей, без всякой мысли о совокупном противодействии ей или о союзе людей против этого коренного порока и греха со всеми его последствиями («Конференция мира»¹⁶).

Чтобы убедиться в правильности такого заключения, кажущегося преувеличением, стоит только бросить взгляд на то, что является как бы общедоступным выводом и наглядным итогом всей торгово-промышленной культуры, на любую всемирную выставку, лучше же всего на последнюю парижскую. Это юбилейное торжество господства буржуазии, третьего, городского, торгово-промышленного сословия есть в то же время апофеоз царства женщины, царства прихоти, роскоши и поклонения чувственной кра-

соте («Выставка 1889 г.»). Именно на этом базаре житейской суеты, воздвигнувшей у самого своего входа статую женщины-соблазнительницы, гетеры, наследницы Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии, созерцающей себя в зеркале, орудии самообожания, гордой сознанием, что она конечная цель современной культуры, – здесь, на выставке, где даже материалы и орудия производства, предназначенные для иных, серьезных целей, получают облицовку, постановку и сочетания женоподобные, блазнящие, здесь мы наглядно убеждаемся, в какой степени и бог войны Марс (на поле которого и воцарилась выставка), и бог горно-заводской промышленности и природных земных сокровищ Плутон, и бог богатства искусственного, торговлей создаваемого Меркурий, и, наконец, сама старая девственница Минерва, из богини мудрости превратившаяся в прислужницу распутной Афродиты, – все склоняются перед всемирным владычеством этой последней, ставшей первым божеством новоязыческого международного Олимпа. На заре просвещения «искусство Эллинское, Парнасское или древне-олимпийское, искусство гимнастическое (нагое, безодежное) служило приготовлением к военному государству и создало его; полным проявлением, выставкой этого гимнастического искусства были Олимпийские, Пифийские и другие игры, приготовлявшие к внутренним и внешним войнам и дававшие содержание пластике, поэзии и другим искусствам. Греки дорожили красотой тела; современные европейцы, по-видимому, еще более дорожат красотой одежды... Высшее, основное европейское искусство есть искусство одеваться, искусство половой борьбы, полового подбора, который и создал фабрично-промышленное государство... Наши «собрания» (ассамблеи), балы и выставки заменили Греческие игры: здесь поприще для высшего проявления искусства наряжаться, причем наряжаются не одни лица, но даже и вещи, все облекается в благолепие тления, фальсификации и непрочности. Это царство соблазна, игры и игрушек, где все произведения иногда тяжелого, иногда каторжного труда стараются очаровать человека соблазном любви к вещи, подчинить ей его душу; это собор людей и вещей, разряженных по вкусу женщин, съезд женихов всех возрастов: от детства, торопящегося жить чувственностью, до молодящейся старости, маскирующей себя, ибо старость – величайший порок в царстве женщины. Вместе с тем это царство чувственного наслаждения, где все зовет: «Пий, яждь и веселись; знай,

что иных благ, кроме выставленных на этом поприще, нет и быть не может». Бог не дух, как уверял наивный Галилейский Мечтатель; «вещь – вот истинный Бог, и нет иных богов, кроме этих фетишей!». Небо сведено на землю, и на этом земном небе «нет места для Лазарей; блаженны богатые, ибо им принадлежит царство земное, и горе бедным, слабым, больным: им нет доли на пиру жизни!.. Накопляй же сокровища, приобретай вещи; посвящай этому жизнь: утилизируй, эксплуатируй, истощай природу, злоупотребляй ею на служение прихотям; убедись, что красота – в непрочности, истина – в фальсификации, благо же – в забаве вещью и похотью, в игре, под которыми кроются, однако, борьба, вражда, насилие, хищение и разрушение» («Выставка»).

Но и не одно это, а и рабство, именно рабство среди погони за счастьем, за независимостью, за силой и властью! Производство предметов излишества, прихоти и роскоши не требует ли громадных заводов и фабрик, отравляющих землю и воду своими отбросами, воздух – зловонным чадом своих труб, изрыгающих пламя и дымом застилающих лазурь неба и сияние дня?.. А внутри этих тюрем, созданных ради прихотей суеты, капризов моды или удобства жизни для редких баловней счастья, – тысячи рабочих, одуряемых нескончаемым, однообразным механическим трудом, без цепей прикованных к вечно стонущим и грохочущим машинам, приводимым в действие ватагами других рабов, занятых уже прямо каторжной работой в глубоких недрах земли, хранящей запасы солнечной теплоты, довольно, впрочем, быстро истощаемой!.. Только ослепленные зловещим блеском Ваала – Молоха, бога-пожирателя, не понимают, что подпочва всей торгово-промышленной культуры, черный бриллиант, каменный уголь, – это слезы тех несчастных, что, погруженные в лоно земли живыми, чуть ли не в пятьсот раз глубже мертвых, трудятся над добыванием силы, идущей в значительной степени на производство безделушек, игрушек и тряпок! («Конференция мира»¹⁷).

Над этими рабами – целый сонм других, кажущихся свободными, часто не подозревающих своего унижения и рабства; это техники, инженеры и другие представители и прикладного, и теоретического, принципиального знания, естествоиспытатели, математики и вообще ученые. Наука, бывшая когда-то рабой богословия (*theologiae ancilla*), затем, в XVII и XVIII столетиях, – ее сотрудницей и помощ-

ницей в рационалистической апологетике и философии и, наконец, ее судьей и повелительницей в XIX, сама стала быстро вырождаться в прислужницу промышленности и торговли. Такое направление находит почти единодушное одобрение; его поощряет политическая власть, пресса, даже Церковь: в «Речи о прогрессе», произнесенной по поводу Парижской выставки, американский кардинал Эйрлэнд, назвав современного человека «вторым Творцом», приглашает его «развивать, насколько возможно, силы природы, впрягая их в колесницу науки и промышленности, чтобы расширить арену для торговли» (*Ireland. L'Église et le Siècle*, 201). Излишнее воззвание! И без того прикладные науки влекут к себе умы и энергию, потому что наиболее оплачиваются: а глядя на это, и так называемые «чистые» науки впадают в нечистые мечты об обогащении, об открытии новых источников наживы или об удешевлении и расширении старых способов ее. Наконец, даже жрецы муз, именующие себя «свободными художниками», становятся несвободными слугами той же торговли и промышленности, биржи, конторы, фабрики, магазина, будуара, салона, кафешантана: все искусства, все стихи работают на прихоть, на роскошь, на забаву богача-кутилы, щеголя, светской женщины, кокетки, и никого уже не оскорбляет превращение орнаментов древних храмов и рукописей в игру декадентской эстетики и в орудия полового подбора («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Но за этими порывами к беззаботному наслаждению в уютном тихом уголке или в светской суете роскошных палат, за этою убаюкивающей совестью художественной оправой лени и бессердечия среди целого моря нищеты и всевозможных страданий – какая всемирная, какая лютая борьба из-за тленных благ, затаенная, скрытая вражда, ежеминутно готовая перейти и переходящая в открытые войны! Эта грустная истина признается даже и теми, кто в богатстве видит якорь всеобщего спасения: «Факт мирного конфликта в погоне за удовлетворением своих желаний за чужой счет не подлежит сомнению», – говорит Генри Джордж (*Progress and Poverty*, 359). «Современный экономический строй должен быть непрерывной борьбой», – заявляет английский социалист Бакс (*Bax. Religion of Socialism*, 69). «Теперешняя политическая экономия (по мнению выдающегося представителя французской «Христианской демократии» Леона Гармеля) основана на начале конку-

ренции и борьбы. Евангелие говорит нам: «Любите друг друга», а политическая экономия: «Уничтожайте друг друга»» (*Nitti. Le Socialisme catholique*, 303). Индустриализм и меркантилизм, несомненно, – отцы новейшего милитаризма. Рост вооружений и ужасов войны за последнее время всем вполне очевиден; но далеко не все хотят или умеют уяснить себе, что главная причина того и другого есть как раз тот хваленый торгово-промышленный прогресс, в развитии которого цивилизация видит гордость настоящего и на почве которого она строит свои надежды на будущее всеобщее счастье.

Перепроизводство – вот естественное следствие усовершенствованного машинного, заводско-фабричного производства. С другой стороны, выбрасывание на всемирный рынок огромной массы лишних или скоро становящихся излишними товаров – нормальное следствие прихоти и моды, сходной в этом отношении со слепой природой, рождающей колоссальное количество животных или растительных особей для отбора из них сравнительно немногих на выработку или продление рода с обречением всего остального на гибель. Но, уподобляясь неразумной силе в излишестве и бессмысленности действий, современный индустриализм превосходит ее по алчности и потому, не из жалости к своим созданиям (которых мода обрекает на смерть гораздо скорее Кроноса), а из ненасытности к наживе, ищет сбыта неудачным или эфемерно стареющим своим произведениям в странах малокультурных, отстающих от передовых в своих похотях. Отсюда поиски новых мест сбыта, новых рынков, борьба за овладение ими всеми правдами и неправдами. Для расцвета этой колониальной политики наиболее благоприятны малоразвитые, «девственные» земли; беда только в том, что и они, для принесения «культуртрегерам»¹⁸ ожидаемых плодов, требуют предварительного удобрения, сильнеешего из всех, удобрения человеческой кровью, которая и льется обильно, чтобы подготовить прилив золота к центрам мирового прогресса. «Будущее (говорят современные дельцы) принадлежит не мирным расам, скупым и трусливым, а расам авантюристам и завоевательницам. Империи создаются в крови, и их цементируют кровью... Вся Европа и Новый Свет так поступают на всех пунктах земного шара» (*Em. Fabre. Les Ventres Dorés. Acte II. 4 éd. P., 1905, 102–103*). И столь убедительным представляется этот факт современным политикоэкономам, что, по мне-

нию Бернштейна (Исторический материализм, 268), «он должен стать руководящим и для социал-демократии». Еще бы! Ведь «право диких на занимаемую ими территорию может признаваться лишь условно, в крайнем случае, на стороне высшей культуры здесь и высшее право» (там же). Право ли, однако?.. Или же наглое насилие могущественного над слабым, вооруженного и коварного над беззащитным и простодушным?..

Таково происхождение нового милитаризма, сына крупной заводско-фабричной промышленности, требующей всеобщего вооружения для выполнения повинности всеобщего истребления ради умножения материального богатства. Милитаризм современный разнится от прежнего и по происхождению, и по цели, и по средствам. Старый милитаризм – священный, а новый – секуляризованный: старый защищал отечество, родную землю и сокровища в ней прах отцов, считая, что жизнь хороша только с отцами, только в отечестве (*Ubi patria, ibi bene*¹⁹). Оттого старый милитаризм оставлял посады, но до последней возможности оборонял акрополи, капитолии, кремли. Новый же милитаризм, полагающий, что отечество там, где хорошо живет (*Ubi bene, ibi patria*²⁰). Это без оговорок признает «правовверный» социализм: *Kautsky. Erfurter Programm*, 247, а раньше Маркс. Ср.: *Bebel. Die Frau*, 350 f.), охотно отрекается от родины, эмигрирует, колонизирует, предпочитает чужие, новые места родным, старым; оставляет без защиты кремли и села с могилами отцов и предков, защищает города с их богатствами, фабриками, источниками богатств, с их товарными удобствами и магазинами, и выходит на завоевание новых рынков.

Столь же глубокое различие между старым и новым милитаризмом и в способах действий. Первому нужна оборона своего, родного, то есть прежде всего средства защиты; второму – нападение на чужое, орудия разрушения, истребления, гигантские скорострельные дальнобойные пушки, митральёзы, гаубицы, пулеметы, торпеды, мины, «усовершенствованные» взрывчатые вещества: бездымный порох, динамит, мелинит, роборит, шимозе... Для таких «усовершенствований», которыми талантливая младшая дочь европейской культуры, Япония, перешеголяла свою мать и наставницу, индустриализм привлекает к труду своих холопов. Ученые, правда, часто негодуют на милитаризм, а между тем сами же его усиливают, прислуживаясь своими изобретениями мануфактуре и тор-

говле («Вопрос о братстве и т.д.», 1-я ред.); математики, физики, химики, техники, инженеры напрягают силы знания и своих дарований, рискуя самой жизнью, для того, чтобы сделать орудия смерти еще более убийственными, еще более смертоносными. Даже беспримерные кровопролития Порт-Артура, Лаояна и Мугдена²¹ не в состоянии отрезвить гуманную Европу от восхищения перед успехами союза науки с войной и от расчетов, во что, при дальнейшем «прогессе» этого рода, обойдется борьба за новые рынки и новые пути мировой торговли. Перед свежими ужасами кровавой действительности мечты о разоружении, о всеобщем мире кажутся большинству детскими грезами либо «политической благоглупостью», и, если довольствоваться для них одними теми соображениями, которые полагались доселе в основу их, с Гаагской конференцией включительно, мечты эти действительно безнадежны, и призрачность их могла бы быть доказана и без Англо-бурской²² и Русско-японской войн.

Из всего предыдущего очевидно, что весь процесс промышленного производства, торга и войны составляет одно цельное, порочное и злое во всех своих частях дело. Современный милитаризм, неотделимый от индустриализма, своим усовершенствованным оружием и усовершенствованными способами сообщения возвратил человеческий род, так самодовольно болтающий о мирном прогрессе, к тому состоянию, в каком он был в самые первобытные времена повсеместной и постоянной войны («Конференция мира»). На то «*homo homini lupus*» и война всех против всех из теории Гоббса (появившейся именно в Англии, и как раз на рассвете ее торгово-колониальной политики) перешли на арену жизни, и весь ход всемирной истории получил характер эволюции, которую следует назвать военной. Даже и во время так называемого мира эта война не прекращается; из явной она только становится скрытой, но не менее лютой, коварной и губительной: борьба классов, профессий, интересов, конкуренция, этот жизненный нерв материального прогресса с точки зрения политической экономии, фальсификация, как средство удешевления и допускаемого безнаказанно обмана, реклама, как другое орудие лжи и соблазна, полемика, диспут, злословная партийная критика, как общепризнанное орудие раскрытия истины и непризнанное, но ежеминутно применяемое орудие раздора, расчета и убийства, – словом, что все это, как

не милитаризм в самом обширном его значении? И не вправе ли мы видеть в предполагаемых успехах мирного быта, возникающего на основах торгово-промышленного строя, только периодические варианты трансформизма войны?..

Но поддержкой вражды и розни не ограничивается зло индустриализма: он не только озлобляет человека против человека, он растлевает внутренне и самого его. Не говорим уже о принижавшем влиянии каторжного труда шахт, рудников, плавильных печей, сталелитейных заводов и всех тех очагов производства, что непосредственно отравляют или истощают организм. Даже и кажущаяся на вид легкой фабричная работа настолько утомительна своим однообразием и бессмысленной механичностью, что обреченным на нее даже сама война, в качестве противоположности к их ежедневным занятиям, может показаться чем-то желанным. Но, располагая к войне прямо и косвенно, фабричная работа лишает, однако, занимающихся ею способностей к войне, губя силы и здоровье ненормальными условиями жизни («Выставка»): отсутствием воздуха, света, чистоты, движения у одних и достаточного отдыха у других. Кому же не известно, что кабак и публичный дом – правое и левое крыло фабрики, их нормальные, неотлучные спутники? Все это знают, и относительно факта такой дружбы торгово-индустриального прогресса с пьянством и развратом поверили бы В. Стэду²³ и на слово, даже если бы он и не прилагал справочного плана по этому вопросу применительно к одному из центров Нового Света (в своей книге «Если бы Христос пришел в Чикаго!»). Непонятнее, как могут почти все с этим мириться как с неизбежностью. Не сознается ли гуманный историк *рационализма*, историк европейской *нравственности* Лекки²⁴, что основание каждой фабрики непременно увеличивает пьянство и разврат, и не прибавляет ли немедленно, что «всякий человек и каждое общество тем не менее одобряет основание фабрики»? Одобрит это, конечно, и правительство, но вместе с тем усилит полицию, увеличит «мирный» состав войск, не оставит без увеличения и состава судов... Но вот что просмотрел историк умственного и нравственного прогресса: что, если будем беспрепятственно давать волю такому развитию *предполагаемого* материального блага рядом с *действительным* нравственным злом, в недалеком будущем торгово-промышленные центры представят следующую поучительную картину. Важнейшее, срединное место в об-

щежитии займут фабрика и завод с их необходимыми придатками – трактиром, кабаком, с одной стороны, и домом проституции – с другой; торговый магазин с вывесками и рекламами составит фасад величественного целого, его «казовую» сторону, «товар лицом», представленный и сопоставленный купеческой ловкостью при усердном содействии купленного ею «свободного» искусства. Фабрика же, где люди на шесть дней превращаются в винты, гайки, рычаги, клапаны и другие части сложной машины, фабрика с притонами разгула и разврата, где фабричные проводят седьмой день, будет изнанкой; и, наконец, самое последнее место, задворки заводов и фабрик займут университет и все ученые, учебные и художественные учреждения! Ученое сословие, деля барыши с третьим сословием, то есть содействуя обращению людей четвертого, фабричного сословия в части машин, обезглавливая их за все шесть дней недели, показывает вид, будто принимает горячее участие в рабочих, и в седьмой день занимает их популярными чтениями и общедоступными спектаклями, великодушно возвращая им на этот единственный день голову и чувство, которые, таким образом, для рабочих то же, что шляпа, надеваемая по праздникам. Но, занимая вышесказанными поучениями и развлечениями праздник, благодетели народа уже не оставляют времени для служения Господу в день Господень, так что, за недосугом и отсутствием посетителей, придется закрыть храмы, обреченные на вымирание там, где над Троичным Богом торжествуют Ваал, Меркурий, Вах и Астарта. Участвуя в действительном порабощении и обезглавливании людей четвертого сословия, ученые дают им мнимое, поддельное, удешевленное, популярное просвещение («тенденциозное, искаженное, невиданное еще доселе полуобразование», по признанию даже сочувствующих социализму: *Göhre. Drei Monate Fabrikarbeiter*, 152–155) вместо действительного, самостоятельного, активного участия в познании; и в то же время их «освобождают от предрассудков, то есть от религии, заменяя ее авторитет своим собственным (отзыв Гарнака об этой стороне социалистической пропаганды в *Verhandlungen des 9 Evangelisch-sozialen Kongress in Berlin*, 1898, 141–142). Те же ученые, которые не вошли «в долю» с прогрессом третьего сословия, стараются вооружить против него четвертое. Таковы варианты действительности учебного (но уже не «Латинского»), а международного квар-

тала торгово-промышленного Града Богатства в его законченном виде.

Описанная группа зданий будет служить выражением политико-экономической мудрости посада, эксплуатирующего село. Против же этой группы зданий должна расположиться другая, состоящая из казарм для войск, из полицейских частей, суда и тюрьмы – все вместе, как необходимое дополнение учреждений первой группы. И эта вторая группа будет выражением политико-юридической мудрости города²⁵, мудрости вспомоществующей торгово-промышленному классу совокупно с рабочим классом в эксплуатации села, или пятого сословия, потому что город относится к селу как хищник, как плотоядное животное к травоядному. Душу города составляет, таким образом, двойной прогресс: 1) торгово-промышленный, постоянно усиливающий внутреннюю борьбу, и 2) полицейско-судебный, обязанный сдерживать ее, предупреждать столкновения постоянным надзором над всеми и карать выходящих за пределы дозволенной свободы. Наконец, извне этот город – это не братство, а гражданство, это не отечество, а безродное государство, это принудительный рабочий дом, острог с кафешантаном и борделем для охмеления после труда – извне этот город должен быть представлен крепостью со всеми усовершенствованиями в наступательных и оборонительных орудиях войны, этой союзницы и слуги лицемерного будто бы мирного развития, что и представляет третью сторону современного прогресса, прогресс военный. Новейшей цивилизации, так много говорящей о братстве народов и общечеловеческих интересах, крепость необходима не менее, чем замкнутой в узкие пределы и разобщенной на мелкие союзы средневековой: она понадобилась Парижу против нашествия Берлина; Гибралтар нужен Англии как ключ средиземноморской торговли, Суэц – как ключ мирового морского транзита; конкурируя с Джоном Булем, американский «Сэм»²⁶ ставит заблаговременно тихоокеанские форпосты на Филиппинах. Это все предупредительные меры на путях международного сближения в области «мирных интересов», и притом между соплеменниками или «добрыми соседями»... Но ждется и нечто большее: белый промышленный Запад не всегда будет триумфатором над желтым Востоком и черным Югом; он уже не смеет сказать «не боюся я Востока», потому что Восток не только не спит глубоко, но пробудился более грозным, чем в дни Вавилона и Ни-

невию, чем в дни Атиллы, «бича Божия», Батыя и Тимура, и «желтая опасность», панмонголизм, облакавшаяся еще так недавно в форму апокалипсических видений («Три разговора. Антихрист» Соловьева²⁷), стала уже действительностью, и действительностью ужасной, в осуществлении которой виновны именно алчность и ненасытность торгово-промышленного Запада: после японских побед невозможно уже скрывать, что Запад изобретает и кует оружие и обучает его употреблению земледельцев и кочевников Востока для поражения самого же себя этим же самым оружием. Иначе и быть не может: «извлечший меч от меча и погибнет» («Выставка»).

Как ни велики перечисленные бедствия, порождаемые индустриализмом и меркантилизмом, они все еще не исчерпывают меру их прегрешений. Остается раскрыть еще один грех, грех величайший, первородный в данном случае, тот, от которого плодятся и множатся все остальные пороки и преступления. Это утрата смысла и цели жизни, измена долгу существования, замена дела любви всеобъемлющей узким себялюбием, корыстью, прихотью, забавой, похотью. Если единственным здоровым, единственным нравственным определением жизни может быть лишь: «жить не для себя только и не для одних других, а со всеми для всех», то жизнь, основанная на начале торгово-промышленном, есть принципиальное отречение от этого определения, узаконение ложной и безнравственной противоположной основы. В обществе, в котором одни трудятся на других, где одни богатеют за счет других, люди разделены на два противоположных лагеря: одни живут только для себя, другие – только для других; а при таком делении, неизбежно приводящем к ненависти, зависти, вражде и борьбе, добровольное согласие, то есть жизнь со всеми для всех, невозможно.

Невозможна и родственная любовь, основа нравственности, так как объект любви здесь не люди, а вещи; высшая ценность здесь не душа бессмертная, а тленное богатство материальное. На Евангельский вопрос «Что даст человек за душу свою?» ответ дал поэт, можно сказать, всей новой Европы, не менее, впрочем, почитаемый и Новым Светом: в лице Фауста Гёте изобразил человека, продающего свою душу за чувственное наслаждение; в науке он разочаровался, мыслью не удовлетворяется; наука ведь не дает ни счастья, ни полного знания, а крылья мысли, по его убеждению, никогда не могут сделаться телесными; вот он

и продал душу за наслаждение. Действительный же современный Фауст, особенно английский, далеко не был столь грандиозен: уподобляясь даже не юноше, рвущемуся «от страстного желания к наслаждению и в наслаждении вздыхающему о желаниях», а уже ребенку, этот новейший Фауст продал душу за мануфактурные лишь игрушки, <он> сходен в этом отношении больше со старым английским Фаустом (Марло)²⁸, продавшим себя ради денег, на которые и приобретаются продукты фабричного индустриализма. Впрочем, в конце концов и немецкий Фауст не нашел ничего лучшего, как осушить болото и завести на его месте *фабрику* (Faust. 2 Theil) («Выставка 1889 года»).

Эта эволюция души современного человека, оканчивающаяся атрофией души, есть результат целого ряда изменений: «изменивши в начале Отцу Небесному в своем падении, в нарушении заповеди Отца ради исполнения желания жены, человечество совершило вторую измену в оставлении земледелия и села, то есть праха своих предков, измену роду и племени ради устройства города или юридико-экономического общества вместо семьи и родственной общины. Из этого корня со временем выросла и третья измена христианству, вырос католицизм, обративший даже самый закон благодати в закон юридический. Наконец, наиболее полное выражение измены христианству представила Англия, создавшая политическую экономию, в которой всем людям дается новая оценка, не нравственная уже и даже не юридическая, а денежная, где люди трактуются как товар, ценность коего определяется спросом и предложением («Вопрос о причинах неродственного состояния мира. В чем наша задача?»²⁹). «Само просвещение, – говорит один из ученых социализма, – стало товаром, и уже обесцененным. Если прежде говорили об аристократии духа, теперь толкуют уже о пролетариате интеллигенции... Она взята внаймы купцом, фабрикантом, банкиром, биржевиком; она перестала быть духовным вождем буржуазии... она сама стремится выбиться вперед, нажиться; не развитие, а расценка и оплата ее духовных имуществ составляют теперь ее серьезнейшую заботу, а проституирование себя, продажа своих убеждений, – у нее главное средство успеха... Вот что сделал капиталистический способ производства из идеалистов, исследователей и мыслителей!» (Kautsky. Das Erfurter Programm, 51–54). Но, констатируя этот факт, социализм не замечает, что он сам является завершением пути от ложного начала к ложной

цели. Это начало (материального обогащения как задачи жизни) расширяется до значения универсального, до стимула, движущего всей историей человечества. Сбудутся ли или обманут надежды социализма, одно пока, по его собственному признанию, несомненно, что «торговая зараза – этот вампир, перед которым честь, совесть и нравственность теряют смысл» (*Bax. Religion of Socialism*, 91), распространяется, люди перестают быть людьми и обращаются в купцов, продающих свои таланты и знания; весь мир становится «державой купца», отношения нравственные, сердечные, душевные все более заменяются ледяными юридическими, «деловыми», мундирными, канцелярскими и конторскими; усовершенствованная регламентация везде и во всем придает обществу чисто механический облик, и получается уже вероятность, что доведенное до совершенства безукоризненной машины общество достигнет такого высокого уровня развития, что не будет нуждаться даже в выдающемся индивидуальном уме, не говоря уже о личном чувстве или душе» («Вопрос о причинах и т.д.»). Если история, в ее истинном значении, есть психическая задача в смысле не только изучения, но и пробуждения души, родственного чувства, то социология вместе с ее заключительной главой, социализмом, есть наука о бездушном обществе, наука разобщения у одних и порабощения у других» («Вопрос о братстве и т.д.»). «Политическая экономия есть Иудина наука, как назвал ее один из славянофилов» (там же); она научает изменам, предательству: изменам сыновнему и братскому долгу и делу, предательству родства и отечества ради чувственности и наживы. Экономическая цель жизни, накопление богатств, есть «домостроительство погибели, а не спасения» (там же).

Погибели, несомненно, общей! Но эту ужасную истину всего менее сознают одурманенные бешеной погоней за колесом фортуны, хотя оно-то и есть колесо ненасытного Джагерната³⁰, под оборотами которого гибнут не одни избранники несчастья, а без разбора и без исключения все и всё: «ныне я, а завтра ты, – все во имя суеты!» Более нравственный и потому менее сильный в этой борьбе тела против души гибнет, однако, раньше перешагнувших «по ту сторону добра и зла» в этой «переоценке ценностей», эксплуатируемые – раньше эксплуататоров, жертвы «высокой культуры» – раньше ее палачей, верные отеческим преданиям – раньше изменников и ренегатов, бедняки – раньше

богачей, село – раньше города. Остановимся вниманием на последнем, на *гибели села*, приносимого в жертву городу, ибо это явление, имеющее значение центральное во всем вопросе.

Самый факт обезлюдения деревни вследствие переселения в города – вне всякого сомнения: он у всех перед глазами и успел уже не только вызвать целую научную и публицистическую литературу*, но и проникнуть в область художественного творчества (трилогия бельгийского поэта-символиста, Emile Verhaeren'a: «Compagnies hallucinées»; «Villes tentaculaires» и «Aubes»³¹). Какой печальный переворот произошел в этом отношении в XIX веке, видно из того, что сто лет тому назад во всей Европе было только 22 города, имевших население свыше 100 000 человек, причем сумма населения всех их, вместе взятых, равнялась 4 700 000 человек, или $\frac{1}{35}$ всего континентального населения, тогда как в конце века число таких городов дошло уже до 147 с 40 миллионами жителей, что равняется $\frac{1}{10}$ всего населения Европы (Вебер, 23 и сл.). В Англии уже $\frac{2}{3}$ всех жителей страны сосредоточились в городах, и один Лондон не только намного превысил людностью сумму обитателей всех прежних городов (6,5 млн. против 4, 7), но и население многих европейских стран (Баварии и других мелких немецких государств, Греции, Сербии, Болгарии, Румынии, Дании, Швейцарии), почти сравнялся с Бельгией, Швецией и Норвегией и превзошел все независимые государства Азии, кроме Японии, Китая и Персии, и все американские, кроме северных Соединенных Штатов, Мексики и Бразилии!

Этому чудовищному росту городов, обольщающих деревню своими соблазнами и, подобно морским головоногим («Les villes tentaculaires»), втягивающих ее в себя и высасывающих ее силы, пропорционален рост целого ряда общественных бедствий. Уже Руссо назвал города «пропастями, поглощающими человеческий род»; новейшие статистики и политикоэкономы подтверждают за ними репутацию не только ненасытных поглотителей произведе-

* Вебер. Рост городов в XIX столетии. пер. Котельникова. СПб., 1903; Meuriot. Les agglomérations urbaines dans l'Europe contemporaine. Paris. 1898; Rumelin. Stadt und Dorf. Allendorf. Der Zuzug in die Städte. Jena. 1901; Graham. The Rural Exodus. London. 1892; Вандервельде. Бегство из деревни и возвращение к полям. Москва. 1904; Méline. Retour à la Terre. Paris, 1905, и др.

ний природы и труда, но и настоящих пожирателей людей. Даже резкие краски Золя («Le Ventre de Paris»³²) кажутся бледными сравнительно с цифровыми данными о потреблении брюхом Парижа, Лондона, Берлина и Нью-Йорка пищевых продуктов, доставляемых из ближних и дальних краев всего земного шара. Но что все это значит сравнительно с гекатомбами приносимых им в жертву человеческих жизней фальсификацией и скудностью пищи, голодовками бедняков рядом с обжорством богачей, удушением нищих рядом с пышными палатами роскоши, ростом чахотки и сифилиса, алкоголизмом, развратом, уменьшением рождаемости, возрастанием нервных и душевных болезней и самоубийствами! Все это видит, подсчитывает и анализирует современная городская цивилизация, смакует в пикантных или потрясающих художественных изображениях, лицемерно или малодушно оплакивает на гуманистических и филантропических конгрессах, публичных лекциях и в проповедях... и оставляет зло неизменным в его основах, находя городскую централизацию неизбежным следствием централизации экономической. Охотно взваливая ответственность за этот грех на капиталистический строй, прожекторы нового, социалистического порядка не умеют, однако, сами выйти из той же дилеммы; не умеют, да, в строгом смысле, и не хотят, находя, что переселение из деревень в города «не безусловное зло и всеми было бы признано даже полезным, если бы сдерживалось в известных границах» (*Вандервельде*, 23). Еще очень недавно вожаки социализма смотрели на сельский быт, как на архаическую, отживающую форму общежития, и не столько перемена теоретических убеждений, сколько практические соображения (главным образом расчет в избирательной борьбе) заставили их смягчить свой суровый приговор над деревней. Но и сейчас они не скрывают, что «развитие социализма стоит в прямой связи с ростом городских агломераций», с перевесом города над деревней (*Вандервельде*, 226–229), с централизацией производства; «мелкопоместный крестьянин» по-прежнему остается для социализма «стесняющим, тормозящим элементом» (*Bebel. Die Frau*, 315). Положим (для успокоения этого неудобного избирателя), «Эрфуртская Программа» не требует обязательной экспроприации мелкого землевладения и мелкого мастерства, но потому лишь, что то и другое и без внешних принуждений осуждено на быстрое вымирание: они прекратятся сами собой за невыгодностью и невозможностью

соперничать с крупным производством и интенсивной эксплуатацией (*Kautsky*. *Das Erfurter Programm*, 150–151, 153).

Если после этого социалисты уверяют, что в Обществе Будущего уничтожится противоречие между городом и деревней (*Bebel*, 312–313, 315; *Kautsky*, 153) и впоследствии бытовая децентрализация, из этого было бы совершенно неправильно заключать о сознании социалистами коренного зла индустриализма и об осуждении искаженного городского быта по существу. Ничего подобного! Только в своей юношеской, романтической поре развития, еще до расцвета машинного производства, социализм, в лице Фурье и других «истинных друзей репы и капусты» (*Fourier*. *Harmonie Universelle et le Phalanstère*. 1849. I 284), мог предаваться пасторальным мечтам о таком благоденствии, в котором промышленность ограничивалась бы лишь второстепенным, добавочным значением при сельскохозяйственных трудах. Но уже Пеккёр (*Pecqueur*. *Les intérêts du commerce*. Paris, 1839), находя, что большая часть завидных результатов цивилизации, в том числе большие мануфактуры и торговая промышленность, сосредоточена в городах (тогда как в деревнях одно изолированное и словно осужденное на изгнание земледелие, умственная спячка, огрубение способностей и косность), надеется, что в недалеком будущем, главным образом благодаря торжеству пара, деревни «урбанизируются», появятся и в них благодетельные фабрики и промышленные заведения, а вслед за ними и комфортабельные дома, тогда как большие города, «необходимые для цивилизации» и продолжающие расширяться, будут походить на ряд дач, не лишенных, как теперь, земли, неба, воздуха и растительности (I 121–122, 172). Новейшие социалисты не скрывают, что такая *урбанизация деревни* составляет и их идеал: индустрия перенесется в сельскую равнину (*Kautsky*, 153) или в Альпийские местности (*Вандервельде*), словом, в деревню (*Bebel*, 314), но останется верна своим задачам, путям и приемам, не вернется к скромному кустарному домашнему ремеслу; ход экономического развития и в социалистическом обществе останется тот же: крупное производство будет расти, а мелкое вымирать (*Kautsky*, 151), спасти его невозможно» (*Bebel*, 236), победоносное шествие по стране крупного капиталистического фабричного производства есть доминирующий факт экономической эволюции» (*Туган-Бара-*

новский. Русская Фабрика в ее прошлом и настоящем, 461).

Не город, следовательно, капитулирует перед селом, а деревня последует по стопам города: *урбанизация села* выразится в *индустриализации его самого и земледелия*. Вместо производства дешевых хлебных злаков, которых еще Линней³³ (в похвальном, впрочем, смысле слов) называл «плебеями растительного царства, чернью, деревенщиной, но и кормильцами человеческого рода», брюхо столичных гастрономов побуждает теперь жителей деревни заняться интенсивным огородничеством и плодоводством, парниковой и тепличной насильственной выгонкой овощей и фруктов в противоестественную пору года и в неестественных формах и величинах. Эти «фабрики ранних деликатесов» (*primeurs*) и «фабрики пищевых консервов» представляют собой типичную для городского влияния попытку индустриализации земледелия; но их недостаточно для сторонников урбанизации деревни. Настоящие промышленные учреждения, заводы и фабрики, сначала по необходимости (по расчету) отступившие от центра городов на окраины, двинулись теперь к деревням, не для обогащения их, конечно, а для удешевления платы за землю и за помещение, за труд и содержание рабочих и для пользования даровыми водяными двигателями, благодаря вновь открытым способам передачи моторной энергии на далекие расстояния. И вот утесы, ущелья и водопады Ниагары, Скалистых гор Канады, Швейцарских и приморских Альп озарились светом электричества и огласились стонами паровых молотов, скрежетом и лязгом заводских и фабричных машин, а из гигантских дымовых труб смрадный чад «усовершенствованного производства» тяжелыми вздохами стал подниматься туда, «где парили лишь туманы, да цари-орлы», к великой радости и капиталистов, и социалистов, одинаково находящих «весьма желательным, чтобы эта политика промышленных предпринимателей упрочивалась и развивалась во всех своих последствиях» (*Вандервельде, 275*), среди которых не следует, однако, забывать алкоголизм и разврат, также во всех их последствиях.

Конечно, в противовес всем этим бедам спешат противопоставить приманку будто бы возрастающего материального благосостояния. Но если бы она даже и оказалась не даром данайцев, в состоянии ли она вознаградить за другую утрату, которую терпит человечество, заменяя естествен-

ный сельский быт искусственным, городским, торгово-промышленным? Каковы бы ни были материальные результаты индустриализма и меркантилизма, они все равно не могут, не смеют быть решающими побуждениями для определения характера и цели человеческой деятельности. *Социальные отношения нельзя ставить вне этики* («Вопрос о братстве и т.д.»): неизмеримо выше того, что выгодно, стоит то, что нравственно, и впереди вопроса о наживе, о доходе и барыше царит вопрос о выполнении долга, и долга, разумеется, *реального, то есть нравственного, а не фиктивного, денежного.*

С этой-то точки зрения и подлежит весь торгово-промышленный строй наиболее тяжкому осуждению. Его призрачный прогресс, триумф машины, фабрики, конторы, банки, биржи, города, основанный на умножении богатств вещественных, неразрывно связан с конкуренцией, то есть с завистью и борьбой друг против друга, с рекламой, то есть самохвалством и соблазном, а часто и обманом, наконец, с вытеснением слабейшего сильнейшим (капитализм и борьба классов, завоевательная и колониальная эксплуатационная политика); а все это есть непрерывное, всестороннее расширение и усиление небратских враждебных отношений между людьми («Вопрос о небратских отношениях»), а следовательно, верный путь ко всеобщей гибели. Вот почему только что указанное, на ложном начале основанное разрешение противоположности между городом и селом (урбанизация села) не спасение от зла, а вящее его усугубление, задушение села городом, искоренение души даже в ее первоначальных и наиболее живучих твердых, внесение растлевающего и мертвящего городского соблазна туда, где теплится последний слабый огонек родственного чувства. Естественный вопрос о жизни и смерти, о долге, вытекающем из смерти, дающем смысл жизни и обуславливающим ее спасение, затемняется вопросом о бедности и богатстве, о погоне за доходами и барышами; благородная и спасительная *всеобщая повинность участия во всеобщем труде всеобщего спасения* заменяется губительным *правом на участие немногих, многих или всех, в комфорте*, а если можно, так и *в прихотях и в излишествах*, а также и *в досуге*, то есть (за отсутствием истинного дела) в праздности. Одним словом, это есть превращение сына человеческого, верного долгу отцам, в сына блудного, оставившего дом отчий, забывшего долг сыновний и заменившего

отцелюбие вещьлюбием, женолюбием и другими пороками («Вопрос о братстве и т.д.», 2-я ред.).

Для человечества, желающего мира всего мира, жизни действительно братской, невозможной, как и само братство, без отечества, нормальной жизнью может быть только жизнь сынов, не разлучающихся с отцами, давшими им жизнь и ждущими от них *уплаты долга, возврата жизни, эквивалентом которой не может быть никакая вещь, никакое богатство*, никакой продукт индустриализма, ни один объект торговли, купли-продажи. Такова по своему назначению *жизнь сельская*. Оба других образа жизни, *кочевой* и *городской*, – уклонения от единой нормальной: кочевая форма – недозревшая до истинной, а городская – уклонившаяся от нее, отживающая, ведущая к гибели («Супраморализм». Вопрос VII³⁴). Процесс вырождения нормального, здорового образа жизни в аномальный, болезнетворный глубоко поучителен потому именно, что с полной наглядностью раскрывает нам параллельный поступательный ход того накопления материальных богатств, в котором видят прогресс настоящего над прошедшим и задачу будущего. Первоначальная *общинная жизнь* патриархальных времен сокнулась как бы объятием любви вокруг земли в буквальном смысле отеческой, вокруг кладбищ, хранивших прах отцов и предков, вокруг «дединцев»-кремлей, которые именно поэтому и защищались так самоотверженно сынами, что они были их величайшей святыней. Обособление родов и вытекающее из него постепенное отчуждение ближайших родственных групп от дальнейших выразились наглядно, бытовым образом, в возрастании значения *семейного жилища*, родного дома. Как всякая религия есть первоначально культ отцов, так и первоначальное святилище есть хранилище праха всех отцов, кладбище, кремль. Начавшееся обособление родов переносит алтарь, бывший доселе всеобщим, в частный дом, в жилище родовых ларов и пенатов; через это родовое семейное жилище приобретает священное значение, но вместе с тем возникает побуждение и к внешнему его улучшению: первоначальный, простейший кров, пещера, шалаш, изба, «убег» от непогоды, «пристанище» для необходимого отдыха, становятся местом продолжительного пребывания, оседлости, признаком собственности, сторожем богатства, укреплением для охраны его, замкнутым от сторонних лиц (обращенным внутрь в Риме и на Востоке в противоположность первоначальному, всем открытому шатру

кочевника). Жилище становится местом безопасности от врагов, «покоем»; но безопасность, спокойствие и довольство куплены ценой обособления, отчуждения от братьев, превращающихся в соперников в борьбе за вещественные блага. Столь восхваляемая неприкосновенность жилища, сменившая старинное гостеприимство, превращает это жилище на «правовом» Западе в крепость (говорят же англичане с гордостью: «Мой дом – моя крепость!»), а на бесправном мусульманском Востоке – в тюрьму без окон на улице. Для того же чтобы жизнь в крепости не совсем превращалась в тюремное заключение по унынию, дом требует уютной и красивой обстановки, комфорта, а за ним вслед, по возможности, и роскоши. Семейное жилище людей обособившихся, закупорившихся от братьев и забывших об отцах, кладбище коих в эту пору цивилизации из центра общежития вытесняется на окраины, если не совсем упраздняется (кремация), современное жилище, этот «home side at home»³⁵, из алтаря родственных чувств, угасших в сердцах его обитателей, становится капищем для культа вещи, художественной игрушкой, принимаемой за действительность, для которой уже все закончено, нет уже упования, нет будущности, остается одна безвыходность. Это капище, этот дом-фетиш может быть и прекрасно, и уютно, и комфортабельно, и пышно устроен; но, взятый в своей обособленности, в своем одиночестве, в своей исключительности, он способен привести к отчаянию, навести ужас.

«Какая противоположность в этом отношении между Англией и Россией! Англия, окруженная океаном, «на отце моря» расположенная, может считаться превосходной крепостью, внутри которой живущие могли свободно предаваться *своим* делам, жить для самих себя, изолируясь от других. Россия, наоборот, не имеет никакой естественной защиты. Отсюда и *служильный* характер ее населения, оттого она страна «*скородомов*» и «*скороогорож*», как и страна *обыденных*, одновременно создававшихся *храмов*, неизвестных Западу, строившему свои готические соборы иногда целыми веками. Постройки на Руси при таких условиях принимали временный характер; жилища не могли стремиться к законченности, обращаться в идолов, из них не творили кумиров; при нападении и разгроме их оставляли почти без сожаления; при победе же или по уходу врага возвращались не к их пепелищу, а к родной земле, к праху отцов, из которого не только жили сынов, но и храмы их

вырастали вновь с чудесной быстротой. С другой стороны, на наших постройках лежит отпечаток родовой общины; ибо, по мнению одного археолога, что такое наш русский дом, как не совокупность клеток, соединенных сенями или покрышею? Он мог расширяться неопределенно вместе с ростом рода; оттого ему и присущи названия *собираательные*: «хоромы», «палаты», «сени», «палати»... Весь домашний скарб не мог, по тем же причинам, сделаться у нас кумиром, каким он стал у западных народов, у итальянцев («tesoro»³⁶), раньше всех (со времен Возрождения) вернувшихся к поклонению вещи, и особенно у творцов новой торгово-промышленной силы, голландцев и англичан. Произведения мануфактурной промышленности, создающие красивую обстановку, также надо причислять к идолам: например, прихотливые ткани, одежды вещей и в особенности одежды людей, – это несовершенное подобие несовершенных естественных покровов, эти тленные оболочки нашего тленного одеяния, то есть тела» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Мануфактурная промышленность и есть истинное, настоящее идолопоклонство в противоположность земледелию, которое гниющие вещества обращает в живые, здоровые тела, служа таким образом разрешению санитарно-продовольственного вопроса. Мануфактурная же промышленность есть обращение живого в мертвое, увеличение гнили и умножение потребителей без увеличения продовольственных запасов, она действует, следовательно, антигигиенично и не принимает участия в решении санитарно-продовольственного вопроса в его должном смысле. Зато она творит кумиров, которыми обольщает человека, заставляя его ради благолепия тленных вещей забывать красоту бессмертия.

Победа вещи над духом почти закончена. В погоне за бездушным материальным благом мы ищем овладеть вещью и считаем себя богатыми, когда убеждены, что овладели ею. Но убеждение здесь – только самообольщение: в действительности не человек владеет вещью, а вещь обладает человеком, связывает его, лишает свободы, вносит раздор в среду людей. Говоря это, мы разумеем не одну даровую, от природы доставшуюся нам вещь, но и ту, к которой приложен был труд человеческий. Отпечаток последнего заставляет думать, что человек уже овладел вещью, тогда как этот отпечаток в действительности скорее закрывает от нас истинную сущность вещи, ту сущность,

которой человек еще не знает, потому что не владеет еще силами природы, создающими сущность вещей. Своей ограниченной теперешней наукой человечество еще не в состоянии познать в совершенстве «матерь вещей», природу, а следовательно, разумно и нравственно направлять ее силы и действия; вместо *отеческой регуляции* человечество ограничивается *наемнической эксплуатацией* природы, а такое поведение создает не хозяйское обладание, а только насилие и хищение. Вот в каком смысле, а отнюдь не в прудоновском, можно сказать, что наша (предполагаемая) собственность есть воровство. Праздны все дрязги (тяжбы) и драки (войны) из-за собственности, преждевременны все споры о частной и коллективной (общественной) собственности и о способах пользования ею, когда *у всего человечества в совокупности нет еще ни правовых (трудовых), ни фактических (из силы исходящих) оснований для собственности*, то есть когда *природа (совокупность вещей) еще не в его власти*. «Называя уже теперь вещи своими, мы присваиваем не принадлежащее нам, грешим, следовательно, против восьмой заповеди. Только принимая то, чем мы пользуемся, в качестве полученного нами в долг с обязанностью уплаты, можем мы снять с себя обвинение в краже; но зато рискуем навлечь на себя другое обвинение – в несостоятельности, так как все, чем мы пользуемся, есть произведение земли, то есть проценты с капитала, нам не принадлежащего. Чтобы не быть обвиненными в краже или чтобы не объявиться несостоятельными должниками, мы обязаны не хищением, не истощением (эксплуатацией), и посредством совершенного знания и труда, регуляцией, приобрести этот капитал, предназначенный в общее всех людей достояние» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Однако даже и тогда из совокупности вещей, носящих на себе отпечаток нашего труда, мы не должны составлять какого-то особого мирка, приуроченного только к личной и семейной нашей жизни, не должны творить себе кумира, не должны обожать это малое подобие другого, большого мира, который в свою очередь, как ни велик и ни ценен он, не должен быть обожаем. Не соперничать, не равняться с лилиями долин, с синевой неба, с «звездами огненными» в наших одеждах и наших золоченых клетках-покоях должны мы, а *вносить сознание и волю в слепую силу, призванную* (под разумным и нравственным управлением нашим) не растлевать излишествами и роско-

шью немногих и убивать скудостью и нуждой остальных, а *давать необходимое для жизни и здоровья всем*, в отличие от той цивилизации, что умеет только брать временные, крупные барыши с земли, но не знает, как обеспечить даже хлеб насущный всем, всегда и везде (там же). «Нельзя забывать необходимого, основного, ради ненужного, излишнего, следовательно, вредного; нельзя и служить двум повелителям зараз: и долгу, и прихоти, ибо чувственный соблазн личного наслаждения имеет в таком случае все вероятности пересилить нравственное достоинство труда, направленного ко всеобщему благу. Падение станет неизбежным» (там же).

Оставление сынами родителей ради своих удобств и наслаждения и есть первое падение. Но так как сердце не живет без любви, наместо замершего в нем чувства к родителям вселяется иная страсть: *вещелюбие, материализм*, как почва для роста чувственных наслаждений, и *женолюбие, гетеризм*, как сильнейшее воплощение и обобщение чувственности, сопряженное с еще большим отчуждением от родителей, и это уже самое глубокое падение («Вопрос о братстве», 2-я ред.). Оно-то и совершается в городской, торгово-промышленной культуре, которая, можно сказать, если не всецело, то в значительной степени сводится к культу женщины. Блудный сын, покинувший дом отчий, ненадолго останавливается на распутье, в раздумье, куда ему направиться – к городу ли, к культу вещи и женщины, к благолепию имения, или же к селу; к праху ли отцов, на кладбище мертвых, ждущих оживления, или же к городу-фабрике, к городу-рынку, к городу-выставке, вытесняющему кладбища, упраздняющему храмы, унижающему университеты прислуживанием науки торговле и промышленности и презирающему музеи, как хранилища памяти о прошлом, столь мало ценимом настоящим? («Супраморализм». Вопрос VII). Современное человечество, сочетание Блудного сына по легкомыслию и безволию с Фаустом по бесцельности знания и ненасытности желаний, решает вопрос в пользу города и, забывая нравственный долг, отдается порыву к чувственному наслаждению и к богатству тленному. Ваал и Астарис, боги блудных сынов и дочерей-гетер, торжествуют над Богом отцов, и хор отступников звучит в вакхическом восторге над осиротевшим миром: «Ты побежден, Галилеянин!..»

Но горе победителям! Что ни казалось бы, что ни говорилось бы, все же «блаженны вси, горе городам!» («Слово

о деле и долге»³⁷). Падет, падет великий Вавилон, и грозный суд над сынами противления, если они не раскаются, огненными чертами «мене, текел, упарсин»³⁸, уже написан для имеющих очи на том храме суеты, в котором находит свое высшее воплощение вся европейско-американская торгово-промышленная культура, отрицающая смысл и цель жизни.

Этот храм – *Всемирная Выставка*. Выставка есть изображение измены отцам сынами, увлекшимися соблазном вещи и красотой женщин; это дефратернизация через депатриацию, или экспатриация для служения вещи (материализация) и женщине (эффеминизация)³⁹. Ее предшественник – гуманизм. В гуманизме, вырождающемся в гомункулизм, в самой уже неопределенности этого слова заключается отрицание смысла жизни. Сыны, покинувшие прах отцов, заменили наименование «сыны» словом «человек», дабы ничто не напоминало об отцах, а с ними и о смерти. Их жилище, город, должен быть вечным брачным пиром, на котором слово, переставшее быть делом, стало орудием увеселения, забавы, как и все другие искусства, превратившиеся в служанок полового подбора или торговой наживы, подчиняющей художественное промышленному. Выставки называют себя художественно-промышленными не потому, что в них включен особый отдел изящных искусств, а потому, что они вообще наиболее характерное искусство нашего времени. Выставка – это панегирик XIX веку; но пока жизнь не представляет совершенства, панегирик – самая несовершенная, самая лживая форма искусства, если только целью искусства не считать введение в обман. Выставка близка к истине, когда она представляет собой Елену или Еву, вообще женщину, виновную в падении мира; но она не дает этому изображению центрального положения, недостаточно показывает, как бы следовало, отношения к этому идолу всех произведений промышленности, недостаточно уясняет союза ассамблеи и будуара с биржей, с рынком; не разоблачает, в какой степени бог войны на содержании у индустрии и торговли и насколько сама наука протитутуирует себя той же противоестественной связью. Напрасно выставка триумфов фабрики опускает ее спутников: казарму, полицейское учреждение, дом пьянства и дом разврата. Намек на эти стороны культуры, рекламируемой Выставкой, был бы нелишним: ведь это проявления все того же культа, только в самой грубой форме! Романтическая изнутри, Выставка

была бы героической извне, но героической не в смысле победы и торжества, а в смысле сокрушения о жертвах, о гибели, которую несут все это богатство, вся эта роскошь, эта погоня за наслаждениями и новоизобретенные наукой орудия разрушения. Внутри – брачный пир, вечный праздник, постоянная ярмарка; снаружи тоже пир, но пир смерти, логично, неизбежно вытекающий из первого. Такие разоблачения способны, однако, смущать настроение и отвлекать «от дела»; не диво, что Выставка их маскирует или прямо опускает. Зато какое усердие в рекламе настроения противоположного, жизнерадостного! Здесь налицо нарушение, вернее, отрицание всех десяти заповедей, первой же и пятой в особенности. Выставка признает только «иных» богов, в слепых силах природы и в чувственных влечениях проявляющихся, и отрицает Единого и особенно Троиственного, требующего от разумных существ объединения против этих сил, торжество над которыми и управление коими и дает человеку власть и над собственными животными влечениями. Вся Выставка, само здание и все в нем заключающееся, есть именно «творение подобий того, что есть на небе, и на земле, и под землей. Это гигантская суета сует, поглощающая все силы души, не оставляющая ни места, ни времени, ни охоты для мысли о Боге, не говоря уже о деле, Ему угодном. Если Чикагская выставка отступила от этого правила и соединилась со «Всемирным Парламентом религий», то сделала это не из благочестивых побуждений, а из рекламно-декоративных; потому что, по мнению устроителей, «религия есть один из самых живописных и занятых фактов», так что «исключать ее из Выставки было бы столь же неосновательно, как исключить электричество или искусство» (The World's Parliament of Religions. Proceedings. Preface. I vol., p. VII and p. 3). Исказивши первую заповедь, Выставка упраздняет совсем четвертую. Эта ветхозаветная заповедь снисходительно, как детям, разрешала шесть дней *действительно* служить *мнимым* богам и требовала только одного дня для служения истинному Богу, и служения притом мнимого, лишь мыслью, созерцанием, а не исполнением Божественной воли, не делом управления слепыми силами во всем мире, который по бездействию человека и стал смертоносной силой. Этот-то единственный день хотя бы лишь созерцания Бога и отнимает Выставка, чтобы всех, богатых и бедных, привлечь к душепагубному созерцанию соблазнительных вещей, поработающих человека. С величайшим

озлоблением относится Выставка к пятой заповеди: облекая дочь человеческую всем, что есть самого соблазнительного, она старается отвлечь сынов и дочерей от отцов и матерей; освобождая от запрещения, заключающегося в седьмой заповеди, и не только разрешая ее нарушение, но даже наталкивая на это всеми своими соблазнами, возводя запрещаемое этой заповедью в высшее благо жизни, превращая воспрещение в повеление, Выставка вычеркивает седьмую заповедь из закона внешнего и внутреннего, вводя на ее место новую заповедь прелюбодеяния и проституции, которые приведут к исполнению также новой заповеди нерождения. Развивая далее во всей силе соблазнительную привлекательность внешности, наружной стороны вещей, Выставка возбуждает аппетиты стяжания, хищения, кражи и наживы и всякого рода нечистые пожелания; она вселяет зависть, вражду, возбуждает сословие на сословие, детей на отцов, народ на народ и царство на царство, вооружая их истребительнейшими орудиями. Этот храм не только «дамского счастья» («Au Bonheur des Dames» Золя), но и кавалерского также, всю жизнь обращает во взаимное истребление не одним грубым оружием, но и утонченным: мыслью, словом, услуги которого для злословия и лжи приняли в наши дни небывалые размеры. Попирая таким образом девятую заповедь, Выставка лишает смысла и десятую, возбуждая взаимные обвинения рабочих и капиталистов в нарушении восьмой заповеди и подтверждая этим только то, что ни одни, ни другие не могут считаться действительными собственниками предмета их раздоров. Но, обвиняя всех поочередно в краже, Выставка сама есть не что иное, как колоссальная кража; ибо она, как и жизнь, как и современная культура наша, в которой столько дарового и так мало трудового, есть произведение не управляемой еще разумными существами слепой силы, которая по этому самому и творит зло. Представляя же это зло благом, вся материалистическая, на обогащении основанная культура есть величайшая ложь («Выставка 1889 года»)⁴⁰

В этой громовой обвинительной речи против цивилизации, сводящейся к культу Золотого Тельца, колосса, стоящего на глиняных ногах индустриализма и меркантилизма, осужден *не один капиталистический строй общества, но и социалистический*. Столь обычное у других противопоставление их как противоположностей исчезает с высшей точки зрения нашего мыслителя. Тот и другой – сыны общего отца, материализма, и трудно сказать, которому из

двух должна быть присуждена пальма первенства за безнравственность. Правда, капитализм открыто отказывается идти трудиться на виноградник общего спасения, тогда как социализм обещается свершить этот труд; но если, подобно второму сыну Евангельской притчи, он не исполняет обещанного, если, нескончаемо толкуя о важности хлеба, он предлагает алчущим и жаждущим не «хлеб животный» (жизнь дающий) и не источник воды, «текущий в жизнь вечную», а лишь то, что не в силах обеспечить даже жизни минующей, эфемерной, тогда его соблазнительное усердие не менее виновно, чем грубая лень его старшего брата.

Повторяем: *социальные вопросы неразрешимы вне этики и вопреки ей; а социализм именно так хочет и надеется решить их, упраздняя этическую основу* своей теорией исторического материализма (Бернштейн. Историч. материализм, 6), *противопоставляя христианской психократии (царству души) марксистскую материюкратию («Санитарно-продовольственный вопрос»⁴¹), власть вещей над душой, «о которой социализм совсем забыл» («Вопрос о братстве»).*

«Презируя иной мир со всеми его театральными эффектами» (Вах. Religion of Socialism, 52), считая его «за величайшее безумие, препятствующее пользоваться земными благами» (La Croix, 17 Janv., 1901, по официальному органу бельгийских социалистов «Vooruit»), находя бессмертие «ненужным, неприятным», полагая, что «от одной мысли о нем можно было бы сойти с ума» (отзывы рабочих-социалистов у Rade, 114, 115, и Göhre, 175), и объявляя Воскресение «нелепостью» (Rade, 114), социализм, чтобы избавиться от подобных учений, «враждебных свободе и культуре и мешающих наслаждаться» (Bebel. Christenthum und Socialismus. Berlin, 1903, 13), признает себя врагом всякой религии*, и в особенности Христианства, «обносков

* «Dieu – c'est le mal», – сказал еще Прудон. «Упразднение религии есть требование общественного счастья», – досказал Маркс. «Я враг всякой религии», – заявляет Бебель (Christenthum u. Socialismus, 11); «эта иллюзия для простодушных, поддерживаемая буржуазией из расчета, разрушенная наукой, исчезнет сама собой, за ненадобностью, не дождавшись своего упразднения» (Die Frau, 264. 318–320). «Едиственный Бог – Общество, единственный Спаситель – Труд» (Dietzgen u. Kannegiesser. Les catholiques allemands. 1 ed., p. 185). «Как? Религия народа – социализм! – иронически провозгласил Либкнехт в рейхстаге в 1890 г. – Да я в ужас прихожу от попытки изобразить социализм как религию! Всякий социалист есть атеист!» (id., 186). «Социализм есть атеистический гуманизм» (Вах. Religion of Socialism. 81).

других вероисповеданий, самой вредной из религий» (там же, 12, 10). *Небесному социализм противопоставляет земное, божественному – животное*, и эту веру в чисто животное начало в человеке (*Rade. Menschenthier, 99*) он выдает за окончательное, решающее слово точного знания, опираясь на догматически принимаемый им дарвинизм и эволюционизм. Прикрываясь правилом «жить согласно с природой» (*Rade, 122*), социализм, для привлечения к себе народной массы, дразнит соблазнами естественные слабости чувственной стороны человека («Вопрос о братстве»); он проповедует, что «все влечения природы должны быть удовлетворяемы», и поясняет, что «животные влечения ничуть не ниже умственных» (*Bebel. Die Frau, 335, 73*), и, осудивши воздержание (75), поет хвалебный гимн половому влечению (74), полагая, что словам Лютера о необходимости удовлетворения этой естественной страсти следовало бы красоваться над входами храмов, пока они существуют (73), и что освященная примером Гёте смена женщин и свободная любовь должны быть «привилегией не одних великих людей, а всех» (343–346).

Как видим, «пророки новой земли» обещают на ней верующим в «Бога-Общество» участие каждого не только в «разумной еде и разумном питье» (*Bebel, 337–340*), не только в комфорте и прихоти, но и в похоти. Такой конечный результат как нельзя лучше соответствует началу евангелия социалистов-трансформистов, которое должно открываться словами: «*В начале была Гастрей (желудок), и Гастрей была у природы, и сама природа была желудок*». Но природное, естественное, так понимаемое, совершенно противоположно христианскому и даже человеческому: природным в этом смысле будет пожирание, непрерывное *взаимное пожирание*, христианским же в отрицательном смысле будет пост, а в положительном – творческий процесс, воссоздание своего организма; природному же размножению в христианстве соответствует в отрицательном смысле целомудрие, то есть отрицание рождения, а в положительном – всеобщее воскрешение» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»). Но из уст Бебеля и других «славных и именитых» социализма мы уже слышали, что воздержание вредно, а воскресение нелепо, что одна мысль о возобновлении жизни и о свидании с умершими «ужасна, ужасна до сумасшествия», тогда как похоть, наоборот, похвальна и желательна. Вот почему в новом обществе «целью жизни станет жизнерадост-

ность, а целью воспитания, для всех обязательного и одинакового, развитие способностей к максимальному наслаждению» (Bebel, 332), в чем и состоит идеал социализма (Вах, 95). А так как в общежитии, основанном исключительно на экономических началах, спросу должно соответствовать предложение, то этой усовершенствованной алчности и похотливости будет соответствовать и «доселе невообразимое богатство» (Bebel, loc. cit.). «Энтузиазм к объекту наслаждения, к продукту» разовьет до еще невиданных размеров «дух веселого (вещевого) творчества, соревнование в производстве и усовершенствовании вещей» (271) и создаст «невообразимое возрастание продуктов, а с ними и источников и способов наслаждения» (281). Это и будет гармоническим развитием человека (283), о котором мечтал предшественник социализма, гуманизм; это-то и явится «небом на земле», царством «высшего, идеального эгоизма, примиренного с общим благом» (272, 274), обеспечивающим каждому «наибольшую меру приятностей жизни» (267).

Если в этот идеал социализм вводит труд для всех обязательный на основании правила «да не будет наслаждения без труда, ни труда без наслаждения» (Bebel, 267), то он спешит успокоить, что в будущем царстве наслаждений «труд будет умеренный, насколько можно приятный и в высшей степени производительный» (там же), вследствие чего он не только будет отбываться в красивых, даже пышных, вполне гигиеничных помещениях, но и сведется всего на каких-нибудь полтора, много-много два с половиной часа в день для удовлетворения всех потребностей (275–277 и Вах, 78). Перед столь заманчивой перспективой 22½ часового «неделания», которое не всегда будет посвящаться одним «благороднейшим наслаждениям», как надеется Каутский, а может быть отдано в распоряжение и тех животных стремлений, что должны считаться ничуть не низшими духовных, современные споры о 8-часовом труде и 16-часовой праздности могут казаться жалким ребячеством, проявлением «несовершенного еще развития потребностей», тем более что идеалом «будущего Царства Труда» оказывается «не свобода труда, а освобождение от него» (Kautsky. Das Erfurter Programm, 175), если не полное, то возможно большее, так как «для истинного социалиста труд есть зло; трудящийся сверх необходимости не герой, а безумец; довести труд до минимума – вот стремление социализма» (Вах. Religion of

Socialism, 94, 95). К этому-то и должны направляться вся мудрость науки, вся ловкость и сила техники будущего. Вымирание наук неприменных уже началось; уже и сейчас наука – раба купцов и фабрикантов. Но при торжестве социализма «ей предстоит еще худшая участь: стать рабой фабричных рабочих; тогда все, не имеющее материального приложения, должно будет совсем исчезнуть» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»), как бы ни божились в противоположном «пророки новой земли».

Как видим по подлинным, дословным признаниям самого социализма, он, несмотря на свою ненависть к старому общественному строю, сходится с ним в своих основных и конечных материалистических стремлениях. Только в дни юности мог он мечтать смести прочь все прежнее, все заменить новым; теперь же опыт жизни, как Бен-Акиба в «Уриэле Акосте»⁴², может махнуть рукой на его новаторство, повторяя вечный припев: «Все это было, уже было прежде!» Умудренный «деловой практикой» и в то же время не брезгающий тогой ученого, социализм «отказался от утопии» (хотя Беллами, Гертцки («Freiland») и другие непрерывно умножают в литературе отдел проектов идеальных общежитий, начатый еще Платоном, Т. Мором и Кампанеллой). Основы будущего совершенного порядка социализм открывает теперь уже в том самом реальном, настоящем, против которого он борется (Kautsky, 239). «Социальная община, – вещает канонический комментатор «Эрфуртской Программы», – не есть произвольный вымысел, а необходимое произведение предшествующего экономического развития»; она *вытекает из современного государства и в нем «получает свое единственное (!) естественное обоснование»* (там же, 123). Не основы, следовательно, современного капиталистического строя, не сущность и не цель его изменит социализм, *а только формы. «Он примкнет к капиталистическому производству, который сам выработает начала для развития своих преемников, тех новых людей, которые будут нуждаться в новых способах производства. Он же (то есть все тот же старец Капитализм) породит и ту общественную организацию, что ляжет в основу новых способов производства»* (117). «*Хозяйственная деятельность современного государства – вот естественная точка отправления для общества социалистов»* (119), а его ближайшая задача – захватить (в лице рабочего класса) власть для того, чтобы при помо-

щи ее «превратить государство в большое, во всем существом самодовлеющее хозяйственное общество» (130 и 145). Дальнейшая же цель, как мы уже убедились, остается та же, что и в старом обществе: *материальное обогащение, «энтузиазм к продукту»*, то есть все та же первобытная Гастрея, но усовершенствованная подбором и наследственностью, выросшая до чудовищных размеров, уже не знающая ни конкуренции, ни сопротивления, «все втягивающая в себя», – непрерывное, бесконечное поглощение вещей и жизненных сил через фильтр чувственных наслаждений.

После этих разоблачений самих вождей социализма очевидным и несомненным следует признать, что обещаемый новый строй общества, полагающий, однако, в свою основу начало *только экономическое*, и притом промышленное, фабрично-заводское, крупнопроизводственное, должен страдать всеми недостатками, свойственными этому началу по существу его. Поскольку же новый строй примыкает к прежнему *государственному*, он наследует органические пороки и этого последнего. Если социализм надеется со временем устранить из своего общежития элемент юридический, то мы могли бы признать это за улучшение в том лишь случае, когда *юридическое* было бы заменено *этическим*; замена же юридического *экономическим* («Основа всего – экономический, хозяйственный элемент». Вах, 169) не только не улучшение, а скорее ухудшение, вящее падение человечества, дальнейшее уклонение от нравственного. При всей своей слабости, внешний юридический закон все же силится обосновать себя на идее справедливости нравственного блага, тогда как экономический строй зиждется исключительно *на расчете и подсчете*. Статистика здесь главная наука, главный регулятор всей деятельности (*Vebel*, 268–269), а бухгалтерия – вечный и вездесущий контролер. Первая заменяет Богу Обществу разум, вторая – совесть, и, благодаря такому упрощению, уверяют нас, «все пойдет по плану и в полном порядке, все будет определяться очень легко, а исполняться еще легче, словно шутя, словно играя» (271). Добровольность, великодушие, самопожертвование прекратятся так же, как и лень: удостоверение на отработанные четыре часа (286–287) окажется единственным мерилom нравственности этого общества, где всякий труд станет товаром, где каждый шаг будет оплачен, где весь мир преобразится в торжище («Вопрос о причинах»).

Уже одно такое превращение живых, свободных, разнообразных личностей в монотонную, обезличенную машину есть глубокий регресс. Но надо еще подумать, какой ценой покупаются ожидаемая полнота и правильность отправления этого Общества-Машины, которая не грезилась даже автору «Человека-Машины» («L'Homme-Machine» Ла-Меттри). Обещанная *свобода превращается* на деле в *тяжелую неволю*: социализм при случае, где ему нужно, так охотно дружащий с анархизмом, с этим *delirium tremens*⁴³ личной свободы, сознается, что, как только он восторжествует над «гнилым бюрократизмом», ему самому придется «обзавестись также управлением местным и центральным» (*Bebel*, 267–268) и предоставить выборным администраторам право распределения занятий между «товарищами», контроля над исполнением и применения побудительных мер для приведения к одному знаменателю тех, чей строптивый нрав осмелился бы уклониться от общей, догматически предписанной нормы. Чего следует ожидать от этой возрождающейся гидры власти, тому наглядным доказательством могут служить трагикомические попытки основать социалистические и коммунистические общезития в разных странах; мы же считаем себя вправе сказать, что, если бы последовательно проведенная коммуна оказалась действительно осуществимой в крупных размерах, опека в ней доходила бы до максимума, а зависть, с вытекающим из нее обличением соперников, была бы возведена в высшую добродетель («Вопрос о братстве», 2-я ред., примеч. 5. Ср. остроумный памфлет Евг. Рихтера «Торжество социализма»).

И тем более претящее впечатление должна производить эта жалкая действительность, чем наряднее расписывают социалисты свои стремления к справедливости и равноправию. Если Пресвятая Троица, нераздельная и неслиянная, одинаково далекая как от розни, так и от угнетения, есть действительно высший образец общества нравственного, то социалистический идеал общества чисто экономического, всецело корыстного, со своими фразами о сочетании в нем полной свободы с полной солидарностью, есть величайший подлог, наглая фальсификация действительно нравственного строя общезития: ибо *в социалистическом идеале нет первого условия союза нравственного – любви бескорыстной и добровольной, душу свою полагающей за други своя, а есть только расчет*, бессердечное, торгашеское «do ut des»⁴⁴ «Мысль об основании на земле подобия

Триединому никогда не была чужда человечеству; но никогда человечество не ставило себе целью постепенного осуществления такого подобия, даже никогда не делало, по крайней мере сознательно, оценки различным договорам, союзам, ассоциациям с этой высшей точки зрения, быть может оттого, что не считало возможным отказаться от таких договоров, которые, однако, противоречат величавому образцу. Социализм оказался смелее; расценку он произвел, но подменил при этом образец для сравнения: усвоив только внешнюю форму Троицы (сочетание свободы с солидарностью), он упразднил ее сущность, он забыл о душе («Вопрос о братстве», 2-я ред.), то есть о знании, о чувстве (любви) и о воле, как основах совершенного общества. Для него в начале было не Слово (Логос, Знание) и не Любовь, а Гастрей, первоначальная животная потребность, которая двигала, движет и будет направлять и впредь судьбу человеческого рода по законам фаталистической эволюции, в которой, в строгом смысле, даже нет места воле, так что все философское учение марксизма есть нравственный квиетизм, проповедь бездействия и безволия («О марксизмах» и «Кризис марксизма»⁴⁵). Усвоив лишь внешнюю форму, социализм сделал эту форму вместилищем всех пороков: политической наглости, гражданской зависти, экономической корысти и всевозможной чувственности, поставив вещелюбие, женолобие и себялюбие выше отцелюбия и братолобия («Вопрос о братстве»); царству Отца, Сына и Святого Духа его идеал противопоставляет нескончаемый брачный пир блудных сынов и дочерей, забывших родителей и все прошедшее для вакхического упоения мгновением настоящего (там же).

Вот почему не ветвь масличную, а меч обоюдоострый, *не мир, а ваяющую, лютую вражду* несет нам эта будто бы «благая весть, это новое Евангелие, новая жизнь и новая сила» (Kautsky, 231). Не отрицают этого и сами вестники; осуществления своей задачи они ждут исключительно от рабочего сословия, *не иначе как путем борьбы* его с другими классами (Kautsky, 177). *Рабочее движение*, говорят они, *неприменно и неизбежно – движение революционное, боевое* против существующего порядка (196); от него *не спасут никакие поправки, никакие полумеры, никакие компромиссы, всего менее конституционный парламентаризм, эта «главная опора порабощения низших классов буржуазией», настоящей царицей парламентаризма, при*

содействию «голосующей скотины» (Stimmvieh). (Kautsky. Das Erfurter Programm, 223, 226). Борьба эта, экономическая по содержанию и цели, превращается в политическую по главному средству, ведущему к успеху, по стремлению к захвату власти (219): рабочая партия должна овладеть властью (227–278) и воспользоваться ею для возвеличения себя, для осуществления своих намерений; *сделать борьбу рабочей партии из-за власти сознательной, объединить ее и направить к конечной цели – вот задача социал-демократии* (177, 240). Да не смущают вас сентиментальные соображения о протесте большинства, о нежелательности насилия над ним! Что такое большинство? *Большинство глупо; это стадо баранов! Его надо принуждать к тому, что направлено к его же пользе, ему еще непонятной. Не смущайтесь и боязнь нарушить право свободных людей решать самим свою участь! Во имя нашего дела, – к черту это право, будь оно даже правом большинства, пока мы в меньшинстве! Мы восстановим его, как только большинство станет нашим!* (Вах. Religion of Socialism, 118–120).

Так говорят вожди политических партий. Удивительно ли, что, воспринимая эти правила практической мудрости парламентаризма и сочетая их с принципиальным учением о неизбежности борьбы классов, интеллигентные рабочие с боевым задором восклицают: «Мир в свое время, а сейчас надо сражаться и ненавидеть!» (Rade, 88). Вожди же прислушиваются, поощряют и успокаивают: «Сила-де не конечная цель прогресса, но все же его существенное орудие, сила – «это повивальная бабка прогресса» (Вах, 105). «Все новые формы общества всегда возникали из борьбы сменявшихся сил» (Kautsky, 139). «Война – мать всех вещей... все проявление борьбы. Честь ей и слава! Ей одной обязаны мы всеми благодеяниями прогресса. Не признали этого даже великий Кант, когда сказал: «Человек жаждет согласия, но природа лучше его знает, что хорошо для его породы; она жаждет раздора». Верно, верно! И «как отрадно, как весело то воззрение на жизнь, которое возводит борьбу в средоточие всего существования!» Нечего, следовательно, бояться и классовой борьбы; будем только вести ее «приличными средствами, на законной, на честной почве» (Sombart. Socialismus und sociale Bewegung im 19 Jahrhundert. Jena, 1901, 96–100).

Если есть в социализме что-либо ценное, так это его откровенность и прямолинейность. Саддукеи «Евангелия Бо-

гатства» в данном случае честнее его фарисеев: они открыто и без уверток исповедуют, что если *взаимное пожирание* было основным законом природы изначала, то и в дальнейшем развитии, естественном и материальном, борьба друг против друга из-за «желудочного вопроса» столь же законна и что конечной наградой за долговременное взаимное пожирание может быть только всеобщее «желудочное же благополучие, *всеобщее обжирание* и его следствия, другие похоти. Вёрхом же последовательности, а вместе с тем и безнравственности является отречение от родственности и долга сыновнего. Уже капиталистический индустриализм и меркантилизм трудятся исключительно на пользу и утеху живущих, забывая об умерших («Вопрос о братстве», 2-я ред.); социализм же доводит это направление до крайних следствий: при его презрении и даже ненависти к прошедшему, к традиционному, патриархальному, родовому, сельскому быту, к родине, к отечеству, которое он заменяет интернациональностью*, что ему за дело до отцов, до предков, до какой-то родственности? Родственность естественная, заменившаяся в юридическом обществе отвлеченной гражданственностью, заменяется в промышленно-кооперативной ассоциации деловым товариществом (*Genossenschaft*), которое нельзя назвать даже, как принято у многих купеческих и промысловых предприятий, товариществом на вере, а следует назвать товариществом, основанным на взаимном недоверии: ибо добровольного труда и непринужденной взаимопомощи тут нет и помина; здесь все определено заранее, подсчитано и взвешено, приведено к равным долям; словом, здесь все подневольное, иначе сказать, полная противоположность союзу любви, союзу родственному. Даже к браку, в его установившемся, большинством принятом смысле, социализм относится несочувственно; уступки «старой, пережившей себя форме» делаются лишь по необходимости, в силу еще значительной привязанности к ней рабочих (*Rade. Göhre и Huret, Enquête sociale pass.*) да потому, что она сама по себе «не противоречит товарищескому способу производства» (*Kautsky, 146*). Идеалом тем не менее ос-

* «У пролетария нет отечества». – объявляет «Коммунистический Манифест». «Социал-демократия по существу своему интернациональна» (*Kautsky, 252*): «национализация государства ей прогивна» (*Bach, 126–127*): «для социалиста решающим правилом в обсуждении вопроса об отечестве остается «ubi bene. ibi patria»» (*Kautsky, 247*).

тается никаким обязательством и роком не связанное, свободное, не узаконяемое никаким внешним актом и обрядом сближение полов и столь же легкое разлучение (подробности у Бебеля и в «передовой» литературе этой стороны женского вопроса). Источник родственного чувства таким образом уничтожается даже в его ближайшем кругу. Удивляться ли после этого отчуждению от родителей? Если уже исключительное «прилепление к жене своей», с которой человек становится «плоть едина», ведет к «оставлению отца и матери», то насколько же более побуждает покидать родителей прилепление не к жене уже, а к гетере, не к основательнице и сотруднице новой семьи, а к меняемой по прихоти «подруге вольной» наслаждений. Как воспитаться и окрепнуть долгу сыновнему в той неустойчивой среде, где уже не двое будут неразлучно плоть едина, а, разлучаясь и соединяясь по прихоти, то трое, то четверо или сколько угодно плотей. Но по этому самому не будет уже души ни единой?.. Вполне естественно, что для блудных сынов, забывших отчий дом, всякое напоминание о нем, оживляющее замершие мысли о благодарности, о долге к родителям, кажется докучливым, противным. «Семейный очаг вместе с треном и алтарем, – говорит один английский социалист, – есть Троица буржуазии»; «собрания родственников, их сходки, беседы... людей, не имеющих часто ничего общего между собой, *кроме родства* (!); культ предков, фамильные портреты – бессмыслица, безобразия, точно так же как и траур по умершим родным» (*Vax. Religion of Socialism*, 136, 143, 138, 143).

Дальше идти невозможно. Мы здесь на крайней точке прогресса, ставшего «по ту сторону добра и зла», вне этики, на почве «чисто экономической» и потому именно нечистой и безнравственной. Но что посеешь, то и пожнешь! Сеюшие в тление, предпочитающие красоте бессмертия благолепие тленного, пожнут тление. К общему спасению не приходят путем гибели, вражды, борьбы, корысти, идолопоклонства перед золотом и торгово-промышленными безделушками. Ни комфорт, ни роскошь, ни груды золота в руках капиталистов, ни чудовищная производительность материальных благ будущим кооперативным хозяйством, ни равный раздел богатства, ни общность имуществ, ни легкость и краткость труда, ни вся вакханалия чувственных наслаждений не в состоянии создать рая на земле, потому, во-первых, что все это ответ не на нравственный долг людей, а на их слабости и пороки; а во-вто-

рых, потому, что *все материальное богатство и все чувственные наслаждения не уничтожают нашей естественной бедности и вытекающих из нее страданий.*

И у капитализма, и у социализма ложны альфа и омега, начало и конец, ложны и промежуточные звенья обеих систем. Участие всех в комфорте, роскоши и чувственной похоти, если бы даже и сбылось, ничуть не обеспечило бы всем основного блага насущного, не спасло бы от голода, болезней, слабостей и аномалий физических и умственных и, наконец, от смерти. О последней победе даже и мечтают не хотят, как о несбыточной невозможности, и гонят прочь мысль о бессмертии как «нечто ужасное, с ума сводящее, мешающее пользоваться благами жизни». Но о достижении остального уже мечтают, например об упразднении «преждевременной смерти» (как будто должна быть смерть *своевременная!*). «Смерть старика (по мнению одного «христианского» социалиста) естественная (!) и почти прекрасная вещь (!!)), но смерть ребенка и юноши – явление ненормальное, чудовищное; ему нет места в усовершенствованном общежитии, и в устранении этой аномалии «нет ничего нелепого или несбыточного, потому что причина явления – бедность и ее следствия» (*Headlam. Christian Socialism. – «Fabian Tracts». N 42; Reprint. 1896, 3*). Мы же скажем, что в этих словах, с одной стороны, чудовищна безнравственность, жалеющая о смерти тех, кто получил жизнь, и не жалеющая о тех, кто дал ее, и нелепа надежда устранить смерть возрастая богатства и его следствий, по большей части столь смертоносных. «*Пока будет смерть, будет и бедность, бедность природная*» («Эпиграфы к «Пасхальным Вопросам»⁴⁶), *естественный пауперизм*, проистекающий не из недостатка материальных внешних благ или из их неудовлетворительного распределения, а из природного несовершенства нашей организации и от неродственных отношений наших к природе и природы к нам. И вот эту-то основную причину всеобщей нужды, всех бедствий и всей вражды в человечестве совершенно не хотят или не умеют увидеть и понять надеющиеся спасти человечество политическими и экономическими мерами. На недостаточность первых им начинают указывать уже люди их собственного лагеря: «Все это прекрасно, все это прогресс, все это наука!.. И однако, не смотря на все это, люди кругом нас мрут с голода!.. Право на жизнь, первое из всех прав, игнорируется этим прогрессом!.. Чего же после этого стоят наши старые и достойные

осмеяния политические вопросы, так долго наполнявшие своей пустотой умы, а может быть, и сердца наши?..» (Речь аббата Нодэ на Лионском конгрессе Христианской Демократии. 1 Congrès de la Démocratie Chrétienne. Procès-verbaux, 165). Мы же спешим прибавить: не одни политические вопросы, но и экономические, если они выделены от нравственных и поставлены выше их.

Маньяки «хозяйственных способов» прогресса даже и не доходят до хозяйства над природой; они не идут дальше эксплуатации ее, дальше наемнического или хищнического, явно грабительского отношения к ней. «Мы все еще смотрим на природу, как на кладовую средств для удобств жизни и наслаждений» («Вопрос о братстве», 1-я ред. Слова архиеп. Амвросия Харьковского). Но как ни велика кладовая, и она истощится при разбойничьем отношении к ней. Смущаются ли, однако, этим соображением апостолы «Евангелия Богатства» и верноподданные Царства Золотого Тельца? Нимало! У них только и на уме, только и речи что о приискании новых источников наживы да о наибольшем доходе. Нужно же *наибольший, но все же случайный доход обратить в постоянный и верный доход* (там же), а для этого единственный путь – *совершенное знание природы и управление ею*. Естествознание, а не политическая экономия ведет к этому. Нужно знание природы такое, которое поставляло бы себе целью счастье всех, живых и умерших, знание, которое поэтому должно составлять достояние также всех, а не одной привилегированной касты ученых и техников, работающих на купцов и фабрикантов, убежденных во «всемирности деловой империи» («Empire of Business» Карнеги), тогда как «именно для банкиров-то и фабрикантов и нет места в действительно всемирной, *небесной* деятельности, от которой зависит и вся разумная и нравственная деятельность земная. Даже для села менее препятствий сделаться «гражданином мира», тогда как Лондоны и Парижи из первых должны стать последними» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»). Именно в странах мануфактурных наука не может раскрыться во всей своей полноте, не может получить приложения, соответствующего широте мысли научной, так как деятельность там не совпадает со знанием, ибо последнее стремится охватить всю природу, а первая сосредоточивается главным образом на производстве мелочей и пустяков (там же). По признанию самих поклонников экономического прогресса, «энтузиазм науки и эн-

тузиазм рынка в настоящем строе общества совпадают» (Вах, 133). Мало того! Хуже того, еще позорнее, еще гибельнее! «Нынешняя наука находится под влиянием половым; ибо, рабски подчиняясь промышленности, она в значительной степени трудится для культа *женщины*, в интересах полового подбора; если же она работает над применениями к военному делу, она является сотрудницей деятельности *мужской* половины человечества, но сотрудницей, увеличивающей зло деятельности, губительной; если же, наконец, наука остается чистой, неприкладной, отвлеченной, она, правда, может быть сочтена *бесполой*, но вместе с тем и *безжизненной*, ибо в ней нет чувства к отцам, источникам жизни сынов; она и здесь, как в двух первых случаях, не подобна Духу Святому, *животворящему, от Отца исходящему*» («Вопрос о братстве», 2-я ред.). В социализме же науке предстоит еще худшая участь, еще вящее унижение, ибо здесь все, «ассенизаторы и профессоры», «все в равном достоинстве» будут предстоять не перед Богом отцов, а перед богиней Кооперацией, причем даже ученый труд снизойдет на уровень товара (так и по Бебелю, и по Беллами).

Правда, социализм обещает всех сделать образованными, и в этом нет ничего несбыточного; но это среднее, популярное образование, догматически запоминаемое по готовому масштабу и плану, эта фальсифицированная, тенденциозно сфабрикованная умственная пища, которой социализм наших дней пробавляет своих доверчивых адептов, создавая «еще невиданное доселе полуобразование» (*Göhre. Eine Halbbildung wie nie zuvor, 152–154*), эти сумерки прогресса отделены целой бездной от полуденного солнца истинного знания, от действительного, деятельного участия всех в знании не только уже упроченном, но и развивающемся, идущем дальше («Вопрос о братстве», 1-я ред.) *не для эксплуатации природы, не для расхищения ее и гибели нас вместе с нею, а для регуляции и спасения ее и нас*. Всякая работа должна стать не рыночной ценностью, не товаром, предлагаемым на торгу без зазрения совести, а «исследованием, как и всякое знание – делом» («Наука детская и совершеннолетняя»⁴⁷).

Только тогда наука станет всемогуща; а без науки, *так* понимаемой, как смеет социализм говорить о наступившем уже будто бы торжестве над природой, когда ни урожай, ни здоровье не в наших руках, мы же все в руках смерти? Не смешно ли слышать на эту трагическую тему самодо-

вольно-пошлые успокоительные комментарии об обеспечении от голода применением обширных зернохранилищ (*Bebel*, 304), или искусственным противодействием деторождению во избежание перенаселения земного шара (354), или, наконец, легким фабрично-химическим способом добывания пищевых продуктов (281)? Даже если бы последняя задача (этот идеал городского Запада) и оказалась сбыточной, разве такое превращение поля и неба в фабричную тюрьму и живой деятельности земледельца в новый вид машинного труда не сопровождалось бы ошеломительной умственной и нравственной гибелью народа? Разве эта последняя замена регуляции природы эксплуатацией не была бы конечным отречением от неба; ибо «не земля нас кормит, а небо» (по выражению крестьян) и у Отца Небесного, а не у завода искусственной пищи просим мы хлеба насущного. Говорим «будь это возможно...», но на чем основана эта надежда при нашем, с одной стороны, хищническом отношении к природе, а с другой – при нашей рабской зависимости от нее? Одним из наиболее губительных видов самообмана в современной жизни есть злоупотребление словами «господство над природой». Где оно, это господство, если под ним разуметь не применение ее сил на пустыки или на второстепенные удобства жизни, а действительную, постоянную власть над основными условиями не только нашего собственного существования, но и действий окружающих нас космических сил? («Вопрос о причинах и т.д.» и «О злоупотреблении словами «господство над природою» и словом «братство»»⁴⁸).

Власть немислима без свободы, свобода – без знания, доказанное, всемогущее знание – без дела. Вот почему «свободными делаются, а не рождаются. Знание, как лишь таковое, оставаясь только знанием, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу. Когда все изменения в мире будут определяться разумной волей, когда все условия, от которых зависит человек, сделаются *его* орудиями, *его* органами, тогда только будет он свободен». «Человеческое всемогущество мыслимо лишь в проекте всеобщего освобождения, которое есть вместе с тем и всеобщее воскресение. Высшее благо, как и свобода, составляют проект», только еще проект, а не действительность. Мы без усталости болтаем о свободе и всевозможных ее правах, а, сами того не замечая, «подразумеваем под свободой почти полное подчинение природе и почти полную независи-

мость друг от друга, от общего дела, от долга, понимаемого в надлежащем смысле; не видим зла во взаимном отчуждении и видим даже благо в подчинении слепой силе, считая это естественным и необходимым» («Вопрос о причинах и т.д.»).

«А между тем сама природа не подтверждает и не оправдывает такого взгляда. Человек – крепостной земли, праздный пассажир, паразит-захребетник ее; с ней совершает он невольные рейсы вокруг солнца, также несвободного в своих движениях. Но в то же время солнце изливает на землю волны силы, из коей растения делают запасы; за счет же этих запасов образуются движущиеся существа, и не только движущиеся, но и сознающие это движение и старающиеся отделиться от земли. Сама природа, следовательно, как бы нарушает свое крепостное право над человеком... она начинает его освобождение не только от закрепощения, но и от паразитизма и всякого захребетничества; она непосредственно не кормит и не одевает его, заставляя добывать все необходимое *трудом*» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Но, скажут нам, социализм как раз этого и требует. «Да не будет наслаждения без труда, ни труда без наслаждения» (*Bebel*, 267) – вот его правило. Правило недостаточное и ложное, ответим мы, когда оно ограничивается тем, в чем социализм видит идеал, то есть когда всеобщий труд имеет целью наслаждение одних трудящихся, или, иными словами, когда целью жизни остается одно настоящее, одна сравнительно ничтожная часть человеческого рода, одни живущие, а не все человечество в совокупности, не все живущие *и жившие*. В забвении последних, в пожертвовании ими и заключается грех ложной культуры, основанной на стремлении к материальному обогащению и к чувственному наслаждению, и в грехе этом повинен не один социализм, но и все новейшее гуманистическое просвещение. Не поэт ли этой нарядной, но бессердечной «общечеловечности» сказал: «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день их должен добывать»?⁴⁹ Если мы примем это выражение буквально, то есть в том смысле, что добывается действительно жизнь, а не средства только к поддержанию жизни, и не мнимая, а действительная свобода, тогда личность примет гигантские размеры, колоссальный образ. Сколько гордости в таком определении свободного существа и какое неоправданное действительностью самомнение со сто-

роны современного человека считать себя таким существом уже и ныне! Но даже и этот величавый на первый взгляд идеал не должен быть целью человека: величие силы в нем не соответствует слабости любви. Нельзя ставить на первый план всегда себя, даже просветленного, облагороженного себя и свою личную свободу; нельзя довольствоваться ни «высшим идеальным эгоизмом» социалистов (*Bebel*, 272 и *Rade*, 123: «Хороший человек должен быть эгоистом!»), ни сверхчеловечностью Ницше. Можно ли гордиться своим просвещением среди братьев, оставляемых во тьме невежества, или своей свободой, когда вокруг все человечество в неволе?.. «Нет достоинства в добывании жизни только для себя, для своей драгоценной личности и в защите одной своей независимости: всякий зверь так поступает!» Нельзя оправдываться в данном случае ссылкой на то, что забота о личном существовании необходима для детей: что это за апофеоз поденщины эфемерного существования! Даже с точки зрения личного, эгоистического расчета такое определение неудовлетворительно. Негодно оно, наконец, и с нравственной точки зрения, а это самое главное, решающее: если бы материальное обеспечение неизмеримо превосходило даже самые смелые мечты социалистов, если бы трудом добывались не только жизнь и свобода, но и самые орудия их добывания и таким образом создавались бы действительно полная свобода и самостоятельность, тождественная с личным бессмертием, и если бы последнее могло быть распространено на всех живущих, — даже и этот идеал (о котором, конечно, и не мечтают ученики «Евангелия Богатства») остался бы все-таки нравственно несостоятельным, нечестивым и греховным, ибо такое бессмертие было бы приобретено ценой неискупленной смерти многих поколений, от которых достигающие бессмертия получили жизнь. Только эгоистическое, неблагодарное, только безнравственное существо способно было бы принять такое бессмертие («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Пора отрезвиться преждевременным хвастунам свободы, рабам, величающим себя властелинами мира! «Мы живем не на чужой только счет, не на счет лишь слепой природы, ее подарками, ее подачками нам, нищим и убогим, что должно бы казаться позорным для мнящих себя венцом творения; мы живем и на счет себе подобных, даже самых близких, заменяя, вытесняя их, а это уже не

только позорно, но и преступно. Все бедствия, физические и нравственные, суть естественные последствия подчинения нашего слепой силе, на счет которой мы живем; ибо, повинувшись влечениям силы чуждой, неподобной нам, хотя и в нас самих живущей, мы становимся врагами себе подобным, и даже самых близких. Таким образом, нынешняя жизнь (каковы бы ни были политические, юридические и экономические варианты ее строя) делает и будет делать нас не только недостойными счастья, но и несчастными. Но если глубина самоосуждения превращает Страшный Суд из трансцендентного в имманентный, то и искупление требует с нашей стороны усилий, труда для обращения не нами произведенного, дарового в трудовое. Долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, из преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям, отнимая у них часть их самих, часть их сил, их жизни. Вот почему *долг* есть вместе с тем и *повинность*. Сознание, что долг жизни не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности – словом, не-братства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни тем, от кого она получена, и через это – свободы и себе («Вопрос о братстве», 2-я ред.).

При этом должно заметить, что содержание долга всегда одинаково; разница только в уплате, то есть в чем мы полагаем ее. «Око за око», жизнь за жизнь, конечно, плата, и даже, по жестокости, равноценная. Вира, то есть материальное вознаграждение, уплачиваемое за погибшую рабочую силу семье убитого на работах, тоже плата, хотя и весьма неравноценная. Но в обоих случаях плата, очевидно, недействительна, произвольна и не уменьшает долга, а в первом случае даже удваивает его. Все проступки и преступления, от малейшего оскорбления до убийства, имеют значение разрушения жизни; юридические же возмездия жизни не возвращают. Экономическая плата за вещи и услуги столь же недействительна. Правда, за услуги и вещи, полученные нами от других, мы можем уплачивать тем же, то есть подобными же услугами и вещами, но мы не можем вернуть тех сил, той части жизни, которая потрачена на их производство. Мена не заключает в себе взаимного возвращения потраченных жизненных сил, а ведет только ко взаимному разорению, к ослаблению, к смерти. Все это показывает, что *содержание долга есть всегда*

жизнь, а потому и погашением долга может быть только восстановление жизни, воскрешение (там же).

Вот почему действительную, всеобщую, природную нашу бедность, естественный пауперизм, являющийся следствием наших частью рабских, а частью хищнических отношений к природе и вытекающих отсюда небратских отношений между людьми, уничтожить не могут никакие экономические приемы, никакие хозяйственные, материальные улучшения, реформы или революции. Бессильно накопление богатства, что бы ни говорили капиталисты, утратившие совесть или еще сохранившие остатки ее: концентрация богатства не может быть долговременна; без труда оно тает быстро (*H. George. Progress and Poverty, 104 sq.*), и, как выше сказано, им и всеми даже благороднейшими плодами его не возмещается затраченная на его добычу часть сил и жизней человеческих, «пот и кровь труда, прилипшие к миллионам» (выражаясь словами одного американского университета, отказавшегося недавно принять от Карнеги 2,5 миллиона долларов на дело просвещения). Бессильно и всякое распределение богатства во всех его видах, деньгами ли, землей ли: «право всех на землю равносильно праву умирать с голоду; община обуславливает собою равенство всех, но равенство перед нищетой» (Чупров в «Нуждах деревни» I 180). Не спасет от общих бедствий, наконец, и никакая организация труда, только к одной материальной цели направленного. Разделение труда, столь восхваляемое политикоэкономии, только содействует перепроизводству, изготовлению излишнего, не гарантируя всегдашней наличности необходимого, да производству «целых гор безделушек и красивого полового оперения для самцов и самок изысканной городской культуры» («Вопрос о причинах и т.д.»). При бесцельности самого торгово-промышленного общества никакое распределение занятий не может улучшить положение человечества так же точно, как и равномерное распределение труда социалистами. Пока деятельность людей будет не делом регуляции природы, а лишь подделкой под природу, она не в силах обеспечить даже чисто материального благосостояния: над ней всегда, как меч Дамокла, будет висеть насилие, произвол той слепой *vis major*, перед которой покорно, совсем по-холопски, склоняются во прахе гордецы, сыны необузданной свободы, не выносящие никакого проявления власти со стороны существ разумных (там же). Призрачны также и все на-

дежды, возлагаемые на облегчение труда и его уменьшение: труд, даже и легкий, даже и краткий, не ведущий к полному освобождению от неволи перед природой, остается тяготой, злом, по собственному признанию социалистов; а обесмысление его, механизация, требующая при расширенном, усовершенствованном производстве одного ума на тысячу рук, должна делать его прямо ненавистным существу, рвущемуся к свободной всесторонней деятельности (там же). Наконец, при должном взгляде на задачу жизни, вопрос об укороченном рабочем дне превращается в ответственный перед нравственностью вопрос: куда девать остающийся и умеющий возрастая досуг праздным, по-народному «гулящим», людям; и не есть ли этот досуг, желанный идеал несовершеннолетних, противоположность делу или службе, как выражение взгляда на жизнь у человечества, достигшего совершеннолетия? («Слово о деле и долге» и «О двух нравственностях: теoантропической, или долге всеобщего воскрешения, и зооантропической, или праве на личное наслаждение»⁵⁰). Не социалистический «энтузиазм к производству», не коммунистическое превращение «моего» и «твоего» в право «всех на вся», не развитие наибольших потребностей при максимальной способности и возможности удовлетворения и не субботний покой, бессильно подновляемый различными новыми проповедниками или бесцельного труда, или неделания, а *трудовое бессмертие и воскрешение даст человечеству богатство не ветшающее и счастье не мимолетное, не призрачное* («Вопрос о братстве», 2-я ред.). Будем ли мы жить чужими трудами (капитализм) или сами трудиться, но для ложной цели (социализм), сея не жизнь, а тление, все равно мы не достигнем довольства даже телесного, еще же менее блаженства духовного, нравственного; лишим и человечество будущности, обречем его навсегда на полуживотное состояние, будем и впредь, как доселе, повинны смерти. *Пока же будет смерть, будет и бедность*, даже и среди груд золота Ротшильдов и Вандербильдтов, даже и среди «невообразимой продуктивности» кооперативного «Zukunftstaat»⁵¹ *Задача человечества решается не вопросом о богатстве и бедности, а вопросом о жизни и смерти*, вопросом, почему живущее умирает? *Задача человечества состоит в обращении мира несвободного*, где все определяется физической необходимостью, бессознательной и безвольной причинностью, *в мир сознательный и*

свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, но который должны осуществить действительно, активно и реально; потому что это не идеал только, а и проект, в котором сходятся, примиряются и объединяются высшие требования знания и нравственного чувства, истины, красоты, блага или добра и всеобщего счастья или блаженства («Вопрос о братстве», 2-я ред.).

д) Предубеждения, вытекающие из ошибочного отношения к природе. – Пассивное отношение к ней. Необходимость замены его активным¹

Природа – враг временный, а друг вечный, ибо нет вражды вечной. Устранение же вражды временной – наше дело.

Не природа – Бог, и не в природе Бог, а с нами Бог, и через нас будет и в природе.

Предыдущее изложение, надеемся, с достаточной убедительностью выяснило, что основную первопричину человеческих бедствий и страданий надо искать не в экономическом положении людей, не в искусственно возникающей бедности, а в *естественном пауперизме всего человеческого рода*, в необеспеченности для совокупного человечества удовлетворения даже самых насущных его потребностей: питания, здоровья и жизни. Если же это положение верно, должно быть признано верным и его следствие: та же *естественная бедность есть первопричина вражды между людьми*. Необеспеченность основных условий здоровой телесной и духовной жизни для всех и отсутствие радикальных средств установить их для всех заставляет отдельные личности или обособленные группы лиц обращаться к искусственным средствам доставить себе и своим ближайшим в преимущественной степени (то есть в ущерб остальным) то, чего не хватает в достаточной степени для всех. Таково происхождение корыстолюбия и властолюбия, орудий и опор основной животной страсти – сластолюбия, этой противоположности, но вместе и спутницы слабости и нужды, порождаемых общим бессилием человечества в его то хищнических, то рабских отношениях к природе. И так как этот основной

источник вражды между людьми оставляется ими до сих пор в полной силе, то неудивительно, что и губительные следствия его оказываются непреодолимыми ни для каких мер: политических, юридических и экономических. Вот почему, несмотря на все призывы к добру, на все предупредительные и карательные меры против зла, оно, как мифическая гидра, тотчас же возрождается, новым – по формам, по внешнему виду, старым, но не дряхлеющим – по сущности; ибо все его видоизменения – только бесчисленные варианты одного и того же греха: неродственного отношения людей друг к другу, раздора сынов, забывших об отцах и потому переставших быть и братьями.

При сохранении в силе первоисточника вражды зло раздора не только не будет искореняться, но должно еще умножаться количественно и усиливаться качественно. Если бы отношения людей к природе ограничивались даже простым равнодушием, одной бездеятельностью, то и этого было бы уже достаточно для роста зла, так как при несоответствии стремлений природы человеческим потребностям и при ее склонности к непроизводительной (с нашей точки зрения) трате сил и запасов уменьшение природных богатств, иными словами, естественное обеднение природы неизбежно при отсутствии противодействия этому со стороны разумных существ. Если же последние сами превращаются в существа неразумные, проявляя к природе уже не апатию, а злую волю, переходящую в злые действия, в хищническую эксплуатацию естественных богатств, то этим, ясное дело, значительно ускоряется истощение природы, умножаются, следовательно, и поводы ко злу, к борьбе из-за даровых богатств. Жажда скорейшего и наибольшего обогащения у наиболее деятельных и решительных в этом смысле не только создает искусственное, экономическое, обеднение остальных, но и приводит весь род человеческий к естественному банкротству, к несостоятельности природы, насиуемой и расхищаемой кем угодно и как попало. Не видя мудрых хозяев, подвергаясь только непрерывному беспощадному грабительству алчных эксплуататоров, природа, рано или поздно, гораздо раньше, чем думают «дельцы», откажется не только обогащать, но и кормить своих вымогателей-насильников, а вместе с ними и неповинных жертв их жадности; именно превращение всего в золото заставит будущих Мидасов умирать с голоду² И

от этой перспективы не в силах спасти никакие переводы в способах производства, никакое равноправие в разделе ценностей, даже если бы дружелюбная разверстка⁷ и оказалась возможной при усиливающихся поводах к зависти и корысти.

Исход из неизбежно возрастающего страдания может быть, следовательно, только один: *перемена отношений прежде всего не людей друг к другу, а людей к природе*. Прежде, чем ссориться из-за долей призрачного богатства, надо всем, не исключая и воображаемых богачей, убедиться во всеобщей, всечеловеческой действительной нищете. Вместо того, чтобы враждовать из-за власти, дающей перевес в погоне за призрачным счастьем, за материальной наживой, надо познать всемирное рабство людей перед слепой силой, одаряющей нас реальным физическим и нравственным несчастьем. *Надо определить, в чем наша нужда и в чем зло и кто или что их виновник, то есть кто наш действительный, общий враг*. Долговременный раздор до такой степени приучил людей смотреть друг на друга как на врагов, что настоящего врага они уже почти не замечают. «Хотя врага этого мы и встречаем и в себе, и вне себя, «горé и дóлу», над собою и под собою и вокруг себя, везде и всегда, мы тем не менее не умеем опознать его как врага общего и единственного, первоначального и даже еще преклоняемся перед ним, словно перед Богом» («Природа – враг временный, друг вечный»⁸).

«Этот враг – Природа», предоставленная себе самой, невольному, стихийному ходу своих слепых, неразумных сил. Этот враг, то явный, то скрытый, не всегда и не везде обнаруживает свою вражду к нам, вражду (спешим оговориться) бессознательную и неумышленную, происходящую из силы, не дающей себе отчета в своих действиях. Сплошь и рядом природа кажется переполненной благосклонности, попечений и щедрот к нам; но эта обманчивая благосклонность не менее вредна, чем явная вражда (там же). Сколько приманок и соблазнов, сколько чар для вовлечения на путь страстей и похотей, нужных стихийной силе, губительных существам разумным и нравственным! Сколько обольщающего, дарового, отвлекающего от того труда, от того усилия, что искупает из рабства, спасает от гибели! Сколько манящего к будто бы беззаботному наслаждению, за мимолетностью которого сторожит долгое страдание!.. Почти непреодолимая сила затаенных, безот-

четных, инстинктивных влечений, пестрая смена впечатлений, прелесть света и тени, вдумчивость тишины и властная гармония звуков, чары движения, нега покоя, мистическая греза созерцания, жажда нового, неиспытанного, отвага и беззаботность молодости, пышный расцвет телесной красоты, коварная затаенность недугов, старости и смерти, и, чтобы затуманить сознание близости конца, ликование вечно юных жизненных сил «у гробового входа», – все, все слилось в один вакхический призыв отдаться «естественным» влечениям, «следовать Матери-Природе», «жить одной жизнью с ней», «согласной жизнью части с целым».

Едва ли и поныне постигло человечество, какой глубокий трагизм лежит в этом призыве и в сочувственном отклике на него; едва ли даже ничтожной части из почитающих себя мудрецами ясно, до какой степени во всех ужасах нескончаемой летописи наших страданий виновно ложное представление об отношениях природы к нам и наших к ней. Именно в наше время склонность к оправданию ее стремлений и к согласию с ними жизни физической и нравственной получила настолько решительный перевес над противоположным мировоззрением, что выступать с противоречием природе, идти наперекор ее установившимся путям и внушениям кажется уродливым отступлением от нормального настроения чувств и образа мыслей и вместе с тем – дерзостью, каким-то оскорблением величества и чуть не хулой на Творца.

Всю силу этого предубеждения отлично сознавал наш мыслитель, сознавал настолько, что, выражаясь его собственными словами, «не надеялся, чтобы в наше время недумания и неделания вопрос о всеобщем деле, о регуляции природы разумом и волей человечества мог обратить на себя внимание» (Письмо ко мне от 17 июня 1901 г.⁵). Свои мысли по этому предмету он писал «под влиянием полной безнадежности» (Письмо от 28 июня 1901 г.⁶), «зная, что никому эти писания не нужны» (Письмо от 15 июля 1902 г.⁷), что «учение об активном отношении к природе со всеми его следствиями будет отвергнуто одними как диатриба из времен невежества, другими – как неверие» (Письмо ко мне от 15 дек. 1899 г.⁸). «Есть от чего прийти в отчаяние, – восклицает он, – среди такой полной безнадежности, среди такого духовного одиночества в 74 года!» (Письмо от 10 дек. 1898 г.⁹). Но на этого богатыря мысли отчаяние налетало разве лишь на краткие мгновения,

как бегущее облако в ясный день на непоколебимую горную вершину, более близкую к небу и солнцу, чем туманы ущелий и тени глубоких долин. Он страдал в эти минуты не за себя, конечно, не за свою неизвестность, а за человечество, заблуждающееся, не распознающее своей гибели, страдал не тщеславием непризнанного пророка, а сердцем отца, которого не понимают дети. Но облако сомненья слетало с хмурого чела, и снова добродушно и ясно горел во взоре святой огонь убежденья в истине мысли, в чистоте порыва, в правде решения. Возражения мало его огорчали; напротив, вызывали только на новые разъяснения любимых положений. «Моя уверенность и дерзость, – писал он мне, – растут вместе с непризнанием и отрицанием моих убеждений» (Письмо от 15 апр. 1899 г.¹⁰). Он знал, что не то зерно, что всходит раньше всех, дает наиболее долговечный рост и самые обильные плоды; он убежден был даже, что учение, слишком опередившее общий уровень развития своего века, осуждено на временную неудачу, что оно должно быть похоронено иногда надолго, но что со временем оно также неизбежно должно воскреснуть, чтобы быть признанным и усвоенным там, где оно некогда вызывало только насмешку или улыбку сомнения. И потому, не смущаясь ничем, он развивал свое учение хотя и в глубоко одиночестве, но так, чтобы сделать его способным выдержать натиск всевозможных возражений. Перейдем же и мы к рассмотрению этих положений, не смущаясь их необычностью, их противоречием взглядам упрочившимся, почти что общепринятым. Мало ли что в науке и в философии казалось эксцентричным, чуть не нелепым?! Не сочтено ли было за безумие и само христианство?..

Чтобы правильнее осветить значение этого нового взгляда на отношение людей к природе, было бы в высшей степени поучительно с культурно-исторической точки зрения проследить шаг за шагом ход развития преобладавшего до сих пор ошибочного в данном отношении мировоззрения. К сожалению, такой анализ заставил бы вдаваться в слишком многочисленные подробности, и потому нам приходится ограничиться рассмотрением указанного предубеждения по существу, позволяя себе, однако, где надо, при случае, попутно, подкреплять выводы историческими соображениями и примерами.

ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ПАССИВНОГО ОТНОШЕНИЯ К ПРИРОДЕ И КРИТИКА ЕГО ОСНОВАНИЙ¹

Пассивное, или (как охотнее выражаются многие) сочувственное, отношение к природе оправдывается различными аргументами, но все они сводятся к двум основным: либо к убеждению в *целесообразности* действий природы, либо в их *необходимости*, неизбежности. Рассмотрим поочередно то и другое. Но прежде всего оговоримся, что речь о том и другом должна идти здесь не иначе как в смысле отношений природы к человеку как [к] существу сознающему, чувствующему, страдающему и обладающему, по крайней мере на настоящей ступени его развития, известными, большинству людей свойственными нравственными требованиями. Иными словами: рассматривая вопрос о целесообразности и необходимости в природе, мы неизбежно принуждены решать его с той простой, естественно принимаемой большинством нормальных людей точки зрения, которую мы вправе назвать жизненной (так как на ней основываются обычные жизненные отношения) в отличие от другой, утонченно-философской, свойственной только людям отвлеченного мышления, а не действия; ибо даже и ученейшие скептики, по признанию самого Юма, принуждены, как только они переходят от созерцания к жизни активной, довольствоваться практически теми же взглядами на необходимость и свободу, на причинность и целесообразность, как и «самые обыкновенные» люди. Как бы пренебрежительно ни смотрел критический скептицизм на такие общепринятые начала, называя их, не без иронии, «философией заурядного смысла» («Sens Commun», у напрасно забытого начинателя этого направления аббата де Линьяка (*Le Goff. La philosophie de l'abbé de Lignac. Paris, 1863*) и у ее не по талантам важного, ординарного профессора Кузена; «Common-Sense» – у ее скромных, но заслуженных исследователей, Шотландцев²), – юная, еще только развивающаяся русская философская речь, вероятно в силу общего тяготения нашей философской мысли более в сторону жизни, нежели к школьным отвлеченностям, была, мы полагаем, совершенно права, когда пренебрежительный термин «заурядный смысл» заменила высокопочтенным названием «здоровый смысл». Какими бы научно-обольстительными ни казались ведущие к отрицанию антиномии чистого разума и доводы скептического критицизма о несоответствии субъективных, фено-

менальных представлений о вещах и объективной действительности, все же люди, для которых жизнь и действие не менее, а более необходимы, чем отвлеченное мышление, не поколеблются считать более здоровой хотя бы и заурядную веру в реальность знания, в наличность воли и в возможность воздействия их на действительность, нежели ученое сомнение, считающее и знание, и волю недоказуемыми, объективную действительность – непознаваемой, а следовательно, и целесообразное воздействие на нее невозможным.

Но что́ всего важнее, к какому бы из двух мнений мы ни пришли, – все равно конечным выводом в обоих случаях должно быть признание *не согласия, а разногласия нас, как сознательных и нравственных существ, с природой*; ибо если мы станем на точку зрения жизненной активной веры в реальность и силу знания и воли, мы тем самым допустим возможность и необходимость воздействия человечества на природу, слепую и безвольную; если же, с ученым неверием в объективное знание и в реальную волю, мы признаем несоответствие наших, *фактически, однако, несомненных*, стремлений к тому и другому с абсолютной объективной действительностью, мы тем самым обнаружим и подтвердим глубочайший разлад между природой и нами, между действительностью сущей и действительностью желательной, проективной. Таким образом, даже и в этом, крайнем, случае о согласии человека с природой, о совпадении *его* мыслей и действий с *ее* путями и целями – даже если бы последние и имели в ней место – не может быть и речи, если только человеку не угодно будет ради такого согласия отречься от *своего* сознания и от *своей* воли, вне которых, однако, для него не дано возможности *никакого* мышления и *никакого* действия.

Мы знаем, что в религиозной философии Востока и в светской метафизике Запада такое отречение, ради воссоединения с «Великим Бессознательным и Непознаваемым», было не только допустимо, но порой и возводилось в высшую будто бы мудрость. Однако жить на началах этой мудрости, приводящей к недуманию, неделанию, непротивлению злу и к небытию, и признавать такую мудрость *здравым* смыслом нашего существования *общечеловеческий смысл* у огромного большинства людей решительно отказывается, несмотря на угрозу быть сочтенным за смысл *заурядный* умами высшего разбора. Если же, глумясь над ребяческими грезами о свете и свободе близору-

ких пигмеев, скованных цепями необходимости в объятиях необъятного целого, избранные провидцы безнадежности нашего бытия вздумают встретить усилия «обыкновенных» людей саркастическими восклицаниями: «Забавляйтесь призраками знания, желаний и свободы действий! Природа их не знает и знать ни их, ни ваших стремлений и целей не хочет!» – тогда пусть уже не пигмей, а титан-Прометей – идоловержец, но не боговержец (ибо Бессознательное и Бездельное Богом быть не может!), – пусть он ответит громко и смело: «Даже ваша насмешка есть уже признание моего права на борьбу! Да, воистину, природа, *вне нас* бессознательная и безвольная, не знает и знать не может ни нашего сознания, ни нашей воли, и потому-то именно, в этом смысле, мы и не можем быть с ней солидарными; поэтому именно она не друг, а враг нам, хотя и невменяемой враждой проникнутый! Поскольку же, хотя бы и ничтожная по силам и размерам часть ее, *в нас* воплощенная, пришла случайно (как веруют невзыскательные материалисты) или приведена Высшим Разумом и Высшей Волей к сознанию и воле, мы, одаренные тем и другим, уже не хотим вернуться к бессознательности и безволию; мы хотим знать и себя, и ее, приводя и ее, в нас и через нас, к совершенствованию, к благу. И прежде, чем отречься от надежды на успех, прежде, нежели счесть такую регуляцию природы за бред спесивого бессилия, посмотрим, *с нашей* точки зрения (ибо в данном случае иная для не исповедующих слепую веру в еще недоказанное неприемлема), не призрачны ли ваши противоположные доводы пассивного мировоззрения в защиту необходимости согласия с природой!

Мотивы эти, как уже сказано, – целесообразность действий природы или же необходимость их либо соединение того и другого. Итак, – сначала *о целесообразности!* О ней смешно и говорить, если вносить ее в существо бессознательное и безвольное! *Целе-сообразность* предполагает *сообразжение* (разумное согласование) *действия с целью*, то есть наличность и сознания, и воли. В бессознательном и безвольном может, в лучшем случае, быть только совпадение благоприятного результата действия с произвольным ходом последнего, но такое совпадение, как непреднамеренное и невольное, не подходит под то, что здравый смысл человеческий понимает под целесообразностью. И если материалисты и эволюционисты вздумают и здесь повторить свой любимый припев: «Какое дело природе

до *вашего* смысла, до *ваших* целей? У нее нет ни цели, ни смысла, а есть только потребности, и, как бы то ни было, она свои потребности удачно удовлетворяет», – на это не рабы, а сыны света и свободы ответят: «Какое *нам* дело до ее потребностей, если их удовлетворение не удовлетворяет *нас*, сознающих *свои* потребности и, сообразно им, ставящих *свои* цели? Даже допуская, что совершающееся ею кому-нибудь или чему-нибудь полезно, – *для нас* оно не благо, а зло, зло ощущения нами лишений, слабости, болезненности, боли, утраты, зло наших страданий, наконец, нашей гибели! И как бы призрачны или близоруки ни были наши рассуждения о зле, его ощущение до ужаса реально и в этом смысле есть *факт* ничем не опровержимый».

Вот почему телеология в ее установившемся смысле – такая невыносимая софистика! Вольно желающим, сознающим, что слепая сила ежеминутно причиняет им зло, тем не менее или именно вследствие этого боготворить ее! Культ злой силы злыми или бессильными, рабами и трусами или же, наконец, невеждами – заурядное явление! Но пусть не оправдывают, не обеляют того, что по свойствам своим лежит по ту сторону добра и зла! Пусть не вносят смысла в бессознательное! Телеология, приписывающая неразумной и безвольной силе целесообразные акты, превращает слепо действующую природу не только в рационально сложившуюся и планомерно функционирующую машину, но даже в существо, не чуждое нравственного побуждения, благодеяния человеку. Из творения природа превращается в Творца и вместе с тем в любящую и заботливую мать. Правда, телеология христианская, в отличие от языческой, признавая над природою благого и всеведущего Отца Небесного и Его непостижимый, но безошибочный промысел, избегает этого искажения понятий в основной мысли. Тем не менее нельзя отрицать, что не только судя по историческому опыту, но и принципиально, даже и в Христианском миро- и жизневоззрении, телеология, доведенная до мелочного, специального и субъективного изъяснения действительности, наталкивается на непреодолимые трудности, для обнаружения которых не требуется даже быть Кантом, а достаточно быть только живым, чувствующим человеком, чтобы *испытать*, насколько в этом, пока еще не «лучшем из возможных миров», далеко не все обстоит вполне благополучно, хотя бы доклад об этом представлен был виднейшим из философов-утешителей,

самим миротворцем Лейбницем. Возрождающиеся то с одной, то с другой стороны затруднения, выдвинутые в этом отношении неуловимой диалектикой великого скептика Бэйля, автор «Теодицеи» мог и должен был разрешить не сложными соображениями своей апологетики, извиняющей существование зла, а добросовестным открытым признанием *не кажущегося лишь, а действительного зла, но не в вечном, а в устранимом смысле*. «Адвокат Бога вполне достиг бы цели, если бы указал, что Бог, создав природу, то есть слепую силу, творящую зло, создал и разумную и что лишь по бездействию последней творит зло первая» («Агатодицея Соловьева и Теодицея Лейбница»³). Недостаточно для «оправдания зла» сослаться на непостижимость высшего плана; «O altitudo!..»⁴ убедительно для верующих, но не для сомневающих. С другой стороны, недостаточно и одного философского истолкования зла, чтобы с ним примириться. «Все понять», быть может, еще значит «все простить», но не значит не чувствовать страдания и гибели. «Неужели же земле дано печальное преимущество только постигать зло, но не искоренять его? Не по причине ли именно этого ошибочного мнения и достигнуто зло высшей силы?» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Не дерзая верить в торжество разума и воли существ сознательных и нравственных и не имея возможности отрицать наличности страданий и бедствий, причиняемых людям стихийными силами природы, сторонники пассивно-сочувственного отношения к ней после неудачных усилий оправдать ее ищут *примирения со злом*, стараясь то убедить в его ничтожестве, даже призрачности с какой-то высшей точки зрения, то закалить против ощущений зла или же анестезировать, гипнотизировать и, наконец, парализовать существо, чувствующее страдание и сознающее зло этого ощущения и его следствий. История религиозных и философских учений потеряла счет этим опытам жалостливого самообмана, возобновлявшимся в разных формах от начала страданий на земле до наших дней, от первобытного дикаря, утоляющего свою боль нашептыванием и заговором, до «великого писателя земли Русской»⁵, убаюкивающего страдание уверением, что смерть не зло, что смерти нет. Воспитательное влияние этих попыток во что бы то ни стало «согласиться» с природой не только на строй философского мировоззрения, но и на историческую судьбу человечества было так широко и глубоко, влияние

это до такой степени вошло в плоть и кровь и поныне преобладающего у интеллигенции взгляда на природу, что нам необходимо окинуть хотя бы беглым взглядом главные моменты развития этой тенденции человеческой мысли и, еще более, человеческого чувства. Такой анализ в значительной степени облегчит нам разобрать, сколь многое в этом упрочившемся убеждении и настроении следует отнести на долю традиции, привычки, наследственной бессознательной передачи и, наконец, на долю временных и местных условий, из которых немалая часть является отжившей, чуждой и, при беспристрастном отношении к вопросу, несвойственной нашему времени и еще более будущему.

Магическое, чудодейственное средство, общее всем целителям реальных страданий мечтой, есть рожденная неведением, апатией или бессилием вера в правильность, а по другому мнению даже и в благость, существующего строя и действий сил природы. Основываясь почти всегда на пантеистическом мировоззрении, это убеждение полагает в самом корне предел мятежным стремлениям человеческой мысли и воли вырваться из рабских оков, возложенных на него природою. Не к превознесению над «Единым-Всем» зовет эта вера, а к согласию с ним, к слиянию ничтожной части с необъятным Целым не для того, чтобы сохранить в нем свою эфемерную самоличность, а, напротив, чтобы этот призрак мимолетного сознания и воли в одном из бесчисленных воплощений великого Целого, эта «тень его тени в ряду его вечно изменчивых снов (Цертелев⁶) потонула в необъятности, безразличной и к воле, и к сознанию. Там, где пантеистическое мировоззрение стало преобладающим, как в Индии, противопоставление человека природе, воздействие его на нее, видоизменение ее сообразно с разумными и нравственными требованиями стало принципиально невозможным; пассивное отношение к природе получило освящение религии, воплотилось в общественном характере и быте и, пережив тысячелетия, составляет и поныне основную черту индусской жизни. Великая реформа Будды, сменившая в других отношениях предания браманизма, не только не упразднила этого взгляда на природу, а, напротив, только усилила его, переместив центр тяжести из космогонического и космологического учения в нравственное. Сметая с понятия Божества последние, давно побледневшие черты антропоморфизма, видя в вочеловечении не благодать, а испытание и наказа-

ние, в личности, в субъективности – источник страдания, а в сознании и воле – основу личности, «Учение Великой Жалости» проявило себя не в активной помощи борьбе с общим врагом, а в призыве к апатии, к неделанию, к непротивлению злу; и так как зло от одной проповеди не меняется и не уменьшается и природа перед бездействием не капитулирует, буддизм предложил человеческой мысли и воле самим сдаться безусловно на милость всемогущей природы, которая к познавшим мудрость «великого покоя», к отрешившимся от желаний, безразличным к наслаждению и страданию, к личной жизни и смерти, и проявляет свою милость в даровании им покоя... в уничтожении их самих! Торжеством разумного, волевого существа над неразумной природой является сознательный и добровольный отказ человека от разума и воли; победа над смертью выражается не в одолении ее, а в уничтожении своего сознания, а с ним и ощущения страдания. «Учение Великой Жалости» было «Учением Великого Покоя», но приобретает добровольным отказом от жизни.

Такой исход философского расследования отношения человека к природе был прежде всего порождением свойств тропической природы Индии, где грозные воздушные и подземные силы и даже растительные и животные формы принимают колоссальные, чудовищные размеры, где все проявляется в сказочной быстроте роста, в мощности порывов, в беспощадности столкновений друг с другом и в стремительной смене отлетевших воплощений жизни новыми. Беспомощность человека перед ураганом и ливнем, перед землетрясением и горным обвалом, перед удавами и хищниками джунглей, перед неустойчивой зарослью тропического леса, отбивающей обратно чуть не в одно лето пашню, отвоеванную у него долгим тяжелым трудом, наконец, беспомощность перед тепличной жарой, расслабляющей тело и волю, и перед заразами, уносящими многие тысячи жизней, – вот естественная почва, на которой выросло древо познания буддийской мудрости, «Учение Великого Отчаяния», заменившее Индии и сопредельным с ней странам Благоую Весть всеобщего спасения.

Но по той же самой причине, в силу *иных* свойств природы в *иных* краях, мудрость апатии человека и покорности его стихиям не могла встретить сочувственного отклика в колыбели классической античной философии, под кротким небом малоазийских, греческих и итальянских по-

бережий, обвеянных нежным дыханием масличных, лавровых и олеандровых рощ и ласковых волн Средиземного моря. Правда, и здесь в первую пору античной философии дума сосредоточилась прежде всего на природе, пытаясь сделать изучение ее предшествованием всякого знания. Когда первые эллинские мудрецы говорили «все из воды», или «из огня», или же «все – движение и борьба», они, как и их восточные предшественники, удостоверяли фактическое преобладание природы над человеком; но свойства ее самой и ее отношений к нему представлялись им в совершенно ином свете, чем мудрецам Востока. Более, чем где-либо, именно здесь антропоморфическое стремление оказывало смягчающее действие на представления о стихийных силах. Свойственное по преимуществу греческому гению отвращение ко всему чрезмерному, крайнему вносило и в этот круг понятий облагораживающее, смягчающее начало. Кронос еще пожирал своих детей; Зевс еще был громовержцем, ниспровергавшим Титанов и пытавшим Прометея; Нептун и Плутон еще поглощали дерзких нарушителей их владений; но даже и грозным божествам были уже не чужды страсти и чувства, связующие их с богоподобным человечеством; а вокруг целая плеяда божеств уже прямо кротких и благотворных являлась союзницей, покровительницей растущему в своей смелости сыну земли. Самые слабости и пороки человекоподобных богов уже в значительной степени уменьшали страх перед ними, а *Dii minores*, низшие божества, и герои-полубоги еще более сглаживали переход от человеческого к сверхчеловеческому, сближали стремления людей с силами природы. Последняя, казалось, уже не давила, не поглощала человека, а включала его в свои объятия, как что-то ей близкое, родное. Конечно, то были не всегда только чистые ласки Матери-Деметры; то были объятия и чувственной Афродиты, и божественного Хмеля-Диониса, и чаровницы Цирцеи, превращающей богоподобный образ человека в зверо- и скотоподобный! Но если возможность понижения до победного уровня была на каждом шагу, рядом раскрывалась возможность парить и вверх, к Божественному, и уже не одной противоположностью, не одним диссонансом среди безобразной, хаотической борьбы стихийных сил могло биться сердце человека, но и гармонично-согласным созвучием с художественно-стройным космосом.

В эту сторону само собой направилось эллинское мировоззрение. Природа, быт, искусство – все манило к жизне-

радостному настроению; упоение мигот настоящего мешало вдаваться в тревожные думы о будущем, о слишком близком конце блаженства бытия и облегчало воспоминания о прошлом, о пережитых уже утратах. Углубляться в мучительные вопросы о смысле и цели жизни, о тайне и ужасе смерти не было охоты, как не было уже и первоначального желания разобраться в тайнах природы. Человечность, страждущая, эфемерная, но и блаженная, самодовольная и самодовлеющая, в минуты забвения своей трагической кратковечности сосредоточила на себе самую чувства живущих и задернула завесой туманного сомнения судьбу умерших. Да и к чему дума, отравла наслаждения, и без того слишком краткого?.. Учение о роке, о неизбежной необходимости всего совершающегося, возвело конечный фатализм человеческих действий в суровый мировой закон. Когда же его жесткость стала не под силу для широко развернувшейся, вольнолюбивой личности, греческие трагики попытались внести в понятие фатума нравственное начало протеста разумного существа против гнета сверхчеловеческой силы, не сообщив, однако, элементу борьбы никакой надежды на победу и оставляя невыясненным: не лучше ли бессильного бунта Эдипа, Антигоны и Прометея вдумчивая покорность непреодолимой и непостижимой мировой силы, от велений которой не свободны и сами светлые Олимпийцы? Войти в пределы возможного, примириться с ограничениями неизбежными и успокоиться, довольствуясь данным, пока ликующее утро жизни не сменится сумраком беззвездной ночи... – вот преобладающий аккорд мелодии древнегреческой жизни.

В критическую пору перехода эллинского мировоззрения от мифологического, антропоморфического натурализма к этическому раздался Сократов клич «познай самого себя!», не только определивший на долгие века, как было указано выше, направление философии, но и придавший нравственную санкцию сейчас изложенному взгляду на пассивное положение человека в мироздании и космическом процессе. В тройном смысле упрочил сократизм это направление: во-первых, сосредоточением философской мысли почти всецело на человеке он пагубно ослабил и без того несильный интерес к изучению внечеловеческой природы, обособил таким образом философию от естествознания, рассуждение от наблюдения и опыта, создал отчуждение человека от природы, так сказать, его *рознь и*

одиночество в пространстве; во-вторых, сосредоточением личности на самой себе он распространил эту отчужденность и разрозненность у людей и на им подобных; он изолировал субъекта, разорвал связь настоящего с прошлым и таким образом создал *отчуждение во времени*; и наконец, в-третьих, усмотревши результат этих двух разрывов, то есть бессилие человека, взятого в отдельности, он призвал его ограниченность нормальной, неустранимой, возвел несовершенное знание и еще более недостаточное действие в норму существа, действительно неизбежно смертного *при таких условиях*. Замена бессмертия органического, полного, бессмертием частичным, бессмертием души, вмененная Сократу и ученику его Платону в такую заслугу не одной философией, но и христианским богословием, оказалась слабым утешением в жизни, но сильной помехой развития активного отношения к природе. Конечно, не с цинизмом Гейне, предпочитавшего «поцелуй толстых губ кухарки на навозной куче бессмертию на Олимпе героя, воспетого хотя бы самим Гомером», а с тихим элегическим сожалением о земной жизни силится античный ум отодвинуть, насколько можно, в туманную область невыясненного тревожную думу не только о смерти, но и о жизни загробной, думу, смущавшую классическое миросозерцание несравненно больше, чем мы привыкли утверждать. (Кроме превосходного труда Rohde. Psyche. Tübingen, 1903 см. изящную работу графини Caetani-Lovateli. Thanatos. Roma, 1888; Kaufmann. Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften. Freiburg i. B., 1897, и др.) Изучение относящихся сюда надгробных надписей и изображений разъясняет нам смысл того таинственного оттенка мечтательной грусти, что, словно мимолетное облако в сияющий летний полдень, лег на чело совершеннейших творений античного резца: и у жизнерадостного Диониса, и у Венеры Капитолийской, и у юного «гения Ватикана». Ни победный венок Олимпии, ни гимны Пиндара, ни беседы Федона о *духовном* бессмертии не могли в чувственной душе древнего грека развеять печали о гибели жизни, взятой во всей ее реалистической полноте...

А между тем к отказу от надежд на возможность такого *полного* бессмертия и вела спиритуалистическая доктрина. Если задача искусства есть создание только *подобий* действительности, жизни, — Платон, бесспорно, величайший не из мудрецов, а из художников! Но если задача иску-

ва не ограничивается творением подобий, а возвышается до истинного творчества, доступного человеку, то есть до *вос-создания* действительности (ибо *создание исперва*, творение в строгом смысле слова – дело Божье, а не человеческое), то и спиритуалистическое бессмертие, созданное Платоном, несмотря на всю философскую красоту свою, было не содействием, а скорее противодействием завоеванию действительно-го, реального бессмертия, немислимого без победы разумной и нравственной силы над слепой и не знающей нравственности природой. Спиритуалистическая философия, создавая храм Муз, дочерей Памяти, открывала духовным взорам мир идей, «воспоминаний вне-мирного существования», и таким образом облагораживала и возвеличивала одну из сторон человеческого организма, но в ущерб стремлению воздействовать знанием и волей на мир реальный. Самая красота мира идеального заставляла пренебрежительнее относиться к миру реальному, а взгляд на материальную его сторону как на несущественную отнимал охоту к активному отношению к природе. Все благородное стремление поднять человека от праха в область духовной красоты, вся этика и эстетика идеализма не избавляли от гнета грубой, безжалостной действительности над величавой мечтой. Философ-идеалист задолго до аскетизма стремился в своих умозрениях стать человеком «не от мира сего», оставляя мир «во зле лежать», а с ним и себя, и всю гордую мудрость свою...

Античный натурализм⁷

Правда, в античной философии рядом с этим преобладавшим пассивным отношением к природе пробивалось наружу и другое, исходившее из направления наблюдательного и эмпирического. В лице Аристотеля оно сразу сделало колоссальный шаг вперед. Среди стольких заслуг трезвого ума великого Стагирита, быть может, высшей следует считать убеждение в необходимости *универсального знания*. Ему было ясно, что только полное всеобъемлющее ведение может стать совершенным знанием. Отсюда энциклопедическое, полигисторское⁸ направление его деятельности; отсюда столь сосредоточенное внимание даже на таких кажущихся мелочах в жизни природы, снисходить до которых считалось недостойным мудреца у более тщеславных умов; отсюда же, наконец, высшая оценка опыта, доведенного до активного воздействия на

силы природы. Знаменательные слова Аристотеля: «Мы совершенно знаем только то, что сами можем сделать» – проникают уже в центральную точку конечной задачи всякого знания, всей науки: *возвысить совершенное познание природы (действительности) до способности воссоздать бывшее, бессознательно природой рожденное и ею же бессознательно разрушенное, воссоздать сознательно и добровольно.* К сожалению, это, уже активное по своим приемам, знание не имеет у Аристотеля *активного назначения*, совершенное знание не переходит в совершенное дело. Над миром человеческой мысли и воли расстилаются неизменные, вечные небесные сферы; и если смелый рационализм Стагирита задумывается над вопросом о существовании руководящего начала даже в космической дали, эта «правлящая интеллигенция» – не наша человеческая мысль и не наша воля. Арабские и средневековые комментаторы Аристотеля населят необъятную ширь и высь пространства ангелами и им поручат регуляцию небесных миров; о завоевании же и водительстве их силами человечества не мечтали ни классическая древность, ни средневековье.

Наоборот, как раз за подъемом – понижение, упадок! За вдохновенными полетами мысли идеалистов, за кропотливым, но бодрящим трудом эмпиризма – расслабленность софистов и скептиков, безжизненная догматика стоиков и столь же самоуверенных, столь же бездоказательных, «пресмыкающихся понизу» материалистов-эпикурейцев. Все три течения в разных смыслах благоприятствуют упрочению пассивного отношения к природе. Откуда взяться иному, деятельному, у тех, кому все – и мир, и сам человек, и действительность, и мысль стали вопросом?.. А стоицизм? В области античной мысли и с соответствующими различиями, это параллель к пантеистическому фатализму буддизма, только с более мужественной окраской, продукт не столько созерцательной неподвижности, сколько усилия характера подчинить личность железному закону общего распорядка, как раз в духе Рима, где и нашла себе практическое применение эта философия. Сообразно с такой тенденцией, космическая сила, великое Неведомое и Бессознательное дремотного Востока здесь, на политически взволнованном Западе, в пору крушения царств и разложения устоев древнего общества превратилось в мировую душу, в сокрытый среди кажущегося хаотического брожения ненарушимый порядок мировых законов, с которыми

беспомощная в своей внешней судьбе человеческая личность могла вступить в согласие, однако, лишь путем, сходным с восточным аскетизмом: пренебрежением ко всему внешнему, победой воли над желанием и принесением личного *Я* в жертву неведомому, но будто бы правильно (чтобы не сказать справедливо) действующему целому. Вот на чем, в конечном исходе единичных, разрозненных усилий, заранее, следовательно, обреченных на безуспешность борьбы с насилием неразумия и зла, успокаиваются настрадавшиеся души мудрецов дряхлеющего Рима, – поразительное теургическое отрицание зла, боли, страдания при ежеминутных встречах с ними, неестественные, театральные усилия доказать ничтожество смерти вместо истинно мужественной задачи обеспечить благо жизни – настоящая философия упрямой в своем бессилии старости...

И рядом, совсем уже ленивый, умственно и нравственно поверхностный материализм, эта осмеивающая суеверие совсем слепая вера апатичного разума в слепую же, неразумную силу, живущую фатально, действующую бесцельно и, однако, будто бы создающую явления, формы, организмы в конце концов целесообразные, вера в силу, слагающую из случайных сочетаний атомов стройное и стойкое мироздание!.. Словом, апофеоза стихийной силы природы и верноподданническая присяга ее безумному и безжалостному величию после стольких безуспешных усилий бежать от ударов или укрыться от них под дырявым рубищем философской тоги!..

Языческое оправдательно-сочувственное отношение к природе после могучей и долговременной реакции против него со стороны христианства (о чем – ниже) воскресло в века Возрождения, не только обновившего античные, преимущественно нравственно-философские, опоры его, но и усилившего их развитием нового фактора, *эстетического*, который и поныне остается, быть может, самым общедоступным союзником пассивного мировоззрения. Но именно популярность и влияние этого соблазна обязывают к разоблачению его обаятельной лжи.

Эстетизм Возрождения и нашего времени⁹

Несомненно, изумительное, всестороннее расширение интереса к жизни в беспримерно бодрую пору Возрождения отозвалось глубоко и на отношении к природе. В то самое время, когда человеческая личность, вырвавшись,

как юноша, на волю из тесных пределов традиционного быта и педантических формул мысли, сбросила с себя вериги подвижничества и самоотрешения, рассеялась и мистическая дымка средневекового мирозерцания, облекаящая природу в таинственную загадку или затенявшая ее, вместе с самим человеком, мраком проклятия (следствия грехопадения), и мир реальный, осязательный, ликующий страстью красоты и жаждой наслаждения, «в сиянии весны благовонной», улыбнулся вновь человеку во всей полноте своего чувственного соблазна. В утомлении сомкнулись духовные очи, смотревшие в потусторонний мир; но шире раскрылись очи телесные, и не они одни, но и все ожившие чувства отдались наслаждению природой. Незамечаемая доселе арена жизни отныне входит в усладу существования: на ней останавливается и любознательный, и художественный взор его; ею любуются; над нею задумываются... (*Biese*. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. Leipzig, 1888, 125 ff. и нестареющая Буркгартова «Культура Возрождения», гл. 4). Ландшафт, уродливый, сжатый, довольствующийся одними почти символическими намеками в средневековом искусстве (*Kaemmerer*. Die Landschaft in der deutschen Kunst bis zum Tode Dürers. Leipzig, 1880), входит в свои права у художников итальянского Возрождения, и если еще не успевает обособиться у них в самостоятельный отдел искусства, то потому именно, что восприятие красот природы в эту пору стремится вступить в гармоническую связь со всей полнотой наслаждения жизнью; это лишь одно из созвучий певучего сложного аккорда блаженства бытия, вернее – блаженства мига. Таков смысл пейзажа у Боттичелли, у Лоренцо ди Креди, у Перуджино, даже еще у Рафаэля; это еще только полунаивный, немногосложный привет художественной души внешней красоте природы. Но рядом – уже зачатки и более вдумчивого отношения, романтического, у Леонардо да Винчи, местами – у Тициана («Убиение мученика Петра») и в своем, особом смысле у Корреджио. Природа здесь уже не просто сценарий, не одно обрамление жизни; здесь уже художественное прозрение во внутреннюю жизнь ее, мечтательная греза о ее предполагаемом согласии с настроением души человеческой, стремление постигнуть окружающий мир сочувственно и сродственно человеку. Это, если хотите, возрождение старой антропоморфизации естественных сил, но не в драматично-эпической или пластической форме, как в древней

мифологии, а в новой, лирической, прихотливо-субъективной. Такому направлению необходимо обилие и разнообразие впечатлений: «Художнику надо быть всеобъемлющим, одинаково любить все вещи» (*Vinci. Trattato della Pittura*, cap. 9); только в богатом выборе разнородных внешних восприятий найдет творческая мечта художника отзвучие на мелодию своей души и претворит то и другое в гармоническое созвучие, в произведение искусства. Эти поиски оригинального и содержательного, эти загадки романтического взгляда на жизнь естественных сил мы и встречаем в Леонардо, то есть в том самом гении, который пытался расследовать пути природы и как ученый, точным наблюдением, опытом и выработкой индуктивного метода познания. Обаятельное воплощение романтики теней и света на его картинах и портретах доказывает, что эта сторона стихийной жизни природы нашла в нем уже наблюдателя полного не одною вдумчивостью, но и любовью, жаждущей вырвать у природы ее сокровенные тайны, чтобы теснее и сочувственнее слиться душой с ней. Она уже дорога ему во всех своих проявлениях, и даже в своих вычурностях (о страсти к «*il bizzarro*»¹⁰ – *Vasari. Vita di L. da Vinci*), даже в уродствах («Медуза»; карикатуры); он ищет в ней проявлений не одной красоты, но и безобразия, ужаса, а с другой стороны, юмора, этого эпигона сложнейших настроений человеческой психики. Природа ему – неиссякаемый родник творческой фантазии (*Trattato della Pittura*, cap. 16). Оттого и так любо ему уединение: в «*Madonna del lago*», в «*S. Famiglia con S-ta Anna*» он впервые раскрывает перед зрителем романтическую прелесть тех приальпийских озер, тех горных ущелий, от которых, как от следов проклятия над грешной землей, в ужасе или отвращении склонялись взоры средневекового человека.

От поэта таинственных вечерних полутеней Леонардо до поэта пирующего света Корреджио – один только шаг, но шаг многозначительный: поиски художественно-сочувственного слияния человеческого настроения с природой находят здесь уже как бы свое желанное успокоение¹¹. Нет более ни колебаний, ни раздумья! Наивным и нежным влечением сливаясь, как Ио, со стихийно манящей властью природы, отдается человек в объятия наслаждения блаженством бытия, мигом настоящего, без воспоминаний о прошлом, без тревожной думы о будущем: обоготворение юности, здоровья и телесной красоты в лучах приветливого света («*Il Giorno*», «*S-ta Famiglia con S. Girolamo*» в Парм-

кой Академии), чередующихся с полупрозрачной тенью, млеющей в ласках тепла, в затишье цветущей лесной поляны («Св. Катерина», Неаполь; «Madonna della Scodella», «Répos en Egypte» в Уффициях, Луврская «Антиопа»), – поэзия покоя и телесного довольства, полный возврат к языческому пониманию жизни...

За идиллической и вакхической грезой чувственного блаженства стихийных порывов природы Возрождение не замечало их трагической стороны, несмотря на то что не могло быть поры, которая более бы этой превратностями счастья, необеспеченностью жизни и почти не прекращавшимися повальными моровыми поветриями напоминала о разрушительных, губящих силах природы. Напрасно третий великий выразитель гения Возрождения, Микель-Анджело, поэт сдержанной энергии («Моисей»), томимый в оковах силы («Рабы») и раздумья («Il Penseroso») над неизбежной усталостью бытия («Ночь»), неминуемой дряхлостью («Сивилла Кумейская») и смертью («Парки»), взывал легкомысленному веку: «Rider non posso mentre il mondo piange!» («Смеяться не могу, когда вокруг весь мир рыдает!»). Вопль скорби заглушался призывом Лоренцо Медичи к веселью в силу именно неуверенности за день грядущий («Chi vuol'esser lieto, sia! Di doman'non c'è certezza!»¹² – Poesie di Lorenzo de Medici. Firenze, 1859, 423 sq). От «божественного хмеля жизни» не отрезвляли ни общественные, ни стихийные бедствия, ни голод, ни чума, превращавшая города в пустыри. Вместо борьбы со всеобщим врагом от него или трусливо бегут, или малодушно жмурят перед ним очи, маскируют его или делают вид, что его не замечают. Народные «плачи» по поводу «Великого Мора» полны скорби о погибших (La Pestilenza di 1348. Rime antiche di Antonio Pucci. Firenze, 1884, 8–11); литераторы же (Боккаччио в предисловии к «Декамерону», Петрарка [в] «Epistolae de rebus familiaribus») и философы (Marsilii Ficini Epidemiam antidotus. Basileae, 1549, 275 и 374) полны советов бежать от беды, не думать о ней, искать забвения в удовольствиях!..

Верное этим внушениям, искусство стремится ввести в обман относительно болезни, старости и самой смерти, замаскировать их безобразные, претящие, ужас наводящие черты и даже, насколько возможно, облагородить их. Едва ли кто превзошел Микель-Анджело в мастерстве вдумчиво и с любовью передавать резцом и кистью человеческую старость. Но из длинного ряда незабываемых

его творений, сюда относящихся («Предки Христа», «Пророки и Сивиллы» Сикстины, «Моисей», «Вечер» на гробнице Медичисов и др.), среди стольких воплощений телесной силы и духовной энергии преклонного возраста как редки, как исключительны характеристики одряхления тела, увядания духа, регресса, преддверия конца! Да и в них не столько запугивающего, сколько ободряющего. Разве не втягивающе-прекрасны усталость в «Ночи» и в «Вечере» или сон изнеможения в библейских группах консолей Сикстины? Разве нет заката величия даже в «Сивилле Кумейской», согбенной под старческой тяжестью своего когда-то богатырского тела и под ярмом минувших лет? Разве трагическая красота не просвечивает даже из всклокоченных седин и беззубого рта, из мутного, насмешливого взора «Парок»? А старцы картин Леонардо, Тициана и Джорджоне, не говоря уже о жуирах Веронезовых «Пиров»!..

Маскируя старость, Возрождение чурается и болезней: Рафаэлю мотив поражения параличом (Анания в картонах ковров¹³) дает повод изобразить не муки корчей и судорог, а красоту напряженной мускулатуры точно так же, как «Ослепление Симона Мага» служит предлогом к этой живописной эксцентричности походки и жеста, и даже фигура бесноватого (в «Преображении») воспроизводит эффект драматично, но и изящно перекинутого, гибкого юного тела. Пронзенный стрелой умирающий св. Себастиан Содома (Uffizi, № 1279) полон грации и легкой сентиментальности в своих мучениях, а другое изображение пытки того же страдальца доходило в своей чувственной прелести до того, что ревнивые мужья страстных флорентинок просили отцов республики убрать его из храма, чтобы не смущать пылко воображения их жен (*Gruyer. Fra Bartolommeo*, p. 67–69). Под карандашом Леонардо (картон «Битвы при Ангиери») и Рафаэля («Битва при Мильвийском мосту», «Разрушение Трои» в Станцах) сцены сражений и даже избияния младенцев дышат не ужасом, а красотой движений, пластичностью поз и гармонией группировки. На открытых тогда памятниках античного искусства, на «Лаокооне», на «Ниобидах», на «Умирающем Гладиаторе» хотят, совсем по-эллинически, постигнуть красоту самой смерти. Леонардо полагал, что «сила живописи проявляется в способности изобразить даже умерших смеющимися» (*Lomazzo. Trattato dell'arte*. L. VI, cap. 33); художник-мыслитель, отдавший скорби о смерти свои глубокие поз-

тические думы («На смерть отца и брата». – Rime e Lettere di Michelagnolo Buonarroti. Firenze, 1860, 261–264 и другие стихотворения), силился, как ваятель, воплотить красоту не самой смерти, конечно, а замирающей жизни в «Фавне» и в неподражаемом скованном юном «Рабе» с гробницы папы Юлия (Лувр). Да и сама гробница с фигурой умершего стала для художников этой поры поприщем соревнования в мастерстве превратить юдоль скорбей в источник красоты! (Об этой эволюции надгробного памятника см.: *Burger. Geschichte des florentinischen Grabmals von den ältesten Zeiten bis Michel Angelo. Strassburg, 1904* и *Schubring Das italienische Grabmal der Frührenaissance. Berlin, 1903.*) И до того ненасытна была жажда ее, что люди того времени шли в поисках ее дальше подобий смерти в искусстве; у них хватало эстетического дурмана, чтобы любоваться кажущейся прелестью ее даже в действительности. Один из летописцев Перуджино, Матаратцо, сохранил нам изумительное по живости и наивности описание, как даже в минуты кровавых уличных междоусобий многие останавливались в восхищении, любуясь *красотой тел убитых* юношей-атлетов Асторре, Симонетто и Грифонетто Бальони (*Cronaca Perugina di Matarazzo* в *Archivio Storico Italiano. Vol. XVI*). Но уже не один летописец, а целый ряд их свидетельствует о том, в какой всеобщий восторг повергла жителей Рима и «пришельцев издалека, словно на богомолье», *прелесть трупа* (вероятно, мумифицированного) молодой римлянки, открытого в 1485 г. среди античных развалин и сохранившего, по отзывам очевидцев, «совершенно неопишемую красоту» (*Infessura. Diario di Roma, 1890, 178–180. Nantiporto. Diario y Muratori. Rer. Ital. Script. III, 1094; Matarazzo II 180*).

Маскировка болезни, старости и смерти перешла от Возрождения к нашему времени с той разницей, что пора, душой которой было искусство, пыталась достигнуть этой цели приемами художественными, тогда как век промышленно-торгашеский предпочитает средства иные, ему более сродные, предпочитает иллюзии художественного подobia, дешевую фальсификацию самой действительности. Прихорашивание свойственно даже и детской поре развития человечества, но подмлаживание по преимуществу любимо эпохами одряхления, и если бы по одному этому признаку позволительно было заключать о старости человечества, мы были бы вправе назвать наше время глубочайшим старчеством, впадающим уже в сла-

боумие, уподобляющимся младенчеству по легкомыслию и забавам. Когда литература рекламы дождетя историка, достойного ее важности, она представит изумительную картину пошлости века, считающего себя и положительно-научным, и серьезно-деловым, и чрезмерно занятым и в котором, однако, находятся и время, и охота, и отзывчивость для обмана других и самих себя фальшивой молодостью, притворным здоровьем и подложной красотой. Непонятным тогда покажется, как в век реализма вообще и реалистического искусства в частности могли с широким успехом обращаться в обществе и превращаться в источник крупной наживы воззвания гримерного, парфюмерного, парикмахерского и ортопедического искусств, обещающие парализовать все признаки старости, все следы болезней, все уродства и безобразия при благосклонном участии то химии, то хирургии, то пластики по уродливому и живописи по ветшающему и даже по мертвому телу, так как бюро похоронных процессий, не желая отставать от «ученых и гигиенических Лабораторий Красоты», предлагают уже подрумянивать и покойников! («Вопрос о братстве», ч. IV). Проще, разумеется, было бы как можно скорее избавляться от их докучливого присутствия среди «жизнью пользующихся живущих»! Так и делает занятой и жизнерадостный высококультурный Запад, в отличие от наивных дикарей Нового Света, удивлявших испанских конквистадоров хранением своих умерших на деревьях, осенявших шалаши живых, и в противоположность педантам-китайцам, также не расстающимся с могилами отцов и затягивающим до невероятных размеров отпевание и похороны (*Kia-li. Livre des rites domestiques chinois de Tchou-Hi. Trad. par Harlez. Paris, 1889, 69–127. Ch. 8. Rites du deuil*). Не нам одним, конечно, доводилось быть свидетелями, с каким виртуозным проворством скрывают и «эвакуируют» в фешенебельных курортах (в Ницце, в Каннах) покойников, тайком, ночью, без пения, без шума, по узкой «черной» лестнице, иногда не давши даже близким проститься с умершим, и все это – «чтобы не смущать больных», а главное – чтобы не печалить здоровых.

На том же трусливом желании избежать претящего впечатления смерти основывается прикрытое неискренними или неосновательными санитарными соображениями предпочтение кремации погребению («Вопрос о братстве»), хотя ужасы сжигания трупов, на которые желаю

щие могут любоваться через окно калорифера в Парижском крематории (поразительное описание долговременных корчей и «метания покойника» в накаленных потоках воздуха духовой камеры дано было года два тому назад в «Русских Ведомостях»¹⁴), ничуть не уступают ужасам картины постепенного разложения, доведенной до потрясающей иллюзии в угоду любителям сильных ощущений в «Кабачке Смерти», который недавно «зарабатывал» хорошие деньги в том же Париже этим скверным фарсом.

Но рядом с такими «техническими» стараниями ослабить впечатления, вызываемые старостью, болезнью и смертью, мы видим широкие, к тому же направленные стремления и в современном искусстве. Один из поучительнейших примеров в этом отношении – ненасытная, можно сказать, эксплуатация драматическим и сценическим искусством акта самоубийства, отчасти, быть может, потому, что этому печальному проявлению болезненности и слабой воли очень нередко свойственно стремление к своего рода позировке, бьющей на тот или иной эффект («Вопрос о братстве», ч. IV). Как бы то ни было, если сравнить жалобы статистики на возрастание случаев самоубийств в современной жизни с их обилием на сцене, приходится признать, что искусство в этом случае идет далеко впереди действительности, и недоумевающему зрителю остается вывести заключение, что с художественной точки зрения добровольная смерть в нашей горькой жизни еще недостаточно распространена, что ей подобает расти и множиться и опустошать землю. Какое воспитательное влияние должны оказывать на сынов и дочерей «нашего нервного века» эти эффектные примеры «расчетов с жизнью», понятно само собою, особенно если принять во внимание, что изображение смерти на сцене достигает уже будто бы «клинической точности».

Несомненно также, что разработка психиатрических эффектов драматической и повествовательной литературой стала характерной чертой новейшего эстетического направления. Внушая иногда благородные чувства и серьезные думы по этому поводу, искусство в большинстве случаев слишком продолжительным и охотным воспроизведением всевозможных духовных и нравственных аномалий ослабляет их ужасы, притупляет впечатлительность к ним и приучает считать их, эти вопиющие ненормальности, явление настолько обычное, что оно кажется уже нормаль-

ным. Граница между здоровым и больным уже теряется в области художественного восприятия, так же как в области медицинского и юридического. К *возрождению* уже так пригляделись, настолько с ним освоились и сроднились, что у многих увядает надежда на *возрождение* здорового организма усилиями знания и воли. Знаменательно и то, что художественный парафраз того же понятия вырождения с приданным ему новым смыслом *декадентства* претендует с широким успехом на значение некоего, а по мнению иных знатоков даже крупного, достоинства. Как бы глубоко ни были тайны до сих пор не поддающегося точному определению «нового стиля», сокрытые под символами «Скорпионов», «Грифов»¹⁵ и других иероглифов, интереснейшей загадкой остается пока уже самый факт, как могло общество, одержимое манией прогресса, соединить свои симпатии с эффектами регресса, «декадентства», придать похвальное значение тому, что оно само же первоначально обозначило термином вырождения, упадка (*décadence*)?.. Но пока это недоразумение разъясняется на «Весах»¹⁶ новой эстетики, новое искусство, с усердием и виртуозностью, достойными лучшего применения, осваивает нас с художественным воспроизведением таких аномалий и уродств мысли, чувств и воли, которые прежнему, менее развязному в своих вольностях искусству казались безобразием, претящим и нравственному, и эстетическому восприятию. *Magna Charta libertatum*¹⁷ нового искусства в своем «разрешении на все» дошла (по меткому замечанию А. Басаргина¹⁸) до поистине «больного протеста против здоровья» (*Пишбышевский. Pro domo mea. М., 1905, 9*), до воспевания эротических порывов даже к мертвецам!! (невыносимо дерзкое *Rapture of Mary. – Magdalene* в «*The Pageant of Man*» даровитого G. Barlow); тот же сюжет не чужд, к стыду ее, и русской новейшей лирике; он нашел даже панегириста в лице В. Розанова («Тут есть некая тайна». – «Весы», 1904, кн. 2).

Но рядом с этими помоями, сквернящими искусство, какое широкое поле в новой литературе отведено серьезной, полуфилософской идеализации смерти! Не «прославляет ли» Леопарди красоту смерти, «вечно юной, вечно девственной, непобедимо могучей, дружелюбной и жалостливой к семье людской, смерти – единственной нашей надежды в бесконечности вселенной», «в бесконечной тщете всего сущего» (*Leopardi. Amore e Morte e A se stesso*)? А новейшее время?.. «Тот, кто будет обозревать

современную словесность с точки зрения проблемы смерти, – говорит один немецкий критик, – тот будет поражен удивлением, до какой степени именно теперь смерть составляет центральный пункт литературного созерцания всех народов, с какою тайною и нежною вдумчивостью отдаются ему величайшие поэты и художники всех наций» (*Bornstein. Der Tod in der modernen Litteratur. Berlin, s. an. II*). «Каждое столетие, – говорит поэт Барло, – мыслило и чувствовало что-либо новое о смерти; но для нашего века, загроможденного знанием, для нас, венчающих властью мысль, и только мысль одну, для нас, сумевших счесть звездные миры и дать анализ солнца, для нас безбрежная загадка смерти витает в своей непостижимой тайне печальнее и изумительнее, чем прежде!» (*G. Barlow. A Lost Mother. London, 1892, st. 208–210*). И чем она печальнее, тем больше в искусстве усилий развеять эту печаль, затуманить ужас смерти, преобразить ее в усыпляющем страхе смысле. Прислушаемся к этим новым характеристикам. Смерть «божественная» (*Leconte de Lisle. Poèmes antiques. Paris. Lemerre, p. 314*), смерть «сладостная» (*Guyau. Vers d'un philosophe. P., 1896, 41*), «тихая, добрая, могучая, как все прекрасное» (*Пушбышевский. Сыны Земли*), даже «благоухающая»! («la balsamique Mort» у *Mallarmé. Vers et Proses. P., 1893, 18*). «Смерть, любящая нас единственную неизменяющею любовью» (*Henry de Regnier. Episodes. P., 1891, 143*), «рожденная из порывов Диониса и Афродиты», в видениях поэтов наших дней уже не безобразный костяк-скелет средневековой угрюмой фантазии: она то «дева красоты, скользящая над миром легкой, победоносной поступью, увенчанная гиацинтами и розами» (*Regnier. Sonnets, éd. cit., 161*), то «юный воин в причудливо-сверкающем вооружении» (*Wertheimer. Komödie des Todes*), полководец в триумфальном шествии по миру, ей подвластному (*Голенищев-Кутузов. Песни и Пляски Смерти*). «Она ведет нашу жизнь, и нет у этой жизни иной цели, кроме смерти» (Метерлинк). «Тайна жизни сокрыта в могилах, и без смерти, которая ничто, ничто не существовало бы» (*Leconte de Lisle. Le secret de la vie. Poèmes tragiques. P., 1886, 152–153*). Но не одним роковым могуществом смерти оправдывает новая поэзия свое благоговение перед нею, как и не одним старым, заигранным мотивом видит в ней исход из неисцелимых страданий. Она уже не просто избавитель, освободитель несчастных, посылаемый небом (у христианина Ламарти-

на) или роком природы (у язычника Леопарди); она уже, по крайней мере для пессимистов, вообще «божественный освободитель» от ига существования, «возвращающий нас в спокойную бездну, где засыпает тщета (суета) того, что было некогда временем, количеством, пространством» (*Leconte de Lisle. La dernière vision* и *Dies irae*). У тех же, кто не совсем еще утратил смысл цены жизни, смерть изображается вящей наставницей самой жизни. Только в соприкосновении со смертью становится человек способным подняться над себялюбием до уровня высшей, любвеобильной нравственной красоты (таков смысл пьесы Метерлинка «*Aglavaine et Sélysette*»). «В каждый миг победы мужества над трусостью среди опасностей, как и в каждый миг величайшего наслаждения, мы обвеяны могучим дыханием смерти», возвышающей над всем будничным, заурядным, мелочным и бездарным (*Wertheimer. Die Komödie des Todes*). Она «великий бог души человеческой, открывающийся в каждый действительно величавый миг ощущения человеком своего родства и единения со Вселенной» (*Hofmannsthal. Der Thor und der Tod. Leipzig, 1904, 25–26*).

Под влиянием таких мыслей (уверяют нас) «сыны века уже не боятся более смерти» (*Bornstein, 41*) и приветствуют ее как обновительницу жизни. «Самой смерти, то есть уничтожения, чего же бояться? Это отрицательная величина. Скорбеть о потере других – другое дело! Но такой страх уже не имеет прямого отношения к своему «я». Не страх смерти подкрадывается, а чувство неизбежности конца. Никто ведь не застрахован... Но и это никого (??) не смущает... Нет, нет, да *это* и напомнит о себе; но жить не мешает, не мешает думать, работать, подводить итоги, которые близят тебя к неизбежному концу. Даже напротив!» (*Боборыкин. Перед событиями. – «Русс. Ведомости», 1905, № 198*). Так поучает русский беллетрист-«фотограф», великий мастер в изображении поверхностных струек в течении современной жизни, сумевший и в этом отношении настолько стать в уровень с веком будто бы альтруизма, что страх за гибель других, по его признанию, «уже не имеет прямого отношения к своему «я»! Ценность жизни, уверяют жрецы нового искусства, не уменьшается от ее краткости, ни оттого, что наслаждение в ней так обильно перемешано со страданием (*Hofmannsthal, 28–31*). Но и этого мало! Пробуждая жажду жизни, «страсть цепляться за ком земли, за час один существования» (там же, 29, 43),

новое искусство ставит энергию самой жизни в прямую зависимость от наличности смерти, «обновительницы жизни». Эту проблему воплощает в поэтических образах Вильбрандт в своей замечательной драме «Пальмирский зодчий», герой которой, олицетворение титанически-непреклонной жажды сохранить навсегда энергию жизни физической и духовной, в конце концов принужден признать, что «бесконечная жизнь может превратиться в бесконечное раскаяние, в проклятье своего же существования», ограниченного ничтожными ресурсами единичных сил, недостаточных и самих по себе и ветшающих притом под гнетом времени. «Ужели вы думаете, безумцы (воскликает Смерть), что Строитель миров способен проматывать сокровище жизни настолько, чтобы позволить ему истлеть в дряблых, хрупких сосудах? Опась должна увядшая листва, чтоб почки новые налились и дали бы ростки!..» (*Wilbrandt. Der Meister von Palmyra. 8 Aufl. Stuttgart, 1899, II*). Жажде бессмертия, «упорству коснеть в самом себе» противопоставляется «готовность умереть, чтоб возвратиться к жизни снова, чтоб странствовать от одной формы к другой, являясь отражением вечно вновь воплощающейся жизни и бессознательно встречаясь в них с бессознательным, до тех пор, пока не завершится Божие творение» (там же, 26).

Знаменательным явлением надо признать тот факт, что сходное с вышеизложенным отношение к смерти замечается и в наиболее распространенном, пожалуй, и наиболее прогрессирующем искусстве нашего времени, – в музыке. Пляска смерти, излюбленный сюжет средневековой живописи, а иногда даже и пластики (*Fernandez Merino. La Danza Macabre. Madrid, 1884; Vigo. Le danze macabre in Italia. Bergamo, 1901; Vallardi. Trionfo e danza della Morte a Clusone. Milano, 1859, и др.*), ставший сравнительно редким в современном изобразительном искусстве, охотно разрабатывается музыкой. Создавая иногда поразительное лирическое настроение (в цикле Песен Мусоргского на стихи Голенищева-Кутузова), иногда превращаясь в изящное скерцо, отлично сочетающееся с блеском нарядного концертного зала (как в «Danse Macabre»¹⁹ Сен-Санса), эти музыкальные характеристики юмора смерти даже в лучших своих образцах, даже и там, где они способны внушить настоящий ужас, клонятся все же к прославлению торжества смерти, к триумфу ее силы над всеми и всем, и уж конечно, не к бодрому протесту и борьбе, а к смире-

нию призывают они. Не отставая от новой поэзии, современная музыка силится ближе освоиться с темой смерти, чтобы примириться с ней. И вот, после прежних, почти всегда сжатых изображений ее лирическими чертами («Klärchen's Tod»²⁰ в Бетховенском «Эгмонте», «Прощание с солнцем» и «Смерть Манфреда» у Шумана), новейшая «идейная» музыка отважилась взяться за трудно осуществимую, но типичную для духа времени задачу дать широко задуманную, из философских убеждений выведенную музыкальную характеристику смерти. Нельзя не заметить, однако, что внушающей силой, повлиявшей в данном случае на даровитейшего из музыкальных новаторов, Рихарда Штрауса, оказалась философия Ницше (сочувствие которой композитор выразил и прямо в своей музыкальной поэме «Also sprach Zarathustra»²¹), то есть именно мудрость, наименее способная содействовать развитию активного отношения человека к природе, его победы над ней. Неудивительно поэтому, что в двух своих произведениях: «Смерть и Просветление» и «Жизнь героя», где Р. Штраус ницшеански-дерзкими, но местами и гениальными музыкальными чертами изображает жизнь и смерть героя-творца (в 1-й поэме) и героя-борца (во 2-й), мы встречаем характеристику сверхчеловека, положим не всегда согласную с каноническими правилами гармонии и контрапункта, но зато вполне подходящую под ницшеанскую программу: тратить силы на борьбу с себе подобными и на освобождение от общения с ними, а свой досуг – на ученую любознательность, но не применяя ни сил богатырских, ни воли непреклонной, ни знания многостороннего на борьбу с общим врагом всех людей. Вот почему этот музыкальный герой, подобно стольким литературным и философским, при жизни, после борьбы с людьми, после разрыва с ними, «отдыхает на лоне природы, в ее среде ищет единственного возможного спокойного, величавого служения идее, в ней находит желанное самоуглубление»; а когда приближается враг общий, герой оказывается таким же жалким рабом его, как и те мелкие людишки, брюзжащая суетливость и болтливость которых так талантливо осмеяны во втором отделе драмы («Жизнь героя»). В бессильной борьбе с тем же врагом изнемогает и другой герой, творец-художник (в «Tod und Verklärung»²²): как раз в то мгновение, когда он казался близким к цели своего творчества, раздается последнее роковое «Стой!», но уже не со стороны не понимающих

его, да и им не понятых людей, а под «ударом железного молота смерти». Ни этот грубый удар, разражающийся над нежной душой героя-творца. ни мягкий аккорд валторн и тромбонов, возвещающий приход смерти герою-борцу, не знаменуют надежды воскресения, а обещают только неопределенное «просветление» в отвлеченной безжизненной области философских мечтаний об «искуплении мира» властью всепоглощающей стихийной силы («Weltverklärung, Welterlösung!»²³). Такой результат способен был бы склонять слушателей не к героическим подвигам, а к рабской апатии, если бы иной, более чистый и глубокий родник русского народного, православного вдохновения, в лице «Пасхальной Утрени» Римского-Корсакова, не дал возможности со столько раз опошленной, но все же благородной симфонической эстрады прозвучать вместо гимна туманному философскому «просветлению», действительно светлой церковной песни истинного Воскресения. Один факт возможности *такого* музыкального произведения внушает уже надежду на то, что в великом труде будущего «расторжения вереи смертные» и победы над адом, выражающейся не в прояснении одного лишь сознания, а во всей полноте реальной действительности, примет выдающееся участие и то, наиболее имматериальное, из искусств, которому по его физиологическим и психологическим свойствам дана преимущественная благодать сплачивать чувства, сердца и воли людей в наивысшую степень художественно согласного и объединенного воодушевления.

Но как еще необозримо далеко до такой власти звука, до истинного «торжества тонов», преждевременно и неполно воспетого Драйдом в поэзии²⁴, Генделем и Шпором в музыке!.. Как далеко еще даже до поворота на путь высшего объединенного и объединяющего труда всему искусству, довольствующемуся пока вместо участия в истинно животворной деятельности творением лишь мертвых подобию («Искусство как оно есть и как оно должно быть»²⁵)! В сознании своей обязанности содействовать объединению человечества искусство сумело подняться пока лишь до приземистого постаментов не по заслугам превозносимой социально-политической и экономической солидарности (*Guai. L'art au point de vue sociologique*). Сбиваясь вместе со всем современным общественным настроением на окольные пути, искусство ставит себе ограниченную задачу *подражать природе*, сравняться с ней в подобию, то есть в

иллюзии, а не действительно *воссоздать Природу*, что значило бы уже *презойти природу* (бессознательную и безвольную). И в этом самоограничении, превращающем искусство только в забаву, то изящную, то пошлую, новое искусство понижает свои требования даже более, чем находили допустимым старые мастера и теоретики искусства, которые не довольствовались одним подражанием природе «матери, самой по себе бесформенной, неопределенной, чуждой красоты» (*Lomazzo. Trattato dell'arte. L. 1, c.1* и *Vasari. Descrizione dell'opere di Tiziano*) и пробовали «превосходить природу искусством» (*Dolce. Della Pittura, p. 176–178; Lomazzo, c. 2*), «вводить в нее красоту» (*Alberti. Della Pittura; Kleine Kunsttheoret. Schriften. Wien, 1877, 151*), «выбирать наилучшее из видимого, отражая и преображая в себе все» (*Vinci. Trattato della Pittura, c. 8*), извлекая из несовершенной действительности «определенный (самим художником) идеал красоты». Так Рафаэль (*Grimm. Leben M. Angelo's. Hannover, 1879, I 379*) и М. Анджело (*Condivi. Vita di M. Agnolo, c. 65*), тогда как Дюрер, низводящий все искусство на природу, «не допускающий и мысли о возможности сделать что-нибудь лучше и прекраснее Богом созданной природы» (*Dürer. Proportionsbuch. Nürnberg, 1528. Prop. III, В.Т. III в. Ср.: Zahn. Dürers Kunstlehre. Leipzig, 1866*), может в этом отношении назваться отцом новой реалистической эстетики.

Впрочем, даже одно точное изображение искусством тех зол, тех бедствий, которые испытывает человечество от неразумных, стихийных сил природы, могло бы уже вызвать пробуждение от апатичного отношения к ней и направить к активному, если бы ряд таких изображений велся обдуманно и целесообразно. В воспроизведении всевозможных ужасов, порождаемых злотворными силами природы, нет недостатка, и именно новейшее искусство с особенной любовью вращается среди них. У одного Леонида Андреева мы найдем художественное, по мнению многих, описание развития ужасной заразы у юноши, сожительства прокаженных, рождения уродца от сумасшедшей матери и впадающего в безумие отца. Метерлинк выводит на сцену целую группу слепых, покинутых на берегу моря и ожидающих гибели от прилива бушующей стихии. Золя достойно заканчивает историю жизни парижской блудницы картиной начинающегося разложения когда-то стольких соблазнявшего тела... Но отчего же все эти потрясающие сцены заслуженных и незаслуженных страданий и гибели

виновных и невинных, вызывая столько ужаса, не зароняют в душах читателей ни одного луча надежды на возможность исхода из них? И почему авторы, столь правдивые и добросовестные в изображении того, что есть, не считают нужным ни единым намеком указать на то, что вместо этого греха, этого позора и этой гибели должно быть?.. Если же, в лучшем случае, они и дают читателю повод самому делать такое заключение, то настолько неопределенно и поверхностно, что по поводу новейших произведений этого рода возникают горячие споры о том, пользы ли или вящий соблазн они приносят?.. Ужели и здесь излюбленная объективность искусства тому причиной? И что это за искусство, которое не знает выхода из дилеммы: или быть пассивным, равнодушным к добру и злу, стоять «по ту сторону их», или же свое активное участие в созидании добра обуславливать утратой художественности, то есть самоубийством искусства?.. Мы слишком твердо верим в облагораживающую силу красоты (прекрасного), чтобы допустить неизбежность такой трагичной альтернативы. Но, считая сторонников литературного позитивизма повинными в сознательном художественном «непротивлении злу», мы признаем за ними известную долю права на снисхождение в силу воздействия на них в данном случае преобладающего общего пассивного отношения ко злу, исходящему из естественных стихийных сил природы.

К несчастью, в одном реалисты, несомненно, правы: зло существует; во многом, и притом существенном, оно всеильно! И как раз та часть человечества, что почитает себя «солью земли», склоняется перед ним, как перед неизбежностью, считая в своем неверии за суеверие бессильный протест меньшей братии против «естественного» зла. Искусство – только пассивный отголосок общей апатии; оттого и так маловлиятельно оно в данном случае. Не ради игры слов, а с глубокой грустью принуждены мы сказать, что если оно сейчас в чем-либо сильно, так именно в изображении нашего бессилия перед природой, и там, где позорный факт этой рабской немощи человечества воспроизведен действительно объективно, без тени потворства злу, без прямого или косвенного узаконения его, там можно быть только благодарным искусству. Этот захирелый кормилец земли русской, беспомощно скрестивший руки перед своей градом побитой нивой («После града» Яковлева в Третьяковской галерее); эти голодные переселенцы в

выжженной зноем степи (там же), несмотря на не перво-классную силу дарования, создавшего названные полотна, полны глубокого трагизма, взывающего к стране по преимуществу земледельческой, наиболее зависящей от произвола влаги и зноя, опомниться в своей суете, покаяться в грехе ложной культуры. Вместо траты сил на вражду людей друг с другом, ведущую к торжеству тех же стихийных сил (замерзающие солдаты в «На Шипке все спокойно» и в «Отступлении великой армии», «Пирамида черепов» в среднеазиатской знойной пустыне у Верещагина, пожар в старом «Пугачевском Бунте» Перова и в новом «фабричном»), истинное искусство призывает вступить во всеоружии знания и любви в борьбу с врагом, общим для всех. А этот сын священной арийской земли, истерзанный и примятый к ее лону лапой полосатого «царя джунглей», и эта колоссальная пальма, уходящая своей перистой вершиной в безучастную лазурь тропического неба («Человек и Зверь» в серии «Картин Индии» Верещагина), – разве это не торжествующий аккорд слепых сил, живущих той стихийной жизнью дебрей, в таинственный мир которых с таким проникновением заглянул Киплинг (*The Book of the Jungle*)? И разве эта сцена бессилия разумного существа и перед хищным зверем, и перед буйной растительной мощью не тот же трагический клич о помощи другого, земледельческого же, мирного народа, в оковах кормящего своих поработителей-торгащей?..

Искусство, способное подняться на такую высоту, не вправе на ней останавливаться. Не оправдывать рабство человека перед природой и не отвлекать от долга свержения этих оков должно оно, а окрылять к борьбе и победе своим священным вдохновением. Когда же вместо того оно ласкает и голубит врага, облакая его чарами своей красоты, оно, хотя бы и неумышленно, предает красоту, по назначению своему бессмертную, в объятия тления и смерти («*Esser diviso non puo il bel dall'eterno*»²⁶ – *Michel Agnolo. Sonetto 6*).

Мы здесь касаемся одной из главных причин увлечения ошибочным отношением к природе, одного из величайших соблазнов воображения, тем труднее разоблаченного, чем благодарнее он для чисто эстетических, независимых от нравственности целей. Романтическое отношение к природе, как и метафизическая натурфилософия, проникая в жизнь природы не через бесстрастные очи те-

лескопа, спектроскопа и микроскопа, а через причудливые преломления лучей воображения, творит из природы подобия человеческих идей, страстей и желаний: то путем аналогии, то путем даже противоположности силится раскрыть в ней либо созвучие, либо диссонанс с миром души человеческой и в обоих случаях вызывает к примирению с действительностью, непримиримой с нами, если взглянуть на нее в ее реальной наготе, но кажущейся иной под мановением чаровницы, поэтической грезы. Гуманистическая этика и пантеистическая философия направляют полет фантазии в сторону идеализации природы и придают ей обаяние того монизма, того единства, где усталая, настрадавшаяся внутренним и внешним разладом душа современного человека чаёт найти свое успокоение.

Какой простор здесь чувствам и мечтам и разнообразию настроений от изящно-вдумчивого лиризма Тютчева до окрыленной философской думой объективности Гёте, от нервной, в причудливых оттенках переливающейся вибрации песен Шелли до величаво-медленной, титанической поступи гимнов Вагнера! или от первых веяний романтического ландшафта у Леонардо да Винчи до втягивающих своей вещью, затаенной вдумчивостью грез Бёклина!.. Здесь, в зачарованном лесу художественных видений, а не в холодных, голых стенах философских аудиторий и лабораторий точного знания ищите главную колыбель сочувственно-оптимистического или покорно-пессимистического отношения большинства современных людей к природе; здесь – наиболее заманчивый и потому наиболее сильный родник оправдания, узаконения и обоготворения стихийных сил, воплощений Великого Пана. Именно в последний век воспитание общественного настроения сделало в этом смысле огромные успехи. Сравните благодушные и бездушные описания природы в томсоновских «Временах года» и в акварельно-анемичных произведениях «Озерной школы»²⁷ сначала с сентиментальной мечтательностью Ламартина, потом с гимнами и хорами гениев стихий в Байроновом «Манфреде» и с поразительной в своей классической сжатости картиной вызывания духов и с «Лесной сценой» в Гётевом «Фаусте» и, наконец, с «Аластором», с «Облаком», с «Жаворонком» и с «Одой к Западному ветру» Шелли!.. Постепенно в новейшей поэзии любовь к природе заняла настолько преобладающее место, что стало уже невозможным выра-

жать состояние души иначе, как терминами, заимствованными у мира материального, и (с другой стороны) описывать пейзаж, не придавая ему образов бытия и ощущения, взятых из мира нравственного (*Vigie Lecocq. La Poésie contemporaine. P., 1897, 48*).

А в другой области, в живописи? Здесь интерес к природе еще рельефнее выступает вперед. Ландшафт, сначала совсем отсутствовавший, затем ограничивавшийся краткими, сухими намеками на действительность, а в наиболее благоприятном случае возвышавшийся лишь до уровня чего-то добавочного, обстановочного, теперь царит в нашем новом художественном творчестве, становится путеводным двигателем во главе развития современного искусства, подчиняя себе человеческую фигуру, низводя ее до значения только части в целом, в природе (*Neumann. Der Kampf um die neue Kunst. 2 Aufl. Berlin, 1897, 104 и сл.*). И так тесно, так подчиненно связан здесь человек с определенным складом и настроением природы, что вне этого сочетания художественное воспроизведение его становится как бы невысказанным, напр., у Бёклина (*Niemann. R. Wagner und A. Böcklin über das Wesen von Landschaft und Musik. Leipzig, 1904, 18, 38*). Сообразно с этим, какая перемена и в содержании, и в настроении ландшафта! Античный покой Клод-Лореновых «Римских Пейзажей», приторно-эффектная романтика ландшафтов Калáма и потом – сельски-скромная, часто сиротливо-неприглядная, но к душе льнущая простота лишь вдумчивому взору в своей целомудренной прелести понятной северной природы в правдивой передаче русских пейзажистов, и, наконец, апофеоз стихийных сил у Бёклина в их многообразных, причудливых проявлениях: то в мрачной грозности прибрежной бури («*Ruine am Meer*», «*Meeresbrandung*»), то в «игре волн» в вольном раздолье синего моря («*Nereide*», «*Im Spiel der Wellen*», «*Triton und Najade*»), то в идиллическом покое светлой роши («*Фавн и Пастушка*», «*Спящая нимфа и Сатир*»), то в вещи таинственности темного бора («*Stille im Walde*»), где все, от неподвижной тонкой былинки, от мухомора, притаившегося у мшистого подножия вековых сосен и елей, до белки, застывшей в любопытстве в своем беге по стволам лесных великанов, до тревожно-косящего взгляда однорогого чудища, осторожно несущего на лохматой спине спокойную дриаду, – все полно сосредоточенного, благоговейного созерцания того священнодействия тишины, в котором,

почти незримо и неслышно, струятся волны жизни вечной космической силы!..

Та же эволюция и в музыке! Первоначальные попытки музыкального ландшафта в итальянских пасторальных операх воспроизводят не действительность, а напоминают принаряженную, подстриженную и приглаженную природу парков Версаля и Трианона и картин Ватто. У Генделя уже первый крупный шаг в сторону энергии и правдивости. Но если энергия здесь подчас гениальна в своей конденсированной сжатости и быстроте характеристики (море в «Израиле в Египте»; тьма («Люди, во тьме сидящие») в «Мессии»), с которыми сумел сравняться разве один Римский-Корсаков (антракт к «Салтану» (море); зима и весна в «Кашее»; вступление к «Садко», опере), – зато стремление к реализму вырождается, иногда в комически-наивное и почти карикатурное (нашествие лягушек в «Израиле в Египте»). У Глюка краткие, но полные драматизма черты, характеризующие природу, вполне согласованы с его общим антично-сдержанным изображением чувств и страстей, отзвуком которых они только и являются. Даже в широко распланированной «Пасторальной Симфонии» Бетховена природа все еще классически спокойный, идиллически улыбающийся пейзаж, обрамляющий сцену «веселого времяпрепровождения поселян» и их «благодарственные к Богу ощущения» после мимолетной бури. Напрасно стали бы мы искать выражений величавой стихийности и в гладких, как акварель, увертюрах Мендельсона, в «Фингаловой Пещере», в «Гебридах», в «Штиле и благополучном плавании» и даже в совершенно неподражаемом с музыкальной стороны «Сне в летнюю ночь». Несомненно, романтическое настроение относительно природы разлито уже в Веберовом «Фрейшютце» (увертюра; сцена в Волчьей Долине); но юношеской энергии и свежей непосредственности этих, музыкально не стареющих, впечатлений совершенно не соответствует бедность банального, искусственно-сказочного сюжета оперы. Настоящая идейная романтика природы появляется в музыке с Шуманом: навеянная стихами Новалиса, она реет в божественной взволнованности первой части C-dur-ной фантазии и примиряющим гимном звучит в ее величавом финале; уясненная Байроном, она уже воплощается в колоритных образах в антрактах, речитативах и хорах к «Манфреду» (Песни четырех духов; явление Альпийской Феи; интермеццо в горах; хор слуг Аримана; прощанье с солнцем...). Но уже и

раньше Шумана нежной лирической душе Шопена удалось подняться, в исключительном для своей поры совершенстве, до музыкальной характеристики столкновения хрупкой человеческой жизни с безжалостным ходом стихийной всеразрушающей силы. Надо ли пояснять, что я разумею приводящий многих в недоумение своей стремительной бесформенностью финал В-мол-ной сонаты, сменяющий торжественную печаль похоронного шествия? Если бы даже сам Шопен не разъяснил нам смысла этих гениальных страниц словами «так ветер шумит на опустевшем кладбище», неподражаемая интерпретация Антона Рубинштейна (в «Исторических Концертах») дала бы не только понять, но и пережить весь ужас этого равнодушного вихря космической силы, уносящего в бездну небытия все благородное, величавое, нам дорогое, нами любимое... В тот Светлый Праздник искусства музыкальных тонов, когда оно поймет свое высочайшее призвание звучать трубой победной на пути завоевания бессмертия человечеству, оно вернется к этому трагическому контрасту беспомощных рыданий сердца над гибнущей жизнью и безучастия природы к сошедшим в могилу и к остающимся у края ее и в самом ужасе этой противоположности почерпнет вдохновение для Пасхального призыва от смерти к жизни, от похорон к воскрешению...

Но пока вместе с другими искусствами, вместе с пантеистической философией, музыка явно тяготеет в иную сторону, к идеализации стихийно живущей природы. (Напомним величавую речь моря и неба в поэме Голенищева-Кутузова «На берегу».) Какое разнообразие, какие чары вложили новейшие композиторы именно в эту область своего творчества! Как вдумчиво-нежно передано обаяние росистого степного утра в «Рассвете» Чайковского, лунной ночи в известном романсе Давыдова²⁸, лесного затишья в летний полдень в симфонии Калинникова! Сколько манящего в «Весне» Грига, ликующего в «Весне» Глазунова! Какой вакхический разгул морской стихии в «Пляске Водяного Царя» в «Садко» (симфония) или в «Гибели Корабля» в «Шехеразаде» Римского-Корсакова!.. С каждым днем музыка все теснее сближается с областью ландшафта, так что находят возможным говорить уже об их тождестве (*Neumann*, 34), разумеется, тождестве не звукоподражательном, а психическом, о тождестве настроения (38). Завершением этого сочувственного отношения к природе являются опыты музыкального возвеличения именно ее стихийнос-

ти, ее неукротимой роковой властью над всем и всеми. Точь-в-точь как Шелли во вступлении к «Аластору» беседует «с возлюбленными собратьями, землей, водой и воздухом», чтобы «подслушать у природы ее тайны и разгадать, что́ мы, что́ мы такое», так и наш русский композитор заставляет героя Новгородских былин внимать шепоту ольх и тростников на берегах Волхова (2-й антракт «Садко»), а Вагнер героя германского эпоса – таинственному говору темного леса (Waldesweben в «Зигфриде»). И если первый неподражаемой колоритностью инструментовки вызывает из седого тумана славянской натуралистической мифологии человекоподобные воплощения временно-меняющихся и ласкающих животворных сил природы (в «Снегурочке», в «Младе», в «Кашее»), то певец Нибелунгов с никем не превзойденным драматизмом создает звуковые воплощения торжествующих разрушительных сил природы: изумительные по непрестанному росту развития «Заклинателя огня» и совсем неподражаемые по неумолимо-лютой энергии своих жестких, режущих и ревущих созвучий «Полёт Валькирий». Безотрадно-мрачная скандинаво-тевтонская мифология, узаконяющая власть стихийных сил на гибель не одних людей, но и самих богов («Götterdämmerung»), мифология, отталкивавшая душу современного человека своей бессмысленностью и не нравственностью, обрела в чарах Байрейтского гения²⁹ средство подчинить себе художественные вкусы не только охотливых до непонятного немцев, но и поклонников жизнерадостной ясности – французов. Вагнер явился вдохновенным певцом власти над человеком природы, обозреваемой с точки зрения пессимистической шопенгауэровской философии. Бессознательная и слепая природа совершает вечную эволюцию, побуждаемая стимулом нужды, основы всякого бытия, всякого действия. Человек не составляет исключения во вселенной... Он ничуть не выше окружающей его природы... как и она, он не имеет никакой отдельной миссии; как и она, он подчиняется только закону нужды, необходимости, не имеет, как и она, никакой иной цели, кроме одного себя... Правда, в нем бессознательная эволюция космоса делается сознательной: человек сознает себя, а следовательно, и природу; но это и все, что он может знать»; его знание не переходит в активное воздействие на природу: «он может быть лишь более или менее полным отражением ее; наивысшее стремление его мысли кончается сознанием той

имманентной и вечной необходимости, которая управляет вселенной и которой подчиняется он сам, как и все существующее; его знание, достигнув своего кульминационного пункта, склоняется перед верховной властью бессознательного» (*Лихтенбергер*. Р Вагнер, как поэт и мыслитель. М., 1905, 129–130). «Все твари осуждены на страдание и страдают тем больше, чем они выше поднимаются по лестнице существ... Желать, то есть жить, – значит страдать; поэтому нет другого пути спасения для человека, как проникнуться сознанием всеобщего страдания и заглушить в себе волю к жизни» (там же, 264). Если в последнем периоде своего развития Вагнер от этих пессимистических выводов сделал решительный поворот в сторону учения о возможности искупления и возрождения для «падшего» человечества, включая в этот процесс не только нравственное, но и физическое совершенствование, то, при слабом обосновании им последнего (разумею его преувеличенные надежды на перерождение свойств человека вегетарианизмом и восстановлением чистоты рас, *Лихтенбергер*, 267 и сл.) и при его недоверии к силе знания («ученый совершенно бессилен в том, чтобы освободить человечество от его бедствий», 283 по: R. Wagner's Gesammelte Schriften und Dichtungen. Leipzig, 1887–1888. X 86), возрождение человечества, допускаемое им, сводится почти всецело на нравственно-религиозный прогресс, то есть на совершенствование человека, а не природы: «Мир, взятый в целом, в своей последней сущности, не меняется ни в хорошую, ни в дурную сторону» (264), и «нельзя положить конца тем реальным страданиям, которые поработают человечество» (281); мир дурен, плох и останется сам по себе таковым, а исход из этого зла дается только религией в самоотрешении, в освобождении себя от уз, приковывающих нас к этому миру (286 по: X 212). Таким образом, конечный вывод философских убеждений великого западного реформатора музыки остается по отношению к природе проповедью смирения перед ней, а не борьбы с ней, не победы над ней.

Наоборот, не простой случайностью, а, вернее, предчувствием, быть может, руководящей роли славянской лирической души в *активной музыке будущего* (в отличие от узаконяющей апатию и гибель тевтонской «*Zukunftsmusik*») надо считать то, что в ответ на торжествующий, победный хор слепой, бесчувственной стихийности славянская, русская душа отзывается не подчинением, а протестом хотя и

бессильного еще страдания, но все же – протестом! Если Чайковский сумел, как никто из композиторов, передать ту, полную унылой прелести, осеннюю красоту русских равнин и лесных далей («Октябрь» и «Тройка» во «Временах года»), где «на всем» лежит «та кроткая улыбка увяданья, что в существе разумном мы зовем возвышенной стыдливостью страдания», то в своей монументальной «Патетической» симфонии он также глубже кого-либо воплотил и трагическую неотвязность сознания надвигающегося ужаса смерти, близость которой он сам, как Тургенев, как Амизль³⁰, как столько другие, почти непрерывно ощущал и от которой искал краткого успокоения только в гипнозе своего любимого искусства. Тот, кто признавал «хорошим лишь в поэзии, но не в жизни» мысль, будто смерть, «по внушению наставницы божественной», есть «сладкий отдых, упоительный, лучший дар природы всеблагой» (романс Чайковского на слова Мережковского «Если розы тихо осыпаются»), тому естественно было не только бояться смерти «до ужаса», но и спрашивать: «*Неужели она уже так неизбежна?*» (Из воспоминаний г. Инихова о Чайковском. – «Курьер», 1903, № 248). Вот почему и его собственное предсмертное и высшее творение, 6-я симфония («Патетическая»), включившая в себя и похоронную песнь православную, звучит, несмотря на всю глубину разлитой в ней печали, не напускным «покоем упоительным», а страстную жаждою жизни непреходящей, жизни бессмертной.

Западное искусство, наоборот, как мы уже указали, и в особенности немецкое, потому ли, что «отдаваться притягательной силе мысли и смерти с каким-то нежным благоговением и ужас наводящим довольством (!!) составляет одну из его характерных особенностей» (*Schmid. Max Klinger. 2 Aufl. Bielefeld u. Leipzig, 1901, 89*), или же, вернее, вследствие влияния пессимистической философии, силится во что бы то ни стало оправдать власть смерти. Высшим выражением этого направления можно считать настолько же продуманный и мастерски выполненный, насколько в нравственном отношении безотрадный, двойной цикл гравюр Макса Клингера «О смерти» (*Vom Tode. I und II, еще не оконченный. Berlin. Amsler und Ruthardt*). Введением ко 2-й части, дающим, однако, тон всему ряду оригинально выбранных сцен торжества смерти, служит символическое изображение Рока: огромная атлетическая мужская фигура, обнаженная, застывшая в бесстрастном покое среди хо-

лодных Альпийских высот, с безучастной ко всему думой на хмуром, лысом челе, со взором, устремленным неподвижно вперед, в океан Вечности, с распростертыми руками, спокойно подавляющими как бурные, так и апатичные силы природы (вулкан и горный ледник) и попирающая стопами города и веси, храмы, дворцы и хижины, арену житейской суеты людей, представитель которых, и притом один из лучших («Integer vitae, scelerisque purus»³¹ – надпись под этой гравюрой), спешит бессознательно и нетерпеливо к краю бездны небытия, в которую уже низринуты один за другим боги человечества... Неудивительно, что предшествующие и последующие сцены, изображающие всех и всюду сторожащую и настигающую смерть, проникнуты настроением ее абсолютной неизбежности; не удивительно, что являющаяся людям, бредущим «в пустыне жизни» над могилами уже разлагающихся трупов (рак, сосущий сердце мертвеца!), смерть облекается в образ «Спасителя-Избавителя» с пальмовой ветвью мира, согласно с надписью на цоколе этой удивительной, в виде античного саркофага, задуманной композиции: «Мы бежим от формы смерти, а не от самой смерти, ибо цель наших высших желаний – смерть» (Der Tod als Heiland. Vom Tode. I. Blatt 10). Тщетны, напрасны усилия власти (Vom Tode. II. Blatt 2), философской думы, ученой мысли (II 3), художественного вдохновения (II 4), физического труда (II 5), идеалистической веры в победу жизни («Und doch!» II 8), нравственного самоотречения (Искушение II 10) и, наконец, усилия самой слепой природы удержать жизнь сменой поколений (младенец на груди у лежащей в гробу молодой матери-родильницы (Mutter und Kind II 9)! «Терпеть, сносить свой вход в мир и исход из него, быть зрелым», готовь к тому и другому (подпись под первоначальным наброском к листу «Смерть-Спаситель») – вот мудрость! Время и пространство уносят все, развеивают прахом всех и все, даже и славу, даже память о минувших... В аллегорическом воплощении этой беспощадной, все уничтожающей власти времени (Zeit und Raum II 11) художник, по мнению его критика, «достиг наивысшего выражения неумолимой энергии в человеческом образе» (Schmid. Klinger, 104). Как безотрадно, однако, что такое высшее воплощение энергии направляет свою мощь и неумолимость именно на человека! Вдвойне безотрадно видеть узаконение этого бессилия человека как раз у того художника, который в изображении человека усматривает высшую задачу всего искусства

(*M. Klinger. Malerei und Zeichnung. 1 Aufl., 40 f.*). Неужели человеческий образ нужен искусству в совершеннейшем олицетворении силы лишь для художественной характеристики неутомимой энергии природы и противоположной ей апатии самого человека?.. Необходимость для творческой мечты прибегнуть все же к человеческому подобию для возвеличения бездушной природы не должна ли была навести талант, будто бы «воплотивший в своей демонической душе переплетающиеся процессы брожения в ссах надежд и всех стремлений нашего времени» (*Bornstein, 39*), на мысль, что именно человеку-то и подобает направить стихийную энергию сообразно с волей и разумом его самого? А между тем художник-мыслитель не только этого не делает, но заканчивает свою «Трагедию Рока» гимном «К Красоте» (*Vom Tode. II 12*), к красоте той самой природы, которая, среди моря смерти бездушного и одушевленного, разумного и слепого, волевого и безвольного, есть единственное, что остается бессмертным. Бренны сыны земли; мимолетна их жизнь. Но вокруг «ничто не меняется» (*Вагнер, loc. cit.*): под согбенными, скорченными старостью деревьями зеленеет свежая трава, благоухают фиалки, вестницы весны; впереди – широкое, раздольное, ясное море нежится в ласках полудня, и глубокое синее небо величаво-спокойно смотрит на непрестанную смену смерти рождением... Формы меняются, личное бытие минует, красота обновляющегося целого остается... Да здравствует красота!.. («*La beauté seule survit, immuable, éternelle...*»³² *Leconte de Lisle. Nupathia*). Перед ней, воплощенной в круговороте природы, сбросив с себя все покровы в знак полного возвращения к материнскому лону, и преклоняется в благоговейном смирении человек, готовый забыть и свою кратковечность, и гибель всего человечества среди неумирающего величия мирового Целого (*Schmid, 104–105; Mutter. Geschichte der Malerei im XIX Jahrhundert. München. III 657; Meyer. M. Klinger's Todesphantasien в «Deutschland» (Wochenschrift). 1889, и Meissner. M. Klinger в «Die Kunst unserer Zeit». 6 Jahrg. 1 Lief.*).

И здесь, следовательно, разрешающий заключительный аккорд – все то же обольщение красоты, застилающее ужас действительности! Но чем обаятельнее предательская греза, тем необходимее, тем настоятельнее разоблачение сластной отравы воображаемой красоты, обнаружение ее реального безобразия. И ужели это так трудно? Сила чар эстетического гипноза не в них самих, а в сокровенных по-

буждениях в отдаче души во власть их. Иначе обман был бы могущественнее истины. Сильна не Красота преображенного мечтой тления и скрытой гибели; непреодолим ужас смерти, сознание бренности, мимолетности себя самого и всего дорогого, любимого! Вот что гонит трепещущую от страха или стынувшую от тоски разлуки душу в объятия дурмана во всех его видоизменениях, от грубого опьянения и сладострастия до утонченного гипноза эстетической мечты. И наша жизнь сама, и наше новое искусство полны свидетельств о неотвязности страха смерти в душе современного человека, несмотря на все иллюзии, бравады и фанфаронады о победе над ним (ср.: *Токарский*. О страхе смерти – в «Вопросах Философии и Психологии», ноябрь-декабрь 1897, кн. 40; *Меньшиков*. О страхе смерти – в книжках «Недели», апрель 1900; лекция Викторова на ту же тему и рассуждения Мечникова в «Опытах о природе человека»). Множество отдельных замечательных литературных произведений («Умирание» (Sterben) Шницлера, «Смерть» Домбровского, «Торжество смерти» Габр. д'Аннунцио, все творчество Ибсена и Метерлинка обвены дыханием смерти, внушены страхом перед нею. Куда уйти от нее, «непрощеной, назойливой, втесняющейся в ход жизни» («L'Intruse» Метерлинка), от безжалостной, «бессмысленной и грубой» («la bête, la brute», Verlaine)? Как и чем утешиться, ибо без утешения жизнь невозможна?.. «В чем дело, в чем главное дело?» – спрашивал великий суеслов XVIII века Вольтер, изрекавший порой и слова жизни; «да в том, чтобы *утешить* наше жалкое существование!.. Вот почему, если бы не было Бога, Его должно было бы выдумать!» И в тех душах, где обитал не выдуманный, а вечно-сущий Бог-Жизнодавец, там, в надежде на даруемое Им бессмертие, теряла свое жало и смерть («La mort, ceinte de feux, de prières, de cièrges, la mort qui fait la vie, la mort qui fait les saints!» Verhaeren³³). Но от этого бессмертия отворачивается наша философия, наше искусство; для них сами боги преходящи, смертны: Шенавар (Chénavard) в композиции изумительной по красоте рисунка и пластичности группировки изображает «Божественную Трагедию» их гибели (Divina Tragedia в Люксембургском Музее. Ср.: P. Chénavard et son oeuvre par Armbruster et Peyrou-ton. Lyon, 1887 и книгу о нем Теофиля Готье, в которой критик превзошел самого художника в увлекательном истолковании величавого сюжета); Р Вагнер поет похоронный гимн «Сумеркам богов»... Но где же на смену мерк-

нущих старых идеалов найти новый родник утешения? В поисках его иссохлась душа человека. Наука не дает его: наука, смотрящая на мир как факт, не вносящая в безотрадную действительность проекта лучшего мира, может только констатировать царство и власть смерти. Но этот мертвящий вывод знания не в состоянии дать успокоения сердцу, жаждущему жизни. Отсюда то, на первый взгляд странное, настроение века точного знания, которое выражается в толках о «банкротстве науки» (полемика по поводу речи Брюнетьера «Наука и Религия»³⁴).

И вот, после этого разочарования, взоры души обращаются к единственному остающемуся утешению в области искусства («*Tout passe! l'art robuste a seul l'éternité*»³⁵ *Th. Gautier*): забыться в гипнозе красоты, задушить в ее объятиях гложущую змею сомнения, вот оно, последнее утешение безвольных, расслабленных поколений! Пусть и это иллюзия! Но это «иллюзия плодотворная, священная, мать великих надежд и бесконечных усилий... Перестать обманывать себя значило бы перестать жить!» (*Guyau. Vers d'un philosophe. Illusion féconde*). И из всех грез красоты наиболее манящей для больной души является поэзия природы; «она стала поэзией самой жизни, сложной и глубокой: взор поэта и художника прозревает единство жизни над разнообразием струящихся форм, рассеянных в природе; он воссоздает целую вселенную там, где предстают уже не одни только линии и краски, не одна игра света и тени, но и загадки сокровенной души вещей, отраженных на таинственном лице природы, идеи, соотношения, соответствия далекие, но ощутимые при помощи чар звуков и слов» (*Vigie-Lecocq. La Poésie contemporaine*, 64).

Дивиться ли тому, что сын земли, уставший от «бессонного бреда исканий», тот, кого манит «дева-тишина, жизнь без жажды и без шума» (Брюсов), дивиться ли тому, что он поэзией стихий, «земною красотой сладко заколдован», что жертва жизни кажется ему «светлым путем к беспредельной всемирной радости», что ему представляется «не только нестрашным отдавать свою малую отдельную личность неутолимому Великому, но и кажется желанным все менять и изменять в себе во имя цветной Мировой Ткани, без конца отдаваться творящему Потокowi Жизни»?.. (*Бальмонт. Поэзия стихий. – «Весы», 1905, № 1, 15, 20*).

Но что такое эта прихотливо-узорчатая, радужно-цветная мировая ткань, манящая мечту поэта и художника сво-

ей могучей, то вспыхивающей, то потухающей красою? Будем иметь мужество взглянуть на нее не издали, не беглым взором и не сквозь призму воображения, а через отрезвляющий свет лупы, микроскопа, телескопа, спектроскопа, пристально, лицом к лицу! Приблизимся со скальпелем анатома (как на вдумчивой картине Габриэля Макса «Анатом») и со всем лабораторным арсеналом гистолога и бактериолога к «цветной мировой ткани», и мы увидим, что ее красота реальна *только в творческой*, то есть *проективной*, мечте, тогда как в действительности, взятой как целое, в ее несовершенстве, нет красоты, да и быть не может, потому что красота болезней, уродства, умирания, разложения и тления немыслима, недопустима! Пусть *временно*, для отрезвления от чар красоты *призрачной*, воображаемой, но в стремлении к осуществлению будущей красоты *истинной*, красоты *не тления, а бессмертия*, эстетическая иллюзия сменится холодным анализом точного знания. Да не смущают нас глумления новейших эстетов (вышедших, по их собственным признаниям, «совершенно из области так называемого нормального мышления, из области жизни в действительности») над «глупым нормальным мозгом, неповоротливым, трусливым, неотесанным, тупым, буржуазным, плебейским», который хочет познать, разъяснить и понять «банальный внешний мир» (*Пушкинский. Pro domo mea*, 1–3)! Что бы ни говорили отчаявшиеся в науке и знании новые пророки величавых «дерзких, отважных, титанических стремлений, разрушающих в своей необузданной гордости все нормы и законы» (*Пушкинский. Ultima Thule. Соч. II, 325*), сзади них, этих новых исполинов самомнения, высится фигура мелкого беса старого зла, Мефистофеля, злорадно восклицającego: «Лишь отрекись от разума и знания, от высшей силы смертного создания, тогда, наверное, ты безусловно мой!» В призыве к отрезвлению от чар красоты, ведущих к гибели, нет кощунства перед святыней красоты!

Наука безжалостна и беспощадна не к ней, не умирающей в стремлениях духа человеческого, не к красоте несомненной, живущей в нас проективно и уже воплощающейся в творчестве; наука неумолима лишь к тому обману красоты, что готов приносить нескончаемые жертвы жизни «неутомимому» бессознательному Целому, природе, закрывая очи на боли страданий, на ужас утраты, на гибель всего в безобразии тления. в разврате гниения (*Пушкинский, 324*). Путь, усеянный такими жертвами, наука не

смеет назвать «светлым путем к беспредельной всемирной радости». И если бы даже на собственном пути науки не светила надежда будущей зари, торжества всемогущего знания, способного превратить творческую мечту об истинной нетленной красоте в действительность, даже и тогда наука была бы обязана не обольщать нас коварными призраками, а разоблачать и обличать безобразие тления, позор смерти. Чары обманной красоты распадаются только пред бесстрашными глазами точного знания. «Для них блистательное солнце – не Бог, несущий жизнь и меч, а просто желтый шар центральный, планет сферическая печь» (*Бальмонт. Поэзия стихий*, 5); падающие звезды – космическая пыль разрушенных миров, стремящихся в бездну «пожирающего пространства» (*Гююи. Étoiles filantes*). В том небе, где вдохновенному взору мечтателя являлись сонмы светлых богов, спектральный анализ открывает те же вещества, что мы, жалкие сыны земли, попираем своими слабыми стопами... Гармония небесных сфер – только треск исполинских костров в безответной пустыне пространства... Вселенная не знает оригинальности; бедная и бесплодная в своей громадности, бесцельно рождая под небом печальным светила, осужденные на смерть, она только жалко повторяет самое себя; и если есть в ней стремление к цели, оно от века не приводило ни к чему; и если был в ней когда-либо идеал, он кажется таким же потухшим, как и угасшие звезды (*Гююи. L'analyse spectrale*). Но вместе с тем эти умирающие и умершие, эти падающие и распадающиеся миры, развенчанные в своей красоте, «вызывают к делу спасения от гибели, неизбежно грозящей и всему миру, если разумное существо не станет в надлежащее отношение к слепой силе, то есть не будет управлять ею» («Несколько предположений по поводу Ноябрьских падающих звезд». – «Асхабад», 1899, № 298). Не в нас ли зиждется надежда всей вселенной? Не наша ли мысль, прозревшая иное и лучшее, должна осуществить его?.. И если это лучшее предстает нашей мысли как возможное, трепещет в нашем чувстве как желанное, рвет в наших творческих мечтах, словно уже существующее, как можем, как смеем мы удовлетворяться меньшим, чем действительное воплощение наших идеалов, наших желаний?.. При меньшем и красота абсолютная, достойная этого названия, невозможна!

Откуда взяться красоте целого при безобразии составных частей, как могут стоны и корчи их, поочередно неп-

рестанно умирающих, слагаться в вакхически-восторженные гимны всемирной радости?.. «Как ликовать, когда вокруг весь мир рыдает?..» (*Michel-Angiolo*). Чтобы отдаться хмелю красоты в объятиях смерти, нужно не видеть ужаса действительности, не слышать вздохов и стонов страдания, не чувствовать волны времени, несущей и нас в бездну небытия, не чувствовать, наконец, и утрат, утрат всего и всех, что были нам и дороги, и милы. Манфред молил подземных богов лишь о забвенье, чтобы иметь возможность жить после невозвратимой утраты. Он верно определил условие! При безнадежности возврата утраченного для существа нравственного нет иного исхода из скорби осиротевшего существования и целого мира осиротевшего, как забвение! Но можно ли признать нравственной жизнь, купленную ценой забвения тех, кто уже лишен жизни, и прежде всего тех, кому мы сами, еще живущие, обязаны ею?.. Сказать вместе с Фаустом мгновению «Остановись, ты так прекрасно!» существо нравственное могло бы только одновременно с другим кличем: «Воскресните, мертвые!» (*Карамзин*). Вот почему способные в чаду забвения невозвращенных утрат жизни наслаждаться красотой бессознательной и неменяемой виновницы всех утрат приносят на ее кровавый жертвенник не свою лишь жизнь, на что они еще кое-как могли бы предъявлять право, но и жизнь других, на что уже нет никаких оправданий!

Так, перед бесстрастным лучом точного знания и строгим испытующим оком нравственного долга распадается обаятельное марево эстетического воззрения на природу, соблазн, основанный не на ее собственной реальной прелести, а на *идеальной, из творческого преобразования* человеком несовершенной и равнодушной к нам *действительности* в художественную, и ему в некотором смысле сродную. «Природа никогда не свободна от *нашей* любви или *нашей* фантазии... ничто не свободно от *нашей* окраски, *нашей* поэзии... От цветка у наших ног до отдаленнейших звезд *прекрасный* мир не что иное, как единая великая поэма нашего сердца» (*Haberlandt. Die Welt als Schönheit. Gedanken. zu einer biologischen Aesthetik. Wien, 1905, 111–113*). Если бы природа могла отзываться на наши запросы, она ищущим сближения с ней ответила бы словами Духа Земли Фаусту: «Ты сходен с духом тем, которого *ты* постигаешь, а не со мной!» Но в противоположность Фаусту, отрешемся от знания из жажды чувственных наслажде-

ний, существу нравственно не омертвевшему нечего оскорбляться этим несходством («Nicht dir!.. Wem denn? Ich, Ebenbild der Gottheit! Und nicht einmal dir!..»³⁶), как нечего и жалеть о разрушенной этим иллюзии красоты мира («O weh, o weh! Du hast sie zerstört, die schöne Welt. Sie stürzt, sie zerfällt!»³⁷). Сознание, просветленное точным знанием и нравственным чувством, вскрывает под миражом красоты позорные узы рабства, неволи разумного существа в когтях необходимости и насилия. И к чести современного искусства должно сказать, что, хотя изредка, оно начинает уже прозревать эту истину. В серии настолько же оригинальных, насколько вдумчивых рисунков А. Шнейдера (12 Zeichnungen von Sascha Schneider. 2 Aufl. Leipzig. *Weber*, в Meisterwerke der Holzschneide-Kunst. Neue Folge, Heft. 3), представивши бессилие стремления к свободе в символических образах корыстолюбия («Мамон и его раб»), властолюбия светского («Повелитель земли») и духовного («Sein Schicksal»: первосвященник на троне с фигурой дьявола позади) и, наконец, ничем не обуздываемого, ни перед чем не отступающего крайнего индивидуализма (Анархист, мечущий бомбу в двух колоссов на глиняных ногах, в государство и церковь) – после этих порывов к абсолютной независимости художник-мыслитель показывает нам того же своевольника стоящим с рабски поникшим челом, с беспомощно опущенными, цепью скованными руками, приниженного «чувством зависимости» от природы, лицом к лицу с ее смертоносной, знать нас не желающей силой. Невозможно было создать более трагичной реалистической (хотя и облеченной в символические образы) противоположности к Клингеровой идеализации эстетической притягательной силы природы («An die Schönheit»). Чаровница, с которой сорван вносимый в нее нами самими соблазн красоты, стихийная сила, бессмысленная, бесстрастная и безвольная, тупая и неменяемая в своем ненасытимом пожирании жизней, предстает здесь в виде исполинского жабоподобного гада, приземистого, жирного, рыхлого, облезлого, слизистого, медленно, медленно ползущего и не спеша охватывающего огромными лапами стоящую перед ним скованную человеческую жертву, смакуя ее заранее беззубым, слюнявым ртом и в упор устремленным на него неподвижным зловещим взором, чуждым даже гнева, даже сознания своей власти, полным одной ленивой, скотской похоти, которая губит бесстрастно и безучастно, одинаково чуждая и ненависти, и состраданию («Das Gefühl der Ab-

hängigkeit). И если затем, воспроизведя перед нами величайшую и святейшую из земных скорбей, скорбь сына, неутешно склонившегося над умершим отцом («Der Gram»), художник, наконец, изображает в последний раз сына земли у подножия темной фигуры Сфинкса (загадки о смысле жизни), со взором, восторженно устремленным к полуполночному небу, полному кружащими в нем планетами и звездами, — он указывает нам единственный выход из гнетущих нас чувств зависимости и скорби смертной. Это выход к истинной, полной свободе, к той, которой не дают ни корысть, ни власть над себе подобными, ни разнузданность чувств и опьянение самоволием, ни даже, увы! сама крестная проповедь Любви перед задыхающимися в чаду фабричных труб жертвами всех этих страстей («Едино на потребу!» и «Торжество Тьмы», Сатана у гроба Христа). Победа и невозможна до тех пор, пока призыв к братству не перейдет в дело исполнения сыновнего долга, в дело победы над смертью («Совершишася!», падение Сатаны с костью мертвеца в руке, вместо скипетра, перед воскресающим Спасителем). Указывается в этой глубокомысленной символике и средство победы, подчинение природы человеку полным знанием и для разумного и нравственного руководства и для превращения силы смертоносной в живоносную; указывается, наконец, и «путь ко всемирной радости», радости воскресения и бессмертия, путь, «возводящий от земли на небо», путь через звездное пространство к далеким, неведомым мирам, которые должны, однако, стать известными и близкими нашей родной земле, неразрывно с ними связанной, без чего, то есть без братства миров, создаваемого полнотой знания и любви, безобразная гибель жизни в угоду бесконечным новым, на смерть же обреченным рождением не превратится в единую, непрерывающуюся жизнь бессмертную («Вопрос о причинах»)..

А между тем в такой только жизни и может найти себе достойное и действительное выражение не мечтой или гипнозом, а трезвым делом создаваемая красота. *Как и целесообразность, красота реальная и остающаяся, «неотделимая», по слову Микель-Анджело, «от вечного», красота всеобщая, целостная, всеобъемлющая, — не дар случайный, который, в силу случайности, был бы и даром напрасным; она создание и торжествующий венец труда самого Человечества, вдохновленного любовью, просветленного знанием, могучего силами непринужденного родственного единства.*

Натуралистическая этика³⁸

Эстетическое побуждение относиться к природе пассивно оказалось неосновательным. Рассмотрим теперь другую опору этого отношения, ту, которую принято называть *этической*, нравственной. Необходимо, однако, тотчас же оговориться, что понятие этического допустимо здесь лишь в смысле одностороннем, то есть применительно только к человеку как существу нравственному, и совершенно неприменимо к природе, как силе бессознательной и безвольной, а следовательно, и не входящей, по существу своему, в область жизни нравственной.

Рассуждение в пользу пассивно-сочувственного отношения к природе сводится на следующие положения: влечения, внушаемые природой человеку, естественны, нормальны, полезны, хороши, а потому не только позволительно, но и должно им следовать; жить сообразно с ними – значит жить естественной, непридуманной, реальной, истинной нравственностью.

В этом рассуждении столько произвольного и недоказанного, что успех его, периодически повторяющийся в широких размерах на пространстве тысячелетий, мог бы служить доказательством изумительной логической невзыскательности человечества, если бы это не объяснялось тем, что на выбор нравственных правил для поведения влияют не столько рассудочная убедительность или очевидность их, сколько соответствие темпераменту, наклонностям чувств и складу характера, с одной стороны, и бытовые и исторические условия жизни – с другой. Не логическая, не рациональная убедительность, а чувственная привлекательность – вот что составляет силу натуралистической этики. В человеке не только на низших ступенях его личного и общественного развития, но и на тех, что признаются вершиной цивилизации и культурности, так много животного, и это животное в нем столь сильно, что большая или меньшая склонность к оправданию этого начала в человеке почти никогда не вымирает. Вот почему натуралистическая этика, всецело исходящая из материалистического взгляда на природу человека прежде всего как на животную, находит себе столь легкий доступ и в ту область (нравственную), которая, по самому смыслу своему, должна обуздывать животные наклонности и стремления.

Нет ничего понятнее, следовательно, преобладания такого рода «естественных» влечений в состоянии несовершеннолетия как отдельных лиц, так и общежитий, народов первобытных, признаваемых мало- или низкокультурными. Каковы бы, однако, ни были изъяны и несовершенства цивилизации, одного достоинства у нее нельзя отрицать, а именно: усилия противодействовать безотчетным стихийным, естественным стремлениям там, где таковые оказываются несогласимыми с требованиями духовного и нравственного развития и даже с практическими потребностями общежития. Без всякого парадокса можно сказать, что человеку, возвысившемуся над уровнем чисто животного организма, вполне *естественно противодействовать* целому ряду *только естественных* влечений, то есть внушениям одной природы, не регулируемой сознанием и чувством человека. Даже больше! Сама природа наталкивает нас на такое реагирование против своих бессознательных общих процессов, идущих сплошь и рядом вразрез с нашими частными человеческими интересами. Реакция сознания и воли против стихийных влечений есть *conditio sine qua* ³⁹ *pop* самого нашего существования; без нее человеку, родящемуся слабым, нежным, обнаженным, телесно безоружным, медленно растущим сравнительно с животными, не вынести бы борьбы за существование, не выбиться бы победителем из густого леса обступающих его отовсюду опасностей.

Откуда же, однако, при таких обстоятельствах могло родиться недоверие к правильности, казалось бы, столь убедительного взгляда на необходимость противодействия природным влечениям? Конечно, только из неудовлетворительности результатов этого образа мыслей, неудовлетворительности, причину коей следует искать *в неправильном применении* к жизни *принципа* по существу своему *вполне правильного*. Силы, могущества, свободы и счастья люди искали на кружных путях: юридических, политических и экономических, путях сложных и сбивчивых, заросших сорными травами суеты, покрытых пылью легкомыслия либо грязью корысти и сластолюбия, окровавленных враждой и насилиями: тогда как *Cardo Maximus*, прямой, основной, «царский путь» нравственной чистоты, детской, сыновней, братской, соединенной с полнотою знания, этот путь «истинны, делающей свободными», и любви, для которой «все возможно», был покинут, забыт или предоставлен труженикам немногим, разрозненным, а потому и безуспешным. В

то время как лабиринт ошибочных, перекрещивающихся, извилистых тропинок, манящих к призрачному благу, приводил к бездне, «откуда нет уж возвращения», «нравственное падение доходило до того, что нравственного по отношению к природе не умели уже отличать от нравственного для человека» («Вопрос о братстве»), «забывали, что природа – сила вовсе не нравственная, а только физическая, что она никакого понятия о долге не имеет и иметь не может» («Исторический очерк»). Между тем на сознании долга *перед своею жизнью, перед родителями, давшими жизнь, перед братьями* – сотрудниками в исполнении долга и, наконец, *перед природой*, дающей силы и средства к тому на условии усовершенствования ее самой – на сознании этого долга, говорим мы, для человека основывается и развивается вся нравственность. Когда же не выполнение общего долга, а только личное счастье и даже просто наслаждение возводится в конечную цель существования, тогда, разумеется, нарушается правильное отношение к природе: труд, облегчающий крепостную зависимость от природы, мировая тяга, тягло жизни становятся бременем неудобноносимым; его жаждут сбросить, как рабские цепи, и, не сознавая заблуждения в выборе, бросаются в заманчивые объятия действительной неволи, отдаются игу слепых сил природы. Здесь-то и возникает потребность в философском и будто бы этическом оправдании такого соглашения, такого примирения с ней. Зло, неизбежно вырастающее на ложных путях к истинной цели или на прямой дороге к цели ложной, относится на счет уклонения от внушений природы, а послушный возврат к ней объявляется единственным исходом из теснин заблуждений и страданий.

Призыв этот, *психологически* всегда одинаково или сходно обоснованный, в своих *исторических* разновидностях опирается на побуждения и убеждения довольно разнообразные. Вот почему необходимо окинуть хотя бы беглым взглядом главнейшие типы этих перевоплощений натуралистической этики.

Древнегреческий натурализм был первой попыткой слить сложное душевное и физическое настроение в упрощенное гармоническое созвучие едва зарождавшегося естествознания, антропоморфических фантазий мифологии, богоподобных грез искусства и, наконец, нравственности, отождествлявшей себя с естественной красотой. Этот полновзвучный тетракорд был обаятелен именно своей простотой, ясностью и тем художественным соблазном, который

придавала ему выше нами рассмотренная иллюзия эстетического натурализма. В этом сочетании и главным образом благодаря свойственному античному гению чутью меры, ограничивавшему вобрыва порывы чувственности, не допуская их вырождаться в грубые крайности, эллинский натуралистический гуманизм остался и для наших, далеких от него времен как бы идеалом нравственности, согласованной с велениями природы.

Но «умер Великий Пан», заснули многовековым сном боги и богини Эллады, и с высоты Креста, обгащенного кровью Праведника, Любовь, полагающая душу свою за други своя, возвестила миру иной нравственный идеал, противоположный прежнему. Мы стараемся дальше показать, что в своей глубочайшей сущности и в своей конечной цели этот новый идеал не только не был враждебен развитию жизненной энергии, но именно к спасению и укреплению жизни и направлялся, и что только непонимание его могло исказить проповедь Спасителя жизни и Воскресителя в учение аскетическое, в проповедь самоумерщвления. Несомненно, однако (как опять увидим ниже), что то активное, нравственно-совершенствующееся отношение к природе, которое составляет существенную черту истинно христианского мировоззрения, широко расходилось с пассивно-сочувственным отношением античной культуры к природе. Последнему не было *правового* места в христианском взгляде на жизнь уже с самого начала; когда же отрицательное аскетическое направление в христианской нравственности возобладало над положительным, активным, тогда натуралистическая этика подверглась жестокой духовной каре и была всецело оттеснена в область преступной похоти, в царство греха. «Отречение от мира, ото всего земного было основным принципом средневековой этики, золотым правилом всей средневековой культуры, путеводной звездой Церкви и идеалом христианской жизни» (*Eicken. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, 1887, 323, 355*). Но чувственность неистребима, да и не должна быть истребляема в качестве стимула физической, а отчасти даже и духовной энергии; она только должна быть направляема на цели нравственные, благородные. Связанная же уздой одного только внешнего предписания, по средневековой поговорке «*Vivere sub meta Lex praecipit atque Propheta*»⁴⁰ (*Carmina Burana. Stuttgart, 1847, 5*), чувственность, не находя себе правового и дело-

вого исхода, разливается в буйный, разнузданный протест против узкой, искусственно установленной морали. Воплощением такого протеста, полного юношеских сил, но и всякой нечистоты, явились «бунтовские песни» средневековых бродячих школяров, голиардов⁴¹ (*Hubatsch. Die lateinischen Vagantlieder des Mittelalters* и *Bartoli. I Precursori del Rinascimento. Firenze, 1877*), «ничего не боящихся, не стесняющихся никакими узами, не удержимых никакими преградами» (*Carmina Burana* 67). Рядом с бесконечными воззваниями к презрению мира (известнейшее принадлежит папе, тогда еще кардиналу, Иннокентию III, 1198 г. Ср.: *De Contemptu mundano* у *Du Méril. Poésies populaires latines du Moyen Age. Paris, 1847, 125*), рядом с плачами о суете и бедствиях жизни (там же, 108 и далее) призыв к чувственному наслаждению вспыхивает здесь ярким заревом над сумраком аскетического мировоззрения и сразу находит свое оправдание в старой натуралистической этике, с ее правилами следовать внушениям природы. «Животный человек», «animalis homo» (*Carmina Burana* 14), созданный из материи, из праха («*factus de materia, cinis elementi*», там же, 67), жаждущий наслаждений более, чем спасения, омертвевший душой и заботящийся только о своей шкуре («*voluptatis avidus magis quam salutis, mortuus in anima, curam gero cutis*», 68), признающий брюхо своим богом («*Venter meus deus erit!*», 72 и *Du Méril* 207), этот «животный человек» убежден что «желательно и дозволительно делать только то, что нравится, то есть отдаваться телесному наслаждению» («*licuit et labuit facere quod placuit, juxta voluntatem currere, peragere carnis voluptatem*», 8). И оправданием всего этого разгула страстей и произвола указывается именно природа: «ею сплетена ткань мира, ей же мудро изъясняется все и предусматривается то, что надо делать» (129). Вот почему «столь трудно победить природу» («*Res est arduissima vincere naturam*», 68). Да и не надо! Несравненно прекраснее следовать ее мудрым и сладостным внушениям (130): она сама возлагает на каждого посильные задачи и каждого одаряет свойственными ему дарами (69 и *Du Méril* 206). Да будет же верховным законом нашим «Так повелевает Природа!» (*Du Méril* 233), прочь всякий страх, все стеснения, даже все строгие, серьезные думы (*Carmina Burana* 67, 68), и да здравствует беззаботная радость бытия! («*Ave, mundana laetitia!*». – *Bartoli* 49).

То, что в Средние века казалось бунтом разнузданной чувственности против чересчур строгого монашески-аскетического мировоззрения, то в пору решительной замены последнего светским, языческим гуманизмом облекается в формы более умеренного и спокойного, но и более влиятельного убеждения, подкрепляемого уже не личным настроением, а доводами философскими. К этическому натурализму в пору Возрождения в разных видах и с различными оправданиями тяготеют самые разнородные умы и характеры этой великой эпохи, воспитавшей первые ростки новой западноевропейской культуры.

Уже «отец итальянского Возрождения», Петрарка, несмотря на всю свою нравственную строгость и даже (во второй половине жизни) склонность к аскетическому мировоззрению, проникнут настоящим благоговением к «нашей общей великой матери-природе, которой надо повиноваться во всем» (*Petrarca. Lettere delle cose familiari. Firenze, 1863. III 124, 298; I 484*). «Правильная жизнь и есть согласие с природою»; но это согласие Петрарка превозносит потому лишь, что включает в «естественное поведение» рассудительность, умеренность и добровольность (IV 50), то есть качества, свойственные человеку, а не остальной природе. Наделив «общую мать» этими воображаемыми достоинствами, он не останавливается и перед другим крупным заблуждением, перед признанием безопасности пассивного к ней отношения. «Конечно, – говорит он, – мы не властвуем ни над землей, ни над морем; но этого и не требуется для счастливой жизни: людям умеренным вполне достаточно жить сообразно с природою, законы которой не меняются от усилий ума человеческого» (II 311; I 484); «слушаться её лучше, чем с ней спорить» (*Sonetto 81–309. Rime – Firenze, 1883, 297*).

Невозможно было дать более простого, но и более фальшивого тона для отношения к природе, как тот, который в этих кратких словах дан действительно всему Возрождению его начинателем и наставником. И если к такому пассивному настроению призывает мыслитель, сам по себе чрезвычайно деятельный и нравственно-строгий, то чего же ждать от менее взыскательных? Не диво, что у его ученика Боккаччио выполнение «простейших законов нашей матери-природы, этой наилучшей поставщицы всего» (*Boccaccio. Lettere edite ed inedite. Firenze, 1877, 79, 152, 166–167*), и есть та общедоступная «естественная филосо-

фия» (106–107), наглядным воплощением которой являются нравы, иллюстрируемые «Декамероном».

К намеченному взгляду на природу с большим или меньшим энтузиазмом присоединяются разнообразные и, часто, лучшие деятели Возрождения. Гуманисты величают ее матерью и создательницей мира*, законом неизменным, которому необходимо следовать**, потому что наиболее естественное есть и наиболее правильное***, законом божественным, нарушение которого равносильно оскорблению самого Бога****. Эти взгляды разделяют ученые полигисторы Л.Б. Альберти****, Леонардо да Винчи***** и даже серьезные богословы, например кардинал Виссарион*****, не говоря уже о художниках, литераторах и критиках. Природа им – «учительница учителей, наставница величайших мастеров»*****, доброта бесконечная, посылающая нам только одно хорошее***** и стремящаяся все к большему совершенству*****. Никто, кажется, в ту пору не выразил этой веры в этический натурализм с такой решительностью, как влиятельный в свое время Пьетро Бембо. «Все естественное, – утверждает он, – хорошо» (*Degli Asolani*. L. II. *Prose scelte*. Milano, 1880, 87), ибо «вещь несомненнейшая, что природа не может делать никакого зла и все, из нее происходящее, может быть только хорошим» (р. 77); а «так как она заблуждаться не может, то и естест-

* *L. Bruni*. *Epistolae*. Hamburgi, 1724, 113.

** *Franc. Barbari et aliorum Epistolae*. Brixiae, 1743, 47, 107, 219.

*** *Iov. Pontani*. *De Fortitudine*. Opera. Venetiis, 1501, 7, 3, 6, 41.

**** *Georg. Trapezuntii Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*. Venetiis, 1523, Lib. III, cap. 15.

***** «E bene obbedire a la natura, chè noi avvertisce bene»⁴². *Alberti*. *Della Architettura*. L. V, c. 17. Milano, 1833, 177.

***** Мировая «необходимость есть повелительница, наставница и создательница природы, вечный предел и вечное правило», но вместе с тем и «изумительная справедливость Первого Двигателя»: «пути природы прекраснейшие, легчайшие, кратчайшие из всех возможных, и чело-век. одушевленное. могущественное орудие природы-художницы, обязан повиноваться законам, Богом и временем данным его создательнице-природе». *Seailles*. Vinci. Paris, 1892, 316, 317, 223, 329 – по рукописям Винчи.

***** «Cur non sequimur Naturam, ducem optimam et magistram?»⁴³ *Oratio contra Turcas*. Bessarionis Opera. Migne. T. 161, 664.

***** *P. Aretini*. *Lettere*. Parigi, 1609. I 280. II 49: сходно – Вазари. часто.

***** *Berni*. *Capitolo della Peste*. Opere. Milano, 1887, 84.

***** *B. Castiglione*. *Il libro del Cortegiano*. Milano. 1803, II 23.

венные желания, следовательно, всегда хороши» (L. III, p. 113), иначе к ним не призывала бы природа (128). Даже слабости и пороки должны оказываться в конце концов целесообразными (*Castiglione* I 105). Если сомнения на этот счет поднимаются иногда у некоторых более строгих философских умов и они указывают не только на всемогущество природы, но и на ее безжалостность к живущему (так Джиако Анизио в стихотворном обращении к Помпонию Лету, напоминающем Леопарди по мрачной силе своего пессимизма (у *Fiorentino*. В. Telesio. Firenze, 1874. II 421–422), то другие спешат успокоить, что с этой силой, соединяющей в себе и уравнивающей в себе кажущиеся противоречия (гимн Антония Телезия к природе, там же, I 47), никакие личные счеты человека невозможны, так как (говорит скептик Помпонаций), «пренебрегая частью и меньшим благом, она заботится о целом и о большем благе» (P. Pomponatii Opera. Basileae, 1567, 261. De Incantationibus. C. 12). Нечего, следовательно, предъявлять нравственных требований к естественным процессам: «нет закона для побуждений природы; их не устранить ни словами, ни убеждениями!» (De Fato. L. I, c. 17, p. 519–520). В естественном нет ни «похвального, ни предосудительного: пороки, как и добродетели, – неизбежны, фатальны (с. 14, p. 486); человеку свойственно поступать и хорошо, и дурно; но последнее, по-видимому, более естественно, чем первое; пороки многочисленны, добродетели же редки; но в этом люди не виноваты и не вменяемы» (с. 16–15), p. 512–515). Природа наилучшим образом согласовала факт существования известных явлений с возможностью и условиями их существования; признать эту неизбежность, подчиниться ей и «следовать естественным влечениям» – лучшее средство быть согласным и с людьми, и с самим собою (P. Pomponatii Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici. S. I. et an. De nutritione et augmentatione. L. I, c. 28, fol. 132 et v.). Так легко и последовательно этический натурализм переходит в абсолютный фатализм и в нравственный индифферентизм у наиболее скептического и пронизательного философского ума Возрождения. Не диво, что мыслители, менее точные и взыскательные в своих рассуждениях, приходят к тому же оправданию природы, как, например, платонизирующий Христофор Ландин (ср.: *Della Torre*. Storia dell' Accademia platonica fiorentina. Firenze, 1902), который хотя и производит «высшее благо не из даров природы, а из существа Божия (Chr. Landini Quaestiones Camaldulen-

ses, d. II, fol. D. II IV v.), однако «считает нечестьем обвинять природу за несовершенство миропорядка» (С. III), так как «дурного, в сущности, ничего нет» (Е. V), и природа в конце концов тяготеет к благу, «никогда (по существу и по цели) не заблуждаясь» (D. III v.). Наконец, наиболее смелый и содержательный из гуманистов, Лаврентий Валла, впервые после древних выступает с открытой апологией «снисходительнейшей, добрейшей матери-природы» в трактате «О наслаждении и истинном благе» (о значении этого сочинения и полемике о нем см.: *Mancini. Vita di L. Valla. 1891, 42 sqq.* и *Wolff. L. Valla. Leipzig, 1893, 13*). Не закрывая глаз на ее несовершенство и на беды, отсюда проистекающие для человека (*De Voluptate ac de Vero Bono. Cap. 8, L. Vallae Opera. Basileae, 1543, 904*), и допуская, что «природа во многих отношениях могла бы быть изменена к лучшему» (cap. 9, p. 905), Валла, совсем не оценивая громадной важности последней мысли, предпочитает, как истый ритор, славить «мудрость природы, все замыслы и формы которой святы и достойны хвалы» (906), и «доброту ее, даровавшую нам столько источников наслаждений» (908–909). «Природа – Бог или почти что Бог! Недостойно разумного существа ставить этой благодетельнице в вину наше собственное безумие, выражающееся в неумении переносить неизбежные беды и скорби» (910), и прежде всего – смерть. Для жизнерадостного гуманиста мудрость в том и состоит, чтобы пользоваться благами природы и бежать от причиняемых ею бед, если это возможно, а если нельзя, то мужественно сносить их или же игнорировать. Невозможно откровеннее воплотить и защищать себялюбиво-ленивое и сластолюбиво-апатичное отношение к природе, как в этом малодушном призыве «не упускать, из-за дум и забот о печальном, поводов к радости и веселью». Пусть вокруг тебя бушует грозная морская стихия; ты же с насмешкой любуйся ее бешеной игрой с высоты безопасного берега! Пусть нужда заставляет других денно и ночью изнемогать от труда ради хлеба насущного; ты же стремись к наслаждению в тиши совершенного покоя! Пусть неурожаи и моровые поветрия опустошают родину; ты же беги в иные края, «где веселее складываются условия жизни!» (910). «Если же тебя смущает дума о том, что не бессмертным ты родился, вспомни, что природа не может тебе дать несвойственного ей самой, да и невозможного, так что и говорить о такой нелепости не должно» (909). Вполне последовательным поэтому является заключение, что чело-

век, как ничем не отличающийся от животных и, подобно им, всецело умирающий (960), должен отдавать природному влечению к наслаждению, без которого невозможна охрана жизни, решительное предпочтение перед неестественным сближением с добродетелью, с этим пустым, бессильным и бездоказательным понятием и словом, без которого жить можно (921. L. I, cap. 36). Удивительно ли, что конечным выводом такой упрощенной морали является столь характерное для культуры Возрождения убеждение, что «все в мире и все люди созданы ради свободной от всяких оков личности» (p. 982. L. III, cap. 16), которая, сбросив с себя все стеснения, подобно своим средневековым предшественникам голиардам, восклицает: «Да здравствуют всевозможные и непрестанные наслаждения!» (L. I, cap. 26, p. 918).

Этому хмельному призыву матери новой культуры Италии шлют восторженный отклик нарождающаяся новая Германия в прославленном возгласе Гуттена «Es ist eine Lust zu leben!..» и Франция устами чувственного сатира Рабле: «Fay ce que voudras!»⁴⁴ (Gargantua, ch. 57) и вдумчивого скептика Монтеня, для которого, в бесконечной путанице сомнений мысли и противоречий жизни, есть, пожалуй, одно только непоколебимое убеждение: «Природа – настолько же приятный, насколько благоразумный и справедливый руководитель» (Montaigne. Essais. L. 3, ch. 12); в последовании ей ошибка невозможна; «высшее правило – согласоваться с ней» (там же); исказить ее законы несправедливо, да и невозможно: «не мы ею правим, а она нами!» (L. I, ch. 19).

Призыв к этическому натурализму, встретив такое широкое сочувствие в обществе Возрождения, стал быстро замирать с половины XVI века. С одной стороны, ему противодействовало обновленное Реформацией сознание греховного начала в человеке, которое изменило взгляд на природу в строгом пессимистическом смысле. Кальвинизм, пуританство, а позднее Шпенеров пиетизм в протестантском мире, янсенизм и, контрреформационное после Тридентинское направление – в католическом, несмотря на все различия между собой, сходились в этом суровом отношении к природе. Под влиянием богословия и этика, и право отказались признавать доброкачественность ее внутренних при ее настоящем «испорченном» положении, находя, что безупречной природа могла быть только в первоначальном «состоянии невинности» («status innocentiae et incorruptae humanae naturae»⁴⁵), от которого действитель-

ность чрезвычайно отдалилась» (так Винклер в «Principiorum Juris», libri V Lipsiae, 1615, Мевий в «Prodromus Juris prudentiae gentium», 1671 и Альберти в «Compendium Juris Naturae Orthodoxae Theologiae conformatum». Lipsiae, 1678). С другой стороны, развитие и влияние придворной великосветской жизни, где все было условно, расчетливо, показно, искусственно, все определялось внешними приличиями, модой, этикетом, приводило также к отчуждению от природы.

Однако именно возрастание всего этого до крайностей вызвало с течением времени новую реакцию в сторону естественности. Век напудренных париков, глубоких реверансов и чинных менуэтов, полированного ложноклассического стиля и версальских и трианонских парков и ландшафтов Ватто («la nature parée à la française»⁴⁶) – этот век должен был наконец начать вздыхать по естественности и простоте настоящей природы, хотя бы в силу потребности противоречить прискучившему. Подготовленный долговременным и очень постепенным переходом натурализм воскресает с новой силой у французских «философов» XVIII века. Он носится в воздухе уже и ранее Руссо. Уже Кондильяк, этот бесцветный систематик сенсуализма, объявляет, что «природа всему положила начало, и всему – хорошо», и внушает, что «истину эту надо как можно чаще повторять» (*Condillac. Essai sur les connaissances humaines. 1 part., sect. 1, ch. 1*); тогда как отец «просвещенной юриспруденции и политики» предреволюционного периода, Монтескье, добавляет: «Голос природы – самый сладостный; кроткая, любезная, очаровательная, она с избытком наделила нас наслаждениями (*Espris des lois. L. 26, ch. 4*), она – первоисточник всякой нравственности». То, что другие высказывали слегка и мимоходом, Дидро провозгласил с энтузиазмом пророка, с необдуманной дерзостью фанатика. Его «Философские мысли» (1746) – настоящий освободительный манифест естественных влечений, которым «невозможно, непозволительно противиться» (*Le Prosélyte*); природа всегда права, и не она, а наш рассудок, наши ошибочные рассуждения вводят нас в обман. Циник Ламеттри требует возможно большего опрощения в натуралистическом смысле, с устранением всего высшего развития, с решительным преобладанием первичных физиологических инстинктов над духовными потребностями, с низведением человека на уровень настоящего животного. На почве того же фаталистического натурализма педант Голь-

бах строит свою «Систему природы», сопровождаемую «Естественной всемирной нравственностью» и «Естественной Политикой», в которых человек, низведенный, как и у Ламеттри, до уровня «настоящей машины» (*Système de la Nature*, 1 part., ch. 9), совершенно обезличенный, признан безусловно зависимым от врожденных естественных склонностей.

И наконец – Руссо, это изысканно-искусственное «дитя природы», этот страстный проповедник ее вольностей и прав, затмивший все знаменитости века, всех увлекший за собой потому именно, что в противоположность предшественникам, развенчавшим человека, принижавшим его до уровня животного, «он возвратил человечеству утраченный им титул человеческого достоинства» (Brizard в предисловии к «*Contrat social*»). Этот подвиг Руссо совершил, однако, также на почве этического натурализма, но подкрепленного основным религиозным убеждением, что «природа хороша потому, что она исходит из рук Творца» (*Émile*. L. I). Человек благороден и прекрасен не по своей высокой культуре, а по своим природным качествам, свойственным ему изначала, по существу. «Все то, что есть в нас природного, – вот что достойно восхищения и удивления»; не природа создала нас дурными, «сам человек искажил и обезобразил себя» (*Oeuvres et correspondance inédites de Rousseau, publiées par Streckeisen Moulton*. Paris, 1861, 355). «Оставим наш пагубный прогресс, отбросим созданное человеком; вернемся к велениям природы, и все станет хорошо» (*Émile*. IV). «Природа, нежная природа! Восстанови свои утраченные права, долг, честь, добродетель не говорят мне более ничего, если идут наперекор твоим велениям!» (*Nouvelle Héloïse*. 6 part., lett. 6).

Натурализм Руссо, как известно, оказал глубокое влияние на развитие не только практической морали, но и теоретической философии. Успех этот, однако, объясняется не убедительностью самого учения, а своевременностью протеста против одностороннего и уже претившего обществу склада и мысли, и жизни. В области практической простота и непринужденность естественной нравственности являлись желанной противоположностью искусственности и условности быта и слишком осложненной культуры. В области же философской выдвинутое Руссо на первый план начало чувства, совести, нравственного долга открывало новые светлые дали перед иссохшим, омертвевшим рационализмом XVIII века. Вот почему к Руссо примкнули не одни фи-

лософы чувства (Гаманн, Якоби), но и критическая философия в лице Канта, признавшего, что выход из отрицаний чистого разума в сторону нравственного категорического императива открыл ему Руссо («Rousseau hat mich zurecht gebracht»).

Как бы ни велика была эта заслуга Руссо в перевоспитании философской мысли, мы не вправе преувеличивать ее значения. Нельзя забывать, что этический оптимизм Руссо основывает себя всецело на *субъективной убежденности, а не на объективной доказательности*: сущность всего его учения (нравственное начало) отдана на произвол внутреннего чувства, непререкаемого в момент восприятия для ощущающего его, но невидимого и недоказуемого для не испытывающего такого же ощущения. Философия чувства предполагает веру в Бога и в изначальное добро, воплощающееся в природе и через ее внушения говорящее и в сердце, в совести, в чувстве человека. Но насколько вера в божественный источник добра не подлежит сомнению (раз мы только вообще признаем Бога), настолько же произвольно предположение о всецелой, изначальной, неизменной, совершенной доброкачественности и благотворности действий и внушений природы, предоставленной себе самой. Это последнее убеждение, принятое Руссо и его последователями совершенно аксиоматически, требует, наоборот, строжайшей проверки, а так как таковая оказывается решительно не в его пользу, то и само положение это должно быть *безусловно отвергнуто*, если будем применять его к природе, взятой в ее настоящем несовершенстве, без воздействия на нее разума и воли человечества. В противном же случае благотворность и доброкачественность природы может быть признана *лишь потенциально и условно*, то есть как возможное и осуществимое только при условии сознательного, активного воздействия на природу со стороны разумных и нравственных существ, без чего произвольно, да и прямо ошибочно признавать нравственные тенденции в природе. Основное положение этического натурализма Руссо – «все побуждения природы правильны», – следовательно, вовсе не аксиома, а напротив того, в применении к человеку есть величайший софизм, как скоро мы здесь разумеем природу, предоставленную одним своим бессознательным влечениям, своим стихийным процессам. Если тем не менее этический натурализм Руссо оказал временно отрадное влияние на ход развития европейской нравственности, то объяснить это надо, во-пер-

вых, вышеуказанным его противодействием другому заблуждению, а во-вторых, тем, что начало нравственного чувства, облагороженное Руссо, стоит неизмеримо выше той животной чувственности, которую защищал грубый натурализм Ламеттри, Гольдбаха и их далеких предшественников. Беда только в том, что всякая этика, опирающаяся исключительно на чувство, основана на зыбком песке и грозит быстрым вырождением или в бессильную, анемичную сентиментальность, или же в энергичную, но дикую чувственность. XVIII век доказал по отношению к Руссо то и другое в лице чувствительных душ вертеровского типа, с одной стороны, и разнузданных «штюрмеров» – с другой; а Французская революция, также вдохновлявшаяся натурализмом Руссо («Эмиль» был настольной книгой Робеспьера), раскрыла и общественные его опасности в чудовищных размерах, хоть и не искоренила стремления к нему.

Натурализм воскрес еще раз с романтикой, усилившей его привлекательность чарами соблазна эстетического. Рассмотренная нами выше романтическая идеализация сил природы должна была привести, и действительно привела, мечтательные и страстные души к желанию воспринимать и отражать в своей жизни эти таинственные стихийные силы с возможно большей живостью и полнотой. Фауст Гёте и Дон-Жуан Байрона воплощают если не положительную в нравственном смысле, то все же оптимистическую сторону этой ненасытной жажды всевозможных ощущений, а Чайльд-Гарольд и Манфред – отрицательную, неудовлетворенность избытком впечатлительности, чувственности или любознательности. Отсюда поиски нового, неизведанного, блуждание в области уже необычного, увлечение аномалией, болезненными осложнениями или извращениями чувств, страстей, воли.

Какой трагически-стремительный и эксцентричный всход дал в наши дни этот посев «цветов зла» с легкой руки Эдгара По и Бодлера («Fleurs de mal»)! Хотя и выхолонные в теплицах чересчур осложнившейся, видимо, уже дряхлеющей культуры (недаром Малларме группирует их под заглавием «Serres chaudes»!⁴⁷), эти причудливые орхидеи чувства все же выращены из гибридных семян старого натурализма. Как гигантская раффлезия⁴⁸ раскрывает свои огненные, трупным запахом насыщенные лепестки над тлеющими стволами исполинов тропических дебрей, так и эти «цветы зла», выражение его оправдания, коренятся все

в том же поклонении стихийности природы. Природу столько славил как мать заботливую, нежную и благотворную, что настала пора возвеличить и ее злую, дурманящую («Дурман» Лохвицкой⁴⁹), тлетворную, губительную силу, не ради только контраста или оригинальности, а в силу последовательности. Чтобы убедиться в этом, достаточно проследить в «Потонувшем Колоколе» Гауптмана⁵⁰ глубокомысленно-художественное изображение трансформации и переходов естественного влечения чувства от невинной, чистой искренности и безотчетности (Раутенделейн) до игривой юношеской чувственности (Леший), до грубой, в грязи пресмыкающейся похоти (Водяной) и кончая злой «волей к власти», не отступающей даже перед преступлением (Ведьма), – сочетание темных сил, перед которыми оказываются беспомощными как сухая теоретическая мораль (Пастор), так и живое, но слабое в своей разрозненности нравственное чувство (жена и дети героя), и разбиваются в прах даже творческие порывы художника-борца, мечтающего о неограниченной свободе и могуществе сверхчеловека, презирающего мелочных собратьев по труду (Гномы) и не замечающего своего собственного рабства у общего врага всех, великих и малых, одаренных и обездоленных... Какой бы противоположностью ни казались идеалистический натурализм Руссо или сентиментальность Вертера сравнительно с изысканной преступной чувственностью героев Гюисманса и Оскара Уайльда, в действительности до пропасти, ведущей от одного к другому, всего лишь шаг, и мы не боимся взвести клевету на автора «Эмиля» и «Элоизы», если скажем, что тот, кто признал «все влечения природы *правильными*», повинен не «в блаженстве соучастия», но во грехе хотя бы и непонятого содействия тому безумному шабашу разнузданных страстей, который с такой любовью к нечистому воспроизводят *будто бы в искусстве* новейшие жрецы этически-художественного (?) натурализма («La-Bas» «A-Rébourgs» Гюисманса, «Дориан Грей» О. Уайльда, «Художник-Дьявол» Бальмонта⁵¹).

Иначе и быть не может. Или все, или ничего! Нерешительность и непоследовательность и здесь, как везде, обречены на бессилие и бесплодие. Если *все* влечения природы правильны, закономерны, тогда нормальны, правильны и пороки, правоспособны и все, как лианы извилистые, изгибы сплетений пороков. Чтобы стать на сторону этого положения, поклонникам природы нет надобности перечиты-

вать диатрибу МанDEVИЛЛЯ о необходимости и пользе пороков (*Mandeville. The Fable of the Bees*, с четырехтомным комментарием к ней); нет надобности вдохновляться и многочисленными воспроизведениями соблазна греха в новейшей живописи («Грех» и «Die Sphinx» Штука, «Au bord du gouffre» Мемоз и пр., и пр.); достаточно проникнуться одним стихом Байрона («О грех, поистине ты привлекательная вещь!») да своим правом отдаваться «с искренностью, крайней, последней» *всем* влекущим к себе встречным впечатлениям и страстям, чтобы «соблазн дедона извращенности» перестал быть страшным и запретным и чтобы сынам естественной свободы открылся доступ не только «ко всему величию, но и ко всему буйству, ко всем низостям жизни» (*В. Брюсов. Священная Жертва. – «Весы», 1905, № 1, стр. 29 и 26*). «Буйство декадентов» не что иное, как смелое, хотя сплошь и рядом *не искреннее*, а форсированное «во что бы то ни стало» (там же), завершение гуманистической этики, для которой «ничто не чуждо» не только человеческое, но и животное, но и зверское; ибо в человеческом, как понимает его натурализм, рядом с божественным уживается правомерно и животное («*animalis homo*» Голиардов) и зверское («*homo homini lupus*» Гоббса, «*La Bête humaine*» Золя). Гуманизм, не считающий дурным ничего естественного, должен быть признан непоследовательным и незаконченным до тех пор, пока он не узаконит в человеке и животного-скота, и зверя-хищника. «Гуманизм как признание права на жизнь («*Memento vivere!*») при забвении долга жизни, гуманизм как требование права для инстинктов природы на полное проявление в жизни есть именно начало этики небожественной, природной, животной. Неопределенный в своих требованиях относительно так называемой «чистой человечности», «он имеет очень определенное значение в смысле движения или перехода к животности»; его требование реабилитации физической природы человека прямо к животности и приводит («Человечное или животность?»): отрицая божественное начало в человеке как противоречащее началу животному, гуманизм, как скоро он сочтет свое учение доказанным, *eo ipso* уравнивает «чистую человечность» с подлинной животностью во всей ее природной нечистоте (там же).

Нравственность *гуманистическая* как отрицание нравственности *теоантропической* есть по этому самому нравственность *зооантропическая* («О двух нравствен-

ностях»⁵²). На уровне двойственной природы, среднепропорциональной по отношению к обоим крайним типам нравственности, удержаться нет возможности: человек или должен стремиться возвыситься до божественного, или он обречен ниспадать до животного; или «Горé имеем сердца, ко Господу!» или... «Venter deus meus erit!» Tertium non datur⁵³, несмотря на все изысканные переряживания скота и зверя в «чистую человечность». Так называемая «чистая» человечность есть отвлеченное понятие; но если бы она и могла стать реальностью, она не в состоянии была бы остаться *нравственно чистой*. Ее идеал – неограниченное развитие личности, выражающееся в максимальной полноте потребностей и их максимальном же удовлетворении; а это начало крайнего индивидуализма несогласимо с началом высшей солидарности, истинным выражением коей является родственность. «Святейшее из званий» не человек, а сын человеческий, то есть сын не только живущих, но и умерших отцов, понятие, полное и глубочайшего смысла, и благороднейшего чувства: любви и единства сынов с отцами, любви, раскрывающей и долг нравственный («О двух нравственностях»): отрицательно, в смысле прекращения вечной розни, и положительно, в смысле объединения сынов для блага всех отцов («Сын, человек и их синтез – Сын Человеческий»⁵⁴). В изолировании человечества от сыновства и отечества дана или отвлеченная идеализация бессодержательного понятия, *идеолатрия*, или практическая, эгоистическая материализация жизни, *идололатрия*, возвращение к чувственному, к животному или вещевому вожделению. Первое направление, выдержанное до отдаленнейших своих следствий, может довести до крайнего спиритуализма, до а-космизма, отрицающего реальность мира (мир, как мое представление), до монизма чистого разума, до отвлеченного единства, отрицающего всякое реальное множество. Второе направление способно довести до материализма, отрицающего дух, Бога и бессмертие (там же). Наоборот, приложение к сыновству (или, правильнее, к сынам), человечности, как свойства, отличающего от животности, от зверства и скотства, от взаимного пожирания и от половой чувственности (также сводящейся на умерщвление других похотью или на самоумерщвление аскетизмом), указывает на замену взаимного пожирания объединением и полового влечения воскрешением через регуляцию внутреннюю и внешнюю слепой силы, вне нас и в нас дейст-

вующей. Для сынов человеческих нет ни грубого материализма, ни отвлеченного спиритуализма, а есть только один путь к истине и благу: превращение идеального, субъективного в проективное, а реального, объективного – в исполнение этого проекта, в дело (там же).

Если, таким образом, в лице гуманизма оказывается несостоятельным завершение натуралистической этики, ее результата, то столь же несостоятельной должно признать и ее основу – бездоказательную веру в нравственную правильность и благость внушений природы. «Откуда возьмутся эти качества в природе, когда она – сила не нравственная, а физическая, никакого понятия о долге не имеющая?» («Исторический очерк»); а между тем именно на сознании *долга* и основывается все нравственное. Ведь первоначально, по правам рождения, в нас нет ничего своего, а все – *даровое*, то есть *долговое*. *Жизнь наша – вовсе не наша*: мы в долгу за нее перед родителями-воспитателями нашими. Рождаемость – еще не свобода! Должники по самому существу своему, мы таковые же и по условиям нашего существования: земля наша не наша собственность, доколе мы все – крепостные солнца; только выход из природной крепостной зависимости даровал бы нам свободу.

Этот выход и открывается перед нами *в регуляции природы* («Вопрос о братстве»). *Единственное правильное наше отношение к природе должно, следовательно, быть, во-первых, отношением учащегося, поучающегося, изучающего природу, а во-вторых, по мере научения, приобретения знания, отношением сознательного, благонамеренного и благотворного хозяина* (Lester Ward. *Dynamic Sociology*. New York, 1883. I 11), *хозяина-руководителя к общему благу как совокупного человечества, так и самой природы*. «Эта регуляция, поставляющая себе не эксплуатационные, не корыстные, не эгоистически-утилитарные цели, а цель прежде всего нравственную (с которой, впрочем, совпадает и общее благо), эта регуляция должна быть всеобщей тягой, как и жизнь всеобщим тяглом» («Вопрос о братстве»). Наслаждение, следовательно, не может быть (как мнится натуралистической этике) целью жизни, и даже счастье является только следствием исполненной высшей цели.

Но и с чисто физической точки зрения ошибочно подчинять жизнь человеческую велениям природы, не контролируемой разумом и нравственно мотивированной волей.

Вера в правильность *всех* естественных влечений и внушений в *физическом отношении* есть также предрассудок, вредный самообман, частью бездоказательный и во многом опровергаемый опытом, точным знанием и теоретическим рассуждением. Мы могли бы иметь *некоторое* основание заключать в *некоторых* случаях о правильности влечений и внушений природы тогда лишь, когда было бы установлено несомненное полное соответствие между потребностями природы и средствами и способами их удовлетворения вообще, а в частности если бы было доказано совершенство организации растительного, животного и человеческого типов применительно к нуждам природы в целом и к потребностям данных организмов в отдельности. Но ни того, ни другого наука ничуть не обнаруживает; напротив того, она во множестве случаев констатирует факты как раз противоположные, факты несоответствия между потребностью и ее удовлетворением, факты дисгармонии, несовершенства, а иногда и прямого нецелесообразного противоречия. «В природе не существует слепой тенденции к прогрессу», – говорит Мечников (*Étude sur la nature humaine*. 2 éd. Paris, 1903. 1 part. Ch. 2, p. 93). Рядом с процессом совершенствования в ней встречаются явления несомненного регресса, замечает другой известный естествоиспытатель (*Weissmann*. Ueber den Rückschritt in der Natur. Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen. Iena. 1892, 547 и сл.). И, что особенно важно, этот регресс «играет очень значительную роль» в жизни природы, являясь могучим вспомоществовательным орудием самого ее прогресса, а именно, как средство устранять оказавшиеся неудачными или ставшими для общих физических потребностей природы ненужными либо вредными частные свойства тех или иных организмов или условий их существования (там же, 549, 553, 554). Один этот факт служит уже ясным доказательством того, что даже в своих наиболее общих бессознательных стремлениях природа, как сила неразумная, не только *не всегда* действует правильно, а, напротив, *никогда* не ведет своих процессов планомерно и безошибочно, что она идет ощупью и своих, далеко не абсолютных успехов по отношению к главным потребностям достигает дорогой ценой гибели бесчисленных усилий, попыток и приспособлений и безжалостной жертвой еще более многочисленных их результатов, живых существ.

Уже этого одного достаточно для отрицания предполагаемой, всегдашней, фантастической, какой-то предуспа-

новленной гармонии между потребностью и действительностью в природе. Наоборот, «рядом с самыми совершенными соответствиями нет недостатка в фактах, доказывающих несовершенное приспособление или даже полное его отсутствие» (*Metchnikoff*, р. 37), тогда как, с другой стороны, можно констатировать «занятие излишним при равнодушии к необходимому» (*Fabre. Souvenirs entomologiques. 4-e série*, р. 47), заботы о невероятном будущем одновременно с пренебрежением необходимых нужд настоящего (*Metchnikoff*, 43). Эти биологические «дисгармонии», как называет их Мечников, являются источником многочисленных неудобств и настоящих зол для животных и человека: сплошь и рядом так называемые естественные потребности, по причине несовершенства строения или полного отсутствия надлежащего органа, принуждены оставаться неудовлетворенными либо искать себе исхода способами аномальными, искаженными. Наоборот, во многих других случаях переживание организацией былых потребностей, постепенно атрофировавшихся, создает в животном или растении присутствие органов и приспособлений, ставших им уже ненужными, излишними, являющихся праздною тяготой или вредной помехой, дефектом в изменившейся организации. Эти-то изъяны строения являются источником неправильных отправлений организма, искажений его нормальных потребностей, и служат, таким образом, особенно сильным опровержением веры в правильность всех внушений природы. «Задолго до появления человека были уже в природе существа счастливые и несчастные в силу свойств своей организации» (*Мечников*, 48). Они есть и поныне; одно из таких существ сам человек, физически столь несовершенный, что на 15 органов, постепенно в нем улучшившихся, Видерсгейм (*Wiedersheim. Der Bau des Menschens*, 1902) насчитал у него 17 органов вырождающихся и до 107 рудиментарных, ставших ему ненужными при несомненном, однако, крупном дефиците во многом желательном.

Строение, столь несовершенное по природе, пока оно не находит себе восполнения в умственных силах самого человека, «в искусстве, часто далеко превосходящем природу» (*Metchnikoff*, 77), не может и функционировать безупречно. Вот почему во всем животном мире и в человеке, как существе физическом, неправильности и аберрации в инстинктах, в потребностях и в способах их удовлетворения – факт настолько же общеизвестный, насколько пе-

чальный. Не говорим уже о *количественных заблуждениях естественных потребностей*: питание, сон, половой инстинкт, покой – все это «естественное» ежеминутно переходит пределы умеренности, уклоняясь в нездоровые, губительные излишества у животных и человека. Но и *качественные заблуждения природных инстинктов* – явления заурядные. Припомним распространение противоестественных половых пороков даже в мире животных, искажения семейного и расового инстинкта, пожирание самками самцов, пренебрежение или уничтожение родителями своего потомства, нарушение, наконец, инстинкта основного, чувства самосохранения: самосжигание насекомых в лампах, птиц в маяках, самопотопление саранчи, леммингов, не говоря уже о «венце творения», далеко превзошедшем животных в безумном проматывании сил, здоровья и жизни!..

Как бы губительны ни были все подобные явления, они, по справедливому замечанию Летурно, «при всей своей аномальности, не перестают быть естественными»; но зато они-то и обнаруживают полную несостоятельность применения натурализма, то есть предполагаемых норм естественных влечений к нравственности даже с чисто физической стороны. Вот почему эти нормы непозволительно называть законами, в особенности же применительно к человеку, которому настолько же невыгодно, насколько позорно, да, наконец, и неестественно, подчиняться этим естественным влечениям. «Человек, несомненно, – произведение не одной природы, но и искусства» («Чем должно быть искусство?»⁵⁵). Если и признать его созданием только природы, то все-таки в человеке она получила сознание своего несовершенства и ощутила потребность к устранению последнего. Вот почему человек в строгом смысле *не-создание* природы, а *недосоздание*, результат лишений, естественного пауперизма; он не венец творения, а пария, родящийся слабым, беззащитным, беспомощным перед природой и потому требующим *сторонней помощи* сначала *от себе подобных* (в детстве), затем – *самопомощи* (в период роста и развития телесного и умственного) и, наконец, *взаимопомощи* в пору нравственной зрелости. Вот почему сама первоначальная слабость его есть источник и залог его будущей мощи и величия («Предисловие к письму Ф.М. Достоевского». – «Дон», 1897, № 80⁵⁶).

Естественным, следовательно, будет для человека не коснение в природном несовершенстве и недоразвитии, а

преодоление их. Только в низших стадиях своего развития (утробного) повторяет человек генетическую историю своего животного прошлого, изучение которого, столь полезное, конечно, должно иметь, однако, целью не возвращение к низшему, не атавизм, а совершенствование, переход к дальнейшему лучшему; только при этом условии память о частию уже побежденном ничтожестве становится вдохновением, ведущим к полной силе, к полной победе. И если это так по отношению к отдельному человеку, то тем более – в применении к совокупному человечеству. Общество людей складывается по типу животного организма только в состоянии несовершеннолетия («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»); приближение к совершеннолетию знаменуется именно победой над животностью, заменой бессознательного естественного внушения и слепых генетических процессов более совершенными сознательными и волевыми действиями (там же; ср.: *Lester Ward. Dynamic Sociology. I. Preface, p. VIII*); окончательным же выходом из несовершеннолетия была бы полная победа вторых над первыми.

И это не только условие нашего человеческого благополучия, но и наша обязанность перед самой природой. В. Соловьев ошибся, когда сказал, что мы не ответственны за ее слепоту и безжалостность. Наоборот! Природа казнит за невежество всевозможными бедствиями и смертью, и казнит не без основания; ибо, как мы уже говорили, грехи неведения суть грехи смертные (имеющие своим следствием смерть), хотя и не всегда вменяемые, причем, однако, невменяемость не избавляет от исполнения приговора. «Смертная казнь за невежество – это самый естественный закон», закон не нравственной справедливости, а физической необходимости, «наказывающей разумные существа за недостойное употребление ими разума не для познания неразумной смертоносной силы и не для управления ею в целях общего спасения, а для взаимного истребления» («Добавления к Пасхальным вопросам»⁵⁷). Для выхода из этого общего, можно сказать, первородного греха, для замены слепоты сознанием и безжалостности благотворительностью мы и созданы, и в этом-то превращении бессознательного, безвольного и безнравственного (ненравственного) и состоит зараз и высший долг, и высшее благо человечества («О двух нравственных, теоантропической и зооантропической»).

Вот почему мы не можем признать истинно нравственной ту философию (В. Соловьева), которая, доводя себялю-

бие до гордости, надменно говорит природе: «Я не то же, что ты; я *сверх* тебя; я не род (твой), хотя и от рода; я не *genus*, а *genius*. Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным, но *не в тебе* только, а *сам* по себе» (Добавление к статье «О двух нравственностях»⁵⁸). Позорно раболепствовать перед природой, но недостойно нравственного величия человека и уподобляться ей, не знающей нравственности, в безжалостности и пренебрегать тем, от чего первоначально исходят и наши силы, наша потенциальная способность к возвышению. «Природа слепа и безрассудна» («Die Welt ist blind, die Welt ist dumm, das kummert mich gar wenig!». Heine⁵⁹); но ужели для нас, познавших это несовершенство, притом же и на нас самих глубоко отзывающееся, безразлично – будет ли оно длиться или будет устранено?.. «Природа безжалостна» (Hugo. «1793»; Золя в речи к французской молодежи по поводу «банкротства науки»); следует ли отсюда, что и мы должны быть безжалостными ко всему творению (включающему в себе и нас), совокупно стенающему и мучающемуся и молящему об освобождении от рабства тлению, которому оно притом покорилось не добровольно, а по беспомощности и слабости (Римл. 8, 19–22)? Или вступившие в царство свободы смеют забывать о томящихся в рабстве?..

Но независимо от *безнравственности* такого отношения к природе, здесь есть прежде всего *физическая невозможность*. Даже и «венцу творения», даже и «царю природы» нельзя выйти из пределов природы, стать *сверх нее*, возвыситься «только самому по себе», без участия и ее в нашем возвышении. «Человек не создание только природы, но и не создатель ее и самого себя независимо от нее; он недосоздан природой и призван досоздать себя, пересозидая ее и себя в ней» (Предисловие к письму Достоевского). «Не природа Бог и не Бог в природе». С другой стороны, и человек не червь и не раб, но и не Бог! «Человек не слепой природы порождение, а Божие через нас продолжающееся и совершенствующееся творение» («Эпиграфы к Пасхальным вопросам»⁶⁰), творение и совершенствование *реальное*, а потому и возможное только в пределах сил и способностей, потенциально и проективно в природу Богом заложенных. «Человека в его пути к совершенству Господь создаёт через него самого» («Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков»⁶¹); но это прогрессирующее самодосозидание осуществимо лишь в неразрывной связи с совершенствованием (регуляцией) природы человеком. Только просвещая и

облагораживая ее, получает он и сам возможность возвышаться; только освобождая природу от слепоты и безволяности, становится и сам он сыном света и свободы. Не перейти за пределы природы и за пределы добра и зла в фантастическую область сверхчеловечности должны мы; мы должны, пребывая сынами человеческими, искоренить зло и создать благо в области природы, в ее необозримо-способных к расширению силах и возможностях, дабы и природа, и мы сами стали наконец тем, чем должны быть: живым храмом Бога Живого.

Но совершенное знание, как и истинная свобода, не даются единичным усилиям не только зараженных «волею к власти» сверхчеловеков, но и вдохновленных «волею к воскрешению» сынов человеческих разрозненных и взятых в отдельности («12-членная схема учения о долге и деле воскрешения»). Победа возможна *только при полноте согласных, добровольных усилий всех людей, сознающих и чувствующих себя братьями, то есть всех сынов человеческих, объединенных всеобщей любовью к отцам*, ибо лишь по отцам мы братья. Братство, понимаемое *так*, реально, а не отвлеченно-гуманистически, не только нравственно выше всех других идеалов, оно и могущественнее всех их. Без возврата к нему бессилена всякий прогресс, невозможна никакая победа над злом в жизни, над несовершенством в природе. Всего же менее возможна победа при ограничении задач жизни, задач поведения человечества нормами чисто натуралистическими, указаниями одной природы, взятой в ее независимости от силы разумной и нравственной.

Но если несостоятельна *старая* натуралистическая этика, по тому одному уже, что природа не знает *никакой* этики, нет надобности открывать и вводить какую-либо *новую*, еще не испытанную этику для современного человечества, как не нужны ему и новые пророки, новые мессии. Путь спасения полного и всеобщего, единственный непреложный, уже указан: он указан сынам человеческим их Спасителем, называвшим Себя Самого Сыном Человеческим. Не в звероподобной борьбе с себе подобными обретаем мы право свое на спасение! Не материалистический индивидуализм и не зооантропический коллективизм приведет нас к благу и счастью! Не всестороннее себялюбивое совершенствование личности, согласно с правилом гуманистической этики, и не принудительное уравнение в эксплуатации производств и распределении благ веществен-

ных (при сохранении всеобщего рабства людей у врага общего, у силы стихийной, бессознательной и безвольной) даст нам свободу, и мир, и счастье! Сеющие в тление пожнут только тленное; плоды же свободы и мира достаются лишь «сеющим в жизнь вечную», освобождающим самую жизнь от рабства тлению знанием и совершенствованием всеобщим, совокупным, объединенным и взаимным, включающим в себя не только всех людей, как сынов общего земного и общего Небесного Отца, но и их общую физическую мать-природу, слишком долго, по их неведению и злой воле, остававшуюся не матерью любящею, а лихой мачехой. В кровавом зареве несущийся боевой клич к борьбе с себе подобными из-за благ, не уничтожающих общей природной бедности, «*Пролетарии всех стран, объединяйтесь!*», – этот крик должен быть заменен бескровным призывом к миру всего мира: «*Сыны человеческие, объединяйтесь для завоевания богатства неветшающего, спасения общего, жизни бессмертной для всего рода человеческого, для пролетариев вселенной, способных стать своими и ее избавителями от гибели!*» Бессильное, бесплодное и гордое веление гуманистической этики: «*Совершенствуйся и будь совершен*» – должно быть заменено евангельски кротким, божественно-мощным словом спасения: «*Будите как дети, будите все едины, будите совершени во-едино, будите совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть!*»

Религиозные предубеждения против активного отношения к природе⁶²

Остается рассмотреть последнюю опору пассивного отношения к природе, выводимого из предубеждения о целесообразности ее действий, а именно опору *религиозную*, ту, которая многими почерпается в области христианского убеждения о *зависимости всего совершающегося вообще, а следовательно, и всех действий природы от воли и мудрости Божией*. То, чего для ума, требующего нравственного смысла в мировой и человеческой жизни, нельзя оправдать слепым, бессмысленным фатализмом, то является будто бы оправданным с высшей точки зрения, признающей конечное руководство мира его Творцом и жизни – отеческим Провидением. От глубоких сомнений по вопросу о причине зла и страдания, возбужденных в дале-

кой древности мудрецом Авситидийским⁶³, до устранения их доверием любящего, детски чистого сердца к Отцу Небесному в светлые дни Галилейской проповеди и до сурового упрека Павла вновь колеблющемуся уму: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» – не было и быть не могло более простого решения этого труднейшего из вопросов мировой этики, как решение его *верой*, но (не забудем этого) именно *верой*, не *доказательством рассудочным*, решение порывами, запросами, требованиями сердца, нравственного чувства, а не доводами разума. Нет более благородного *предположения* и быть не может, как предположение о конечном *нравственном* основании, а следовательно, и оправдании того, что кажется несовершенством и злом; без этого предположения при сохранении пассивного отношения к природе и сама жизнь в нравственном смысле стала бы невозможной. И все же... предположение не доказательство! И там, где вопрос с пламенеющего жертвенника сердца переносится в холодную лабораторию ума, все величие, вся святость веры не заменят ограниченного в своих силах и способностях, но самостоятельного в своих правах и требованиях человеческого разума. Бесконечно дорога самобытная и потому совершенно недоступная держим набегам рассудочного сомнения твердь веры, охраняющая и нравственное разрешение проблемы зла в мире; но вне окопов этой твердыни, на беззащитной равнине простого рассуждения битва с сомнениями по данному вопросу была бы при помощи одних орудий чистого мышления безнадежной. Здесь не только вера остается мертвой без дела, здесь и разум настолько же бессилён без доказательства *делом же*. Нравственная причина временного несовершенства Мира и необязательного присутствия в нем зла из недоказуемой рассуждением самодовлеющей интуиции веры, из неразрешимой верой антиномии чистого разума может превратиться в очевидность, одинаково убедительную как для верующих, так и для неверующих лишь самым *фактом* или, выражаясь точнее, *актом совокупной человеческой воли, которая несовершенство природы превратит в совершенство и, не оправдывая зла, не называя его скрытым или непонятым добром, заменит его несомненным благом, высшей справедливостью, очевидной красотой*. Лишь когда «упразднится последний враг, смерть, оправдана будет и премудрость чадами ее»; то есть мудрость плана, оставленного несовершенным для того, чтобы он мог быть усовершенствован

самими сынами мудрости, будет доказана результатом деяний их, верой, воплотившейся в деле любви, и мыслью и знанием, ставшими из пассивных и отвлечённых активными и реальными. Только встречая зарю Светлого дня всеобщего воскресения, воскликнем мы все с историческим Фомой столь же убежденно, столь же благодарно, как он: «Господь наш и Бог наш!» – и не будет уже нужды взывать, как в часы предрассветные: «Верую, Господи, помоги моему неверию!»

Но если так, если «не тщетна наша вера» и чтобы не была она тщетна, мы должны черпать в ней основания не для пассивного, а для активного миро- и жизневоззрения. И да не сбивает нас в этом смысле с правого пути ошибочное понимание как исторического, так и принципиального смысла христианства!

Реакция против языческого отношения человека к природе начата была именно христианством первоначальным. В противоположность фаталистически-оптимистическому взгляду древних на природу, оправдывавшему ее несовершенство, узаконявшему их и взывавшему к согласию с нею, первые христиане были убеждены, что «весь мир во зле лежит» (Иоан. 5, 19), разумея, несомненно, под этим не только мир человеческих отношений, но и природу, ставшую под влиянием грехопадения несовершенной, заключенной под проклятие, «греха ради». Грехом, то есть нарушением совершенства, и всевозможными следствиями греха, то есть недостатками, пороками, полон мир, полон «похоти очес, похоти плотской». Оттого Апостол Любви и взывает «не любить мира, ни всего, что в мире», ибо «кто любит мир, в том нет любви Отчей». Здесь зародыши христианского аскетизма, пренебрежения к материальному, к телесному, ибо «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия». В мире материальном, каков он есть (после грехопадения и при греховности людей), проявления благодати Божией оттеснены, затемнены проявлениями зла, исказившего первоначальное творение: здесь подвизаются «духи тьмы, власти, начальства» мира материального, то есть именно стихийные силы, облакаемые тогдашним еврейским мировоззрением в формы демонические.

О согласовании с природой для христианской нравственности не могло, следовательно, быть и речи; такого согласования, свойственного «бессловесным животным, *водным природой*» (1 Петр. 2, 12), ищут «сыны века», потворствующие своим похотям, понимающие и свободу как

угождение плоти; сынам же света подобает искать Царствия Божия, которое не в пище и питии, не в одежде или богатстве, а в святости и радости во Святом Духе. «Помышления плотские – смерть» (Римл. 8, 6); посему живущие по плоти (по внушениям природы) «Богу угодить не могут» (8). Вот почему «рожденный от Бога побеждает мир» (1 Иоан. 5, 4). Мало того! Противопоставление человеческого духа природе («помышления духовные – жизнь и мир», Римл. 8, 6) облечено в форму высшего нравственного права: мы не обязаны подчиняться неразумной, не нравственной силе; в противоположность языческой этике, внушавшей «отдавать долг природе» как чему-то родному, материнскому (Ното sim...). Христианская этика на первых же порах своего развития устами именно Апостола язычников, обращаясь именно к центру языческого мира, к Риму, объявляет, что *«мы не должники плоти, чтобы жить по плоти»* (Римл. 8, 12); *«вы не приняли духа рабства»* (т.е. подчинения природе), *«чтобы жить в страхе»* (перед неразумной силой) (15); ибо *«все, водимые Духом Божиим»*, не сыны природы, а *«сыны Божии, принявшие Духа усыновления, которым взываем: Авва, Отче!.. А если мы дети Божии, то и наследники Божии, сонаследники Христу»* (14–17), а не рабы природы.

Но, вызывая реакцию против поклонения природе, христианство *не по существу* своему, а *в том направлении, которое оно исторически приняло*, не смогло облечь этого противодействия в надлежащую форму, разойдясь в этом, как ниже увидим, с духом своего Основателя. Вопреки Его главной *по-воскресной* заповеди: *«Шедше, научите вся языки»*, при самом открытии всемирного объединительного шествия, долженствовавшего быть *«светом, просвещающим всех»*, мы встречаем в проповедниках-учителях отрицание самой способности знания в человеке, отрицание достаточных для знания сил разума. Так по крайней мере поняли отношение христианства к разуму позднейшие толкователи канонической письменности, хотя и сами пользовались при этих толкованиях той же способностью, которой они не давали места в христианском деле. Можно, конечно, и даже следует полагать, что, осуждая мудрость, бывшую в язычестве (действительно заносчивую, не признававшую опыта и остававшуюся при мысленных только средствах и потому неспособную служить делу христианскому), каноническая письменность отвергла лишь не по заслугам гордое учение греческого города. Во всяком, одна-

ко, случае, не видно, чтобы тогдашнее христианство имело намерение знание (обратившееся в умозрительную, умственную и нравственную заносчивость городского просвещения, презиравшего природу) направить на должный путь, к селу, для изучения господствующих над человеком естественных сил, заставляющих его служить материи. Потому-то христианство и придало ограниченный лишь смысл заповеди «научите!»; потому-то оно и бичевало стольких, одаренных сильными умственными способностями, не указывая дела, в котором эти таланты могли бы найти приложение; потому-то, наконец, и само христианство (*историческое*), вместо указания действительных способов к освобождению от зависимости у небесных и земных сил, усвоило лишь гордый взгляд на материю и природу, уча, по-ветхозаветному, не поклоняться ничему, что на небе, на земле и под землею. Иногда же христианство даже не признавало эти силы только бездушными, слепыми, как бы следовало, а считало их за демонов, поступая, таким образом, уже совсем не по-христиански, а вместе с тем узаконяя и невежество. Иустин не вступил в школу платоников потому, что для этого требовалось знание геометрии, и это свидетельствует, конечно, что геометрия не расширила смысла последователей Платона настолько, чтобы не требовать от входящих готового знания геометрии, а учить этому знанию. Христианство было шире: оно не отказывало в принятии никому, оно приняло и Иустина. Но Иустин, перейдя в христианство, не отказался от язычества; ибо вместо полудобрых богов, каковы языческие, он признал совсем злых, каковы демоны, в которых он верил. Признавши в силах природы демонов и в этом оставаясь языческим, христианство, правда, считало нужным бороться с ними, и в этом оно проявляло себя истинным христианством; но боролось оно с ними лишь знаками символическими (каково, например, крестное знамение), в которых признавало магическую силу» («Вопрос о братстве», ч. III. «Исторический очерк». Примечание 21⁶⁴).

Печальные следствия такого взгляда на природу для судьбы науки и просвещения народного слишком хорошо известны, равно как и обвинения, воздвигавшиеся отсюда на христианство не только в его историческом развитии, но и по существу. Нетрудно, однако, изболочить несостоятельность последнего обвинения, основанного на слишком известной ошибочной привычке смотреть на происшедшее

как на единственно возможное, и из того, что было, заключать о том, что иначе и быть не могло. *Сущность и смысл христианства определяются не теми толкованиями и применениями, которые давались ему в ту или другую пору, при тех или иных исторических условиях, а нравственным и идейным содержанием основных учений и деяний самого его Основателя.* Его речей и поступков, взятых притом не на выбор, не в разрыве с целым, а непременно в едином, цельном, стройном, живом, жизненном и животворном образе. И может ли быть при таком взгляде на сущность христианства даже малейшее сомнение в том, что *Христос был Учителем просвещения, а не невежества, «светом миру, просвещающим всякого человека, грядущего в мир, да вси сынами света будут»?* Не взывал ли Он «бежать тьмы» и «ходить во свете?» и не соединил ли обетования свободы с заповедью овладеть знанием, то есть истиной, когда сказал: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными»? (Иоан. 8, 32).

Важнее же всего то, что просвещение, знание, Он разумел не языческое, созерцательное и отвлеченное, пассивное, а деятельное, жизненное и животноносное. Конечной целью человеческого знания у Него не было, как у иных мудрецов, знание лишь ради знания, а знание как средство всеобщего спасения от несовершенств и бедствий, угнетающих людей. Это очевидно из того, что Он, Которому ученики приписывали всеведение (Иоан. 21, 17 и 2, 24–25), утверждал Свое посланничество от Бога не на мудрости, а на благотворительности Своей, не на всеведении, а на всемилосердии. Так, послан Иоанна, вопрошавшего, Он ли Обещанный или ждать иного, Он, вместо доказательств рассуждениями и умозаключениями, ограничился указанием на дела Свои (Матф. 11, 4–5; Иоан. 5, 36; Иоан. 10, 38 и 14, 11), то есть дал доказательство не отвлеченное, а активное, делами, и притом делами именно благотворения, избавления от бедствий, причиняемых слепыми силами природы и грехами неведения и раздора между людьми, вследствие чего и остается в своей слепоте природа, наказывая нас не за одну рознь, но и за неведение, ибо грехи неведения, вообще грехи невольные, бессознательные, на которые мы привыкли смотреть столь снисходительно, суть, как уже было сказано, грехи смертные, то есть наказуемые смертью, сила коей поддерживается именно человеческим неведением природы («Вопрос о причинах неродственного состояния мира. В чем наша задача?»).

Если неведение и рознь – союзники и орудия гибели, смерти, то деятельность *Спасителя*, наоборот, всецело направлена была к *спасению* от гибели, к избавлению от смерти, к жизни, к бессмертию и воскресению. Попечения Его об алчущих и болезнующих, накормление голодающих, включение просьбы о хлебе насущном в молитву к Отцу Небесному и в исполнение воли Его на земле, исцеления больных телом и духом, изгнание из организма злого, болезнетворного начала (олицетворявшегося в тогдашнем народном понимании в силах демонических) – все это только подготовка, только часть высшего спасительного дела *избавления от смерти*. Именно победа над нею, *воскрешение*, было *высшим проявлением спасающей силы Христовой*, наиболее убедительным, по Его собственному указанию («Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, *мертвые воскресают*». Матф. 11, 4–5), и по мнению учеников Его, и по приговору самих сомневающихся и всего народного множества, которое «потому и встретило Его, что слышало, что Он сотворил это знамение (воскресил Лазаря), ради чего многие из иудеев уверовали в Него» (Иоан. 12, 17–18 и 11) и встретили Его как царя, как Мессию, даже в самом гнезде неверия и ненависти к Нему, в Иерусалиме.

Проповедь жизни, бессмертия и воскресения – вот сущность учения Спасителя. Отца Небесного Он называет «Богом отцов», то есть умерших, но в то же время «Богом не мертвых, а живых» (Марк. 12, 26–27), то есть имеющих ожить, воскреснуть; ибо «Бог смерти не создал», не хочет погибели *ни единого* (Иоан. 6, 39), хочет «*всем* спастися и *всем* в разум истины прийти» (1 Тим. 2, 4). Заповедь Божия есть «*жизнь вечная*» (Иоан. 12, 50); соответственно сему и «обетование» Спасителя есть также «*жизнь вечная*» (1 Иоан. 2, 25). Оттого и говорит Он о Себе: «*Я есмь воскресение и жизнь*» (Иоан. 11, 25); как Отец имеет «*жизнь* в Самом Себе, так и Сыну дал *иметь жизнь* в Самом Себе» (Иоан. 5, 26); «верующий в Него *не умрет* вовек», или, выражаясь иначе, «если и умрет, *оживет*» (Иоан. 11, 26 и 25), «не погибнет», следовательно, а «будет иметь *жизнь вечную*» (Иоан. 3, 16). Условием же жизни и бессмертия Спаситель, смерти Победитель, Воскреситель ставит веру в Него и в Пославшего Его и воплощение этой веры в *делах*, уподобляющихся Его делам (Лук. 6, 46 и сл.; Матф. 7, 21, 22; Иоан. 14, 12). Это и есть служение Богу в духе и ис-

тине, служение делом в жизненном смысле (в духе) и в знании (в истине) («Вопрос о причинах...»⁶⁵), высшим выражением чего должно быть, наконец, «умерщвление и самой смерти, как самого крайнего выражения вражды, невежества, слепоты и неродственности», словом – антихристианства (там же), что подтверждает и Павел («последний же враг истребится смерть». 1 Кор. 15, 26). Призывая всех к спасению от гибели, Спаситель указывает на Свою объединительную, просветительную и целительную, словом – живоносную деятельность, как на задачу для всеобщего подражания, заверяя притом и в успешности таких усилий: «истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Иоан. 14, 12). Запомним это: *не только эти дела, но и «больше их»!*..

Отсюда и только отсюда разрешается величайший из вопросов телеологии, должным образом поставленный, вопрос неизбежный для всех, не утративших сознания необходимости искать и находить смысл в жизни, вопрос «*чего ради, создан бысть человек?*», правильно поставленный и разрешенный скромною, но глубокою думою и нашей родной древней Руси (см.: *Малинин*. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901). Если Бог смерти не создал, а создал жизнь, если Бог есть Бог не мертвых, а живых, не желающий погибели ни единого, и если Христос не есть «*Оправдатель*» только в протестантском смысле, а есть, в православном и народном смысле, *Спаситель, смерти и ада (царства смерти) Победитель*, если Он *Воскреситель*, «бессмертия источник, жития нового, вечного Начало», то и подвиг Христов не есть лишь оправдание, то есть только *мысль*; он есть *дело*, дело воссоздания жизни, *всеобщего воскрешения*. Это с изумительною глубиною и выражено вдумчивою православною иконописью, которая с очевидностью указывает на связь крестного подвига (пожертвования жизнью, кровью, как выражения сыновней любви) со всеобщим воскрешением, ибо в лице Адама (Адамовой головы со скрещенными костями у подножия Креста), в лице останков праотца человеческого рода, орошаемых кровью из прободенного ребра Спасителя, представляются все умершие, весь прах, «имеющий восстать», а во имя Христа-Спасителя и Его крестного подвига объединяются и все живущие для общего дела всеобщего спасения, воскрешения («Вопрос о братстве», ч. I).

Только искажение этого существенного смысла дела Христова могло придать подвигу Спасителя иное, отвлеченное, умозрительное, *богословское* значение, вместо прямого, жизненного, *богодейственного*. «Оправдание, искупление, возрождение, освящение, примирение – все это лишь отвлеченные выражения воскрешения... Искажение православия католицизмом состоит в том, что он заменил воскрешение делами оправдания, хотя остается непонятным, почему следствием такого подвига может быть воскрешение, так как *правда* сама по себе не может быть причиной возвращения к жизни, а может быть (при известном воззрении на справедливость) даже причиной лишения жизни. С другой стороны, протестантизм, отвергая *дела* оправдания, не стал *делом единым*, делом воскрешения, а выродился лишь в *мысль*. Если смотреть на подвиг Христа как на оправдание только, пришлось бы допустить, что умиловитивать всеведущее, всемогущее Существо могут только страдания невинного существа; если же это не так, придется признать, что *в самом подвиге спасающем заключается соединение знания и силы, возвращающей жизнь*, и тогда, то есть в последнем случае, подвиг будет исполнением требования со стороны Бога *полного уподобления Ему, а не одним лишь умиловитиванием Его*. Вот почему мы вправе сказать, что «в системе оправдания есть только мнимое бессмертие, а не действительное воскрешение» («Вопрос о братстве», ч. I⁶⁶). Между тем, как справедливо замечает и В. Соловьев, «Христианство есть именно религия *воплощения* Божия и *воскрешения плоти*» («Проект соединения церквей»). А если так и если непременное условие всеобщего спасения есть полное уподобление верующего Христу, выражающееся *не в одной вере* в Спасителя и в Бога отцов (Бога живых, Бога, смерти не создавшего), *но и в деле спасения*, то ясным становится, что и человек, делаясь *исполнителем* воли Божией и учеником Христа, будет *орудием не смерти, а жизни* («Вопрос о братстве», ч. I), исполнителем заповеди, призывающей «быть совершенными, как Отец Небесный, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу», разумеется, в пределах возможного для творения, конечно, не равносильного самому Творцу («Супраморализм»⁶⁷).

Если оправдание состоит в уподоблении человека Христу как образцу высшей добродетели, то под добродетелью, очевидно, надо разуметь добро не отвлеченное, а вос-

крещение как полное выражение братства сынов и любви к отцам; ибо Христос есть *воскреситель*, и в этом весь смысл Его. «Если нет воскресения мертвых, – говорит Писание, – и если Христос не воскрес... то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша... Ибо «если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес... то и вера ваша тщетна... Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?» (1 Кор. 15, 13–17 и 29). Вместе с тем в воскресении – весь смысл и последнее, высшее слово нравственности. Ставшее уже вопросом для неверующих и остающееся еще глубокою тайною для верующих, Христово воскресение может разрешиться только всеобщим воскресением, для чего необходимо соединение тех, для коих все – только вопрос (людей знания), с теми, кому все – тайна (люди дела, труда, народ); необходимо соединение их в знании и в общем деле спасения человечества, в деле, завершением коего и будет воскресение. «Христианство не было бы христианством, то есть любовью всемирною, все наполняющею, неописанною (как выражается Церковная песнь о Христе, отождествляя Его вездесущность с беспредельностью любви Его), если бы оно не было всеобщим воскресением». Воскресение Христа требует всеобщего воскресения. Другого оправдания для нас нет, ибо христианство есть общее дело воскресения, а не мысль только, и никаким другим делом оно заменено быть не может» («Вопрос о братстве»).

Раскрывая перед человеком величавую и святейшую цель, христианство тем самым упраздняет радикально пассивное, подневольное, рабское отношение человека к природе, разрушая в самом корне все его основания. Начало по преимуществу активное и оптимистическое, христианство по существу своему есть полная противоположность натуралистического и пессимистического фатализма; деятельное по основному побуждению и по конечной цели, оно не может быть иным и по средствам, ведущим к цели. И только труднопреодолимым воздействием долговременных традиций, только угнетающим рефлексом восточной апатии еврейского покоя (субботы) и античного языческого, себялюбивого материализма, предпочитавшего наслаждение блаженством настоящего в «согласии с природой» борьбе с нею ради будущего всеобщего блага, – только силою давления всего этого наследия веков и привычкой к упрочившемуся на нем мировоззрению можно объяснить себе широкий успех того ошибочного взгляда на христиан-

ство, который призыв к деятельности, к непрестанному труду освобождения от неразумных и нечестивых сил подменяет смиренным на вид, в действительности же только ленивым и непродуманным равнодушием к несовершенству и злу, будто бы от нас не зависящим, и оправдывает собственное неделание ссылками на верховную волю Творца, без воли Которого не спадает ни единый волос с главы человеческой.

Это наследственное тяготение к безволию и бездействию нашло себе оправдание в вышеочерченном воззрении на Спасителя и Воскресителя как на Оправдателя и Примирителя с Богом, причем возобладание второго взгляда над первым стоит также в генетической связи с предшествующим еврейским и языческим понятием о первенствующем значении искупительного (жертвенного) начала в подвиге спасения. Как бы вдумчиво и нравственно ни было психологическое побуждение к такому (через посредство Искупителя) спасению от греха и его следствия (смерти), оно вдалось в пагубную односторонность, как скоро у одних слишком принижало, а у других и совсем упраздняло значение активного участия самого человечества в деле спасения. Излишне, конечно, и говорить о том, что для Творца всемогущего возможно осуществление всеобщего спасения и без самостоятельного участия спасаемых; но едва ли требуется доказывать, насколько ниже *в нравственном смысле* был бы план *дарового спасения*, не заслуженного ни разумным выбором, ни добровольным решением, ни любвеобильным согласием, ни сознательным и нравственным усилием рода человеческого. Все основы нравственности исчезали бы из такого плана; жизнь с точки зрения справедливости теряла бы смысл и цель и превращалась бы в фатальный процесс с заранее определенным, неизменяемым исходом, в пассивную со стороны людей эволюцию, в которой нет места силам сознания и воли. Не таков план спасения истинно христианского! В учении, призывающем всех к свободе («к свободе призваны вы, братья!» – Гал. 5, 13; «познаете истину, и истина сделает вас свободными». – Иоан. 8, 32) и всех к разуму истинному («да все в разум истины приидут!»), активное участие человечества в деле его спасения не может подлежать ни малейшему сомнению. *Оно необходимо не по физической необходимости*, конечно, ибо могло бы быть совершено и одною божественною силою; *оно необходимо как выражение величайшей мудрости и высочайшей нравственности*,

как выражение полноты любви и благодати Бога, Отца нашего», к людям; как выражение, наконец, почтения Творца к достоинству Его создания («Проект соединения церквей!»). Превращение мира еще несовершенного (лишь потенциально предназначенного к совершенствованию) в совершенный Богом через нас («Вопрос о братстве»), ничуть не умаляя Творца, неизмеримо возвышает творение исполнением воли Отца Небесного на земле и на небе (в иных мирах), исполнением заповеди Сына Единородного уподобляться Ему делами, которые Он творил, делами спасения и возвращения жизни. Осуществление человеком христианского плана всеобщего спасения не будет ли осуществлением полноты любви и к Богу, и к ближним, к Отцу Небесному и к земным отцам и братьям? А мир, такую любовью преображенный, не станет ли выражением самого Бога любви и согласия, Бога Триединого?..» («Вопрос о братстве», ч. II).

Восхищаясь этим величавым взглядом нашего мыслителя на христианство, В.С. Соловьев, назвавший учение, на этом взгляде основанное, *«первым шагом после Христа»* (в письме, имеющем быть опубликованным мною), но не сумевший сам или, вернее, не насмелившийся дать ему достаточно ясное и определенное выражение в своем собственном учении, признает (в «Реферате о средневековом мирозерцании»^{*}), что «христианство предполагает действие Божие и вместе с тем *требует и действия человеческого*», что «оно есть *дело, на нас возложенное, задача, которую должны разрешить мы*». «Христианство есть *дело, дело жизни для человечества*»; стало быть, дело, от которого зависит наше существование, и не временное, конечно, а вечное. «Своею смертью и воскресением *Христос* (говорит В. Соловьев) *спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь (!) круг человеческой и мировой (!) жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности* – это Он может сделать *уже не один, а лишь со всем человечеством*». Так выражает мысль Николая Федоровича наш прославленный философ, несомненно читавший, и притом «с восторгом», изложение его учения и принимавший (по крайней мере одно время) его главные положения «безусловно» (указания на это – в вышеназванном

^{*} Влияние на этот «Реферат» предшествовавших ему бесед Владимира Сергеевича с Николаем Федоровичем можно считать доказанным.

письме Соловьева и в уже опубликованном (в № 3 «Русского Архива» за 1904 г.) письме Достоевского, что подтверждается и личными беседами Соловьева с Николаем Федоровичем). Более вдумчивый и осторожный в заключениях, неведомый философскому миру мудрец, вдохновивший эти смелые строки уже знаменитого русского мыслителя, предусмотрел опасность обмолвки Соловьева в словах «*лишь* со всем человечеством» и отклонил опасность. «Нет, – возражает учитель ученику, – нет, дело спасения *может* быть совершено *и одною Божескою силою!* Спасение *не только может, но и произойдет помимо участия людей, если только они не объединятся в общем деле; но это спасение будет только для отдельных избранных;* в отношении же остальных оно будет выражением гнева; а потому вся наша забота, все наше внимание должны быть обращены на то, чтобы не прогневить Господа, на то, чтобы, согласно Его желанию, можно было *всем* в разум истины прийти... Ведь и по самому Евангелию конец мира настанет *в том только случае, если объединение не состоится, если проповедь Евангелия окажется безуспешной; голод же и болезни – лишь начало конца!*.. Если же объединение в общем деле состоится, в таком случае и конца не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совершающегося в нас и вне нас, будет превращением слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех оживших, воскресших поколений» («Проект соединения церквей»⁶⁸).

Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, то есть оставаясь в розни, не объединяясь в труде познания слепой силы и подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а путем *сверхъестественным* может ожидать лишь трансцендентного спасения и воскресения, не через нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскрешения гнева, Страшного Суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) – на созерцание этих мук. Мы же, чтущие Бога, «*хотящаго всем* человекам спастися», дабы «*все* в разум истинный пришли и не погиб бы *никто*»; мы не можем не признать такого конца в высшей степени печальным, в высшей степени безотрадным.

Вот почему мы позволяем себе думать, что пророчество о Страшном Суде *условно*, как пророчество Ионы (о гибели Ниневи⁶⁹), как и всякое пророчество; ибо всякое пророчество имеет цель *воспитательную*, имеет в виду *исправ-*

ление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на гибель безусловную, и притом даже тех, которые еще не родились... Не забудем, что огорчение пророка Ионы о неисполнении его пророчества получило осуждение, поставлено было ему в вину всепрощающей Отчею Любовью. Творец же Апокалипсиса, новозаветный пророк, он же и Апостол Любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его собственное (апокалипсическое) пророчество. Апокалипсис есть величайшая всемирно-поучительная притча; притча же она потому, что и все притчи (новозаветные) имеют в виду конец мира, хотя некоторые из них и заключают в себе не угрозу, а обнадеживание. Но обнадеживание есть и в Апокалипсисе, где, как известно, не однажды, а многожды гибельный конец откладывается. Апокалипсис есть изображение судьбы земного Вавилона и небесного Иерусалима, как и в Евангельских притчах заключается изображение не только Царствия Божия, но и мира сего, который тот же Вавилон. Вдумавшись в изумительное изображение, данное в 18-й главе Апокалипсиса, мы увидим, что апокалипсический зверь и есть мы сами, сыны ложного знания, ложной культуры, ложных целей нашего существования. Апокалипсис как притча относится не к отдельным людям, сектам и даже народам, а ко всему человечеству, в его животнo- или звероподобной действительности. Это изображение крайнего противобратского состояния людей. Но снять с себя звериный образ – в этом и заключается наша задача, к выполнению коей глубокая надежда преподается нам тою же книгою, хотя и под видом угроз. Притча, очевидно, научает нас не унывать, даже когда отверста уже и 7-я печать и настала страшная тишина, когда, казалось бы, тотчас и должен бы наступить конец... Однако и после этого он еще не наступает; он снова отложен, и опять являются семь ангелов... Не должно приходить в отчаяние и тогда, когда протрубит и седьмой ангел и когда послан будет серп, чтобы пожать виноград, *не сросшийся в одну ветвь*, потому что даже и тогда еще возможно спасение!.. Но притча научает также не оставаться и в бездействии, ибо в семи ангелах, имущих семь язв *последних*, кончается гнев Божий (статья «Собор»⁷⁰); коснение, наконец, приводит к гибели мира...

Но даже и тогда не умирает надежда: еще и тогда «любовь, которая всему верит, всего надеется» (1 Кор. 13, 7), верит и уповает, следовательно, и в то, что нет греха сы-

нов, превышающего Отчее милосердие, любовь даже и тогда, даже и для «в единодесятый час пришедших» «ожидает нового неба и новой земли» (2 Петр. 3, 13)! Хилиазм, вера в конечное водворение царства мира и святости, есть мистическая мечта о том, что может и должно явиться действительным плодом реального дела. С нравственной, с христианской точки зрения мечта эта – естественная поддержка не только надежды на спасение людей, но и веры в конечную благодать Божию. Конечная *гибель* сущего не может быть заключением *благой* вести христианства. Как буддизм противоположен христианству, так противоположна и чаемая будущность, обещанная Христом, буддийскому небытию. Нравственность Евангельская (супраморализм) в противоположность буддийской нирване, небытию, требует от разумных существ полного раскрытия бытия, то есть всего, что в нем было, есть и может быть; иначе сказать: *разумные существа, истинно (в полноте знания и силы) владея настоящим, получают власть и над прошедшим, власть воссоздавать то, что было, а вместе с тем и определять будущее во всевозможном совершенстве*. Требуется, следовательно, рай не внемирный, *Царство Божие не потустороннее, а поюстороннее*; требуется *преображение поюсторонней, земной действительности, распространяемое на все небесные миры* и сближающее нас с неведомым нами потусторонним миром; словом, *Царство Божие не внутри лишь нас, не мысленное только и не духовное лишь, но и видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, производимыми психофизиологической регуляцией, то есть управлением душевно-телесными явлениями, что сделает возможным и всей вселенной воскрешение и преобразование. Царство Божие, в этой своей полноте постигнутое, во исполнение воли Божией Богом направляемое, Им через нас осуществляемое, есть произведение всех благих сил, всех благих способностей людей в их совокупности, результат полноты знания чистоты чувства, могущества благой воли*. Рай может быть воссоздан только самими людьми согласно воле Божией и Его указаниям, но не порознь, не в одиночку, а соединенными и объединенными силами людей в их совокупности. «*Мы соработники у Бога*» и вместе с тем «*Божие строение*» (1 Кор. 3, 9). И конечно, этот *трудоуой рай* не может заключаться в бездействии, в неделании, *в вечном покое* (покой – это нирвана, а не жизнь в Боге и с Богом); совершенство заклю-

чается в жизни, в деятельности: «Отец Мой доселе делает, и Аз делаю»; «дела, Мною творимые, и вы сотворите»: вот в чем совершенство» («Супраморализм»).

Необходимость деятельности (активности) и добровольности во всем, что носит характер нравственного, – вот что, в истинно христианском смысле, требует участия людей в деле всеобщего спасения, возможного, как сказано, и без этого участия, но зато не достойного мудрости Бога и не заслуженного нами. Только с этой высшей, нравственной точки зрения разрешается кажущееся противоречие между благодатью цели, Богом указанной всему человечеству, и ее доселе несовершенным исполнением в действительности, то есть между историей, понимаемой как проект, и историей, до сих пор осуществлявшейся как факт. *«Как проект, как слово или заповедь, божественное веление есть факт совершившийся; а как дело, как исполнение, оно акт еще не оконченный; как Божественное, оно уже решено, как человеческое, оно еще не произведено»* («Вопрос о братстве», ч. I). «Вся история с момента явления «Слова Божия», этого «Рече», есть не что иное, как совершающееся, но не завершённое еще «Быть», или осуществление Слова, то есть воссоздание. В этом «Рече» было и «да будут едины, якоже и Мы»; в нем было и «шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа»; в нем же заповедано и то, чем мы должны быть в нашей родовой совокупности и как мы должны действовать согласно Божественному плану... «Рече» не слово только, но и действие, подвиг, подвиг не бесцельного непротивления злу, не злого желания собрать «уголье огненное» на главу делавших Ему (Спасителю) зло, а принятие заушения, оплевывания, биения и самой смерти ради примирения, ради соединения всех сил живущих (в деле устранения всякого зла и смерти), в деле возвращения жизни во всей ее незлобной чистоте всем умершим всеми живущими» (там же). Сыны человеческие должны уподобиться Сыну Человеческому и чрез это стать сынами Божиими, богоподобными («вы – боги!» Иоан. 10, 34) не по бесцельному, надмевающему пассивному знанию («будете как боги» древнего Сблзнителя), а по знанию и могуществу благотворному и миротворному («блажени миротворцы»). Этому-то сыновнему благочестию и предоставлено осуществить, воплотить слово в деле, дабы «Рече» воистину стало «Быть»!

И если в этой бездне премудрости и благодати Божией средства и способы осуществления великой цели указаны

менее определенно и подробно, чем представлялось бы желательным умам, слишком привыкшим к непрекращающейся опеке и к вечному несовершеннолетию, то и эти кажущаяся недосказанность и невыясненность («род сей... ищет знамения, и знамение *не дастся* ему». Лук. 11, 29; «*не скажу* вам, какую властью это делаю». Лук. 20, 8) входят, конечно, в план божественного воспитания рода человеческого самостоятельным, хотя бы и тяжелым трудом, самостоятельным опытом, хотя бы и полным долгих и тяжких испытаний. Постепенности раскрытия *плана* спасения соответствует такая же постепенность уяснения и *средств* его осуществления; «младенцев, нуждающихся еще в молоке, не питают твердою пищею»; воспитание нравственное должно предшествовать образованию научному, освящение души, чувств и воли – просвещению ума. Вот почему *до-воскресная* проповедь Христа по преимуществу обращается к нравственной стороне человека, искаженной язычеством в большей степени, нежели умственная. Призыв к миру, к сыновству и к братству – вот первое наставление «Глагола Жизни», первое веяние духа животворящего, без которого невозможно никакое действие. Возвещая любовь всех и все объемлющую в ошущении, прежде чем в рассуждении, восстановить родство сынов человеческих с Богом отцов не мертвых, а живых и чрез это чувство всемирного родства вернуть сердца сынов отцам и сердца отцов сынам, познать, что «Отец един всем нам» (Малах. 4, 6 и 2, 10; Лук. 1, 17), то есть познать в отечестве и сыновстве братство людей, иначе и непознаваемое, («да будут вси едины»), создать из этой любви всеобъемлющей «силу, побеждающую мир» – такова первая задача, выраженная и осуществленная Сыном Человеческим в Его *до-воскресной* проповеди. Проповедь эта, однако, будучи не словами лишь, а и делами, в сих последних преподала уже и очевидные образцы того, что должно быть плодами любви, по коим познается и она сама, и ученики Слова, то есть выясняется, «что надо *делать*, чтобы спастися». В то же самое время, когда Слово вещало, что «Царство Божие внутри нас есть», дела Слова доказывали, что Царство это не внутри лишь нас, но и вне нас, что Оно не поту-, а поюстороннее («Супраморализм»). До очевидности ясно было, что Слово спасения проявляется в борьбе с бедами, проистекающими из созданной грехом власти слепых темных, губительных сил природы над человеком; до осязательности убедительно было, что осуществление

Слова спасения выражается в победе силы животворящей над силою умерщвляющею. «Сжалившись над людьми, Исцелявший всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Матф. 9, 35, 36), повелел не только возвещать приближение Царства Небесного, но и «больных исцелять, прокаженных очищать, мертвых воскрешать, бесов изгонять» (Матф. 10, 7, 8). Даже для этой первой поры вступления христианства в жизнь становилось народу понятным, что такая победа разумной благодати над стихийным злом есть признак и доказательство высшей, поистине божественной силы: «люди проникались страхом, видели и дивились, что и ветры и море повинуются Ему» (Матф. 8, 27; Марк. 4, 41), дивились, но «и славили Бога, давшего такую власть человекам» (Матф. 9, 8).

После же воскресения, проявившего эту власть в конечной, наивысшей степени, Спаситель в наставлении, данном Своим ученикам, продолжателям Его дела, уже прямо отождествляет это дело всемирного спасения с делом всеобщего познания, сочетает заповедь собирания, объединения, умиротворения с заповедью научения: «Шедше, научите вся языки, крестяще их», то есть очищая от греха как причины всякого зла и смерти. «Не вникнувши должным образом в глубокий, а вместе и простой смысл этой заповеди, можно подумать, что в ней не указано цели соединения, сказано «научите», а чему должно научить, не говорится; но если примем во внимание, что заповедь эта дана тотчас же по воскресении и самим Воскресителем, «Первенцем от мертвых», за воскресением Когого должно бы следовать продолжение воскрешения, то поймем, что в требовании научить заключается повеление всеобщего, обязательного научения, образования, просвещения в смысле познания первородного греха, сделавшего весь наш род смертным, в смысле такого познания, которое переходит в дело очищения от первородного греха как причины смерти (Римл. 6, 22–23), наконец, в смысле просвещения, имеющего стать совокупным делом всего человечества, управлением всеми силами природы, на что все люди (в крещении) и помазуются» («Вопрос о братстве»). Если же возвещенное уже Псалмопевцем всемирное владычество человека («и поставил его над делы руку Твою, вся покорил еси под нозе его» Псал. VIII 4–7), подтвержденное надеждою пророков («будет есть научены Богом» Ис. 54, 13) и обещанием Апостола («все ваше: или мир, или жизнь, или смерть, или нас-

тоящее, или будущее, – все ваше!» 1 Кор. 3, 21, 22), если это могущество еще и поныне, как во времена Павла, остается неосуществленным, ибо «и ныне еще не видим, чтобы все было ему покорено» (Евр. 2, 8), то это доказывает не тщетность заповеди, не призрачность веры, не обман надежды, а только силу заблуждения в истолковании смысла христианства, всего же более слабость любви в его исполнении. Если «вся тварь» продолжает «совокупно стенать и мучиться донныне, и не только она, но и мы сами» (Римл. 8, 22–23), ожидая *освобождения от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* (21), освобождения от рабства, которому тварь «покорилась *не добровольно*» (20), если все творение «ожидает с надеждою» своего спасения от «откровения (знания) сынов Божиих (подражающих Спасителю жизни, то есть спасающих жизнь)» (19), которые и сами «ожидают искупления тела своего» (24), если не «истреблен» не только «последний враг – смерть» (1 Кор. 15, 26), но даже не устранены еще и меньшие беды, вытекающие из слепоты природы (голод, болезни и вся неблагоустроенность стихийных сил и бессознательных процессов), если данная Сыну Человеческому «*власть над всякою плотью* для дарования *всему жизни вечной*» (Иоан. 17, 2) не перешла еще во власть сынов человеческих над всею природою (материей, плотью) для той же цели, для *жизни вечной всего*, или для бессмертия живущего и воскрешения умершего (ибо «*тленному сему надлежит облечься в нетление и смертному сему облечься в бессмертие*» 1 Кор. 15, 53), – то причину этого надо искать в собственной нашей вине, в нашей бездеятельности, в нашей розни и в нашем невежестве. Но вместе с тем не следует ли видеть в этом промедлении и проявление Божественной благодати, желающей дать участие *всем* в деле *всеобщего* спасения, желающей, чтобы *мы сами* стали не противниками, а исполнителями Божественной воли?.. («Проект соединения церквей»).

Так *христианство*, должным образом понимаемое, то есть в духе Своего Основателя и Его деятельности, *не только не дает никакого оправдания пассивному, раболепному отношению человека к природе, но взывает, наоборот, к активному отношению, которому оно указывает высочайшую нравственную цель, исходящую не из эгоистических и утилитарных побуждений, но приводящую к единственному радикальному способу побороть зло и достигнуть всеобщего спасения, а следовательно, и блаженства.*

Вывод этот был одним из самых твердых, самых искренних и самых любимых убеждений Николая Федоровича Федорова: в беседах своих, как и в переписке, он особенно часто и настойчиво возвращался к этому убеждению, отлично сознавая как его общую важность, так и его значение, в частности, для правильной характеристики и оценки собственного учения. Ему, конечно, не безызвестно было то обстоятельство, что некоторых лиц, посвященных в это учение и сочувствовавших в нем многому, смущало сомнение, насколько оно согласимо с христианством, нет ли между ними противоречий. Крепко убежденный сам как раз в противоположном, то есть в том, что не только нет такого противоречия, но, наоборот, существует полное согласие (что и будет добавочно указано ниже, в главе о религиозных убеждениях нашего мыслителя), он, однако, допускал, при недостаточном ознакомлении с его учением или при предвзятом предубеждении относительно него, возможность неправильного толкования его в вышесказанном отношении, и не я один могу засвидетельствовать, что опасение это всегда глубоко печалило его, а иногда вызывало в нем настоящее негодование. Не вдаваясь пока в рассмотрение относящихся сюда его убеждений и их выражений, заметим только, что по сейчас указанной причине ему представлялось чрезвычайно важным, между прочим, выяснить согласие существенной и любимой его мысли об активном отношении к природе с духом истинного христианства, выраженном, во-первых, в делах Сына Человеческого (его любимое обозначение Спасителя), а во-вторых, и в свидетельствах Св. Писания. Самому нашему мыслителю того и другого было более чем достаточно для снятия всех вышеупомянутых подозрений с «учения об общем деле». Тем не менее этот добросовестный ум понимал, что привыкших судить о христианстве если не исключительно, то преимущественно по его историческим проявлениям могло в данном случае смущать *в ходе исторического развития христианства* отсутствие активного отношения к природе. Этому недоумению он, во-первых, противопоставлял уже упомянутое общее соображение о неосновательности ставить в вину принципу ошибки и искажения в его применении, а во-вторых, сомнения, возникавшие на почве исторической, он старался развеять историческим же и критическим анализом фактов, подававших поводы к сомнению. Таковы его вдумчивые характеристики развития и влияния на вопрос об общем деле восточно-

го, католического и протестантского взглядов на смысл и значение догматов Троицы, искупления, спасения верою или делами и т.д. Так, еще в последние годы своей жизни, заинтересовавшись влиянием Ритчля на новейшую западную богословскую науку, он подверг новому пересмотру издавна близкий ему и глубоко продуманный вопрос об оправдании искупительною жертвою или деятельным подвигом (в статьях о Ритчле, в «Супраморализме», в комментариях к «Пасхальным вопросам» и др. См. ниже, главу «Верующий – Православный»⁷¹).

Но как бы велико ни было влияние эволюции догматической мысли на установление в историческом христианстве пассивного отношения к природе на место указанного Основателем христианства отношения активного, еще большее влияние оказало в том же смысле отсутствие жизненного единства в той среде, которая, по духу и заповеди Христа, должна была бы стать воплощением Его учения о всемирном объединении. Вот почему мы считаем нужным привести здесь некоторые из мыслей Николая Федоровича, сюда относящихся, с целью противодействия тем, на почве исторических фактов возникающим, недоумениям, о которых мы только что упоминали.

«Христианство распалось прежде, чем оно (а с ним и человеческий род) успело достигнуть совершеннолетия, то есть прежде, чем успело устроиться по образцу нераздельной и неслиянной Троицы, чтобы приступить к общему спасительному делу. Христианство распалось прежде даже, чем этот коренной догмат (Пресв. Троицы) был вполне сознан, прежде, чем он стал образовательным и воспитательным орудием, словом, прежде соединения храма со школою. Это распадение известно под именем разделения церквей, великого греха против Нераздельной Троицы, греха, до сих пор не искупленного и не исправленного. Разделение же церквей, будучи вместе и разделением политическим, было именно освящением последнего, благословением Запада на войну с Востоком («Проект соединения церквей»), на вражду, не прекращающуюся и до наших дней. В разделении был, однако, виновен не один Запад, но и Восток в лице Царьграда, призванного быть центром мирового объединения, но не понявшего и не исполнившего своей миссии. Искание мирового политического центра было, бесспорно, приступом к объединению людей хотя бы с внешней стороны. От разорения Илиона на Геллеспонте до восстановления его на Босфоре (Византия) древ-

няя история есть, в сущности, не что иное, как искание этого центра. Вавилон был лишь временною столицей Александра на Востоке, как и Рим был на Западе переходною столицей цезарей, исполнявших планы Александра. Центр был найден в Константинополе, и этот центр стал могилою древнего мира, в которой было собрано, по обычаю погребальному, все, что любил и чем занимался умерший: обстановка быта, творения искусства, памятники науки, рукописи, свидетели славы, трофеи... Но Константинополь получил силу уже тогда, когда древний мир опоздал объединить человечество во внешнем мире. Внутреннее единство древний мир нашел в христианстве; но христианство в Константинополе не оказалось на высоте своего призвания к активной животворящей деятельности, а стало лишь хранителем могил и общей могилы древнего мира, не переставая, однако, быть и внешним собирателем, хотя с появлением Ислама собирательная деятельность переместилась на Север. Север стал наследником собирания как раз в ту пору, когда началось расхищение могилы древнего мира, ставшее началом языческого Возрождения для Запада. В Константинополе, как центре, сошлись и военно-гражданская власть, и вестники Воскресения (духовенство); таким образом, центр стал крепостью, а в крепости воздвигнулся храм Премудрости Божией (Софии), то есть создавался Кремль, иначе сказать, сложилось, не в политическом и гражданском только смысле, но и в нравственном, воспитательном и образовательном, средоточие для объединения человечества в общем деле. Но Константинополь лишь проективно заключал в себе средства спасения, лишь проективно был он Царьградом. Если он не осуществил того, что в нем дано было проективно, то, конечно, потому, что, как храм, он вел постоянный диспут, был как бы крепостью воинствующей Церкви, то есть больше догматическою школою и сословием ученых, чем Церковью, а по этому самому, как крепость, находился в постоянной осаде» («Исторический очерк» в «Вопросе о братстве», ч. III, примеч. 22⁷²). «Ошибка Византии в том и состояла, что она в учении о Троице, об Искупителе-Воскресителе, о Его природе и воле видела только догмат, а не заповедь общего действия (неразлучного с общим знанием). Духовенство византийское, будучи сословием и признав только догмат, было совершенно подобно тому ученому сословию вообще, которое не признает необходимости перехода знания, взятого во всей его полноте, в дело».

Центр международных сношений, могила древнего мира, Царьград предназначен был стать для нового мира колыбелью, местом воспитания в международном знании и международном мире. Но этого высокого призвания Царьград не осуществил при жизни; «только своим падением, своею смертью он способствовал, с одной стороны, возрождению древнего мира, а с другой – открытию Нового Света, открытию *всего* мира земного, всей нашей планеты, ибо занятие его турками вынудило европейцев искать новых путей, а знание, перешедшее из него на Запад, руководило открытием этих путей» (там же). К несчастью, плоды открытий, обогащение и раскрытие новых соблазнов прихоти и роскоши, развитие торговли и промышленности и воследовавшая материализация и секуляризация уклада частной и общественной жизни привели не к объединению человечества, а лишь к вящему разъединению.

Неуспех объединения по единственному истинному образцу единства заставил вернуться к опытам объединения *искусственным, ложным, внешним*: юридическим, политическим и экономическим, несостоятельность коих может считаться доказанною для всех – историей, и для нас и по существу, принципиально. С другой стороны, неуспех побудил искать, с нелучшими результатами, объединения *хотя и внутреннего, но мнимого*: в философской мысли, в отвлеченном знании, в искусственной, будто бы общечеловеческой, этике. С этих ошибочных путей стремления к ложной цели должен был исказиться, и действительно исказился (или, правильнее сказать, значительно сузился), взгляд на сущность и задачу христианства. Вступившие на путь разъединения не могли уже проникнуться сознанием отечества и братства в их надлежащей, всех людей объемлющей полноте. В противоположность своему Основателю, пришедшему оправдать не одних праведников, но и грешников спасти, Пастырю Доброму, готовому оставить 99 послушных овец в пустыне для возвращения одной заблудшей, не отвергавшему ни мытаря, ни блудницы, ни разбойника, – ревнители христианства, побуждаемые ненавистью к греху, все более удалялись от мира языческого, предоставляя сынов погибельных их печальной участи и заботясь не о спасении всех, а лишь о личном своем спасении и своих ближайших. Пессимистический взгляд на судьбу общества, большинства человечества, а с ним и целого земного мира возобладал над надеждою объединения настолько, что выход из мира, возможно полный разрыв с

ним стал почти неизменным условием святости и спасения. Угнетаемая апокалипсическими видениями мысль, отворачиваясь в ужасе от мерзости языческого мира времен Нерона, взывает: «Дети, последнее время!.. Мир проходит и похоть его!» (1 Иоан. 2, 18 и 17). А если так, «если все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам?» (2 Петр. 3, 11–12). Ответ ясен: «Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви Отчей, ибо все, что в мире... не есть от Отца» (1 Иоан. 2 и 17); мир, насыщенный, переполненный нечестием, эти «нынешние небеса и земля... сберегаются огню на день суда и гибели нечестивых человеков» (2 Петр. 3, 7). Примирившись, таким образом, с отчуждением от собратьев и даже с гибелью их, было уже нетрудно примириться с гибелью и самого мира, что мы и видим не только в нетерпеливом ожидании, но и в «желании пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (2 Петр. 3, 12). Желание это разрасталось у многих до таких назойливых требований скорейшего наступления мировой катастрофы, что уже первым апостолам приходилось охлаждать эту жажду вступления в рай разъяснениями, что милосердие Отца, отсрочивающего наказание запоздавшим, дабы и они, хотя бы в единодесятый час, покаяться, идет не в ущерб божественной справедливости (2 Петр. 3, 3 и сл.). И так могуча была эта первоначальная жажда отрешения от мира, что напряженное ожидание его кончины сообщилось целым поколениям, целым обществам. Так, Византия до последних дней своих жила, можно сказать, под непрерывным кошмаром апокалипсических ожиданий. Так и западное средневековье не переставало тревожиться ожиданием мировой катастрофы в течение долгих столетий, пока это настроение не достигло крайнего напряжения около тысячного года. Но даже и в наиболее мрачные периоды исторической жизни не иссякала окончательно надежда на возможность всеобщего, совокупного спасения. Молитва о нем, быть может, даже никогда не переставала возноситься из многих, неведомых миру кротких душ к престолу славы Отца милосердия. Намек на это мы находим, например, в упреке Кирилла Александрийского юношам, уклоняющимся от участия в общественном молении, чем, по словам Отца Церкви, замедляется наступление дня всеобщего спасения (воскресения). Сюда же следует отнести умиленную и величавую молитву, сохранившуюся у сиро-халдейцев и читае-

мую в «Среду общественного моления Ниневитян», но где, вместо спасения одних ниневитян, «испрашивается Божие милосердие для всех наших врагов и всех ненавидящих нас, для всех умышляющих зло против нас», где «Бога всемогущаго, хотящаго всем человекам спастися и в разум истинный прийти, молят не о суде или мучении, а о сострадании и спасении и отпущении *всех грехов*» (Католикос Востока и его народ. Очерки церковно-религиозной и бытовой жизни Сиро-Халдейцев. СПб., 1898, 42–43). Если эта молитва, благодаря широкому распространению несторианства в Передней Азии и даже в Китае (ср. статью С.С. Слуцкого «Древнейший христианский памятник в Китае». – «Русск. Вестник», 1901, № 1 и мою «Чему научает древнейший христианский памятник в Китае?». – «Русский Архив», 1901, № <1>), могла сделаться благою вестью совокупного спасения для Востока, то такая же, хотя в мистическую форму облеченная, благая весть прозвучала для Запада в пророчествах Иоахима Флорского и «Вечного Евангелия», не перестававших оказывать влияние на многие души до самого конца Средних веков (см. привлекаемые этюды на эту тему у *Gebhart. L'italie mystique*. P., 1890, 49 ss. 183 ss.); а в лице св. Бригитты (ср.: *Hammerich St. Brigitta, die Nordische Prophetin*. Gotha, 1872), св. Катерины Сиенской (о соотношении ее мистических тенденций к мыслям св. Бригитты: *Capecelatro. Storia di St. Caterina di Siena*. 4 ed. Siena, 1878, 329 sqq.) и других проповедников и проповедниц мира всему миру, также надежда перенесла свое ободряющее дыхание и в пределы поры Возрождения. Прорицания Иоахима Флорского и «Вечного Евангелия» считались воинствующим католицизмом за ересь, и даже опасную, но чувство, лежавшее в основе их, было, несомненно, неподдельным первоначальным христианским. Вечное Евангелие – не фантастическая мечта, а проективная. Простившись с учениками на Елеоне, Христос не оставил их сырыми и не умолк; «Христос продолжает говорить чрез Своих последователей; и таким образом, не разрушая старого Евангелия, создается новое, распространяется и глубже раскрывается. Евангелие не закрытая, не законченная книга; весть, в нем возвешенная, должна становиться все радостнее и радостнее, и никогда не должно оно переставать быть новою книгой. Наставления апостолам, инструкции миссионерские должны ли оставаться все теми же?.. Число апостолов у Луки увеличено до 70, по числу признаваемых тогда народов, как и первоначальные

12 соответствовали числу колен Еврейского народа. Евангелие в том смысле вечно, что притчи, поучения, наставления проявляются все в новых формах, по мере того, как всемирный, т.е. восточный, вопрос вступает в новые фазы. Это-то раскрытие бесконечного содержания жизни Примириителя, в полном смысле этого слова, и есть *вечное* Евангелие⁷³ Евангелие не имеет границ ни с какой стороны, и число апостолов могло бы или, вернее, должно бы было обратиться в 700, в 800, словом, во столько, сколько со стороны языка; миссионеров же нужно столько, сколько различных должностей, профессий, которые все должны быть миссионерскими, т.е. служить не своему прибутку, а общему благу. Как ни прекрасны Евангельские повествования, они не могли изобразить Христа во всем Его величии, ни передать всей глубины Его учения; Иоанн свидетельствует, говоря: «И самому миру не вместить написанных книг, если бы описать всю жизнь Его». Окончив так свое Евангелие, апостол положил начало бесконечному, вечному Евангелию, которое, заняв центральное положение, как оракул в древности, будет руководить и, отчасти, даже уже руководило ходом всемирной истории» («Вопрос о братстве», ч. III. «Исторический очерк»⁷⁴).

Параллельно с ограничением заповеди собирания шло ограничение и заповеди научения. Призыв Всеведущего к свету, к ведению постепенно замирал и выродился, наконец, в пренебрежение к знанию, в гонение на него. Недобрение Христом и апостолами мудрости языческой, надутого пустословия, «прегордые суеты вещающего» (2 Петр. 2, 18), неудовлетворительного в нравственном отношении, не совпадающего с «чистым и непорочным благочестием», порицание мудрости, ограничивающейся лишь пассивною любознательностью, а не жизненным применением знания, «слышанием только слова, а не исполнением его» (Иак. 1, 27, 22), противопоставление «мудрости земной, душевной, бесовской, не доказанной на самом деле добрым поведением», противопоставление этой «лжи на истину» «мудрости сходящей свыше, чистой, мирной, скромной, послушливой, полной милосердия и добрых плодов», выражающихся в установлении мира (Иак. 3, 15, 13, 17, 18), – все это осторожное, разумно-критическое отношение к несовершенному или ложному знанию перешло в пренебрежение к научному зна-

нию вообще; не одна ложно направленная мудрость, но и всякая языческая мудрость стала казаться «бесовскою», вредною либо, по меньшей мере, бесполезною для мудрости, «свыше нисходящей». Отрешение от внешнего мира и, следовательно, и от изучения и познания его стало в века расцвета аскетизма условием успешного углубления внутрь самого себя, развития того высшего внутреннего знания, которое, как относящееся к миру духовному, а не к материальному, казалось настолько же совершеннее знания внешнего мира, насколько духовное считалось выше и благороднее телесного. Знание природы, естествоведение теряло значение сравнительно с сердцеведением, со знанием души; опыт физический утрачивал всякую ценность перед лицом опыта психического, перед дисциплиною нравственною. Оттого великие подвижники «внутри смотрения», аскеты и пользовались таким огромным влиянием на людей своего времени (С.Н. Смирнов. Исповедь мирян пред старцами. – «Богосл. Вестник», 1905, сент., [с.] 35–36). Климент Александрийский называет их поэтому «избранными из избранных», «мужами высшего знания, гностиками» (Schwartz. Das morgenländische Mönchthum. I B. Mainz, 1904, 17), а Макарий Египетский свойственное им «озарение» считает высшею «несомненною» ступенью знания, превосходящею ощущение и видение» (Homil VII 5; VIII 3. – И.В. Попов. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского⁷⁵ – «Богосл. Вестник», 1905, янв., [с.] 29–30). Объятая жаждою приобретения этого «внутреннейшего, глубочайшего и сокровенного умного света», аскетика не только становилась равнодушною к физике, но и принципиально стремилась идти наперекор ей. Нравственное воспитание духа, чувств и воли напрягало богатырские усилия в борьбе с тем, что мир языческий признавал за закон природы; но борьба велась не для победы разумного и нравственного над природою посредством пересоздания ее самой *физически*, а для того, чтобы, оставляя природу в ее зле, как неисправимую, вырвать одним *нравственным* усилием отдельные усовершенствованные, «избранные из избранных» личности из плена ее чувственных соблазнов. Сила и могущество человека из области знания (объективного) всецело перемещались в святость, и действие силы обращалось не на природу вообще, а на поставленного в исключительные условия человека. Вот почему эта борьба с природою, непрестанная и геройская, оказывалась физически

непроизводительную: не изменяя ничего в общих физических свойствах самой природы, она должна была возобновляться для каждого героя духа, и все предшествовавшие триумфы святости не облегчали вступающему на ее долгий, тернистый путь ни на один шаг ее трудностей (если не считать пользы примера). В идеале разрозненного одиночного спасения каждому приходилось сызнова самостоятельно выстрадать подвиг нравственного возвышения; и если среди туч сомнений, призраков искушений и непрестанного страха падения и гибели борцу светил еще луч надежды, то и он нисходил к нему не из земного мира, не из природы, а из «иноного» мира, сверхъестественного, существенно отличного от нее.

Единственным влиянием «лучшего» мира на «мир, во зле лежащий», на «юдолю скорбей», предназначенную к гибели, было воздействие сверхъестественное, чудесное. Расширение области чудесного над естественным соответствовало росту преобладания авторитета святости над авторитетом знания. Жизнь подвижников и окружавшей их, насыщенной мистическим энтузиазмом среды была переполнена чудесами (см.: *Dom I.M. Besse. Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine. Paris, 1900. Ch. 13. Le merveilleux dans la vie des moines orientaux, p. 501 et ss.*); но являвшееся здесь чудесным оставляло неразумные и не нравственные стихийные силы природы по-прежнему непознанными, непонятными и непонятыми. Усилившаяся же вера в возможность чудесного воздействия на эти силы отнимала последнюю охоту к познанию их с целью естественного влияния на них: само влечение к тому, равно как и средства физического воздействия, представлялись или безуспешными, напрасными, или же, в случае кажущегося успеха, подозрительными и предосудительными, так как и их спешили отнести на счет чудесного же, но уже происходящего из источника нечистого, демонического. *Магическое*, волшебное воздействие на природу было естественным спутником воздействия религиозно-чудесного, *тауматургического*, но, вместе с тем, и существенной помехой росту естественной власти над силами природы в реальном, положительном естествознании. Галлюцинации суеверия неуловимыми переходами сливались с экстазом и гипнозом мистического настроения; мрачные призраки первых перемешивались с таинственными видениями вторых и застилали фантастической дымкой кругозор даже перед редкими смелыми умами, пытавшимися пробиться на путь трезвого расследования тайн природы⁷⁶.

**Переход к активному отношению к природе;
его необходимость⁷⁷**

Аскетически-пессимистический взгляд средневековья на природу не только задержал на целые столетия прогресс точного знания, но и отучил человечество от интереса к наблюдению природы. Возобновление изучения естественных явлений должно было предшествовать восстановлению любви к ней. Если в долгий период от IV века до Возрождения сочувственное отношение к природе не вымерло окончательно, то этим оно было обязано не преобладавшему, так сказать, правоверному направлению, а боковым течениям, отклонявшимся от него и носившим характер незаконный, а порою и совсем еретический, с установившейся точки зрения. Из этих извилистых ручейков, то сокрытых под нагромождениями схоластической мудрости, то скользивших бурными и мутными потоками у подножия скалистых твердынь аскетического мировоззрения, напомним прежде всего о том, уже раньше отмеченном нами, порыве, который нашел себе выражение в песнях голиардов и преемственно передался художникам и мыслителям Возрождения. То же стремление, но более облагороженное, заменившее цинизм бродячего школяра-кутилы этикетом рыцарских дворов и «*couirs d'amour*» (судов любви), нашло себе другое проявление в песнях труверов и трубадуров, где нередко сквозит сочувственное отношение к природе в форме лирической, часто слащаво-сентиментальной, но иногда уже полной непосредственного, искреннего чувства. Но, не говоря о его слабостях по существу, и это выражение сочувствия природе не могло привлечь к себе одобрения преобладавшего течения средневекового общественного мнения, как отклонение от общепризнанного правого пути к Граду Небесному. Отзывчивый к прелестям и внушениям натурализма жуир-певец или воин не был редкостью в рыцарском быту, но идеалом последнего оставался все же паладин-подвижник, с одной стороны, и монах-аскет – с другой. Только восприняв в свою мужественную грудь знойные веяния нравов магометанского Востока и арабской культуры в пору крестовых походов, да и то лишь дав им созреть под манящим к неге и наслаждению небом Калабрии и Сицилии, смогло суровое средневековье при дворе вольнодумца-безбожника Фридриха II открыто и без колебаний отдаться порыву к натурализму в области нравов и быта, а с тем вместе и в мысли:

в лице арабских мудрецов струя сомнения вливалась в учение того самого Аристотеля, которого схоластик возвела в краеугольный камень богословско-философской мудрости (ср.: *Gothein. Die Kultur der Araber in Süd-Italien* и этюды о Фридрихе II: *Gebhard. Les origines de la Renaissance en Italie*).

И тем не менее Дант вполне верно передал настроение большинства своих современников, когда низвергнул в глубочайшие круги огненной бездны своего ада императора-безбожника и еретика. Не избегнул осуждения и Аверроэс, главный проводник скептицизма и некоторой доли материализма в систему Стагирита (например, учения об уничтожимости отдельных душ при сохранении *Intellectus Universalis*, учения, воспринятого Сижером Брабантским в его недавно изданных *Quaestiones de anima intellectiva*. Ср.: *Mandonnet. Siger de Brabant et l'Avérroïsme latin au XIII siècle*. Fribourg, 1899). Дант и его подверг ссылке в преисподнюю, тогда как автор картины «Торжество Фомы Аквинского» (во Флоренции, быть может, Таддео Гадди), помещая его у подножия великого «Учителя Церкви», рядом с Платоном и Аристотелем, придал ему, в противоположность спокойным античным мудрецам, угнетенный и смущенный вид. Еретическую окраску получили в общественном мнении также и все попытки пантеистического направления мысли в средние века, и самая малоизвестность этих робких опытов и их слабое распространение служат веским доказательством того, до какой степени мировоззрению этого времени претило возведение природы в начало божественное (ср.: *Jundt. Histoire du panthéisme populaire au Moyen-Age*).

Восстановление достоинства природы, не удавшееся, таким образом, на всех прямых путях развития, должно было начаться с путей косвенных. Не ради самой себя природа могла вновь стать ценной и любимой, а лишь как одно из побуждений к росту религиозного чувства, как отдаленное наведение к познанию величия и благости Творца. Начало этому повороту положено было мистиками, прежде всех, больше всех, влиятельнее всех Франциском Ассизским. Поэтическое и бодрое мирозерцание кроткого умбрийского мечтателя решительно не уживалось с проклятием, тяготевшим столько веков над прекрасным Божьим миром; если мир – действительно Божий, он не может быть лишенным цены, достоинства, красоты; тени греха, омрачившей природу, не затмить вконец теплящего-

ся в ней, и после падения, отблеска Отчего сияния! Светозарные небесные созвездия, твари дубровные, трава лугов, которой в бренности подобен сам человек, лилии полей и долин, превосходящие красу Соломона и которыми любовался Спаситель мира, – все это, даже и увлеченное в общую гибель грехопадением того, кого в раю сам Творец научал познанию естества, – все это осталось не чужим ему: все части творения были сотоварищами в общем бедствии, но все же братьями, жаждущими искупления, как и всякое дыхание жизни, а до тех пор – хвалящими, как и в дни царственного псалмопевца, Господа в величествии Его. И гимн «Брату Солнцу», сестре Земле и тварям-братьям, беседы с птицами и рыбами, поучения им, раздавшиеся из уст «серафического проповедника», были первым решительным поворотом в сторону дружественного, родственного, а следовательно, и участливого, пытливого отношения к природе. Это веяние растет и множится, дыхание ранней весны Возрождения разносится по Италии и другим странам францисканскими проповедниками-поэтами (*Ozanam. Les poètes franciscains. Percorso. Studi su le Laudi di Jacopone da Todi. Bologna, 1886 etc.*). Святой Бонавентура упрочивает своим влиянием взгляд на творение, как на «лестницу, преводящую от земли на небо», к Творцу (ср.: *P. Marcellino da Civezza. Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche di San Bonaventura. Genova, 1874* и *Margérie. St. Bonaventure. Paris, 1855*). У влиятельного проповедника своего времени, широко образованного и красноречивого доминиканца Джиованни да Ривальто (о нем *Narducci* в предисловии к его изданию «*Prediche inedite del beato Giovanni da Rivalto recitate in Firenze dal 1302 al 1305*». Bologna, 1867 и *Falco [в] «Moralisti italiani del Trecento*». Lucca, 1891, 44 sqq.) это назидательное природопознание, как содействие благочестию и богословию (например, опыт объяснения чуда пресуществления Св. Даров аналогиями из «чудес природы» в 19-й проповеди указанного издания), стремится уже перейти в самостоятельную любознательность. На каждом шагу здесь уже сравнения из жизни природы, наблюдения над явлениями ее; и эта наблюдательность уже оправданна, уже поощряется: на возражение «нехорошо любить творение» здесь дан ответ уже в духе нового времени: «А разве святые, ангелы и сам Бог не любят всех тварей? Любить их таким же образом, безгрешною, чистою любовью, любовью милосердия, Бога ради, было бы доброю любовью, содействием любви к самому

Богу» (Prediche... p. 40), ибо «omnis creatura Dei bona est»⁷⁸ (p. 25), и не замечать чудес природы, не поучаться им – черта скотоподобная (p. 106).

Языческое Возрождение парафразирует этот поворот к природе по-своему, натуралистически. Быстрый переход от аскетизма к жизнерадостному и чувственному настроению, в связи с восстановлением античного преклонения перед естественным, как нормальным, привел не только к узаконению влечений и действий природы, но и к настоящему обоготворению ее. «Magna Mater Natura, potentia divina, lex suprema»⁷⁹ – таково сокровенное, а у некоторых, более смелых, умов и открытое мировоззрение многих выдающихся мужей Возрождения. В практическом смысле, в частной и общественной жизни это убеждение разливается широким потоком, своеобразно окрашивая всю культуру того времени, не вызывая на долгие размышления, не требуя солидных обоснований. В области сосредоточенного мышления оно проявляется в двух направлениях. Умы наиболее склонные к любознательности и к созерцанию стремятся только проникнуть в тайны природы, постигнуть их, насколько возможно. Отсюда – ненасытная, торопливая и самонадеянная жажда всестороннего и, как им мнится, полного знания. Именно этой психологической потребностью вызван к жизни, можно сказать, беспримерный в истории тип всестороннего эрудита-полигистора и виртуоза, воплотившийся в Леонбаттисте Альберти, Пико Мирандуланском и в Леонардо да Винчи. И эти великие умы не чужды охоты дать применение знанию, а нужда и вкусы века заставляют их нередко разминивать его даже на праздные бутафорские эффекты для потехи толпы и меценатов. В глубине души, однако, эти мыслители прежде всего жаждут чистого знания, знания ради него самого; ему отдают они свои сокровенные помыслы, а поиски его тайн, еще не ценных для большинства, они заносят (как Винчи в своих рукописях) на память для потомства, скрывая добытые проблески света иногда в формах умышленно темных.

Другим, более прозаичным или более деятельным либо более властным натурам одной любознательности, одного созерцания чудес природы мало; им надо утилизировать, эксплуатировать их, хотя бы грубо, хотя бы с корыстными личными целями: найти секрет, как добыть себе здоровье, силу, чувственную привлекательность, богатство, продлить жизнь, подчинить себе тварей и людей благодеяниями

и вредом им по своему произволу, при помощи сил природы, доступных одному проникшему в ее недра чистыми или даже преступными путями, – таков сложный процесс умственного брожения, который мы встречаем у Кардана, Джамбаттисты Порты, аббата Тритемия, Агриппы Неттесгеймского и стольких иных прообразов Фауста, канувших в бездну забвения. Две тенденции в отношении к природе уживаются здесь рядом одна с другою: первая – пассивно-познавательная, укрепляющая фаталистическое мировоззрение, вторая – активная, практическая, но, к сожалению, более богатая грезами суеверия, нежели силами реального знания. Типичным воплощением первой является вера в астрологию, столь распространенная в века Возрождения, разделяемая даже столькими светлыми умами. Это облеченное в суеверную форму предшествование надвигающегося убеждения в закономерности и неизбежности строя и хода природы и в зависимости от него всего сущего. Характерным выражением второй тенденции является вера в магию и теургию, – течение как раз противоположное первому, стремление поставить волю разумного существа выше механических законов природы, подчинить их человеку во что бы то ни стало. Достойное уважения по конечной своей цели, это направление страдает совершенно неправильностью приемов действия, ложными путями к достижению цели. Слишком торопливое в желании овладеть ею, юношески доверчивое к силам отдельного ума, оно не в состоянии проникнуться сознанием громадной трудности задачи пробиться в сложную лабораторию природы; оно не сознает невозможности без долгих частных опытов и наблюдений обнаружить в многообразии явлений общие, простейшие законы, ими руководящие. Мечтая о *магическом* воздействии на природу и людей, это направление представляет себе и природу как силу магическую же, как цепь тайн («Arcana mysteria Naturae»⁸⁰ – любимое выражение тогдашних натурфилософов, одинаково – у суеверного Кардана, у восторженного Кампанеллы, у неверующего Ванини), или же как одну всеобъемлющую тайну, для разгадки которой должен и может быть найден такой же универсальный ключ, дарующий полноту знания и всемогущества. Вера в силу каббалистических формул и знаков (даже у Пико), в возможность теургического подчинения магу духов мировых стихий, искание философского камня, жизненного эликсира, или, в другом направлении, у более реалистических

умов, единого материального основного начала всей жизни природы например, теплоты в натурфилософии Телезия (*Fiorentino. Bernardino Telesio. Firenze, 1872*), – все это не что иное, как варианты поисков великого магического ключа к тайнам мироздания.

Но поиски эти нередко заводили страстных и неопытных энтузиастов в такие мрачные дебри суеверия и фантастических мечтаний, что, перемешанное с заблуждениями, само желание добиться активного воздействия на природу стало казаться Церкви и обществу чем-то недозволительно дерзостным; стремление к активному естествознанию, облеченное в магические формы, представлялось злым делом, *maleficium*, волхвованием, нечестием и преступлением, требовавшим подавления и наказания. Старое разделение науки на добрую и злую, божественную и бесовскую, оживилось вновь и набросило тень подозрения на всякую пытливость относительно тайн природы, как и на всякое отступление от установившихся на нее взглядов. «*A via trita recedere periculosum est*»⁸¹ – таково было в данном случае правило общественного мнения до самого конца XVII века. Когда же философская и научная мысль отваживалась вступать на новые пути и стала привлекать к себе сочувствие передовых умов, из лагеря людей осторожных дружным хором раздавался охлаждающий оклик: «*philosophandum est, sed sobrie et submisse!*» – следует философствовать, но только умеренно и с должным подчинением! – причем подчинение считалось обязательным не столько философским, сколько богословским авторитетам. И так велика была боязнь разойтись с установившимся складом мировоззрения, что даже вполне очевидные, осязательные факты, его опровергавшие, теряли свою убедительность для большинства умов; от них отворачивались, как от греховного искушения или гипнотической иллюзии смущенного воображения. Ученейший перипатетик Цезарь Кремонини (о нем см. прекрасную монографию *Mabilleau*⁸²), которого его сотоварищ по профессуре, Галилей, никак не мог уговорить хотя бы раз взглянуть в новоизобретенный телескоп, был в данном случае характерным представителем преобладавшего отношения к независимому от традиционных авторитетов естествознанию.

При таких условиях усвоение этим последним активного отношения к природе представлялось вдвойне затруднительным. Помимо вышеуказанных препятствий, умы наиболее преданные чистому знанию (Винчи, Галилей и т.д.) бы-

ли и сами по себе наименее склонны учить природу, реагировать на нее, регулировать ее; для этого именно серьезное знание, в отличие от знания магов и мистиков, чувствовало себя слишком юным, слишком слабым, оно всецело отдавалось жажде *учиться* у природы, *изучать ее, а не ее учить*. И каждое новое открытие на заре точного знания могло только увеличивать благоговейное изумление перед глубиной тайн и величию сил космического Сфинкса.

Именно изумлением, благоговейным трепетом перед этими «*arcana mysteria stupenda, mirabilia Naturae*»⁸³ веет со страниц произведений натурфилософов, физиков, химиков и астрономов XVI и начала XVII столетия. И это настроение еще усиливается, благодаря воздействию консервативно-религиозного характера общественного мнения на естествознание. Приступая с благочестивой целью к исследованию природы, ученые и в ней самой благоговейно усматривали воплощение величия и благодати Божией. «Несогласие Птолемеевой астрономии с мудростью Творца» – вот побуждение, руководившее Коперником в его труде⁸⁴; «таково творение всещедрого и всемогущего Бога!» – вот его заключительные слова. Почтительная набожность Коперника превращается в лице Кеплера⁸⁵, этого «созерцателя творений Божиих», как он сам себя называл, в восторженный экстаз, не чуждый поэтической прелести. В его трудах доказательства математические перемешиваются с мечтаниями мистика (в «*Rapalipomena*», 1604 г., он видит в сферической форме мира образ Творца: центр соответствует Богу-Отцу, поверхность – Сыну, а пространство между тем и другим – Духу Святому) и еще чаще с искренними молитвами христианина (например, благодарственная молитва в «*Harmonices*», р. 243, и заключающий это произведение гимн Творцу; парафраз 8-го псалма в конце «*Prodromus*»⁸⁶). Столь же благоговейно смотрят на природу Тихо де Браге⁸⁶, Лангсберг, Шерль и многие другие астрономы этой поры; они не допускают и предположения о независимости природы от воли Божией; Кеплера одна мысль о бесконечности и вечности Вселенной в том пантеистическом смысле, который придавал ей Джордано Бруно, приводит в ужас, и даже защитник древнего материалистического атомизма Гассенди⁸⁷ «исправляет» его присоединением к нему провидения. Важнее же всего то, что даже для умов, наиболее проникнутых уважением к самостоятельной и ни от чего не зависимой ценности научных фактов, природа является не чем иным, как откровением Бога. «Не-

бесные тела, – говорит Галилей, – их расположение и движение – суть творение Божие, точно так же как и Св. Писание. Мир изображает собою дела, а Писание – слова одного и того же Бога; и ужели же дела менее благородны и превосходны, чем слова?» (Из письма Галилея к Диодати от 15 января 1633 г. в «Libri Histoire des sciences mathématiques en Italie» IV 474–477). «Обращение к великой книге природы, эта истинная задача философии», есть, по мнению Галилея, «средство возвышать очи к творению Всемогущего Механика» (G. Galilei Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. 1632, Посвящение герцогу Тосканскому).

Мы видим, как благоприятно складывались в области самого естествознания условия для усвоения пассивно-почтительного отношения к природе. Забота о поддержании этого отношения еще усилилась, как только науке пришлось оправдываться перед обвинениями в ее противоречии со Св. Писанием и богословием. Лучшей рекомендацией еще не окрепшей в общественной оценке науки о природе являлось в эту пору ее применение на пользу благочестия. Даже в Англии, где сочувствие точному знанию развилось раньше других стран, проекты учреждений чисто ученых и философских обществ, в задачу которых не входило рассмотрение религиозных вопросов, терпели неудачу (проекты их приводит *Taylor* [в] «Retrospect of the religious Life of England», p. 216–217); наоборот, единственное ученое общество, имевшее успех и влияние в ту пору, Лондонское Royal Society, особенно старалось доказывать необходимость согласия между наукой и религией. Его основатель и главный деятель Роберт Бойль⁸⁸ говорил, что «наше знание, так же как и наше поведение, должно служить источником нашей набожности и что возбуждению последней ничто столь не способствует, как созерцание природы» (*Boyle. Summa veneratio Deo ab humano intellectu debita. 1692, p. 42, 35, 36, 37*). Вот почему, вопреки столь уважаемому им Бэкону и Декарту, доказывавшими полную бесполезность отыскивания конечных причин естественных явлений (*Bacon. De augem. scientientiar. III 4* и *Descartes. Réponses aux 5-mes Objections. 1872, p. 367–368*), Бойль написал особый трактат в защиту телеологии (*A Disquisition about the Final Causes of Natural Things, 1688*), отстаивая ее необходимость в физике, как одного из лучших доказательств божественной мудрости и благости.

Этот взгляд стал надолго преобладающим в западноевропейском естествознании. Ньютон был убежден в том, что «рассуждения о Боге на основании явлений природы входят в область естественной философии» (*Philosophiae naturalis principia mathematica*. Ed. 1739, p. 675–676). Вполне солидарен он с Бойлем и в признании необходимости изучения конечных причин: «Бог без власти над творением, без провидения и конечных причин был бы не что иное, как фатум и природа» (*Principia Scholium gener.*, p. 675). Само открытие закона тяготения много содействовало усилению благоговейного отношения к силам природы. «Отныне врата открыты, – писал Котс в предисловии ко 2-му изданию «Principia», – и мы свободно можем проникать в познание сокровенных тайн и чудес естественных вещей, созерцать вблизи красоты природы и (что составляет самый ценный плод философии) чрез это тем глубже проникаться почтением и благоговением к великому Творцу Вселенной». С. Кларк также считал открытие Ньютона за новое, неопровержимое доказательство Провидения (*Oeuvres philosophiques de S. Clarke*. Paris, 1843. *De la religion naturelle*. Ch. 2, p. 203): «Чем более изучают природу, чем дальше идут открытия, тем сильнее становятся доказательства мудрости Божией из рассмотрения изысканного совершенства и чудесного порядка Его творений» (*De l'existence de Dieu*. Ch. 12, p. 114); мудрейшие конечные цели ясны всюду в мироздании, и потому пользу рассмотрения их даже излишне доказывать (*Oeuvres*, 62 и *Zimmermann*. *Clarke's Leben und Lehre*. 1674, 284). Сообразно с этим, влиятельнейшие ученые того времени – оптик Гартсекер (*Zöckler*. *Geschichte der Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Güttersloh, 1879. II 36), зоолог Сваммердам (см. его биографию, писанную Боргэвом и приложенную к: *Swammerdam*. *Bibel der Natur*. 1752, S. VI–VII), величайший анатом своего времени Боргэв, медик Сталь (*Lemoine*. *Le vitalisme et l'animisme de Staal*), физиолог Галлер (*Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung*. 1772. 5 Brief. S. 48) постоянно обращают внимание своих слушателей на проявления мудрости Божией в творении⁸⁹

В области философии этот пиетический взгляд на природу нашел себе влиятельную поддержку в лице отца немецкого просвещения, Лейбница. Исходя из убеждения, что все естественные науки имеют свою конечную целью не просто благо людей, но и прежде всего славу Божию

(Opera philosophica. Edit. Erdmann, 146) и что физика должна свои высшие законы почерпать из источника божественных совершенств, Лейбниц находил, что «не только не следует исключать из естествознания конечные причины и участие мудрейшего существа, но даже наоборот, из этих-то именно соображений и надо все выводить в физике» (Opera 106, 143; Commercium epistolicum Leibnitii. Edit. Feder. 1805, 100–101). При такой точке зрения «каждое, опытом или доказательством открытое чудо природы становится настоящим хвалебным гимном Богу» (Pichler. Theologie des Leibnitz. 1869. I 94). С преемником Лейбница, Вольфом⁹⁰, космология вводится в систему философии как особый, существенный отдел «для установления прочной основы богопознания и естественной религии» (Wolf. Vernünfft. Gedancken von Gott, der Welt und der Seele. 2 Theil. 1727, 263, 547–549), в чем современники видят великую заслугу Вольфа (Gottsched. Erste Grunde der gesammten Weltweisheit. 1733–1734. I 164). Он же более кого-либо из своих современников способствовал развитию физикотеологии (об этой стороне вольфианизма см.: Hartmann. Anleitung zur Historie der Leibnitz – Wolfischen Philosophie. 1737, 587), отчасти собственною обработкою ее (Von der Erkenntniss der göttlichen Eigenschaften aus der Natur и Vernünfft. Gedanken von der Absicht der natürlichen Dinge), отчасти же влиянием своего учения о том, что «весь мир полон божественными целями» (Vern. Gedanken. v. Gott. I. Thl. § 1027, Ausg. 1736). Главным образом под его влиянием размножилась та общедоступная физико-теологическая литература, начало которой положили еще раньше в Англии Рэй (Ray. The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation) и астро- и физикотеология Дергама. В продолжение более полувека люди XVIII века находили «если не нужнейшими, то наиприятнейшими» (Schmidt. Musicotheologie. 1754. Vorrede) многочисленные компиляции всевозможных естественно-исторических фактов, приправленных однообразными благочестивыми физико-богословскими размышлениями. Фабриций издал «Гидротеологию», 1734 г., Лессер «Инсектотеологию», 1740 г., «Литотеологию», 1735 г., и «Тестацеотеологию», 1744 г., Лайприц «Психотеологию», 1737 г., Рор «Фитотеологию», 1740 г., Цорн «Петинотеологию», 1742 г., Гейнзий «Хионотеологию», 1735 г., Альварт «Бронтотеологию», 1745 г., Рихтер «Ихтотеологию», 1754 г., а Шмидт «Музикотеологию», 1754 г. Таким образом, не только все разряды явлений и

форм природы служили поводом к благоговейному созерцанию ее, но даже отдельные животные и растения давали материал для целых трактатов на те же, будто бы назидательные, темы: Ширах написал «Теологию пчелы», 1767 г., Фонтана – «Доказательство существования Бога из рассмотрения муравья», а Бенеман – «Описание тюльпана и розы во славу их Творца», выдержавшее в вольнодумную эпоху Вольтера и Фридриха Великого два издания (1741, 1742). Наконец, и экстраординарные явления природы, до стихийных бедствий включительно, подвергались той же оптимистической оценке: так, нашествие саранчи на Среднюю Европу подало повод к изданию «Акридотеологии» Ратлефа (2 издания: 1748 и 1750), обилие мышей в пиренейских местностях в 1742 г. вызвало «Физико-теологические мысли» об этом бедствии, а Лиссабонское землетрясение – «Сейсмотеологию» Прейя в 1772 г. Отражением того же благодушствующего взгляда на природу явилась назидательно-описательная поэзия, воспевавшая ее прелести: в Германии, рядом с прочувствованными «Альпами» Галлера, – длиннейшее и скучнейшее Броксово «Земное наслаждение в Боге» со множеством совсем бездарных подражаний; в Англии – изящные Томсоновы «Времена года» и т.д.

Для нас эта давно забытая литература важна как один из фактов, благодаря которому надолго в широких средних кругах образованного общества упрочился сочувственно-оптимистический взгляд на природу и вследствие этого – пассивно-подчиненное отношение к ней. Известное двустишие Попа (Pope):

In spite of all, in spite of human pride
One truth remains: whatever is, is right

(вопреки всему, вопреки всей человеческой гордости, одна истина остается непоколебимой: то, что есть, – законно, правильно, справедливо) – можно считать за сжатое изложение оптимистического взгляда на природу, преобладавшего в XVIII веке. Отрицание конечных причин Бюффеном (*Hist. naturelle. I part. L. 2*), Ламеттри (*Oeuvres philosophiques. 1752. Abrégé des systèmes, § 3*), Даламбером (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie. I 257*) и попытка Мопертюи ограничить применение физикотеологии только «к простейшим, первичным всемирным законам, а не к частным явлениям и вещам, далеко не всегда доста-

точно прекрасным, чтобы указать на перст Божий в природе» (*Maupertuis. Essai de Cosmologie. Préface* и р. 3, 11, 12. *Oeuvres. 1752*), встречали решительный отпор со стороны не только богословов (*Reimarus. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 1755, 215–254*, опровержение доводов Мопертюи), но и от известных ученых, как Галлер, Эйлер, Боннэ, Трамблэ, а успех объемистой физико-теологической «Энциклопедии» Текера (*Tucker. Light of Nature, 1768 sqq.*) и «Естественного Богословия» Пэли (*Paley*), вышедшего в 1802 г. и ныне пользующегося в Англии репутацией классического произведения, показывает, как велико и прочно было сочувствие набожно-оптимистическому взгляду на природу в Западной Европе⁹¹

Только холодной критике Канта удалось развенчать предубеждение в пользу физико-теологического доказательства бытия Божия, а вместе с тем и ценность соответственного мировоззрения. В некоторых философских кругах эти выводы считаются решающими (ср.: *Fortlage. Geschichte der Beweise für's Dasein Gottes*), но они и поныне сравнительно мало влияют на мировоззрение большинства, не знакомого с аргументацией критицизма, и можно с уверенностью сказать, что для множества благочестивых людей и нашего времени почтительно-подчиненное отношение к природе в значительной степени обусловливается убеждением в том, что действия ее и явления, ими вызываемые, во всех своих частностях воплощают предначертания Божественной мудрости и воли. Общепринятый взгляд на заурядные болезни, старость и смерть, как на «отдачу долга природе», сообразно с установлением ее Творца, а на эпидемии, голод, на исключительные стихийные бедствия, как на чрезвычайное проявление Его с благою целью карающей десницы, – все это прямое следствие такого, веками установившегося, мировоззрения, в котором почтенное по своим намерениям христианское смирение не в состоянии, однако, оправдаться от справедливого упрека в фатализме.

Но фатализм по существу своему свойствен буддизму и исламу, а не истинному христианству. Оправдывать все действия, *все* процессы природы ссылкой на частное проявление воли и на специальную цель Творца значило бы узаконивать явное несовершенство, идеализировать грубо материальную силу, смешивать неразумное и безвольное с разумным и нравственно-волевым. Наоборот, необходимо настаивать на осторожности и осмотрительности в благо-

честивом намерении подкреплять веру в Бога ссылкой на проявление Его в природе; умеренность в данном случае несравненно производительнее, чем безграничное усердие не по разуму. Если уже в 1680 г. ученейший иезуит Кирхер⁹² насчитывал 6561 доказательство бытия Божия (*Feuerbach. P. Bayle, 29*), а физикотеологи с тех пор прибавили к этому числу еще огромную хаотическую кучу новых, то мы вправе сказать вместе с Мопертюи, что «назрела потребность скорее уменьшать, нежели увеличивать, эти доказательства или, по крайней мере, сделать выбор между ними» (*Essai de Cosmologie, p. 3*) и дать себе хладнокровный отчет в ответственности прославленной формулы «Бог в Природе» (Бунзен и другие), дабы природа против желания благочестивых умов не превратилась сама в Бога и творение – в Творца. История новой философии от Декарта до наших дней полна трагических примеров неумышленного впадения в это отождествление, в вечно зияющую вокруг философского монизма бездну пантеизма. Но многим ли ясна та же опасность для простодушно верящих в совпадение процессов природы с волею, с намерениями Творца? Очевидна ли эта опасность для тех, кто веря в «Бога живых, а не мертвых», в «Бога, смерти не создавшего», в то же время ежедневно сопровождает возмутительный факт смерти успокоительными словами: «Надо отдать последний долг природе!»?

По убеждению нашего мыслителя, выход из этой опасности – один: решительный отказ от оправдания волей и намерением Божиими явного (с человечески-нравственной точки зрения) несовершенства и зла во многом из того, что ныне совершается в природе. Несогласимость «нас, познающих мир, природы, как предмета знания и дела, и Бога, как создателя того и другого (нас и природы)», – антиномия, неразрешимая для критической философии, <которая> может разрешиться не перенесением Бога в природу, не отождествлением природы с Богом и не нашим подчинением природе, как чему-то божественному, а «подчинением познающих Богу», причем «подчинение это выразится управлением познающими миром» («Супраморализм, в противоположность псевдоморализму Канта» в I томе произведений Н.Ф. Федорова: *Философия общего дела. – Статьи, мысли и письма Н.Ф. Федорова, изданные под редакцией В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона. Верный, 1907*⁹³). Средневековые и арабские толкователи Аристотеля находили недостойным возлагать на самого Бога механические процессы Вселен-

ной и поручали их ангелам. Мальбранш и Гейлинкс, по сходным побуждениям, выработали сложную систему частных причин и следствий (так называемый окказионализм⁹⁴); благочестивый Ньютон видел в Боге как бы «Механика Вселенной», необходимого для подведения слабеющей пружины космического часового механизма, тогда как другие ученые и философы той же поры готовы были ограничить роль Бога в физическом управлении миром предначертаниями геометра, план которого выполняется уже сам собою. Взгляд же нашего мыслителя настолько же далек от такого умаления воздействия Творца на творение, как и от противоположных крайностей физикотеологии. Бог есть Творец *не уже наилучшего мира, а потенциально наилучшего*, того, который *может стать* наилучшим по мере воспитания, совершенствования человеческого рода, совершенствования, выражающегося и в регуляции, в усовершенствовании мира. «Бог воспитывает человека собственным его опытом. Он – Царь, но Царь, делающий все не только лишь *для человека*, но и *через человека*. Потому-то и нет (еще) целесообразности в природе, что ее должен внести сам человек и в этом-то и заключается высшая целесообразность» (Философия общего дела. Т. I, стр. 284).

С этой точки зрения волю Божию надо видеть не в подчинении разумного существа неразумной силе природы; наоборот, «подчинившись Богу, став Его орудием, люди (из рабов) становятся правящими и, вместе с природою, станут уже *миром*, а не *миром*, как он ныне есть. Тройное деление: Бог, человек и природа – возможно и должно заменить двойным: Бог и мир, причем под последним разумеется человек и природа. Но когда природа будет управляема разумом, то есть когда совсем не будет слепой силы, тогда наименование «мир», употребляемое для обозначения мира в нынешнем его состоянии, при котором человек подчинен слепой силе, должно будет заменить наименованием «мир», и это наименование будет обозначать уже новое состояние мира, в котором слепой силы, производящей вражду, уже не будет... Бог и Мир – это нынешнее отношение, неподобающее (неподобающее); Бог же и Мир – это будущее, если человек будет управлять слепую силою, а не подчиняться ей... Когда мы говорим, *«не в природе Бог, а с нами Бог»*, то признаем господство разума над слепую силою, то есть говорим о *мире*, а не о *мире*, где царствует обратное отношение. *«Мир есть факт, а мир – проект»* (I 446–447. «Супраморализм»)⁹⁵

Таковы опровержения, противопоставляемые нашим мыслителем преобладавшему столько времени предубеждению в пользу пассивного отношения к природе *по мотивам религиозным*. С его точки зрения, эти последние оказываются столь же неосновательными, как и разобранные нами раньше предубеждения *нравственные и эстетические*. Мы вынуждены были остановиться с особым вниманием на рассмотрении всех этих предубеждений для того, чтобы уяснить себе причину странного на первый взгляд факта, почему проводимое Н.Ф. Федоровым *активное мировоззрение* является, сравнительно с противоположным ему пассивным, *едва представленным* в истории философского и религиозного мышления, вследствие чего и все учение нашего мыслителя стоит *особняком, как нечто исключительное*. (Немногочисленные предшествующие и более обильные современные приближения к этому взгляду на природу будут указаны ниже). Только разностороннее культурно-историческое освещение этого выдающегося в судьбе человечества вопроса, казалось нам, способно дать ему убедительное объяснение и показать, как могло до сих пор оставаться в полном забросе со стороны философской мысли столь естественное для человека, активное мировоззрение и почему оно так поздно выдвигается на первый план сравнительно с противоположным пассивным.

Глубину противоречия своего воззрения на природу с традиционным Николай Федорович вполне сознавал, но это сознание нимало не смущало его и отнюдь не вселяло в нем сомнения в правильности его убеждений. Не потому, что он пренебрежительно относился к мнению большинства, а потому, что, наоборот, соглашаясь с тем, что глас народа если не всегда, то часто совпадает с гласом Божиим, он именно в данном случае не чувствовал себя одиноким, будучи убежден, что если ученое меньшинство и против его мировоззрения, то за него все же – большинство человечества, за него *народное мировоззрение*. И.И. Мечников, сам сторонник активного отношения в природе, в статье своей, посвященной этому вопросу, еще в 80-х годах прошлого столетия («Вестник Европы»⁹⁶) отметил знаменательный факт, что, несмотря на преобладание пассивно-фаталистического мирозерцания в образованных кругах общества, народ не только на первобытной степени развития, но и в наше время решительно стоит за активный взгляд на природу, не разделяя мнение «ученых» о том, что

все в ней совершается правильно, целесообразно и непренежимо⁹⁷ Народ не мирится с существующим, протестует против него и, несмотря на свое научное бессилие в борьбе с природой, не перестает бороться с ней, стараясь помочь себе в этой борьбе, за недостатком силы знания, силами, почерпаемыми в области суеверий и верований религиозных: заговорами, заклинаниями, умиловительными жертвами в языческом смысле, покаянием и молитвою в смысле христианском. Не признавая философского узаконения существующего, народ не только жалуется на голод, болезни, на смерть, но и всеми своими реальными и призрачными средствами силится противодействовать им, с упорством, заслуживающим не гордой усмешки со стороны ученых скептиков и фаталистов, а помощи наивным, лишенным знания умам со стороны взявших ключи разума, но не умеющих взойти самим и ввести братьев своих меньших в храм знания и могущества, даруемого знанием.

Наблюдая и в прошедшем и в настоящем проявления активного отношения к природе в народном мировоззрении, Николай Федорович относился к ним с настоящим благоволением и давал им глубокомысленное и трогательное истолкование – например, остаткам языческого культа громовника, перешедшим в почитание Ильи-Грозного⁹⁸ (особая, превосходная статья об этом), значению хоровода в смысле мифического солнцевода (тема очень часто им вспоминаемая) и, в особенности, предсмертным и похоронным, поминальным бытовым обрядам и причитаниям, как попыткам борьбы со смертью и возвращения к жизни. Проникновенно погружаясь в высокий нравственный смысл, который седая старина придавала этим обычаям и верованиям, убеждаясь в их живучести и поныне в душе народной и сочетая эти наивные проявления активного отношения народа к природе со своим научно-философским обоснованием того же отношения, он именно в данном случае, быть может, более, чем в каком-либо ином, готов был признать в голосе народном глас Божий, вещающий устами младенцев тайну, сокрытую от мудрецов и совопросников века аристократического знания. Причисляя в подобных случаях и себя к «неученым», он обращался от лица их к ученым («Записка от неученых к ученым и т.д.», т. I, стр. I и сл.; то же, 23 и сл.; 42 и сл.⁹⁹) с грозными запросами о том, как можно согласовать с требованиями высшей нравственности и чистой веры узаконяемое учеными рабство человека перед неразумною и не нравственною тва-

рю – природою? И речь его в такие минуты звучала властно и дышала благородным гневом против книжников и фарисеев – лицемеров, вождей слепых, покорно бредущих ко рву погибели и увлекающих за собою миллионы тех, что ждут от них не ответов на простую любознательность, а спасение от зол и гибели, с которыми люди не мирятся и не должны мириться, несмотря на все увещания отупляющего материализма и принижающего фатализма.

«Не могут и не должны мириться»... – Почему «не должны»? – спрашивает наука. Никто не вправе возражать против «не могут», против немощи существ, недостаточно сильных волею и убеждением, чтобы безропотно переносить чувственные и духовные скорби бытия. Пусть жалуются, стенают не умеющие страдать безмолвно! Но откуда вы взяли свое «не должны»? Если, с вашей точки зрения, с точки зрения даже огромного большинства, существующее – несовершенно; если жизнь полна страданий и мимолетна; если не только смерть, но одна мысль о небытии ужасна, – разве все это, вся эта скорбь и весь этот ужас, оправдывают ваш столь же гордый, сколько бессильный призыв к непримиримости с тем, что неизбежно, что есть, потому что иначе быть не может?.. И по какому праву обвиняете вы науку за то, что она, познав факт, разоблачает его бесстрастно, каков он есть, во всей его безотрадности, потому что в этом констатировании истины, *того, что есть*, – назначение знания, его достоверность, убедительность и заслуга перед человечеством! Вы скажете, быть может, такое знание не дает счастья жизни? Но «разве наука обещала счастье? Она обещала только знание» (слова Эм. Золя в его речи к парижским студентам, вызвавшей статью Л.Н. Толстого «о неделании»¹⁰⁰); обещание она исполняла и продолжает исполнять, но нечего ждать от нее того, что ее *не* касается.

Такой ответ, особенно ярко выраженный по поводу речей Брюнетьера о «банкротстве науки»¹⁰¹, ответ, превозносимый многими как доказательство беспристрастия, а следовательно, будто бы и достоинства точного знания, возмущал до глубины души нашего мыслителя, видевшего в нем унижение знания, самоотречение его от жизненного значения. «Такое знание есть принадлежность не человека, владеющего всеми своими способностями, а мыслителя, ученого, у которого, при атрофии чувства и воли, остается *только* мысль» («Вопрос о братстве», ч. II, § 12, т. I, с. 93¹⁰²); у та-

ких мудрецов, по слову Гаманна, «достопочтенное «Cognito» заставило забыть еще более благородное «Sum»». Такая постановка знания возможна только при бесчувственности, мертвенности его. «Если бы онтология, наука о бытии, была не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя было бы отделить от деонтологии, то есть нельзя было бы отделить то, *что есть*, от того, *что должно быть*. Если мы не только сознаём, но и чувствуем, что наше бытие не зависит от нас, что мы не имеем, следовательно, ничего своего, то понятно, что в основу деонтологии не может быть положено сознание своего достоинства, а должно явиться познание своего ничтожества, рабства, бедности естественной, а содержанием деонтологии или долга будет приобретение независимости, но не в политическом смысле, и собственности – не в социальном, а в онтологическом смысле, то есть это будет приобретением того и другого в смысле физическом или даже в физико-астрономическом» («Вопрос о братстве», ч. II, т. I, с. 92¹⁰³).

Наука гордится истиною своих наблюдений и положений, тем, что она констатирует лишь то, что есть; не вдаваясь в гадание о желательном, она устанавливает *существующее* и санкционирует его *в качестве естественного*, становясь по ту сторону вопроса, добро или зло это естественное. И настолько привыкли мы считать совершающееся за единственно возможное, что для очень и очень многих отклонение от происходящего в природе кажется уже нелепым и дурным, в качестве неестественного. Но мы, в противоположность этому взгляду, утверждаем, что *существующее* и совершающееся при данных, теперешних условиях жизни природы *не есть единственно возможное*, а потому и *еще не существующее, еще не осуществленное, но долженствующее*, с нравственной точки зрения, *быть не есть абсурд*. Долженствующее быть, *проективное, «долг и обет»* так же естественны, как и не вмещающий их *пока в себя факт*, действительность. *Проективное*, хотя бы никогда еще доселе не реализовавшееся, – не фантастично, не выдуманно; оно *потенциально-реально*, если только оно основано на реальных силах и способностях. *Долг и обет* (воплощение долженствующего быть в силу требований нравственных) настолько же естественны, насколько сознание (умственное и нравственное) естественно в природе (в лице человека); «сверхъестественными их можно назвать лишь поскольку сознание выше слепоты» и нравственное выше не знающего нравственности. Не то,

что должно бы быть, есть, следовательно, нелепость, и не то, что превосходит сейчас творящееся в природе, то есть так называемое естественное, есть зло; наоборот, абсурдом надо признать отказ от долженствующего быть под предлогом, что его еще не было и сейчас еще нет; а «зло есть знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его». И вот в этом-то оправдании и узаконении еще несовершенного, способного, однако, быть усовершенствованным, а не в предполагаемой его неестественности и заключается действительно великий грех современного миро- и жизневоззрения, грех, «который может быть искуплен только превращением словесия (ученого), живущего мыслью, в комиссию, прилагающую мысль к делу общеобязательному и общеспасительному» («Вопрос о братстве», ч. I, т. I, [стр.] 92–93¹⁰⁴).

Пассивный вывод из данных науки, то есть узаконение несовершенного существующего, с отказом от регуляции для превращения существующего в долженствующее быть, мог получиться только при омертвлении самих деятелей науки, вследствие разобщения их с народом, а следовательно, и с жизнью, путем выделения ученых в особое, умственно привилегированное сословие. «Из всех видов разделения распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных. Социализм, и вообще наше время, придает наибольшее значение разделению на богатых и бедных, полагая, конечно, что, с устранением этого разделения, исчезнет и первое разделение, то есть что все станут образованными. Но мы разумеем не популярное образование, которое с устранением бедности действительно будет распределено равномернее; мы разумеем участие *в самом знании*, и участие *именно всеобщее, участие всех*, что не может быть вызвано одним устранением бедности» (там же, стр. 7¹⁰⁵). Для этого требуются иные, высшие побуждения, не исчерпываемые экономическими заботами, побуждения, одинаково существующие и для бедных, и для богатых; короче сказать: *всеобщее знание мыслимо только в связи с делом всеобщим, для всех одинаково нужным и близким и потому всех объединяющим*. Единство и полнота знания предполагают единомыслие, а единомыслие действительное, непритворное и не словесное лишь, а в жизнь переходящее невозможно без единства в чувстве и желании, в волевом стремлении. Вот глу-

бочайший смысл церковного призыва к единению «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». «Истина может принадлежать не сословно, а только всему человечеству в совокупности всех поколений. *Разум всего человечества и наука должны быть тождественными; тогда (и лишь тогда) и будет истина (полная и всесильная)*» («Вопрос о братстве», ч. IV, т. I, стр. 257¹⁰⁶).

Вот это-то и не было понято «учеными»: вкусившие раньше народа от плодов просвещения, [они] увидели в этом свое превосходство над братьями, свою (выражаясь словами Летописи) «жалкую над братьями победу»; и так как это мнимое превосходство основывалось на преимущественном развитии их *мыслительной* способности, то они и сотворили из нее кумира, заменив любовью к ней и служением ей любовь и служение жизни. Постепенно мыслимое, отвлеченное стало для них сущностью реального, пока не заменило его им совсем. Отчаявшись в познании действительности, то есть мира и всего, что в мире по существу, и сведя для человека все к представлению его разума, довольствуясь доказательствами только логическими да опытом искусственным (кабинетным и лабораторным) и разъединенным (не повсеместным, не постоянным, не всемирным), наука и философия оставили в пренебрежении доказательство активное, *доказательство жизненным действием, не единичным, а совокупным*. «В такой науке народ не принимал никакого участия, ибо для него, не зараженного идеологией, обоготворением одного отвлеченного мышления, для него, не лишенного ни чувства, ни воли, живущего сердцем, не довольствующегося созерцанием, а нуждающегося в действительности, нужно не мертвое, не мнимое, а живое, действительное» (I, 250¹⁰⁷).

Глубина внутреннего разлада в человечестве, таким образом, в значительной степени обуславливается отделением ученого, интеллигентного класса от народа. «Знание, лишенное чувства, будет знанием причин лишь вообще, а не исследованием причин неродственности; ум, отделенный от воли, будет знанием зла без стремления искоренить его и знанием добра без желания водворить его, то есть будет лишь признанием неродственности, а не проектом восстановления родства» («Вопрос о братстве», ч. I, т. I, с. 12¹⁰⁸). «Пока в знании не будут участвовать *все*, до тех пор чистая наука останется равнодушной к борьбе, к истреблению, а прикладная не перестанет даже помогать ист-

реблению, помогать и прямо – изобретением орудий истребления, и косвенно, – придавая соблазнительную наружность вещам, предметам истребления, вносящим вражду в среду людей» (там же, стр. 7¹⁰⁹). Мало того! Знание привилегированное, разобщенное с народной жизнью и ее основными запросами, обособленное в ученую касту, приводит к принципиальному узаконению обособления человека от ему подобных в области мышления: «необходимым следствием выделения ученых в особое сословие является первый, коренной порок – превращение мира в представление, в фикцию». Напрасно смотрят на это крайнее отвлечение, как на что-то не имеющее практического значения! Величайший из скептиков Юм был неправ, когда говорил, что опасности ученого сомнения тают при первой встрече с реальными требованиями будничной жизни; нет! Они ложатся глубокими и часто неизгладимыми тенями на всю жизнь! «То, что в жизни есть эгоизм, солипсизм и все преступления, из него вытекающие, – все это нашло свою формулу оправдания в философском выражении «мир – мое представление» (эготизм), которое и есть последний результат всего критицизма. Обращение мира в представление есть последнее слово ученого сословия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия (если мышление, не переходящее в дело, не считать за дело) и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма или эгоизма, как отца преступлений» (I, 13¹¹⁰). Пока ученые или философы будут оставаться сословием, до тех пор вопрос даже о нравственности, то есть о деле, останется для них вопросом только знания, а не действия и предметом только изучения, а не приложения к жизни; он будет *тем, что само собою делается*, а не *тем, что должно делать*, и притом не в одиночку, а в совокупности» (I, 128¹¹¹).

Конечно, наука не ограничивалась одним отвлеченным, чистым знанием; изначально существовала и прикладная наука. Но приложения науки были и еще остаются «случайными и не соответствуют ширине ее мысли. Иначе она вышла бы из рабства у торгово-промышленного сословия, которому она в настоящее время служит. В этом служении и заключается характеристика западной науки, из рабыни богословия превратившейся в служанку торговли... Начало нынешней науки положено вместе с образованием особого городского сословия, с отделением города от села, имею-

шего дело с живою природою, живущего одною с природою жизнью: вместе с отделением мануфактурного промысла от земледелия полагаются основы мертвенного, так называемого субъективного, *знания* и мысленного или мнимого восстановления (изменчивой или преходящей действительности – жизни). Всякое ремесло должно прежде всего лишить жизни растение или животное, выделить из общего хода или строя предмет или вещь, чтобы произвести над ним свои операции. Среди таких-то работ и родилась наука: мастерская была колыбелью физики и химии. За этими эмпирически отвлеченными науками последовали, пошли тем же путем анализа, разделения, и умозрительные науки. Все развитие этих последних состоит в разделении и отвлечении», по слову Гёте, применявшего его, впрочем, и к естествознанию: «Sich im Unendlichen zu finden, musst unterscheiden erst und dann verbinden»¹¹² «Человека наука рассматривала отдельно от условий его жизни, антропологию – отдельно от космологии; точно так же и душу отделяла от тела, психологию от соматологии, разделяя последнюю, в свою очередь, на анатомию и физиологию. И чем далее идет анализ, тем мертвеннее продукты его! Выше всего, казалось бы, стоит в этом отношении метафизика, эта мертвеннейшая из мертвых, отвлеченнейшая из отвлеченных! Однако есть еще онтология, наука о самом отвлеченном бытии, равнозначащем уже небытию»... Так, в противоположность жизни, не мирящейся с разделением, расчленением, уничтожением, ведущим к смерти, и с самою смертью, в противоположность жизни, требующей единства, полноты бытия и восстановления его, воскрешения, философия все разделяет, все отвлекает и тем – умерщвляет, делая в конце концов и восстановление лишь мысленным, то есть отвлеченным, и превращая самый внешний, существующий мир в психологический лишь факт, в фантом» («Вопрос о братстве», ч. IV, т. I, с. 250–251¹¹³).

Эту мертвящую тенденцию отвлеченного мышления философия в значительной степени привила и так называемой точной науке, по крайней мере, в ее наиболее общих и широких заключениях. Послушаем признание об этом авторитетных представителей современной науки. «Теория и опыт, – говорит профессор Умов (в предисловии к рус. переводу книги Пуанкаре «Наука и Гипотеза». Москва, 1904, стр. IV и VII), – привели к убеждению, что сущность вещей для нас непостижима и что мы можем только строить

образы или же воспроизводить отвлеченные подобия – модели соотношений между явлениями природы. Эти модели представляют или счастливое сочетание фигур и движений, говорящих чувствам и воображению, не имеющих претензии представлять отражение реальных явлений, а только имитацию открытых в них соотношений; или же эти модели представляют ряд условных символов, связанных математическими соотношениями, ничего не говорящих нашему чувству и воображению, но дающих возможность путем математического развития прийти к новым соотношениям между символами, соответствующими реальным вещам. К первой группе относятся модели физиков Кельвина, Максвелла, Лоренца, ко второй – методы Гельмгольца, Гертца и других... В характере этих научных образов природы в настоящее время обнаруживается одна резкая черта. Явления, силы мира прежде, чем дойти до нашего сознания, просеиваются, так сказать, через сито, представляемое нашим организмом, устройством наших органов чувств. Когда мы просеиваем что-нибудь через сито, в нем остается нечто, и вот с этим «нечто», не доходящим до нашего сознания и для нас недостижимым, и должны, под той или другой формой, считаться научные модели или образы. Такой характер человеческого познания смещает нас с высокого положения существ, которым доступно познание абсолютной истины». И это печальное заключение современная наука почерпает «не в области отвлеченного мышления», а именно «на почве естествознания» (там же). Мало того! Даже в пределах знания, признаваемого за наиболее точное и непреложное, в науках математических и соприкасающихся с ними, говорит Пуанкаре (Наука и Гипотеза. Введение, стр. 3), то есть «там, где наш ум может утверждать, тогда как здесь он предписывает», даже и там его предписания налагаются «только на нашу науку, которая без них была бы невозможна, но они не налагаются на природу», ибо «то, что наука может постигнуть, не суть вещи в себе... а лишь отношения между вещами; вне этих отношений нет познаваемой действительности». Пусть установленные при таких условиях основные положения содержат в себе «что-то реальное» (3), пусть «эти положения не произвольны»; но все же, в конце концов, это положения – «только условные, только вероятные, но не строго достоверные» (5, 6). «Принципы – это переряженные соглашения и определения» (154), а не сущности, не абсолютные начала (150).

При таком скептическом заключении о ресурсах науки ни для нее самой, ни для жизни, почерпающей из нее силы для воздействия на природу, нет возможности установить активного отношения к природе в качестве конечной цели знания. Таковой с этой точки зрения остается только любознательность. Это, не обинуясь, и признает Пуанкаре, блестящий по дарованиям и почтенный по добросовестности и научным заслугам представитель типа ученого, в котором равнодушие к жизни и отчаяние в возможности абсолютного знания не истребили жажды любознательности. «*Разыскание истины*, – говорит он (La valeur de la science. Paris, s. ap. (1904), – должно быть целью нашей деятельности; это единственная цель, достойная ее. Конечно, мы должны бы сначала условиться о том, как облегчить человеческие страдания; но зачем? Не страдать – идеал чисто отрицательный и вернее всего достижимый уничтожением мира. Сверх того, если мы и желаем все более освободить человека от материальных забот, то ведь опять для того же, чтобы свою отвоєванную свободу он мог отдать изучению и созерцанию истины, хотя бы и никогда не достижимой (р. 1). Поставив, таким образом, погоню мысли за недостижимой истиной конечною целью жизни, ученый созерцатель не только не ценит деятельной стороны жизни, но видит в ней даже некую помеху своему излюбленному процессу мыслительного *regretuum mobile*: чтобы действовать, пришлось бы останавливаться (в процессе познания), а познав истины, часто жестокие, отбросив более утешительную, более укрепляющую нас иллюзию, остались ли бы в нас надежда и мужество для действия (2), тем более когда «мы создаем что наука, очевидно, не может дать нам счастья, хотя в настоящее время человек еще менее может быть счастлив без нее»? (Introduction, 3–4).

В полную противоположность этому отношению к науке, столь характерному для современного отвлеченного ученого, наш мыслитель утверждает: «*знание само по себе не может быть целью (жизни)*; это значило бы мысль принимать за действительность, мертвое за живое, из мысли или идеи творить себе кумира» (I, 334. «Вопрос о братстве», ч. IV¹¹⁴). Нет надобности впадать в это новое идолопоклонство, в идеолатрию, потому что *нет оснований для отчаяния в знании, для разочарования в его силах*. Банкротство науки, ставшее модной фразой, необязательно и безысходно. Его выводят, в конце концов, из только что

указанной несоизмеримости субъективного знания (представления) с объективной действительностью (реальностью) вещей. Что делать! Надо признать эту несоизмеримость *в настоящем*, но преждевременно и малодушно отчаиваться *за будущее*. «Мысль и бытие не тождественны»; это факт, факт *теперешней* действительности, но не потому, что одно с другим *вообще и никогда* не может совпадать, а потому только, что «мысль *еще* не осуществлена, не *вся еще* осуществлена и *не так* осуществляется, как бы следовало»; но все же – «она *должна быть осуществлена!*» (I, 334). «В мире все изменяется, все исчезает»; но это изменение определяется не волею сознающего и чувствующего существа, а слепую силою (сделавшеюся таковою после падения); поэтому «не в *философе*, изменившем человеческому чувству, забывшем, что человек есть существо действующее, а не мыслящее только, а в душе *человека*, вернее, сына человеческого, в существе, не только сознающем, но и чувствующем, обобщение, представление будет *проектом обращения слепой силы природы в сознательную*». «Мир дан не на погляденье; не мирозерцание – цель человека. Человек всегда считал возможным *действие* на мир, изменение его, согласно *своим* желаниям... Все мифические образы были *проектом действия* на мир, причем проект этот постоянно изменялся, по мере того как люди приходили к убеждению в недействительности тех или других богов, которых они и заменяли новыми. Если бы в сознании и жизни сохранилась непрерывность, единство, то мифический проект прямо перешел бы в положительный, и не осаждали бы нас докучливые и в то же время весьма, однако, естественные вопросы «к чему?», «зачем?», вопросы, которые позитивизм, не имея возможности разрешить, устраняет, затыкая от них уши. И только благодаря тому, что первоначальный смысл человеческих стремлений утрачен, позитивизм и мог полагать произвольные границы человеческой деятельности. Позитивизм является выражением дряхлости: он мирится со злом; прогресс по нему заключается не в расширении человеческой деятельности, а в сужении ее» (I, 335¹¹⁵).

Но успокоимся ли мы на этой мудрости старческого бессилия? И удовольствуемся ли, с другой стороны, «мними успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою», этими «победами Пирра, в угоду мануфактурной промышленности, комфорту, прихоти, получаемыми

ценою неисчислимых потерь: страданиями прислужников машины, бездействием многих миллионов умов многих поколений людей и бесплодностью самих приложений будто бы торжествующего знания»?.. (I, 333¹¹⁶). Ни то, ни другое! «Нельзя не признавать фактов, но не следует преклоняться перед ними!» (I, 310); *нельзя не признавать несовершенства существующего*: нельзя не признавать, что человек слаб, хил и смертен, что в нем много животного, что его способности и силы ограничены. *Но нельзя думать, нельзя говорить, что так и должно быть* (там же), хотя бы мы и желали иного! Нельзя узаконять рабскую наклонность – благоговеть перед *всяким* обнаружением *силы*, перед силою слепой природы! Само сознание, что космическая сила, при всем своем колоссальном могуществе, – бессильна *помимо нас* в деле самоулучшения, потому что *вне нас* она не имеет ни сознания, ни чувства», а с другой стороны, сознание, что та же космическая сила *в нас*, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать (I, 294¹¹⁷), – это двойное сознание *обязывает* человека *стать* силой, реагирующей на природу, регулирующей ее, ведущей ее от слепоты к сознанию и в ней все сущее – к *долженствующему быть*, то есть уже не к просто физическому, но и к нравственному миропорядку.

Как бы малы, как бы слабы, как бы еще недоразвиты мы ни были, «все же мы не *ничто*, а уже *нечто*», и слишком многозначительное, чтобы иметь право уклоняться от этой обязанности перед самими собою и перед целой вселенной, ибо мы разум и воля природы, та часть ее, в которой она приходит к сознанию, желанию и способности осуществлять желательное. «Вселенная давит человека (сказал Паскаль), но давит бессознательно; человек же сознает это»¹¹⁸ и не мирится с этим. В этом сознании и протесте – залог будущей победы сознания и воли, победы, расширяемой нашим мыслителем до пределов космических. Но для приближения к этому надо воспрянуть, а не падать духом, «горé иметь сердца», а не принижаться долу. Не отрицая сходства человека со всем живущим, не разрывая его связи с целым мирозданием, надо отстаивать и его отличительные, самобытные черты; их-то и надо возвращать, развивать, укреплять и умножать, а не сглаживать и атрофировать под убаюкивающим и расслабляющим предлогом, что человек – только ничтожная часть необъятного целого.

К сожалению, не в этом направлении движется современная научная мысль! «Наше время можно считать пере-

ходом от язычества классического к зооморфическому» (I, 311¹¹⁹)... Страсть, обуявшая в последнее время некоторую часть интеллигенции, походить как можно более на животных, уничтожать всякое (существенное) различие между ними и человеком «является и в данном случае великой помехой совершенствованию человечества независимо от того, скажем ли мы, что в животных есть (хотя бы зачаточно) уже все, что есть в человеке, или же примем, что в человеке есть еще все, что есть в них. Но отстаивающие первое положение тем самым доказывают, что человек не может и не должен выходить из состояния животного, что различие между ними не качественное, а лишь количественное, что средства к прогрессу и у человека остаются те же, что и у животных, то есть: наследственность, борьба, половой подбор и пр., иначе сказать – прогресс путем бессознательным. Второе же положение есть обыкновенный и в то же время самый сильный укор, который бросали в лицо человеку великие провозвестники нравственных истин, пророки, Отцы Церкви и т.д., указывая, что задача человека состоит в том, чтобы в нем не осталось ничего животного, то есть бессознательного. Нужно сделать выбор между этими воззрениями, и от него будет зависеть, составит ли вся история человечества одну страничку в зоологии, или же мысль, осуждающая человека на животное состояние, будет одной строчкой из истории развития ума человеческого» (I, 310¹²⁰).

С другой стороны, недостойно нравственных существ быть только «сознательным агентом эволюции вселенной» (выражение Спенсера¹²¹), ибо это значило бы сделаться сознательным орудием взаимного истребления (борьбы) и вытеснения (смерти), значило бы подчинить нравственное физическому... Такое состояние было бы «превращением действия сознательного в инстинктивное, в автоматическое, превращением человека в машину, в чем для фатального, слепого прогресса и заключается идеал» (I, 29¹²²). Но, независимо от нравственных соображений, просто нелепо надеяться на то, что всемирное усовершенствование, осуществимость коего через нас, существ разумных и волевых, отрицается, состоится, рано или поздно, путем бессознательным и произвольным, механически и фатально действующею эволюциею природы. Нелепо мечтать, будто само собою, без желания и намерения, без проекта и плана, свершится то, что должно быть результатом нашей обдуманной, планомерной, целесообразной и добро-

вольной деятельности. Между тем некоторые натуралисты идут в этом отношении весьма далеко: они предполагают, что природа породит высшее, более совершенное существо, чем современный человек, признавая, однако, что мышление и деятельность уже совершеннейшие явления в мире. И выходит, таким образом, что мышление будет производиться не трудом мысли, а рождением!.. Высшее существо без собственного труда и не зная, как это произошло, получит вместо глаз микроскопы, телескопы, спектроскопы и т.п.!.. Нелепее же всего воображать, что (сама) природа наградит предполагаемое существо лучше организованным мозгом, ибо уже и в настоящее время мозг совершенствуется не природою, а мышлением, природа же только сохраняет и передает по наследству выработанный *трудом* мышления мозг. Именно сохранение и передача, *помимо труда человеческого*, и составляет несовершенство человека, как и самой природы» (I, 311–312¹²³). Не на умножение незаслуженного, *дарового*, уже и без того доселе преобладавшего в нас над трудовым, надо надеяться нам, если из паразитов, захребетников, нахлебников природы, крепостных земли мы хотим стать свободными и полноправными кормчими нашего мира и других миров. Наоборот, *все даровое мы должны постепенно заменить трудовым, все бессознательное – сознательным, все механически-фатально совершающееся – целесообразным, волевым, добровольным*. И это переносит нас к новой постановке вопроса об обязательности для человека активного отношения к природе, – к *обязательству нравственному*.

Регуляция природы не есть дело только утилитарное, имеющее целью извлечение выгод, хотя бы и не личных, а общих. Будь это так, идеал жизни, на ней основанный, по существу, по конечной цели, не отличался бы от современной капиталистической, хищнической эксплуатации богатства природы и от иначе организованного, но все на том же начале материальной выгоды построенного проекта социалистического общежития. Регуляция природы, правильно понятая, должным образом выполняемая, разумеется, обеспечила бы всему человечеству удовлетворение его *насуточных потребностей, но отнюдь не излишеств и прихотей*. В этом – ее существенное отличие от мануфактурно-промышленного строя современного общества, в котором безжалостное и необдуманное расхищение природы вызвано именно погоней за ненужным и излишним. В этом

же – отличие регуляции и от идеала социалистического непрерывного расширения материальных потребностей и их ненасытного же удовлетворения путем накопления «невообразимых ныне богатств» (Бebelь). Регуляция, наоборот, отбрасывая все излишнее, обеспечивает *лишь необходимое*, но зато *не только для всех* (о чем мечтает и социализм), *но и без ущерба для самого источника этих благ – для природы* (о чем забывает социализм в своей погоне уже не за существенным, а за богатством, да еще «неслыханным и невообразимым»). Вот почему *только одна регуляция природы способна решить радикально социальный вопрос с его материальной стороны, стороны в нем не единственной и даже не главной*, вопреки согласному, в данном случае, мнению обоих противников: капитализма и социализма. «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными и экономическими перестройками судьбу человека улучшить нельзя (то есть во всем существенном): *зло лежит гораздо глубже; зло – в самой природе, в ее бессознательности; зло – в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти*» (I, 320¹²⁴). Необеспеченность правильной организации у рождаемых, необеспеченность физических и духовных сил и способностей, а отсюда – здоровья; с другой стороны, зависимость даже насущного питания, хлеба, урожая, от стихийных бедствий; наконец, наличность всевозможных болезненных, тлетворных сил, приводящих сразу или постепенно к смерти, – все это и есть тот *естественный пауперизм, та природная бедность, которую, как мы раньше указали, не в силах прекратить человечество никакими юридическими, политическими и экономическими мероприятиями и переворотами*. Все эти «новые курсы, новые строи и новые общества» – мертворожденны потому, что у всех них одна и та же основа – старая: подвластность людей единой силе природы. Все эти равноправия, полноправия и свободы призрачны и эфемерны потому, что все они не устраняют коренного, всеобщего, всемирного, непрестанного рабства всех у фатально действующей силы, не знающей ни права, ни воли. Пока *она* царит над нами, а не *мы* правим ею – все нищие, все рабы во всем существенном и естественно-ценном, и, в силу именно этого, все – враги друг другу в безобразной борьбе за обладание либо тем действительно нужным, которого не хватает для всех, либо тем ненужным, тленный соблазн коего затмевает нужду в насущном. *Исход из мертвой петли – один: власть над природою!* Но она дастся лишь тогда челове-

ству, когда оно овладеет природой не ради корыстолюбия и даже не ради властолюбия, как и не ради ученого тщеславия, а *ради всеобщего спасения, всеобщего, то есть включающего в себя и людей, и природу*. И вот почему – хотя регуляция есть единственное коренное средство устранить материальную нужду – все же не в этом побуждении ее основное побуждение!

Прежде всего, регуляция природы – долг нравственный, исполнять который мы обязаны как нравственные существа, даже совершенно независимо от соображений полезности и успешности. Если бедность естественная, вышеуказанная, есть неиссякающий источник зависти и вражды, если телесные и духовные несовершенства человеческой организации, отданной во власть единой силы рождения и смерти, – причина нашей слабости физической, нашего невежества умственного и нашей преступности нравственной, то ясно, что устранение всего этого – *долг нравственный*. И если подчинение человечества стихийным силам есть первоисточник небратского состояния людей, то оздоровление этого источника есть *долг всеобщий, всечеловеческий*. Как мы уже сказали, «знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его есть великий грех»; когда же в зло входит и наша собственная вина, тогда исправление зла (несовершенства), превращение его в добро составляет уже наш личный нравственный долг. Между тем, несомненно, несовершенство природы включает в себя и наше человеческое несовершенство. При вытекающей из того и другого необеспеченности необходимого борьба с себе подобными и взаимное истребление – явления нормальные. При необеспеченности для всех даже существеннейшего не только наши избытки, наше благосостояние, но и само существование наше совершаются в ущерб другим, за чужой счет. «У нас нет ничего своего, нами произведенного, а все даровое, вернее, долговое. Жизнь наша – вовсе не наша; она отъемлема, отчуждаема, смертна. Мы получили ее от своих отцов, кои в таком же долгу у своих родителей и т.д. Рождение – только передача долга, а не уплата его. От родителей же, как и вообще от предков, мы получили не только жизнь, но и средства к жизни, состоящие в тех способах работы, в которых почти все принадлежит нашему предшественнику и только весьма мало, и лишь в исключительных случаях, – нам» (I, 93¹²⁵). Земля и все другие условия жизни не составляют нашей собственности; мы не землевла-

дельцы, а крепостные земли, точно так же как и земля зависит от солнца, тяготеет к нему, а солнце в свою очередь находится в зависимости от иного какого-либо тела и т.д. (94). Низкоразрядные рабы в царстве всемирной неволи, мы живем на милость слепой силы, оковы которой мы носим. Но и этого мало! «Мы живем не только *на чужой счет*, на счет неродственной нам природы, – мы живем также и *на счет себе подобных*, даже самых близких, заменяя, вытесняя их, и такое существование делает нас уже не только недостойными, но и *преступными*... Повинуясь влечениям слепой, чуждой, неподобной нам, хотя и в нас самих живущей силы, мы становимся врагами себе подобных и даже самых близких... Долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, из преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям» (94). «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 он был побледнеть, когда увидал конец себе подобного, единокровного!.. Животноподобное рождение есть наказание; но тому, кто вдумывается в процесс рождения, открывается нечто еще более ужасное – смерть, которая, 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. Подобно этому и человек, во все время вскармливания и воспитания, поглощает силы родителей, питаясь, так сказать, их телом и кровью (конечно, не буквально, не в прямом смысле), так, что, когда оканчивается воспитание, силы родительские оказываются истощенными и родители умирают или делаются дряхлыми, т.е. приближаются к смерти. То обстоятельство, что процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, например, в клеточке, а внутри семьи, не смягчает преступности... Так, и стыд рождения, и страх смерти сливаются в одно чувство преступности» (I, 312–313¹²⁶). Для нравственного же существа сознание преступности должно быть равносильно сознанию долга искупления греха.

Отсюда – высшее требование активного отношения к природе, необходимость ее разумной регуляции человеком для прекращения несовершенств, ведущих к вине, к греху, к преступлению, для искупления греха вытеснения себе подобных восстановлением вытесняемых и вытесненных. В этом – погашение долга, исправление вины и предупреждение ее возобновления. Надо понять, что «содержание долга всегда одинаково; содержание его всегда – жизнь в той или иной форме своего проявления, в целом или по частям, в совокупности или отдельными ее сторонами, материальной или духовной. Юридическое возмездие не возвращает жизни; экономическая плата за вещи и услуги, а тем более за чувства, силы и жертву самой жизни также недействительна. *Содержание долга, повторяем, всегда – только жизнь, а потому и погашением долга может быть только восстановление жизни, воскрешение*» (I, 93).

Но «какое нам дело до греха, совершённого до нашего рождения?» – говорит Рознь в лице Каина (в известной мистерии Байрона¹²⁷)... Вопрос поставлен заманчиво. Но если мы не хотим принимать последствий греха, не нами лично совершенного, то не должны принимать и добра, не нами произведенного, что равнялось бы отречению от искупления, от всякого дела, совершаемого не одним поколением, а целым рядом их. Если высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других (смерть невинного за виновных), то в чем же должна состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности? Если каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям, – ясно, в чем долг всех поколений, в чем их повинность. «Сознание, что этот долг не оплачен, и есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности, словом – небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством и смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим кредиторам и через это – свободы себе» (I, 94). «Долг к родителям имеет не только нравственный характер, но выражается и в физической зависимости, в невольности, несвободе: рождаемость – это несвободность, так же точно как и смертность – рабство. Не должно быть ни того, ни другого, настолько же в силу физических, насколько и в силу нравственных требований. *Не должно быть ничего долгового, ни дарового, ни принудительного; должно быть только правовое, то есть трудовое и свободное. Достижимо же*

все это не иначе как всемирным освобождением от всемирного рабства человечества у стихийных сил природы. «Регуляция этой слепой силы, этой не земной только, а всеобщей тяги, обуславливающей смертность, и должна быть тяглом человеческого рода». Отсюда и следует, что «завершающее полноту знания и полноту нравственной и разумной власти человека над природою бессмертие и воскрешение есть труд, обращающий даровое в собственное, очищающий долг» (I, 94). «Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть. Все обязанности, налагаемые на нас учением о Триедином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о долге воскрешения. В противоположность исламу мы можем сказать: «Нет иного Бога, кроме Триединого» и воскрешение – Его заповедь!»

ПРИЛОЖЕНИЕ

I. Письмо Ф.М. Достоевского к Н.Ф. Федорову*

Петербург. Март 24/78 г.

Милостивый Государь Николай Павлович!

О книгах для Керенской Библиотеки мною уже давно сделано распоряжение о высылке, и в настоящее время Вы, конечно, все получили.

Теперь же о рукописи** в декабрьском *неподписанном* письме. В «Дневнике» я не ответил ничего, потому что надеялся разыскать Ваш адрес по книге подписчиков (Керенск, штемпель конверта) и переписаться с Вами лично; но, за множеством недосуга и нездоровья, откладывал день ото дня. Наконец, пришло Ваше письмо от 3 марта и все объяснило. Отвечаю не сейчас, потому что опять стал болен. А потому покорнейше прошу извинить замедление.

Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице, все это – если можно.

Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии, – лекции, посещаемые чуть не тысячною толпою. Я нарочно ждал его, чтобы ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных 2 часа. Он

* К Никол. Павл. Петерсону (ныне члену Окружного Суда в г. Верном Семи-реч. области). Напечатано было в газете «Дон» 1897 г. № 80 и в «Рус. Архиве» 1904 г. Март. Подлинник находится в Отделе рукописей Московского Публичного Музея. Правописание и курсив – подлинника.

** Рукопись статьи Ник. Фед. Федорова, излагающей основные черты его учения, посланной Достоевскому Никол. Павл. Петерсоном.

глубоко сочувствует мыслителю, и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12). Но вот положительный и твердый вопрос, который я еще в декабре положил Вам сделать: в изложении мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресения прежде живших предков, долг, который, если бы был выполнен, то остановил бы деторождение, и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресением первым.

Но, однако, у Вас, в Вашем изложении совсем не обозначено: как понимаете Вы это воскресение предков, и в какой форме представляете его себе и веруете ему? Т.е., понимаете ли Вы его как-нибудь мысленно, аллегорически, например, как Ренан, понимающий его прояснившимся человеческим сознанием в конце жизни человечества до той степени, что совершенно будет ясно уму тех будущих людей, сколько такой то, например, предок повлиял на человечество, чем повлиял, как, и проч. и до такой степени, что роль всякого прежде жившего человека выяснится совершенно ясно, дела его угадываются (наукой, силой аналогии), и до такой все это степени, что мы, разумеется, знаем и то, насколько все эти прежде бывшие, влияв на нас, тем самым и *перевоплотились* каждый в нас; а стало быть, в тех окончательных людей, все узнавших и гармонических, которыми закончится человечество, – или: Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертью, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально, в телах (NB. Конечно, не в теперешних телах, ибо уже одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, т.е. такие, может быть, как Христово тело по воскресении Его до вознесения, в Пятидесятницу)?

Ответ на этот вопрос необходим – иначе все будет непонятно. Предупреждаю, что мы здесь, т.е. я и Соловьев, по крайней мере, верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно будет на земле. Сообщите же, если можете и хотите, многоуважаемый Н.П., как думает об этом Ваш мыслитель, и если можете, сообщите подробнее.

А об назначении: чем должна быть народная школа, я, разумеется, с Вами во всем согласен.

Адрес мой. Глубоко Вас уважающий Ф. Достоевский

II. Письмо В.С. Соловьева к Н.Ф. Федорову*

Глубокоуважаемый Николай Федорович!

Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня субботу 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, со своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов, или основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие средства ближайшие 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*

III. Письмо В.С. Соловьева к Н.Ф. Федорову**

Дорогой и высокоуважаемый Николай Федорович!

Пряатель мой Цертелев еще в мае уехал в Петербург и до сих пор не возвращался в свою деревню, и когда вернется – не знаю; поэтому мне и не приходится исполнить своего желания

* Подлинник, до сих пор не опубликованный и переданный в мое распоряжение Н. Федоровым, находится у меня: письмо без обозначения числа; писано в Москве, по словам Н.П. Петерсона, в половине восьмидесятых годов, по словам И.М. Ивакина – в 1882 году. Правописание и курсив – подлинника.

** Неизданное. Без обозначения числа. Подлинник, переданный Н.Ф. Федоровым в мое распоряжение, находится у меня. Правописание и курсив – подлинника.

повидаться с Вами в Керенске (помимо кой-каких других препятствий). Значит, увидимся в Москве, куда и я теперь собираюсь. Но до тех пор хочется мне поговорить с Вами.

Дело воскресения не только как процесс, но и *по самой цели* своей есть нечто обусловленное. Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга – воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно*. Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его *в должном виде***, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга. С этим Вы, конечно, совершенно согласны – это Ваша собственная мысль. Но вот что кажется мне отсюда следует: если *должный* вид человечества (каким оно будет в воскресении мертвых и жизни будущего века) есть еще только желанный, а не действительный, то о действительном человечестве никак нельзя рассуждать по образу должного, потому что, если должное человечество (в котором Бог есть все во всех) вполне творит волю Отца, так что здесь в человеческих действиях прямо и нераздельно действует сам Бог, так что нет надобности ни в каких особенных действиях Божиих, то совсем не то в действительном человечестве, которое вовсе не творит воли Отца и никак не есть прямое выражение и форма Божества; поскольку наши действия не соответствуют воле Божией, постольку эта воля получает для нас свое собственное особенное действие, которое для нас является как нечто внешнее. Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии***), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нет, мы не покрываем Бога и потому Божественное действие (благодаря) выглядывает из-за нашей действительности, и притом тем в более чуждых (чудесных) формах, чем менее мы сами соответствуем своему Богу. Если взрослый сын настолько внутренне солидарен с любимым отцом, что во всех своих действиях прямо творит волю его, не нуждаясь ни в каких внешних указаниях, то для ребенка по необходимости воля отца является до известной степени внешнею силою и непонятной мудростью, от которой он требует указаний и

* Сбоку, рукою Н.Ф. Федорова, приписка: Воскрешать каннибализм, т.е. воскрешать смерть! Вот нелепость!

** Сбоку, рукою Н.Ф. Федорова, приписка: Против кого Вы пишете, нельзя и понять!

*** Над этими словами, между строк, рукою Н.Ф. Федорова поставлены знаки?!???, очевидно, для обозначения неверного истолкования его мыслей В.С. Соловьевым.

руководства. Все мы пока дети, и потому нуждаемся в детоводительстве внешней религии. Следовательно, в положительной религии и церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения и 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. Вот Вам короткое оправдание тех чувств, которые я в последнее время в Москве Вам высказывал.

До свидания, дорогой учитель. Храни Вас Бог. Заботьтесь больше о своем физическом здоровье, остального у Вас в избытке. Собираете ли рукописи? Хорошо было бы приготовить к осени в литографию.

Истинно любящий Вас и глубоко уважающий *Влад. Соловьев*

IV. Письмо А.А. Шеншина (Фета) к Н.Ф. Федорову*

*Москва. Плющиха, соб. дом.
№ 481*

Декабря 6, 1887

Глубокоуважаемый Николай Федорович!

Все эти дни, как стал порошить снежок, я собирался поехать в Музей, чтобы лично поблагодарить Вас за двойную любезность Вашу: и по отношению к разрешению Екатерине Владимировне осмотреть Музей и за аккуратное уведомление по поводу моей справки. Но как нарочно, эти дни внезапные порывы хронического моего удушья мешали мне исполнить этот приятный долг, так что я вынужден исполнить его письменно, чтобы не остаться в глазах Ваших в нежелательном для меня свете. 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 отзвухи, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном же роде. Если бы я не считал этого неловким, то смело включил бы себя в число таких людей.

Прошу верить неизменному уважению и признательности Вашего покорнейшего слуги.

А. Шеншин

* Неизданное; передано в мое распоряжение Н.Ф. Федоровым; подлинник находится у меня.

** Толстого.

V. Письмо Л.Н. Толстого к Ив. Мих. Ивакину*

Простите, дорогой Иван Михайлович, что долго не отвечал вам. Это было перед отъездом, а потом здесь в Данковск. уезде, где мы живем, много было дела. Я очень рад был известию от вас и Ник. Федор., что вы помните обо мне.

Обмену книжному я, разумеется, всей душой сочувствую и думаю, что в деле духовном нельзя считаться и нет таких весов на кот. бы можно было вешать выгоды и невыгоды. А чем больше общения, тем лучше. Мне кажется, что за последнее время с чрезвычайной все увеличивающейся быстротой стягиваются связи международные, братские, несмотря на страшные угрозы войны.

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 Н.Ф. (-ча), которому я всегда сочувствовал и сочувствую, т.е. дело, стоящее труда, и дело общее всего человечества.

Передайте ему мою любовь.

Искренно любящий вас *Л. Толстой*

* Без числа; на конверте почтовый штемпель: Москва. 14. XI. 1891. Печатается с разрешения Ив. Мих. Ивакина. Правописание – подлинника.

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ

Книга об учении Федорова первоначально была напечатана в «Русском Архиве» в виде серии очерков: I. Библиограф и библиотекарь. 1904, кн.1, вып. 2, с. 315–325; II. Музейский деятель. 1904, кн. 1, вып. 3, с. 390–401; III. Воспитатель и учитель. 1904, кн. 1, вып. 4, с. 545–554, 1904, кн. 2, вып. 5, с. 5–26; IV. Мыслитель, гл. 1, 2. 1904, кн. 3, вып. 9, с. 106–124, гл. 3 – там же, вып. 10, с. 225–261; 1905, кн.1, вып. 1, с.180–200, вып. 2, с. 333–365; кн. 2, вып. 7, с. 417–470; 1906, кн.1, вып. 1, с. 63–102, вып. 2, с. 260–301. В 1908 г. книга вышла отдельным изданием: *В.А. Кожевников. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Часть I. С приложением писем Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, А.А. Шеншина (Фета) и Л.Н. Толстого о Н.Ф. Федорове и его учении.* Москва. По этому изданию печатается текст настоящей публикации. Он приведен в соответствие с нормами современной орфографии, однако в целом ряде случаев сохранены орфография и пунктуация оригинала, а также особенности авторского цитирования.

При подготовке примечаний основное внимание было уделено комментированию цитируемых В.А. Кожевниковым статей и писем Федорова. Первое издание сочинений мыслителя готовилось в трех томах. В свет вышли два тома под общим названием «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона» (I – Верный, 1906; II – Москва, 1913). Третий том не был издан. Материалы к нему сохранились в личном фонде Н.П. Петерсона в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ф. 657). В 1995–2000 гг. С.Г. Семенова и А.Г. Гачева осуществили издание сочинений мыслителя: *Н.Ф. Федоров. Собрание сочинений в четырех томах* (I, II – М., 1995; III – М., 1997; IV – М., 1999; «Дополнения. Комментарии к т. IV». М., 2000). На это издание мы ссылаемся в настоящих примечаниях, при этом указываются фамилия автора (*Федоров*), том и курсивом страницы, на которых в этом издании расположены работы Федорова. Страницы, цитируемые Кожевниковым, приведены через точку с запятой.

Книга о Федорове создавалась тогда, когда сочинения философа еще не были изданы. Фактически работа В.А. Кожевникова над книгой и подготовка (им же) издания этих сочинений шли (в течение трех лет) параллельно. При этом Кожевников вынужден был давать собственные, так сказать рабочие, названия многим статьям и заметкам Федорова, которые у автора не были озаглавлены. Приведем в связи с этим важное свидетельство самого Владимира Александровича: «Наконец – о заглавиях! Многие даны самим автором; остальные подписал я, по необходимости, когда пользовался этими статьями для своей книги, ибо иначе не было бы возможности цитировать (ведь это все еще не напечатанные вещи, и на страницы ссылаться нельзя!). Все заглавия, данные мною, взяты из самих статей, и почти все в дословных их выражениях. Заглавия дают определенное понятие о содержании статей, и многие сами по себе колоритны, так как являются отражениями того остроумия, которым блещут эти статьи (напр., про Гегеля «Панлогизм или иллогизм?» – или «Философ-чиновник»). Я поэтому очень стоял бы за сохранение этих заглавий» (из письма Кожевникова к Петерсону 23/VIII – 1910. НИОР РГБ, ф. 657, к. 43). Ряд этих названий впоследствии был им сохранен (полностью или с некоторыми изменениями) в изданиях I и II томов «Философии общего дела», в материалах к III тому. Некоторые статьи вошли в состав более крупных в качестве их разделов.

По причине вышесказанного названия статей, данные в первых главах книги, зачастую расходятся с названиями тех же статей в ее финальных главах, где Кожевников ссылается уже на статьи, подготовленные к печати. Рабочие названия статей, придуманные Кожевниковым, и ключевые слова этих названий в цитируемых нами фрагментах выделены *полужирным курсивом*. При цитировании писем приводятся их номера в Собрании сочинений.

Ряд текстов, которые Кожевников упоминает в своей книге как статьи, представляют собой фрагменты писем Федорова к разным лицам. Свою позицию в этом отношении к письмам Федорова Кожевников выразил в письме к Петерсону: «Из адресованных мне и имеющихся у меня же нескольких писем другим лицам, я убежден, можно почерпнуть немало интересного, заслуживающего печати, тем более что здесь мы будем иметь речи Ник. Ф-ча, так сказать, без малейшей ретушевки и в полной непосредственности. Огромную важность, далее, представляют письма как отражение чувства, характера, темперамента; всему этому здесь более простора, чем в статьях. Но, с другой стороны, ясно – не все в письмах подлежит оглашению. Нельзя же предавать печати такие тирады, как, напр., попавшуюся мне

сейчас: «Этот осел Новгородцев» (профессор московский) или «свинья Ивакин»!.. не говоря уже о том, что на долю меня, грешного, да и Вашу также, не раз перепало. Такое, понятно, придется исключать, а допустимое в этом роде, важное для характеристики человека или в биографическом отношении можно, пожалуй, печатать «прикровенно», как говорит Петр Иванович Бартенев, напр<имер>, опуская имена и фамилии. Это вопрос важный, о котором стоит подумать: именно с точки зрения Н. Ф-ча, для сохранения памяти не о писателе лишь, но и о человеке такие черты (я не о теневых лишь говорю, но и прежде всего о световых, проглядывающих часто в таких «нецензурных тирадах»), важно сберечь их для будущего» (письмо от 23/VIII – 1910).

Мы сочли необходимым включить в примечания обширные фрагменты из работ В.А. Кожевникова, развивающие те или иные вопросы, изложенные в самой работе по необходимости кратко. Эти фрагменты даны со втяжкой.

Примечания составлены Д.А. и А.Д. Кожевниковыми. Перевод иностранных слов и выражений выполнен А.В. Матешук.

Большая помощь в подготовке издания и составлении комментариев оказана А.В. Матешук и А.Г. Гачевой. Приносим им глубокую благодарность.

ПРЕДИСЛОВИЕ

¹ См. преамбулу к примечаниям. – 27.

² В разделе «Переход к активному отношению к природе; его необходимость» (глава «Мыслитель», с. 301) Кожевников прослеживает эволюцию взглядов на природу, анализируя труды натурфилософов, физиков, химиков и астрономов XVI–XVIII столетий (Коперник, Кеплер, Галилей, Бойль, Ньютон, Лейбниц) и представителей точных наук XIX в. (Пуанкаре, Кельвин, Максвелл, Гельмгольц, Герц и др.). В результате проработки этой темы появилась книга Кожевникова «Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемена отношений к нему» (1912), а также перевод книги А.Г. Табрума «Религиозные верования современных ученых», вышедшей под редакцией В.А. Кожевникова и Н.М. Соловьева (1912). – 27

³ *Николай Павлович Петерсон* (1844–1919) – публицист, друг и ученик Н.Ф. Федорова. Учился в Пензенском дворянском институте, по окончании которого в 1861 г. поступил на историко-филологический ф-т Московского университета. В том же году в связи с участием в студенческих беспорядках был вынужден ос-

тавить учебу. По приглашению Л.Н. Толстого Петерсон приехал в Ясную Поляну, где преподавал в Головлинской (с. Головлино) и Плехановской (с. Плеханово) народных школах. В 1863 г. вернулся в Москву и вновь поступил в университет, но теперь уже на медицинский ф-т. Однако, сблизившись с кружком ишутинцев в 1864 г., оставил учебу и уехал в г. Богородск для «пропаганды революционно-социалистических идей». Преподавал арифметику и геометрию в Богородском уездном училище, где в то время учителем истории и географии был Николай Федорович Федоров и где 15 марта 1864 г. произошло их знакомство. Под влиянием Федорова Николай Павлович оставил революционную пропаганду и занялся «реальным делом» – помогал Николаю Федоровичу в работе над его сочинениями. Тем не менее Петерсон сохранял связи с членами ишутинского кружка (см. здесь, ниже); в результате в 1866 г. он был привлечен по делу Д.В. Каракозова и четыре месяца находился в заключении. Петерсону близок путь Ф.М. Достоевского, прошедшего через «перерождение убеждений». В 1876 г. Петерсон обращается к писателю с письмом, посылает рукопись статьи, фрагмент которой Достоевский поместил в своем «Дневнике писателя» за 1876 г. В 1877 г. Петерсон отправил Достоевскому письмо с развернутым изложением идей Федорова, а после смерти Федорова усердно помогал В.А. Кожевникову в подготовке и издании двух томов «Философии общего дела». Материалы неопубликованного III тома сохранились в личном фонде Н.П. Петерсона, находящемся сейчас в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (далее: НИОР РГБ). В 1912 г. Петерсон выпустил в свет книгу «Н.Ф. Федоров и его «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени».

Ишутинский революционный кружок назывался так по имени его организатора – Николая Андреевича Ишутина (1840–1879). Кружок объединил студенческую молодежь, которая под влиянием идей Н.Г. Чернышевского надеялась перестроить общественный строй России на началах общинно-артельного социализма. Они рассчитывали на крестьянскую революцию, которую хотели ускорить индивидуальным террором. После того как двоюродный брат Ишутина Д.В. Каракозов 4 апреля 1866 г. стрелял в Александра II, ишутинская организация была разгромлена.– 27.

⁴ Напечатанные в «Русском Архиве» главы книги о Федорове должны были составить, по замыслу В.А. Кожевникова, первую ее часть, далее должен был следовать очерк о Федорове как право-

славном и верующем – это становится ясно из переписки Владимира Александровича с различными лицами. Так, в письме Н.П. Петерсона к В. Кожевникову от 16 марта 1906 г. читаем: «А теперь еще раз благодарю Вас за присланное и за ранее полученные оттиски из «Русского Архива» статей Ваших, которые прочитал в тот же день, как получил. Я не знаю, излишня или нет первая из этих двух статей Ваших, но я прочитал ее с удовольствием, Н-лай Ф-ч вовсе не был чужд понимания музыки, и введение в его систему также и музыки не только не излишне, но весьма и весьма необходимо. Вторую же статью, особенно вторую половину, прочитал с восторгом. Это последняя статья о нем, как мыслителе, буду с нетерпением ждать статей о нем, как о Верующем и о Православном» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 25). В письме В.А. Кожевникова П.А. Флоренскому от 14 марта 1912 г. также: «...Ник<олай> Фед<орович> Федоров взял меня на свою работу; я не протестовал; помогал ему, писал, переписывал... Умер Н.Ф., завещавши мне свои рукописи; разбор их был медлителен и труден; издал 1-й том его; подготовил 2-й, издал свою книгу о нем; начал 2-ю часть ее... Все это *взяло* порядочно времени» (Вопросы философии. 1991. № 6. С. 95). – 28.

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ

¹ В эпиграфы В.А. Кожевниковым вынесены письменные и устные высказывания Н.Ф. Федорова. – 29.

² *Мариинская больница* для бедных была построена в 1803–1806 гг. на Божедомке, окраинной в то время улице Москвы, неподалеку от Марьиной Рощи, по повелению вдовы Павла I Марии Федоровны; название «Мариинская» получила после смерти императрицы, в 1828 г. В этой больнице служил и занимал с семьей казенную квартиру отец Ф.М. Достоевского. Будущий писатель жил здесь до 16 лет. О причине помещения Николая Федоровича в больницу для бедных становится ясно из письма Кожевникова Н.Н. Черногубову от 11 декабря 1903 г.: «...после неудавшейся попытки поместить его [Николая Федоровича] в одну частную лечебницу, откуда потребовали перемещения его, как слишком тяжелого больного, пришлось поместить его в Мариинской больнице в платной палате № 2. У него крупозное воспаление легких, которое при слабости сердца и 74-летнем возрасте грозит смертельным исходом. Врачи имеют мало надежды на выздоровление. Я был у него все дни. Не навстите ли и Вы его? Платные палаты доступны для посетителей до 7 ч. вечера. Еще сегодня Н.Ф. был в полном созна-

нии, но слаб» (хранится в НИОР РГБ). Николай Николаевич Черногоубов (1873–1941), сотрудник Третьяковской галереи, исследователь жизни и творчества А.А. Фета, был довольно близок Федорову и оставил о нем воспоминания. – 29.

І. Библиограф и библиотечкарь

¹ «Уважал ли или презирал книгу XIX век» – статью с таким названием или содержащую приводимые Кожевниковым цитаты найти не удалось. – 37

² См. статьи «Что значит карточка, приложенная к книге?» (статья была опубликована в газете «Дон», 1898, 22 октября, № 119; Федоров. Т. III, с. 227–230), «Библиография» (там же, с. 230–233) и «Дополнение к статье «Музей»» (там же. Т. II, с. 430–437; с. 434–435). – 37.

³ См.: «Что значит карточка, приложенная к книге?» (Федоров. Т. III, с. 227). – 38.

⁴ Григорий Аветович Джаншиев (1851–1900) – публицист, историк, общественный деятель, сотрудничал в журналах «Русская мысль», «Вестник Европы» и др., в газете «Русские Ведомости» (в 1883–1900 гг. – один из редакторов). В последние годы жизни сосредоточил свою деятельность на организации помощи армянам, ставшим жертвой насилий в Турции. В 1891 г. он был командирован от «Русских Ведомостей» в Турцию для изучения армянского вопроса; опубликованные в этой газете корреспонденции Джаншиев объединил в книгу «Армянский вопрос в Турции» (М., 1893) за подписью «Г.А. Диев». Собранный в результате продажи книги денежный фонд был передан пострадавшим. – 39.

⁵ Николай Дмитриевич Лодыгин (1842–1885) – известный знаток коннозаводства, разработал генеалогию рысистых пород. В 1874 г. он основал «Газету коннозаводчиков и любителей лошадей», которую издавал до 1883 г., деятельно сотрудничал в «Журнале коннозаводства» и выпустил под своей редакцией «Книгу рысистых лошадей в России, с определением чистопородности» (1870–1873, 7 частей), в которую вошел перечень лошадей 31 губернии с генеалогическими таблицами. Продолжением ее явился капитальный труд «Рысистые заводы в России» (15 выпусков). Кроме того, составил «Заводскую книгу лошадей Хреновского государственного конского завода». После смерти Лодыгина его богатая библиотека (состоящая из одних desiderata, т.е. книг, которых не было в музее) по истории коннозаводства была передана в Румянцевскую библиотеку.

См.: «Долг авторский и право музея-библиотеки». – «Дон», 1897, 1 июля, № 72; Федоров. Т. III, с. 233–240. – 40.

⁶ Подробно мысль о *международном книжном обмене* вообще и с Францией в частности изложена в статье «Долг авторский и право музея-библиотеки» (см. выше, прим.5). – 40.

⁷ Военно-политический союз России и Франции в 1891–1917 гг., противостоял Тройственному союзу, возглавлявшемуся Германией. – 41.

⁸ *благих пожеланий (лат.)*. – 41.

⁹ Эмиль Золя (Zola, 1840–1902) – французский романист, с 1893 г. возглавлял «Общество литераторов», созданное в 1838 г. для защиты авторских прав. 24 декабря 1893 г. во французской газете «Temps» он выступил с «Открытым письмом к русским литераторам», в котором приветствовал идею литературной конвенции и высказывался за скорейшее ее подписание. В связи с этим Федоров написал ряд статей. См.: «Авторское право и авторская обязанность или долг (*К вопросу о литературной конвенции*)» (Федоров. Т. III, с. 483–486); см. также: «Плата за цитаты, или великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права» (там же, с. 487–488) и «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)». Глава «*Супраморализм – как выражение духа славянства и совершенная противоположность Западу – не указывает ли путь, по которому мы должны идти, отказавшись от подражания Западу, подражание которому привело нас на край гибели, подняв сынов на отцов*» (там же. Т. I, с. 429–436; с. 435). См. также прим. 96 к с. 416. – 41.

¹⁰ Огюст Луи Жозеф Бертело, барон де Бай (1853–1913) – археолог, французский министр просвещения. – 41.

II. Музейский деятель

¹ См. обширную работу на эту тему «Музей, его смысл и назначение» (Федоров. Т. II, с. 370–422; с. 409): «...в музее объединяются все эти три функции: исследования, учительства и деятельности, и таким образом уничтожаются те недостатки, которые происходят от их разделения, совершенно неестественного» и «Дополнение к статье «Музей»» (там же, с. 430–437). – 43.

² См.: «Письмо в Редакцию «Русского слова». О двух учреждениях, об отживающем (университете) и незрелом (музее), или вопрос о детях и отцах, т.е. о вытеснении сынами отцов (прогресс) или о восстановлении сынами отцов (воскрешение), вопрос о том, почему в чреве университета слышится брехание, а в

гимназиях доходит даже до кусания (битья)? Это явление суть только крайнее выражение нравственности нашего времени, которая названа здесь университетскою или фарисейскою, новопарисейскою, т.е. <выражение> тех воззрений, которые нынешний безнравственный век называет, считает нравственностью» (Федоров. Т. III, с. 242–246; с. 242). Статья была написана в 1897 г., но из-за проблем цензурного характера так и не появилась в печати. См. также остроумную статью «Об отживающем и незрелом учреждении. О Гоголе» (там же, с. 536–537) и работу «Музей, его смысл и назначение» (см. выше, прим. 1). – 44.

³ «Отличие музея от кладбища состоит в том, что второе только хранит, только бережет остатки умершего, тогда как музей не только бережет их, но и старается посредством всестороннего изучения бывшего и условий его существования восстановить бывшее в прежнем виде, вернуть его к жизни, воскресить. Кладбище есть лишь пассивное хранилище отжившего; музей есть уже место активного противодействия разрушению, переход к действительному, полному восстановлению и оживлению того, что казалось умершим. Люди привыкли звать кладбище полем смерти, хотя для верующего со смертью неразлучна надежда воскресения. Музей же есть уже до известной степени храм воскресения, предвестник и преддверие действительного всеобщего воскресения. Не ограничиваясь пассивной охраной памятников прошлого и праха отцов, он соединяет в своих стенах средства и пособия к изучению прошлого и сообразно со степенью своего совершенства восстанавливает минувшее научно и художественно с возможно большею полнотою и живостью. Сохранение памяти к умершему, укрепление в сынах человеческих любви к нему и указание на средства к его восстановлению – таково назначение и цель музеев, – цель священная, почему и музеи могут быть названы местами священными, храмами поминовения, преддвериями храмов воскресения. А так как внушаемый музеями сынам долг относительно отцов есть долг всечеловеческий, для всех обязательный, то отсюда следует, что поддержка и развитие музеев, хранилищ памяти о предках и есть также долг всеобщий, обязанность международная» (В.А. Кожевников. Из путевых впечатлений по Востоку. II. Цареградский музей //Русский Вестник. 1898. С. 62). – 47.

⁴ Академия наук (фр. de science). – 47.

⁵ «О соборе» – рабочее название статьи «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор» (Федоров. Т. I, с. 309–370). «Музей и его происхождение»: повествование Кожевникова текстуально связано со статьей «Музей, его смысл и назначение» (см. выше, прим. 1). – 49.

⁶ «Музей и журналистика» – приводимые Кожевниковым цитаты вошли в состав фрагмента «Ученое сословие и журналистика» статьи «Музей, его смысл и назначение» (Федоров. Т. II, с. 410–415) и в примечание № 25 к этой статье (с. 428). «Музей как реакция против критики, превращающей все в миф» – рабочее название заметки «Дополнение к статье «Музей»» (Федоров. Т. II, с. 433). См. также: «Журналистика, что она есть и чем должна быть» (там же. Т. IV, с. 139–140). – 49.

⁷ «Пользование музеями предназначается не для избранных только и не для граждан одной какой-либо местности, а для всех близких и дальних, ученых и неученых, так как назначение музеев – восстановлять старину, воскрешать прошедшее, а с ним вместе и первоначальное всеобщее родство и братство. Восстановляя же его, музеи являются в высокой степени проводниками и подготовителями международных добрых отношений, восстановителями всеобщего мира. Следовательно, и с этой точки зрения они должны быть учреждениями совокупного и объединенного труда народов, учреждениями международными, не переставая в то же время служить и целям национальным, областным, местным, специальным, согласуя и их с главной, общою целью» (В.А. Кожевников. Из путевых впечатлений по Востоку. II. Царегородский музей // Русский Вестник. 1898. С. 61–62). – 50.

⁸ Мысль о создании *местных музеев* Федоров неоднократно проводил в своих статьях. Например, в уже упомянутой работе «Музей, его смысл и назначение», в статьях «Отечественное. Об изучении местной истории» (там же. Т. III, с. 153–155; с. 154–155), «О местном умиротворении как участии во всемирном умиротворении» (там же, с. 189–190). – 50.

⁹ X Археологический съезд проходил в Риге в августе 1896 г. По инициативе Федорова к обсуждению на нем «были поставлены два вопроса: о прародине, о первом кладбище, первом кремле, первом памятнике, и о международном исследовании этого вопроса, – если бы эти запросы получили разрешение в утвердительном смысле, этот конгресс и мог бы положить истинное начало истории в ее должном смысле...» («Задача конференции мира». – Федоров. Т. II, с. 327). Вопросы были сформулированы следующим образом: «№ 86. Нужно ли считать исчерпанным вопрос о прародине и расселении индоевропейского племени и какую из существующих теорий следует принять в настоящее время более основательной – азиатскую или европейскую. № 87. Не будет ли признано своевременным и полезным возбудить вопрос об учреждении русской или международной экспедиции для исследования в палеонтолого-археологическом и геологическом отношениях Памира с прилегающими странами Центральной Азии для

уяснения их роли в истории расселения человечества и истории культуры вообще?» Эти вопросы не обсуждались ни на X Рижском, ни на следующем XI Киевском съезде. Было заявлено и еще два запроса – № 127 (от имени С.А. Белокурова): «Откуда взялось в России обыкновение строить обыденные церкви. Желательно было бы знать: было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами на Западе и не оттуда ли они нами заимствованы, или же обычай строения таких церквей в годины бедствий есть наше самородное явление» и № 132 (от имени С.С. Слуцкого): «Желательно знать, было ли что сходное с нашими обыденными церквами и на Востоке, не только у православных греков, арабов, коптов, но и у инославных народов, армян, несториан, у индусов, китайцев, в Тибете, Монголии, Японии и т.д.» (X Археологический съезд в г. Риге. 1–20 августа 1896 г. Состав предварительного комитета, правила съезда и вопросы и запросы, заявленные к съезду. М., 1896. С. 26, 34–35). – 51.

¹⁰ *Дмитрий Петрович Лебедев* (1851–1891) – археограф, с 1880 г. помощник хранителя отделения рукописей и славянских старопечатных книг Румянцевского музея, с августа 1883 г., после смерти А.Е. Викторова, – хранитель отделения. Главные работы: «Описание историко-юридических актов собрания И.Д. Беляева», «Описание актов собрания Я.П. Гарелина», «Описание рукописных собраний А.Е. Викторова» (1890). Федоров неоднократно приезжал к нему в дер. Егольники Рязанской губернии, где у Марии Степановны Лебедевой, жены Дмитрия Петровича, был собственный дом. С семьей Лебедева Федоров поддерживал теплые отношения и после его смерти. – 51.

¹¹ *Артынов А.Я.* Воспоминания крестьянина села Угодичи Ярославской губернии Ростовского уезда. Кн. 1. М.: ЧОИДР, 1882. Опубликовано А.А. Титовым. *Александр Яковлевич Артынов* (1813–1896), крестьянин дворцового села Угодичи против Ростова, на противоположном берегу озера Неро. Отец его, зажиточный «вольный хлебопашец», занимался мелочной торговлей и огородничеством. Выучившись грамоте у местного священника и поработав в монастыре, юноша продолжил отцовское дело. В 1848 г. в селе Угодичи был по служебным делам И.С. Аксаков. Каким-то образом он познакомился с Артыновым и с написанной крестьянином историей родного села, в основу которой были положены полуфантастические материалы, основанные на народных сказаниях. Аксаков, трепетно относившийся ко всему «народному», исправил артыновскую рукопись, убрал явные несуразности и послал в «Ярославские губернские ведомости». Очерк этот напечатали (Село Угодичи // Ярославские губернские

ведомости. Часть неофициальная. 1850. № 20, 21; 1851. № 2–4; впоследствии Артынов, дополняя очерк новыми «сказаниями», перепечатывал его шесть раз!). Впоследствии он передал Аксакову расширенный вариант этой статьи; тот, по всей вероятности, обещал поместить ее в столичном издании, но, судя по его записке от 15 января 1852 г., отказался от этого намерения (см.: *Аксаков И.С. Письма к родным. 1849–1856. М., 1994. С. 226*). Последние 25 лет жизни Артынов посвятил составлению обширных исторических сочинений, которые по большей части остались неопубликованными. Все эти книги, насыщенные собранными сочинителем «преданиями», писались в особых рукописных тетрадах, которых накопилось несколько сот. Эти тетради Артынов продавал (по 50 рублей серебром штука) ростовскому краеведу и меценату А.А. Титову (1844–1911). – 52.

¹² Значительный вклад Николай Федорович внес в становление *Воронежского губернского музея*, основанного в 1894 г. по инициативе священника Михайловского кадетского корпуса в Воронеже, историка и краеведа Стефана Егоровича Зверева. В Воронеже с 1894 по 1899 г. жил Николай Павлович Петерсон, к которому регулярно приезжал Федоров. По инициативе Федорова с 1896 г. музей стал проводить тематические выставки. За период 1896–1899 гг. прошло шесть таких выставок: Коронационная (май 1896 г.), Екатерининская (ноябрь 1896 г.), выставка гравюр (март–апрель 1897 г.), Митрофановская (ноябрь–декабрь 1897 г.), выставка в память столетия губернской типографии (май 1898 г.), выставка «Рождество Христа и умиротворение» (декабрь 1898 – январь 1899 г.). См. статьи: «Екатерининская выставка в Воронежском губернском музее с 6-го по 10-е ноября 1896 года» (*Федоров. Т. III, с. 158–160*), «Пожертвование В.А. Кожевникова Воронежскому музею» (там же, с. 161–164), «Юбилейная выставка» (там же, с. 174–176). Интересная и необычная по сюжету статья «Воронежский музей в 1998 году» (там же, с. 177–184), описывающая жизнь Воронежа через 100 лет, раскрывает представления Федорова об идеальном музее. Подробнее об участии Федорова в деятельности Воронежского губернского музея см.: *Акинъшин А.Н., Ласунский О.Г. Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного университета, 1998.*

Особым вниманием Николая Федоровича пользовался и музей в Асхабаде (название Ашхабада до 1919 г.): он поставил вопрос об организации в городе филиала Туркестанского кружка любителей археологии для изучения древних памятников Закаспийской области. В марте 1903 г. был утвержден устав «Закас-

пийского кружка любителей археологии и истории Востока». Кружок просуществовал до 1906 г. и впоследствии возобновил свою деятельность лишь в 1915 г. О задачах Асхабадского музея см.: «Асхабадский музей». – Федоров. Т. III, с. 204–207. – 52.

¹³ В письме Петерсону (октябрь 1891 г.) Федоров формулирует свое отношение к *Памиру* как центру регуляции: «Если Западная Европа, не знающая другого *единства*, кроме *господства*, принуждена была во избежание такого единства сделать *нейтральной* страну горных проходов, горный узел, Центральные Альпы (Швейцарию) (почему полуостров розни и называется *Альпийским*), то при ином, высшем понимании единства *Памир*, также горный узел, по которому весь старый свет нужно назвать *Памирским* (т.е. назвать его по *Отечеству*)... следует сделать центром регуляции, как Константинополь – центром соединения для регуляции...» (Письмо № 60. – Федоров. Т. IV, с. 241).

Весной 1899 г. Н.П. Петерсон был переведен из Воронежа в *Асхабад* на должность члена окружного суда. К нему в августе того же года приехал Федоров, и вместе они совершили поездку на Памир, в местность, которая Николаю Федоровичу «с самого детства представлялась в высшей степени обаятельной» (Письмо № 197 к В.А. от 4 августа 1899 г. – Федоров. Т. IV, с. 392). После этого путешествия был написан ряд статей, посвященных значению Памира как колыбели человечества: «О месте будущего археологического съезда» (там же. Т. III, с. 207–210), «Живоносный Памир и смертоносная Индия как причины борьбы ближнего Юга (Ирана), поддерживаемого дальним Севером, и ближнего Севера (Турана), поддерживаемого Западом и дальним Югом (Австралией)» (там же, с. 218–219). – 52.

¹⁴ «С востока свет!» (*лат.*). Статьи Воронежского и Асхабадского периодов, отличавшиеся необычностью тематики, глубиной поставленных проблем и своеобразным стилем изложения, печатались на страницах провинциальных газет «Дон» и «Асхабад», резко контрастируя с обычным содержанием этих газет. – 52.

¹⁵ В период с последней трети февраля по начало апреля 1899 г. Федоров жил в *Сергиевом Посаде*. Статьи о значении преп. Сергия Радонежского для России написаны им раньше (1891–1894). См.: «Обыденные церкви и преп. Сергий» (Федоров. Т. III, с. 69–70); «Заметки о преп. Сергии Радонежском» – подборка статей (там же. Т. III, с. 70–75). В 1902 и 1903 гг. Федоров проводил лето в Воскресенске (название г. Истра до 1930 г.), неподалеку от Ново-Иерусалимского монастыря. Монастырь, основанный в 1656 г. патриархом Никоном, расположен на красивом холмистом полуострове, образуемом руслом р. Истры.

Внутреннее устройство главного монастырского храма представляет точное подобие Иерусалимского храма Воскресения (Гроба Господня): это и кувуклия (часовня, стоящая над Гробом Господним), и сам Гроб Господень, и камень миропомазания, и плита «середины вселенная», и расположенные внутри храма приделы. В приделе Иоанна Предтечи главного храма, под Голгофой, погребен сам патриарх.

Свои мысли о «полноте Иерусалимского храма и храмовой его службы» Федоров изложил в письмах к Кожевникову от 4, 15 и 28 июля 1902 г. (Письма № 269, 270, 272. – Федоров. Т. IV, с. 471–476): «...я не могу не сказать, увидев Новый Иерусалим и его службы, что все наши Церкви, как не составляющие части храма Кувуклии, храма Гроба Господня, гроба первенца от умерших, т.е. Церкви без Кувуклии, не имеют полноты, так же как и все воскресные Литургии, не оканчивающиеся Пасхальной утреней, не имеют завершения *даже для храмовой Литургии*. Только Иерусалимский храм служит полным выражением Православия, отождествляемого с Пасхой...»; «Новый Иерусалим не есть только подобие старого, в нем много есть совершенно русского. Вообще говоря, Новый Иерусалим есть памятник любви Древней Руси к последним дням земной жизни Христа и к празднику Воскресения (который нигде так светло не празднуется, как на русской земле), любви, не совершенно иссякнувшей и в Новой Руси. Но не в этом только заключается значение этого творения Никона, который гораздо более, чем Петр, заслуживает быть поставленным на рубеже Древней Руси с Новою. Голгофа есть памятник страданий самого Никона и его приверженцев. В предчувствии близких скорбей и напастей, когда уже началось бессовестие между царем и патриархом, Никон стал воздвигать храм страдания Господа Иисуса (Храм Голгофский), а под ним церковь *во имя Иоанна Предтечи и всех мучеников*, где и себе приготовил могилу». Тексты этих писем были положены Кожевниковым в основу его статьи «Непонятый храм» (Дым отечества. 1913. С. 6–8). Небольшой очерк о Ново-Иерусалимском храме вошел в работу «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)», он озаглавлен «Объединение через построение школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице, повсеместно, и высших школ-храмов, посвященных Воскресению, в подобие Новому Иерусалиму...» (Федоров. Т. I, с. 436–441). – 53.

¹⁶ В августе 1531 г. в Старом Ваганькове из белого камня была построена «обыденная» обетная церковь Усекновения главы Иоанна Крестителя, тезоименного великокняжескому первенцу. В Ваганькове находился великокняжеский загородный дом,

имевший значение увеселительного. Название слободы происходит от слова «ваганить», что на вологодском наречии означает «шутить, играть, потешаться». С 1862 г. храм являлся домовою церковью Румянцевского музея. Закрыт в 1924 г., вновь освящен в 1992 г.

По указу императора Александра II в 1861 г. Румянцевский музей перенесен из Санкт-Петербурга в Москву с образованием (1862) Московского Публичного музея и Румянцевского музея. В 1861 же году император передал в дар музею картину Иванова «Явление Христа народу», положив начало музейной картинной галерее. Московский Публичный и Румянцевский музеи были первыми публичными просветительными учреждениями Москвы. Статью «*Что такое Ваганьково?*» найти не удалось. *Ваганьково* упоминается в статье «Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле» (Федоров. Т. III, с. 112–113). Следующие слова, по нашему мнению, являются ключевыми для понимания идеи статьи, о которой говорит Кожевников: «...рост Музея и библиотеки далеко не соответствовал потребностям центрального города России. Если бы все требования на книги, заявленные в течение существования Музея – не очень продолжительного, – были удовлетворены, т.е. если бы были приобретены для Музея все книги, которые требовались, то было бы надо *расширить библиотеку на весь Ваганьковский квартал до Архива Министерства Иностранных Дел*. А между тем не удалось приобрести и одного соседнего дома, несмотря на настоящую нужду, – и два учреждения, так много обязанные Александру II-му и Канцлеру Румянцеву, остаются и до сих пор отделенными одно от другого».

Статьи с названием «*Почему Румянцевский Музей следует называть Музеем Третьего Рима*» также найти не удалось, но развиваемая далее идея центрального (во всех смыслах) положения Музея отражена в уже упомянутой нами выше статье: «Пред Кремлем поставил Он – уроженец Кремля – Музей для изучения своей колыбели – <Кремля.> в Памира или Эдема место стоящего, поместил его в здании, построенном также уроженцем Кремля, поставил при храме, <посвященном Святому (Николаю чудотворцу)>, тезоименитому его отцу, <и> в основу <Музея> положил библиотеку матери как лучший ей памятник. Император-сын поместил Музей, или памятник Матери, при храме <Святого>, тезоименитого его Отцу: намеренно или не намеренно <это> со стороны <создателя Музея>, но не без воли Божией состоялось такое помещение» (там же, с. 114). Наиболее образно эта мысль отражена в сочинении Владимира Александровича «Из

путевых впечатлений по Востоку. II. Цареградский музей» (Русский Вестник. 1898. С. 62): «Хотя вышеизложенные соображения относятся ко всем музеям, они, однако, по преимуществу применимы к музеям тех местностей, которые по своему *центральному географическому, историческому и политическому положению* как бы нарочно предназначены быть средоточием воспоминаний и памятников, одинаково ценных для всех просвещенных народов. Для Запада таким центральным пунктом можно считать Рим; для восточного русско-славянского православного мира – Москву; для Востока в еще более широком смысле – Константинополь, Царьград, которому в этом отношении следовало бы отдать предпочтение перед Римом и Москвой как по его совершенно исключительному положению в точке соприкосновения двух частей света – западной – Европы и восточной – Азии, так и по его беспримерному историческому значению». – 53.

¹⁷ *Детинец* – внутреннее укрепление в крепости, *дединце*, «аки дитя в утробе материнской». «Кремль заключает в себе и Дединец (Музей) и Детинец (Школу)» (Федоров. К Пасхе с коронацией. Т. III, с. 86–87; с. 87). – 53.

¹⁸ Последняя заповедь, которую дает Христос после своего воскресения ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Матф. 28, 19). – 53.

¹⁹ Не только оружием! (лат.). – 54.

²⁰ Статей с названиями «*Происхождение Музея*», «*К истории Музея*» не обнаружено. Приведенные Кожевниковым цитаты и развитие содержащихся в них идей см. в статьях «Без заглавия» (Федоров. Т. III, с. 120–121), «Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле» и в вариантах этой статьи (там же, с. 111–115), а также в статье «О памятнике Александру III, о месте и значении этого памятника» (там же, с. 117–120). – 54.

²¹ *Канова Антонио* (1757–1822) – один из самых значительных скульпторов новейшего времени. Заслуга его заключается в том, что после долгого периода упадка пластики, в век манерности и париковства, он первый из всех пытался вернуть ее к принципам и формам античного искусства. Статуя «Мир» в виде крылатой богини находилась в большом зале Московского Публичного и Румянцевского музеев в напоминание о трех важных исторических событиях, связанных с именем Румянцевых: заключение в 1743 г. мира со Швецией, победа над турками, одержанная графом П.А. Румянцевым-Задунайским в 1774 г., и Фридрихсгамский мир, заключенный канцлером Н.П. Румянцевым в 1809 г. – 54.

²² *Посольские Приказы* в 1718 г. преобразованы в Иностранную коллегию, а в 1832 г. – в Министерство иностранных дел. У Федорова: «Посольская изба была родоначальником Министерства Иностранных Дел. Такое крестьянское или, может быть, христианское начало...» (Т. IV, с. 157–158). – 54.

²³ 12(24) августа 1898 г. министр иностранных дел России по повелению императора Николая II обратился к представителям держав, аккредитованных в Петербурге, с циркуляром, содержащим предложение созвать конференцию по вопросу о разоружении для обсуждения средств предупреждения вооруженных столкновений и облегчения бремени возрастающих военных бюджетов. Россия наметила три главных направления деятельности будущей конференции: а) вопрос об ограничении вооружений; б) о смягчении способов ведения войны, о запрещении употребления некоторых новейших, особо разрушительных орудий и взрывчатых веществ; в) о мирных средствах разрешения международных столкновений и споров между государствами. I-я Гагская международная конференция открылась 6 (18) мая в Гааге под председательством делегата России. Главная цель конференции – ограничение вооружений – не была достигнута. На первый план были выдвинуты второстепенные вопросы; были приняты три конвенции: «О мирном решении международных столкновений»; «О законах и обычаях сухопутной войны»; «О применении к морской войне начал Женевской конвенции 10 августа 1864 г.» – и три декларации: «О запрещении на пятилетний срок метания снарядов и взрывчатых веществ с воздушных шаров или при помощи иных подобных новых способов»; «О неупотреблении снарядов, имеющих единственным назначением распространять удушающие или вредоносные газы» и «О неупотреблении пуль, легко разворачивающихся или сплюсчивающихся в человеческом теле». Особое значение имела конвенция «О мирном решении международных столкновений»; были намечены основные средства для достижения этой цели: «добрые услуги» и посредничество, международные следственные комиссии и международный третейский суд.

Вопрос о мирной конференции и проблемах разоружения оживленно обсуждался в печати. Федоров посвятил этим темам серию статей. – 54.

²⁴ Князь *Владимир Евгеньевич Львов* (1851–1920) – действительный статский советник, дипломат, директор Московского главного архива Министерства иностранных дел с 1901 по 1916 г. – 55.

²⁵ Статьи с названием «*Министерство Международного Дела*» не обнаружено. Идеи, излагаемые здесь, содержатся в статье «Музей, его смысл и назначение». – Федоров. Т. II, с. 394–

395: «Всенародный Музей не может остаться только знанием, не может он быть третейским судом для разбора международных споров... а потому, будучи не только по необходимости, но и по существу своему исследованием причин небратского состояния, музей будет и действием, необходимо связанным с исследованием, т.е. члены музея должны сделаться международными деятелями, как и последние должны стать членами музея. Таким образом, Международный Музей по личному составу, кроме ученых, принявших на себя ту или другую деятельность, будет заключать в себе: 1) всех дипломатических агентов, ставших исследователями; 2) купцов международного торгового оборота, которых образование должно обратить в исследователей и коих интересы исследования объединят в музей, и 3) военных, переходом которых к музею можно считать конгресс по вопросу о введении метеорологических наблюдений и опытов при стрельбе, особенно пушечной. По вещественному же своему составу музей есть: 1) товарный кабинет, наполняющийся по мере хода исследования товарами, признанными вредными по своей роскоши, по своей способности производить международную вражду; 2) архив международной дипломатии, т.е. архив всех министерств *иностранных дел* как выражения величайшего небратства; 3) военный арсенал (международная оружейная палата), задача коего – применение военных орудий к делу регуляции естественной силы природы и сдача в музей тех орудий, которые не способны к такому прямому применению или же к двоякому употреблению. ...Международный Музей международен не по своему лишь личному составу, но и по предмету занятий. Кроме вышеозначенных задач или занятий, он, как *исторический*, есть исследование общего происхождения или родства, причин разрыва, или забвения родства; как *лингвистический*, он имеет предметом своих занятий объединение в языке; как *естественный*, он создает земледельческо-метеорологический регулятор, орудие закрепления мира». См. также: «Без заглавия». – Федоров. Т. III, с. 120–121), «Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле» и варианты этой статьи (там же, с. 111–115). – 55.

III. Воспитатель и учитель

¹ Название г. Ногинска до 1930 г. – 57

² «Сын человеческий и дитя» – рабочее название статьи «Сын, Человек и их синтез – Сын Человеческий» (Федоров. Т. II, с. 196–198); развитие темы см. также в работе «Пояснения к

«Пасхальным вопросам». *Сын Человеческий, или превращение двенадцати смертоносных вопросов в двенадцать же вопросов, жизнь приносящих*» (там же. Т. III, с. 340–342; с. 341). – 58.

³ «Принцип взаимного влечения, как отрицание заповеди: *познай самого себя!*» – См.: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Часть II (Федоров. Т. I, с. 80–81); часть IV, с. 278–285; «Пояснения к «Пасхальным вопросам»» (Федоров. Т. III, с. 328–329; с. 329). – 58.

⁴ «Поклонникам Васнецова и отрицателям 19-векового юбилея Рождества Христова» – статьи с таким названием не найдено. Замысел и основная идея статьи становятся понятными из писем Федорова к Кожевникову (нами выделены ключевые слова для понимания замысла): «В будущем 1900 году 25 декабря исполнится *19-ть веков*, по принятому счислению, от *Рождества Христова*. Возражения против юбилея я слышал от людей верующих...» (Письмо от 12 мая 1899 г., № 195. – Федоров. Т. IV, с. 390); «Москва, конечно, и не думает о юбилее Рождества Христова. Она, как слышно, задумала ознаменовать канун 19-и векового юбилея Рождества Христова копию Парижской Выставки, как бы вывескою, рекламою, считая за честь быть и самой лишь копией Парижа...» (Письмо от 11 января 1900 г., № 212. – Там же, с. 412); «Встреча «*всемирною выставкою*» XX-го века означает полное отрицание *Юбилея XIX-и векового Рождества Христова*. Встреча же XX века *праздником Рождества Христова* означает не уничтожение или отрицание Выставки, а признание в ней изумительного богатства чрезвычайно остроумных, в высшей степени искусно сделанных игрушек и безделушек...» (Письмо от 15 декабря 1899 г., № 210. – Там же, с. 408). Раскрытие темы см. в статье «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года. I. VI-я выставка Воронежского губернского музея, открытая 26 декабря 1898 г.» (Федоров. Т. III, с. 190–196; с. 191).

Данный абзац подводит читателя к одному из ключевых федоровских понятий – понятию «детственность» (см. начало следующего абзаца). У самого Федорова находим следующее определение: «*Детственность*», отрицание чуждости или – точнее – незнание чуждости, сознание всеобщего родства, сыновства и братства признается *основою учения о воскрешении как цели и смысле жизни*» («Небольшой эпизод в истории Москвы 1892 г. или колоссальный проект». – Федоров. Т. IV, с. 15–16). – 59.

⁵ Статьи с названием «*Всеобщая обязанность Востока и Китая*» не найдено. Развитие темы см. в обширной работе «Вопрос о

братстве, или родстве...». Часть III (Федоров. Т. I, с. 147; § 17, 18, с. 207; § 34, с. 219–220); часть IV, с. 245–247, 259–260.

Ср. В.А. Кожевников. «Из путевых впечатлений по Востоку. II. Цареградский музей» (Русский Вестник. 1898): «Так широко и внушительно раскинул Восток свои царственные кладбища, что их замечает, даже против воли, всякий, и просмотреть их может лишь совершенно лишенный наблюдательности и впечатлительности. И в этом заключается несомненная, особая польза путешествия по Востоку даже для наиболее поверхностных туристов. Пребывание на Западе приучает большинство забывать о прошлом, отрекаться от преданий, от родины, от родных, от отчизны, от отцов. Скитание по Востоку освежает в умах и чувствах память о минувшем, роднит с древностью, воскрешает любовь к праотцам человеческого рода. Мысль и воображение сами собой сосредоточиваются на серьезном, достопочтенном и величавом, и чувство элегическое, и чувство сожаления о минувшем величии и о померкшей славе овладевает душой вместе с желанием кое-как оградить остатки прошлого от конечной гибели, от полного забвения. Так могучи эти обломки старины, что даже ориенталы, плохо умея ценить их по существу, ценят их по корыстным побуждениям и с целью наживы (для указывания чужеземцам) заучивают имена славных местностей и великих событий. По тем же непохвальным соображениям начинает мало-помалу входить в правило охрана памятников древности от порчи и расхищения: в Турции, Греции, Сирии и Палестине воспрещен теперь вывоз древностей, обламывание развалин, зданий, исторических камней, деревьев и т. п. Слава Богу и за это. Но, конечно, этих мер еще недостаточно, Восток, первоначальная родина человечества и колыбель просвещения, превратился вследствие братоубийственной вражды людей во всемирный некрополь. Для того чтоб это исполинское кладбище могло воскреснуть к жизни и тем научило бы людей долгу всеобщего воскрешения, надо, чтоб это заброшенное и полуразрушенное кладбище превратилось в благоустроенный, всемирно-исторический музей» (с. 60–61). – 59.

⁶ Статьи под названием «*Сыны и дочери*» не найдено. См.: «О великом будущем семьи и ничтожном будущем нынешнего «общественного» дела» (Федоров. Т. II, с. 201–202); см. также: Федоров. Т. III, с. 264. – 59.

⁷ «Помни о смерти!»... «Помни о жизни!» (лат.). – 60.

⁸ «Новая История началась гуманизмом, ограничиваемым деизмом, и как только она уничтожила эту границу, т.е. стала атеизмом, так и гуманизм стал превращаться в брютализм и бестиализм».

лизм – свиньизм», – писал Федоров в одной из заметок (т. IV, с. 60). Статья с названием «*Размаскирование гуманизма, деизма, атеизма и философии вообще, т.е. секуляризма*» не найдена. Приводимые Кожевниковым выдержки и цитаты см. в статье «Самодержавие. Часть в) Самодержавие» (Федоров. Т. II, с. 19). Сходные мысли и более широкое раскрытие темы находим в работах «Сын, Человек и их синтез – Сын Человеческий» (там же. Т. II, с. 197), «О мировой целесообразности» (там же, с. 79–80) и «Философия как выражение неродственности и родство» (там же. Т. III, с. 253–254). – 60.

⁹ «*К Пасхальным Вопросам*» – блок статей, связанных с «Пасхальными вопросами». См.: «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)» (Федоров. Т. II, с. 391–392); «Пояснения к «Пасхальным вопросам»» (там же. Т. III, с. 328–330). – 60.

¹⁰ *Макс Штирнер* (*Max Stirner*) – псевдоним немецкого писателя Иоганна Каспара Шмидта (Schmidt, 1806–1856), зачинателя философии чистого эгоизма (чистого субъективизма или индивидуализма). По Штирнеру, замечает Кожевников,

«эгоист – тот, кто ищет ценность вещей в своем я, не находя самостоятельной или абсолютной ценности». Значение Штирнера, пишет он далее, определилось после распространения философии Ницше.

«Радикальные по содержанию, слишком смелые и откровенные по выражениям, идеи Фейербаха не были оценены по достоинству и не встретили сочувствия даже в философских умах своего времени. Еще менее способны были они оказать влияние на широкие круги общества. Антропотеизм брукбергского мечтателя не нашел себе никакого практического воплощения; и, кажется, важнейшим следствием этого учения осталось то впечатление, которое оно произвело на одинокого, также своевременно непонятого мыслителя, Макса Штирнера, да на отцов новейшего немецкого социализма, Маркса и Энгельса. Но если Штирнер и глубоко проникнулся мыслями Фейербаха, он все же удовлетвориться ими не мог и подверг их суровой критике. Фейербахово человекобожие послужило ему только для уяснения его собственного, вполне уже атеистического богоборчества, развиваемого на почве неограниченного, ничем не умеряемого индивидуализма» (В.А. Кожевников. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта // Богословский Вестник. 1913. № 4).

«*М. Штирнер и Ницше*» – см. главу «Супраморализм, или объединение для воскрешения, как совершенная противоположность имморализму Макса Штирнера и Ницше» в работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)» (Федоров. Т. I, с. 411–414). – 61.

¹¹ «Мыслю, следовательно, существую!» (лат.). – 61.

¹² «Гуманизм и хамитизм», «О злом хамитизме, как болезни нашего века» – статей с такими названиями не найдено. О том, что планировалось их написание, находим свидетельство в одном из писем: «Вопрос о причинах небратства может быть выражен одним словом: Хамитизм, а следовательно, вопрос о средствах восстановления братства также одним словом Иафетизм...» (из письма Федорова Петерсону от 1 октября 1895 г. – Федоров. Т. IV, с. 295). – 62.

¹³ От греч. εὐρετικός – изобретательный. По Федорову, Бог учит человека «гевристически», т.е. только наводя на мысль о его предназначении и деле, до сути которого человек должен додуматься сам. Гевристический способ обучения (по Федорову же) – самостоятельная работа учащихся под руководством профессоров и ученых. – 62.

¹⁴ Рядная запись – условие, договор, сделка, обязательство на письме. В московском государстве рядной записью в виде подробного инвентарного списка утверждалось имущество вступающих в брак. – 63.

¹⁵ Статьи с названием «Аттестат или пятерка из поведения» или содержащей приводимые Кожевниковым цитаты не найдено. – 66.

¹⁶ «Еще об историческом значении царского титула», «Ответ на вопрос – «Что такое Россия»» и цитируемая здесь статья «Самодержавие» в качестве глав составили одну из основных работ Николая Федоровича под объединяющим названием «Самодержавие», вошедшую в I том «Философии общего дела» и напечатанную сразу после главной работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Первоначально все три статьи были напечатаны в газете «Асхабад» (№ 186–187, 191–192, 200, 202–203). См.: Федоров. Т. II, с. 3–38. – 70.

¹⁷ См. выше, прим. 16. – 72.

¹⁸ «Размышления над аттестатом» – статьи с таким названием или содержащей приводимые Кожевниковым цитаты не найдено. – 73.

¹⁹ Статьи, озаглавленной «О задачах воспитания и образования», не найдено. – 74.

²⁰ «Университет, каким он должен быть» – на эту тему см.: «Письмо в редакцию «Русского слова»» (Федоров. Т. III, с. 242–246); взгляд на задачи университета отражен в Вопросе VIII (О двух науках (университетский вопрос)) «Пасхальных вопросов» («Пояснения к «Пасхальным вопросам»»). – Там же, с. 333). Федоровские идеи о преобразовании университета раскрываются в письме Н.П. Петерсона К.П. Победоносцеву от 14 марта 1881 г. (см. там же. Т. IV, с. 515–518). – 74.

²¹ «Мы не знаем!» (лат.). – 75.

²² «*Всеобщее обязательное обучение, как вопрос международный*». – См.: «Свобода совести без принудительного образования и с принудительным образованием», глава в статье «К отрицанию разъединения. Свобода совести – свобода на ложь и на рознь». – Федоров. Т. IV, с. 135. – 75.

²³ «*Об университете, как отживающем учреждении, увековечивающем несовершеннолетие*» – рабочее название статьи «Письмо в редакцию «Русского слова»»: «Об этой именно статье идет речь в письме Федорова к Петерсону (декабрь 1896 г.): «К 3-му января... мне обещали напечатать статью о двух учреждениях: *об отжившем* (Университет) и *недозревшем* (Музей). Вместо Татьянина дня (12-го января) у Музея будет «*день Малахии*» (3-го января), последнего пророка Ветхого завета, предсказавшего явление Предтечи Нового завета, который примирит отцов с сынами и сынов с отцами. Вражда же сынов к отцам и есть коренной порок Университета, за который Малахия грозит проклятием и гибелью. *Пророка Малахию можно считать патроном всех Музеев*» (Письмо № 125. – Федоров. Т. IV, с. 315). См. также: «Университет – не отживающее учреждение, а издыхающее (к 150-летию юбилею)» (там же. Т. III, с. 249–250) и «Об отживающем и незревшем учреждении. О Гоголе». См. также прим. 2 к с. 44. – 76.

²⁴ «*Питающая мать*» (лат.). – 76.

²⁵ «*Университеты в прошлом и настоящем*» – подробное раскрытие темы см. в письме Н.П. Петерсона К.П. Победоносцеву от 14 марта 1881 г. (Федоров. Т. IV, с. 515–518), а также в «Заметках по поводу «Письма в редакцию «Русского слова»» (там же. Т. III, с. 246–249). – 76.

²⁶ «*Университет как отживающее учреждение*» – см. выше, прим. 23.

«*Жалоба блудных сынов нашего времени на отцов*»: приведенные Кожевниковым фрагменты вошли в состав статьи «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX?», в примечании № 5 есть ключевые слова из заглавия: «*Небывалый случай в судебной практике – жалоба сынов на отцов в том, что отцы дали им жизнь, не спросясь, без их, сынов, на то согласия*» (Федоров. Т. I, с. 461).

Статьи с названием «*Наукоборство и религиоборство*» не обнаружено. «*10 лет безобразий Русских софтов*» – статьи с та-

ким названием или включающей фрагменты текстов, приводимых Кожевниковым, не найдено. Свое развитие тема получила в заключительной части статьи «Письмо в редакцию «Русского слова»» и отчасти – в «Заметках по поводу «Письма в редакцию «Русского слова»». Софта, от персидского *сухтā*, означает «сожженный любовью к науке» – так называется у тюрков слушатель медресе. По закону 1869 г. медресе отнесены к разряду частных училищ, где программа преподавания не устанавливается правительством. Оттого из софт выходили яростные представители мусульманского фанатизма и закоренелой вражды к реформам.

Статья под названием «*Ребяческий анархизм*» (№ 243, 1899, 4 лл. (1 ч.)) хранится в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом); И. Савкин. Бумаги Н.Ф. Федорова из коллекции Института русской литературы // *Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 1. М.: Наследие, 1996. С. 268.* Федоровское понимание «ребяческого анархизма» становится понятным из «Пояснений к «Пасхальным вопросам»»: «Ребяческий анархизм, детская революционность в виде восстания студентов – крайних блудных сынов – против власти в союзе с анархизмом, прикрывающимся маскою непротивления, и с попыткою поднять рабочих против капиталистов, – не должно ли [это] стать моментом, требующим открытия Пасхальных вопросов, т.е. вопросов о Науке и Искусстве, какие они должны быть в теснейшем союзе с Пасхою как праздником и как делом, или Пасха как выход из анархии и социализма...» (Федоров. Т. III, с. 330). Мысли Федорова, отраженные в тексте Кожевникова, изложены и в статье «Письмо в редакцию «Русского слова»» «Во чреве «alma mater» слышится брехание... университетские недоноски усиливаются захватить власть, устроить эмбриократическое царство. Сами того не сознавая, они хотят создать такую карикатуру на конституционное устройство, которое и вообще невежеству и глупости дает власть над знанием и умом, далее которой уже идти будет *некуда*. Эмбриократия – последнее слово направления, подчиняющего отцов сынам» (там же, с. 245). См. также: «Университет – не отживающее учреждение, а издыхающее (к 150-летию юбилею)». – Там же. Т. III, с. 249–250.

«*О злом хамитизме нашего времени*» – см. выше, прим. 12. – 77.

²⁷ Под *Зигеле* имеется в виду *Сципион Зигеле (Sighele Scipio)*; его работа «*La foule criminelle. Essai de psychologie collective*» (Р., 1892) в рус. пер. (Преступная толпа. Опыт коллективной психологии. СПб.) вышла в 1893 г. (2-е изд. СПб., 1896). *Габриэль Тард (Gabriel Tarde, 1843–1904)* – французский социолог и криминалист, сторонник концепции «преступной толпы», которую он развивал, исходя из положения, что основой развития соци-

ального поведения человека является подражание, имитация. Преступник, по мнению Тарда, – «профессиональный тип», преступниками не рождаются, ими становятся – сначала следуя заразительному примеру, а затем приспособившись к своему новому положению (см. первые русские переводы его работ: «Законы подражания». СПб., 1892 и «Преступления толпы». Казань, 1893). Ниже Кожевников дает ссылку на свою работу, в которой он исследует данную проблему. Мы приводим из нее выдержку:

«Одним из порождений пессимистического настроения последних десятилетий кончающегося века надо признать учение о преступной толпе, точнее – о понижающем и развращающем влиянии, которое оказывает на нравственное достоинство человеческой личности ее общение с народной массой, с толпой, и самое настроение толпы». «Учение это всецело – создание западной философской мысли, и возведено оно на почве фактов, взятых из истории западных народов; равным образом и в своих новых психологических наблюдениях оно ограничилось данными общественной психологии современного западного строя. Материал обширный, но его все-таки слишком мало для окончательных выводов. Забыта целая половина человечества, целая половина истории: восточная, русская, православная – просмотр и пробел огромный, непозволительный в будто бы научном исследовании! Положим, даже и на Западе сплочение единиц в крупную массу и массовое движение не всегда влияли понижающим образом на рассуждения, чувства и волю людей: иначе пришлось бы забыть или исказить то, что было благородного в крестовых походах, во францисканском движении XIII века и в других менее крупных случаях. Но допустим даже, хотя и с большой натяжкой, что учение о преступной толпе в значительной степени верно для Запада. Следует ли из этого, что оно одинаково применимо и к Востоку, к прошлому русского народа и к его настоящему? И на Востоке, и в России бесспорно были сходные с западными и свои, самобытные, ничуть не лучшие случаи проявления преступности толпы. Но, слава Богу, было место и другому явлению, противоположному, и притом (что особенно важно) не в качестве исключения, а скорее в качестве правила. Где, как не в русском народе, искони были особенно сильны родовые, общинные связи и права, «мирские» чувства и «мирские» обязанности? Расовые инстинкты славянского племени, предания старины, природные условия страны и климата; отовсюду открытое для врагов необозримое пространство, необъятная длина порубежной, сторожевой линии, пустынность степей, глушь дремучих лесов, дебри и топи полуночного края, суровые, долгие зимы при

кратком лете, наконец, непрерывный ряд народных бедствий, глады, моры, нашествия иноплеменных, – все, все на Руси более чем где-либо побуждало по необходимости и по долгу сплочать силы и напрягать их в дружном, могучем порыве для общего дела, для спасения общежития, вне которого человеческая единица, всегда и всюду малосильная, здесь в особенности становилась беспомощною, обреченною почти на неизбежную гибель» (Русский Вестник. 1899. №11. С. 8–10). – 77.

²⁸ Согласно Далю, «помочь» (сев., вост.) – сбор населения к одному хозяину, по кличу, для дружной работы, на один день; хозяин угощает помочан и этим способом за один день снимает хлеб, выкашивает луг, молотит и пр.; «толока́», «толо́ка» (юж., зап., нвг., твр.) – работа миром за угощение. Несколько иной смысл придает этим понятиям В.А. Кожевников в «Севернорусских думах и впечатлениях» (Русский Вестник. 1899. № 10–12). Помочь и толока, по его мнению,

«слова однозначные, и в одних местах *толока* имеет более обширное значение, а в других *помочь* употребляется в более широком смысле. Во всяком случае, в своем первоначальном, неискаженном виде и помочь, и толоку, как в старину построение обыденных храмов и другие формы общепольного добровольного труда, народное понимание возводит в дело священное, в жертву личных сил и себялюбивого расчета на благо меньшему брату или всему общежитию. Толочее – скорее, лучше, выгоднее. Характерная черта помочей есть их быстрота, их по большей части однодневность, в чем они снова сближаются с трудом создания обыденных, однодневных храмов... Даже и поныне еще кое-где не перевелась мирская помочь немощному или бедняку, и безо всякого угощения, с единственной наградой в виде трогательного пожелания: «Пошли вам Бог здоровья, родителям – Царства Небеснаго!» – знаменательная, особенно во второй своей части, чисто русская форма приветствия и благодарности! Пока «Бог в помочь!» звучит в устах русского человека как начальный привет трудящемуся, а пожелание Царства Небесного родителям – как конечное, высшее выражение благодарности нуждающегося за оказанную ему помощь, до тех пор помочи и толоки в своем неискаженном смысле останутся явлением не экономическим и не юридическим, как не включающие в себя найма, торга или договора, а явлением высшего, нравственного порядка».

См. также: «Обыденные церкви на Руси. К пятисотлетию открытия святых мощей Сергия Радонежского Миротворца и Избавителя от смут» (Федоров. Т. III, с. 54–58). См. также ниже, прим. 29. – 78.

²⁹ Обыденный – однодневный, в один день сделанный, одни сутки длящийся. *Обыденные храмы* – выстроенные миром за сутки. О традиции построения на Руси обыденных храмов см. подробное исследование В.А. Кожевникова «Обыденные храмы в Древней Руси» (Русский Вестник. 1900. № 1. С. 193–222; отд. изд.: М., 1906):

«...Быстрота создания, единокровность, малые размеры и недолговечность обыденных церквей не могут служить упреком их строителям: то и другое объясняется свойствами страны и быта. Древняя Русь, жившая под непрерывным страхом враждебных набегов, под опасением быть застигнутой врасплох и лишиться своих родных очагов, поневоле должна была развивать быстроту построек до крайних пределов. Это была страна не только «скородомов», но и скороогорож и, если можно так выразиться, скорохрамов...» Обыденные храмы возводились как «памятники самого начала умиротворения степи... по преимуществу, храмы умиротворительные, предназначенные для охраны мира как от внешних его нарушений, так и от смут внутренних... Кроме обыденных храмов просветительных и охранных, мировых, существовали, и притом в наибольшем количестве, обыденные церкви моровые, носившие характер покаянный, умиловительный и благодарственный во избавление от моровых поветрий...». «Если ценны все проявления народного согласия, на благо направленного, то в особенности священные должны быть те памятники народного единодушия, где это братское чувство, это основание всех добродетелей человеческого общежития, сказались с безупречною чистотой. Такими именно памятниками должны быть признаны *обыденные храмы*, превосходившие другие проявления совокупного народного труда своей полною добровольностью и полным бескорытием. Здесь исчезали последние остатки принуждения, с одной стороны, расчета – с другой; братски, по доброй воле подъятый народным множеством труд был здесь нечто само себе довлеющее, всецело нравственное и благочестивое. Отсюда различие этих скромных, не больших и не блестящих храмов православной Руси с огромными и пышными храмами Востока и Запада».

Вопрос об обыденных храмах был поднят Федоровым в связи с подготовкой празднования 500-летия со дня кончины преп. Сергия Радонежского. В 1893 г. в т. 166 «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» было напечатано «Сказание о построении обыденного храма в Вологде «во избавление от смертоносной язвы» с предисловием Федорова, в котором приводились сведения о древнерусском обычае и выдвигалось предложение начать к 500-летию юбилею от-

крытия мошей преп. Сергия (к 5 июля 1922 г.) строительство Троицких храмов по всей России. «Сказание...» было отпечатано отдельными оттисками и разослано во все губернские архивные комиссии. Историком и археологом С.А. Белокуровым каждая посылка сопровождалась письмом, в котором содержалась просьба предоставить сведения о построении обыденных храмов «как в данной местности, так и вообще на Руси и особенно указать или прислать сказания о построении сих храмов» (Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1894. Том X, вып. 2. Рязань, 1895. С. XXV–XXVI). Письмо было также написано при деятельном участии Федорова, и в дальнейшем он переработал его в воззвание «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского» (см.: Федоров. Т. III, с. 51–52). Оно было помещено на задней обложке третьей книги «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» за 1894 г., а затем, так же как и «Сказание...», выпускалось отдельными оттисками и рассылалось по всем редакциям «Епархиальных Ведомостей» с просьбой о напечатании. В течение 1894 г. воззвание появилось во многих «Епархиальных Ведомостях», обсуждалось на заседаниях губернских архивных комиссий. По адресу, сообщенному С.А. Белокуровым, начали стекаться сведения с разных концов России. Все полученные материалы вошли в статью Федорова «О значении обыденных церквей...», оставшуюся неопубликованной.

Летом 1899 г. Кожевников предпринимает собственное историческое исследование вопроса о проявлении народного согласия в истории Древней Руси, совершает поездку по северным русским городам. Результатом поездки стал очерк «Северно-русские думы и впечатления» (Русский Вестник. 1899. № 10–12). При написании очерка Кожевников использовал федоровский материал об обыденных храмах, дополнил его собственными наблюдениями и фактами, привел ряд интереснейших сопоставлений из русских и итальянских летописей. В письме Кожевникову от 29 июля 1899 г. Федоров писал: «Из беседы о Вашем последнем путешествии я вынес много нового, неожиданного. Вашу поездку на север можно назвать путешествием в страну обыденных храмов, в ту часть ее, по крайней мере, которая наименее исследована в этом отношении... После не совсем удачной попытки собирания сведений о храмах обыденных чрез посредство Епархиальных Ведомостей и Архивных комиссий в Вас неожиданно открылся непосредственный исследователь на самых местах единодушного соединения в труде построения *целых храмов...*» (Федоров. Т. IV, с. 391).

Статья Владимира Александровича «Обыденные храмы в Древней Руси» появилась вслед за очерком «Северно-русские думы и впечатления» и явилась итоговой в разработке вопроса об

обыденных храмах. В предисловии к статье Кожевников указал всех, кто участвовал в собирании сведений. Имя Федорова здесь не упомянуто: Владимир Александрович хотел высказать ему особую благодарность, однако Федоров решительно этому воспротивился. См. также выше, прим. 28. – 78.

³⁰ В статье С.С. Слуцкого «К 500-летию юбилею преподобного Сергия. Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее» (Московские Ведомости, 13 сентября 1892 г.; *Федоров*. Т. III, с. 557–559) речь шла о воссоздании «Троицкой церковки в дополнение к Сергиевой церкви Музея», которую предлагалось построить во дворе Московского Публичного музея при храме Св. Николая Чудотворца, имевшем при себе придел преп. Сергия. Сообщалась примерная стоимость здания (1000 рублей), а также размеры (должен был вмещать до 30 человек).

Предложение было встречено сочувственно. Спустя четыре дня, 17 сентября, в тех же «Московских Ведомостях» (№ 258) было напечатано «Письмо к издателю», автор которого «Владимир***» препроводил на строительство 35 рублей. Начали поступать и другие пожертвования, стекавшиеся в редакцию «Московских Ведомостей» и управление музеев. Одним неизвестным было вложено 1000 рублей. Однако общественный энтузиазм был остановлен вначале редакцией газеты, сообщившей, что без получения официального утверждения проекта никакие пожертвования принимаемы быть не могут (Московские Ведомости, 23 сентября 1892 г., № 264), а затем и администрацией Музея, опасавшейся, что деревянный храм при библиотеке может стать причиной пожара. – 79.

³¹ Явление *Русского Качима* подробно описывает Кожевников в статье «Обыденные храмы в Древней Руси»:

«...пример, заслуживающий самого широкого оглашения и подражания, преподан был из скромного села Мордовского Качима, Городищенского уезда, Пензенской губернии, где для восполнения слишком скудных средств, ассигнованных на постройку школы, крестьяне изъявили согласие помочь своими пожертвованиями и трудом: почти все отцы учеников школы дали по одному, по два, по три бревна, кое-кто – теса; доставка материала была также добровольная и бесплатная, и, что особенно важно, сами дети-ученики чрезвычайно энергично помогали, насколько было при их небольших силах возможно, построению школы, а ученики другой школы, соседнего села Русского Качима, приобрели в складчину картину «Отрок Иисус во храме» и поднесли ее новой школе в день ее открытия. Попытки дрянных людей, мироедов и корыстников, противодействовать доброму делу были сломлены увещаниями благоразумных и примером детей. Замечательно, что и Русско-Качимская школа

построилась благодаря даровым «помочам» крестьян, перевозивших таким образом до 500 подвод леса, причем один раз, перед весенней распутицей, пришлось прибегнуть к экстренной мере – разбудить уже спавших и докончить доставку материала «ночную помочью». В этой постройке дети также принимали посильное участие в труде (*Пензенские Епархиальные Ведомости*, 1892 г., № 20, ч. неоф., с. 854–860 и 1893 г. № 14, с. 549–552). Неудивительно, что школы, возникающие таким способом, представляющие уже в самом процессе своего возникновения высоконравственное воспитательное средство, достигают и дальнейших успехов в святом деле нравственного облагораживания детей народа, умеют не только сообщить им зачатки знаний, но и живую любовь к нему, дающую возможность и к дальнейшему умственному развитию (ср.: *П. Мироносицкий. Из дневника учителя церковно-приходской школы. Киев, 1895*) и даже настолько воодушевляющую детей и юношей к благому просвещению, что некоторые из них в самом нежном возрасте уже добровольно сами становятся помощниками в преподавании и настоящими преподавателями в крестьянской среде, где жатва духовная могла бы быть еще более богата, если бы «делателей» на ниве народного просвещения было больше и если бы священный долг этот, долг «общедательный», как выражались наши предки, находил почаще таких почтенных представителей, как руководители качимских школ (отец П. Мироносицкий и его сын-академик)» (с. 221–222). – 80.

³² См.: «О значении обыденных церковей вообще и в наше время (время созыва конференции мира) в особенности». – *Федоров*. Т. III, с. 38–41. – 80.

³³ 7 октября 1892 г. в Берлине прошло учредительное заседание «Германского союза этической культуры», о чем сообщила газета «Русские Ведомости» от 13 октября 1892 г. (№ 283). В проекте Устава союза цель его формулировалась следующим образом: «Под этической культурой мы понимаем такое состояние, при котором господствуют справедливость и правда, человеколюбие и взаимное уважение. Развивать такие отношения между людьми, независимо от их общественного положения, их религиозных и политических убеждений, составляет задачу союза». – 81.

³⁴ Статьи с названием «*К истории Музея. Предложение г. Кошелева*» не найдено. О предложении Кошелева упоминается в статье «Юристу и экономисту Браве, как автору истории (нечестивой) Музея»: «Добровольность же и супралегальность еще не факт, но и не идеал, который никогда не будет достигнут, а проект, который и осуществится, когда Музей получит значение *всенародного*, т.е. более чем *земского*, чем желал его сде-

лять Кошелев...» (Федоров. Т. IV, с. 173). Александр Иванович Кошелев (1806–1883) – публицист, журналист, общественный деятель, славянофил. Подобно первым славянофилам, признавал единственно возможной в России формой управления самодержавие. Принимал горячее участие в трудах губернского рязанского комитета по освобождению крестьян от крепостной зависимости. Был первым редактором и издателем славянофильской «Русской беседы» (1856), а с 1858 г. издавал журнал «Сельское благоустройство», в котором обсуждались вопросы, связанные с положением крестьян, (вскоре был запрещен цензурой). Активно участвовал в подготовке крестьянской реформы и как теоретик (написал свой проект освобождения крестьян), и как практик (с 1859 г. был депутатом от Рязанского губернского комитета), был президентом Императорского общества сельского хозяйства в Москве и энергичным гласным Московской городской думы. В 1880 г. выступил с предложением организовать земскую библиотеку в Московском Публичном и Румянцевском музеях. – 81.

³⁵ НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, л. 54 об. О Н.П. Петерсоне см. прим. 3 к с. 27. – 82.

³⁶ См. прим. 2 к с. 37. – 83.

³⁷ «*Всеобщее обязательное образование, как вопрос международный*» – см.: «Самодержавие». Глава в «Самодержавие», с. 16–17 (Федоров. Т. II); «Об обращении оружия, т.е. орудий истребления, в орудия спасения» (там же, с. 277–278); «Смысл и цель всеобщей воинской повинности» (там же, с. 307–308) и заметки «Свобода совести без принудительного образования и с принудительным образованием» (Федоров. Т. IV, с. 135), «О родовом совершеннолетии» (там же, с. 150).

В 1901 г. была начата реформа средней школы. Прежняя система классического образования была выработана П.М. Леонтьевым и М.Н. Катковым и введена в 1871 г. тогдашним министром просвещения гр. Д.А. Толстым. В рамках реформы предполагалось упразднение разделения общеобразовательной школы на классические гимназии и реальные училища, создание семилетней школы с единой программой. При этом значительно сокращалось изучение древних языков, бывшее до того базовым в системе классического образования: сократился курс изучения латинского языка, а изучение греческого становилось необязательным. При этом расширялись курсы изучения новейших языков, всеобщей и русской истории, литературы и отечествоведения, географии, законовещения и естественных наук. Комиссия по реформе средней школы начала работу 28 мая 1901 г. и закончила ее 19 июня, выработав положение о новой общеобразовательной школе.

О светском характере Комиссии реформы средней школы Федоров писал в письме Кожевникову от 21 июля 1901 г.: «Комиссия знает только и признает светскую Историю, но на докладе Комиссии в надписи Государя, напомнившего ей о религиозно-нравственном воспитании, Комиссия должна прочесть нелегкое себе осуждение, как забывшая о самом существенном» (Письмо № 247. – Федоров. Т. IV, с. 447). См. также ниже, прим. 42. – 83.

³⁸ См. выше, прим. 29. – 84.

³⁹ См. выше, прим. 31. – 84.

⁴⁰ Статьи с названием «*Об истинно-национальной школе*» не найдено. Идеи Николая Федоровича об истинно национальном характере школы подробно изложил и развил Кожевников в своей работе «Обыденные храмы в Древней Руси».

«Народная школа, – пишет он, – должна стать рассадником знаний, обеспечивающих успешность труда, очевидно необходимого и полезного, труда сельского, земледельческого, и вспомогательного к нему, кустарно-ремесленного, не на прихоти, а на дело направленного. В этом смысле в сельской школе должно иметь место наблюдательное и опытное ознакомление с естественным, не для отвлеченной любознательности, но для активного, здесь же, по мере возможности, применяемого, посильного воздействия на природу, с целью обеспечения народного здоровья и урожая. С другой стороны, сельская школа должна сообщать русским детям и юношам, будущим русским людям, основы отечествоведения, знания родины, ее свойств, ее жизни в прошлом и в настоящем. В связи с этим сельская школа должна стать воспитательницей сельских, крестьянских (и в то же время общехристианских) добродетелей, прежде всего – привычки к труду и любви к нему, и притом к труду не в смысле обеспечения себялюбивой наживы, а в смысле основы общего блага. Против такой школы и такого просвещения никто не вправе был бы возражать; это был бы свет не только умственно просвещающий, но и нравственно согревающий, животворящий.

Но для достижения столь величавой цели школа должна и опираться на самое величавое начало, на самую широкую и прочно установленную основу, непререкаемую и поныне русским народным сознанием. Только такое всенародно, бесспорно, душевно признанное основное начало в силах связать школу с душою народною, связать органически, как нечто свое, родное, отеческое, святое. Всякое иное начало будет чуждым народу русскому, потребует искусственной прививки, искусственной культуры, всегда дающей слабосильные или односторонние, неестественные результаты. Естественным же, родным, животворным началом для русской народной школы может и

должно быть начало православно-религиозное и патриотическое. Наша народная школа должна быть русской и неразрывной с церковью, первою и многовековою воспитательницею и просветительницею нашего народа и нашего государства; или, еще лучше, школа должна как бы слиться с храмом воедино, стать учреждением, в котором, и по месту, и по духу, образование неотделимо от воспитания на почве общепризнанных народом русским заветов отцов и прадедов. Повсеместное скорейшее основание таких школ есть наилучший путь ко всенародному, общеобязательному образованию, необходимость которого уже признана и правительством, и обществом...» (с. 219–220).

«...В школе, всем доступной и обязательной, в школе, сочетающей здоровые, жизнеспособные заветы родного прошлого с ценными всемирными приобретениями настоящего, в школе, связанной любовью с матерью-церковью, с отечественным государственным строем и с братом-народом, в школе русской и православной, следовательно, истинно-народной – спасение не только нашего народа, но и нашей «интеллигенции», напрасно иногда в лице отдельных своих представителей отчуждающейся от величавых народных основ жизни, основ исторически доказавших свое высокое нравственное и государственное достоинство и несравненно более способных к совершенствованию развитию и к полноте истинного просвещения, нежели кажется тем, кто, стоя на плечах многострадального родного прошлого, обязанный ему жизнью и силами, относится к нему с незаслуженным предубеждением, с непростительным незнанием или с явной неблагодарностью» (с. 222). – 85.

⁴¹ Значение таких предметов, как география и история, – широко обсуждаемая Федоровым тема. Так, например, в письме к Кожевникову от 17 ноября 1899 г. он писал: «При соединении школы с храмом такие безжизненные науки, как География и История, которые для народных школ заменяют все науки, получают смысл и жизнь, когда будут рассматривать землю – предмет географии – как *немирное* жилище, производящее кладбище, – предмет Истории»; «Если история есть движение, то география – следы этого движения...» (Федоров. Т. I, с. 217). – 86.

⁴² Отношение Федорова к работе Комиссии выясняется из его письма к Кожевникову от 11 июля 1901 г.: «Комиссия преобразования Средней школы закончила свою работу с суворовской быстротой... Истории, так же как и Географии, дано в ней такое значение, что ни у нас, ни за границей – это смело можно сказать – нет такой Истории, которая могла бы занять достойным образом место в новой школе... Вы, может быть, придете к убеждению, что и на Вас, более чем на ком-либо другом, лежит долг попытать свои силы в

составлении руководства по Всемирно-Русской Истории или хотя бы ее программы, но с подробнейшими объяснениями...» (Письмо № 246. – Федоров. Т. IV, с. 445–446) и из письма от 21 июля 1901 г.: «...программою же Русско-Всемирной Истории занимаюсь уже 50-й год... Всемирно же Историческая программа представлена и в *статьях о наружной и внутренней росписи Школы-храма*, в разборе росписи Пантеона Шенаваром, росписи Нового Музея в Берлине, а также в Мюнхене, и множество подобных попыток, не всегда удачных, – изложения живописной Истории... Гораздо, по-видимому, удачнее была попытка открыть программу Истории, как факта и как проекта, в богослужебном чине, как суточном, так и годовом...» (Письмо № 247. – Там же, с. 446–447). – 86.

⁴³ Ренан Жозеф-Эрнест. Что такое нация? СПб., 1886, 2-е изд. 1888. – 87.

⁴⁴ Вопрос о национальном и духовном ориентирах школы, поднятый в связи с реформой средней школы, активно обсуждался на страницах «Нового Времени». В письмах Кожевникову от 8 и 17 июня 1901 г. Федоров излагает свои взгляды на эту проблему и обсуждает идею статьи для «Нового Времени» под названием «*Что такое национальность и национальная школа*». Основу ее должна была составить статья «К вопросу о памятнике Каразину». Написанную статью Кожевников, однако, озаглавил «К вопросу о повсеместных метеорологических наблюдениях» (убрав из заглавия все «национальное», вероятно из соображений цензурного характера). В письме от 28 июня 1901 г. (Письмо № 243. – Федоров. Т. IV, с. 441–442) Федоров писал: «...я полагал, что пишу о национальной школе, о том, чем она должна быть, а вышло, судя по предлагаемому Вами заглавию, главным предметом в статье было установление, притом только метеорологических, наблюдений, без указания даже связи со школою. Конечно, такое заглавие могло быть вызвано лишь напрасным опасением, что статья будет прочитана кем-нибудь из членов комиссии, если бы ей дано было надлежащее заглавие, которое я не умел выразить» (с. 442). Статья не была опубликована.

В данном контексте слово «мир» мы даем в старой орфографии как «міръ», что означало во времена Кожевникова «мир» в смысле «вселенная». У Федорова «Мір в смысле несогласия есть Царство смерти, хаоса, разрушения, милитаризма и индустриализма, ига и розни, из вопроса о бедности и богатстве истекающего» – это неродственное, падшее состояние мира, а «миръ» – отсутствие розни, лад, единодушие, гармония (см. наст. изд., с. 413); «Мір – хаос и мир – гармония. Вселенная останется хаосом – царством от міра сего, Царство же не от міра сего и есть мир» (Федоров. Т. III, с. 327). – 88.

⁴⁵ См. в статье на эту тему «Задача конференции мира» (Федоров. Т. II, с. 316–331), а также «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)», часть, озаглавленную «Объединение через построение школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице, повсеместно, и высших школ-храмов, посвященных Воскресению...» (Федоров. Т. I, с. 436–441; с. 440). – 88.

⁴⁶ Задачи воспитания, его методы и наглядные примеры – тема, пронизывающая большинство федоровских сочинений. – 89.

⁴⁷ «X, Y, Z – три неизвестных, поставленных себе Комиссией реформы средней школы». В качестве рабочего это название взято Кожевниковым из письма к нему Федорова от 21 июля 1901 г. (Федоров. Т. IV, письмо № 247, с. 446–448). *Три неизвестных* – это *отечествоведение, законоведение и естествоведение*. «Вот *три загадки*, которые Комиссия задала верующей и неверующей интеллигентной России, изгнав классицизм языческий. Сей последний создавал в России особый класс людей, который хотя, по-видимому, сохранял один язык и одну веру с народом, но имел и свой особый еще язык и свою веру, новое язычество в виде философской идеологии и художественной идололатрии, разрешавшей жить для настоящего, а будущее считать чужим для себя делом, или даже совсем не-делом. Мы так привыкли к такому раздвоению в вере и языке, в самой жизни, что считаем его неизбежным уделом человеческого существования. В классической школе существовали эти три вышесказанные загадки под видом «Русского языка», Истории и Географии, но к ним как второстепенным или даже третьестепенным предметам серьезных требований не предъявляли. Теперь же, когда их поставили на первое место, вопрос о смысле и значении этой троицы требует настоящего решения. Собственно, под этими тремя именами мы встречаем старых знакомцев: Отечествоведение, или народведение, – это народность; Законоведение – это Самодержавие как источник законов; наконец, в Естествоведении решается вопрос *в природе ли Бог?* а люди и животные – *воплощение ли божества?* т.е. это пантеизм = атеизму, или же *с нами Бог*, т.е. вся природа должна быть проявлением Богочеловеческой воли, вочеловечением или очеловечением природы (всех миров). Это последнее и есть *Православие*, а первое, т.е. воплощение, есть *аполлинариева ересь*».

В одной из своих заметок по поводу лекций Ницше «О будничности наших образовательных учреждений» в ответ на замечание последнего о специфике образования студентов в немецких высших учреждениях: «Если измерять образование *тремя функциями*, именно считая потребность в философии, влечение к искусству и отношение к греческим и римским древностям ка-

тегорическим императивом всякой культуры, то что можно сказать об образовании наших студентов?» – Федоров говорит: «Но что сказать и о самой культуре, если она заключается в потребности лишь в философии, во влечении к искусству и каком-то неопределенном отношении к классическим древностям? *Тремя неизвестными* определяется культура как неизвестное...» (Федоров. Т. IV, с. 147). Возможно, отсюда и взята идея сравнения систем образования через те функции, или неизвестные, которые положены в их основу, что и отразилось в названии статьи. – 90.

⁴⁸ О проблемах языка, в частности о палеографии – науке о старых и новых письменах, – см.: «Вопрос о братстве...». Часть 1, § 15 (Федоров. Т. I, с. 53–56); о *письме иероглифическом*. – «Об идеографическом письме» (там же. Т. II, с. 215–216), а также Письмо Петерсону от 22 декабря 1888 г. (№ 44. – Федоров. Т. IV, с. 225).

Воляпук (волапук), volapuk – от примитивиз. англ. world (мир) и speak (говорить) – искусственный международный язык, созданный пастором Шлейером (Schleyer) в 1879 г. и не получивший распространения. Обилие односложных корней обуславливает сбивчивость и малорельефность фонетического строя воляпука. В повседневном употреблении «воляпук» означает набор малопонятных слов, тарабарщину. – 92.

⁴⁹ «*О школах-музеях*» – см.: «О соединении школ-храмов со школами-музеями» (Федоров. Т. III, с. 143–145). – 93.

⁵⁰ *Неклучимый* значит «горемычный». – 94.

⁵¹ О замысле этих статей можно сделать вывод из писем Федорова Кожевникову летом 1901 г. Так, в письме от 8 июня (№ 240. – Федоров. Т. IV, с. 439) Федоров говорит о необходимости предложить редакции «Нового Времени» напечатать статью «К вопросу о памятнике Каразину», «а самое письмо начать так: «*100 лет тому назад*, в самом начале прошлого века, Каразин, известный как основатель Харьковского Университета и не известный как действительный основатель *Министерства Народного Просвещения*, предлагал устроить *Школу*, которая поистине заслуживала названия *Национальной*, хотя он и не называл ее таким громким именем».

В письме от 7 июля читаем: «...о трех школах: 1) Народной, 2) военной, или Царской, 3) духовной, или православной, в коих выражены три начала: Православие, Самодержавие и Народность, столь ненавистные западникам и лицемерно хвалимые славянофилами. В этих *трех школах* (Школе-Храме, Школе-Музее и Школе-Кремле, или кладбище-крепости. требующей перехода от хранения к воскрешению) благодаря этим соединениям устраняется в самих школах то, что в них отталкивающего,

пошлого, школьного... система, которая может быть изложена в трех статьях: 1) *Школа народная*, которая состоит в соединении образования с расширением знания человека и природы, 2) *Школа военная*, которая соединяет образование с расширением власти человека над природой (регуляция), и 3) *Школа духовная*, которая обращает и знание и власть над слепой силой на общее благо всех людей, всех поколений, т.е. <на> возвращение бессмертной жизни (*О трех школах или трех объединениях*)» (см. там же, Письмо № 245, с. 444–445). См. также: Письмо Кожевникова Федорову от 12 июня 1901 г. (там же., с. 597–598).

Из статьи «Предложение редакции «Нового Времени», принятие которого могло бы дать ей очень определенное направление, но ничем ее не связывающее» (Федоров. Т. IV, с. 190–191) можно вывести и другие рабочие названия: «Редакция может настаивать на созвании не в очень дальнем времени новой *Конференции мира*, которая создала бы у всех народов *Школу-лагерь*, безусловно национальную для всех народов, как *Школу-Музей* и *Школу-Храм*, в коих образование соединено было с распространением познания. См.: *О Национальной школе сто лет тому назад и чем она должна быть столетие вперед*».

«Школа-лагерь, – поясняется в подстрочном примечании, – не для физического лишь воспитания, но и для внегородского естествоиспытания. Школа-лагерь, обращаясь в Школу-Кремль, не только соединяет и Храм и Музей, но из Крепости, защищающей кладбище – прах умерших, – должна обратиться в оживляющую прах, т.е. во внехрамовое и внемузейское дело» (там же, с. 190).

Статья «К вопросу о памятнике Каразину» (Федоров. Т. III, с. 125–127) вошла в I том «Философии общего дела» в качестве второго приложения к статье «Два юбилея» (там же, с. 127–143). См. также статью «О соединении школы-храма (религии) со школою-музеем (наукою)» (там же, с. 146–147). – 95.

IV. Мыслитель

I. Задача философии

¹ Фридрих Генрих Якоби (*Jacobi*, 1743–1819) – немецкий философ, один из ярких представителей философии чувства. Устанавливая принципы веры на почве чисто светской, чисто гуманистической, Якоби утверждал необходимость облечения философских истин в художественные формы, «...оттого удовлетворявшие этому требованию его собственные два романа, «Альвилль» и «Вольдемар», на наш взгляд. – пишет Кожевников, –

могут считаться совершеннейшим, наиболее типичным выражением духа, характера и направления тогдашней эпохи». Философии чувства и веры «требовалось вывести нравственное начало из самых основ человеческого организма, доказать путем психологического анализа его независимость от интеллектуального элемента и, таким образом убедившись в его самостоятельности, сообщить ему первенствующее значение в деятельной жизни человека, для чего и естественное внушение совести должно было облечься в форму настоящего нравственного долга, а инстинктивное стремление к нравственному – превратиться в сознательную и добровольную обязанность субъекта, свободно им признаваемую. Но для достижения таких результатов требовалось предпринять пересмотр всего знания устаревшей догматической философии, – работа настолько сложная и трудная, что она оказалась по силам только Канту, за исключением которого можно указать еще разве на Якоби, провидевшего отчасти, и то не столько научным исследованием, сколько гениальной чуткостью, вышеуказанные задачи и путь для их серьезного решения». «Философия чувства и веры в лице своего талантливейшего выразителя Якоби не пришла в соглашение с Кантом и усмотрела в критической философии не союзника, а противника, осудила систему и Канта, и его преемников, отчаялась в силах какой бы то ни было философии и рассекла решительным ударом узел, ее душивший: не находя примирения своих потребностей со знанием, она отреклась от знания, чтобы сберечь свои заветные идеалы» (*Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Часть 1. М., 1897. С. 43–44*). Разбору философии Ф. Якоби посвящена вторая часть этой работы – «Якоби в его отношениях к «просвещению» XVIII века и к критической философии»; см. письмо В.А. Кожевникова к П.А. Флоренскому от 14 марта 1912 г. (*Вопросы философии. 1991. № 6. С. 97*). – 96.

² Опубликовано, см.: *Федоров. Т. IV, с. 161–162. – 99.*

³ Николай Федорович родился в конце мая 1829 г. в селе Ключи Тамбовской губернии. Его отец – князь *Павел Иванович Гагарин* – местный землевладелец, принадлежавший славной российской фамилии, позднее известный театральный антрепренер, а мать – дворянская девица *Елизавета Ивановна Макарова*. Она не состояла в законном браке с князем. Фамилию и имя Николай получил по имени своего крестного отца, как это обычно происходило с незаконнорожденными детьми. – 99.

⁴ См. прим. 44 к с. 88. – 99.

⁵ «О философии В.Соловьева. *Наброски*». – *Федоров. Т. II, с. 180–183; с. 181. – 100.*

⁶ «Что значит стать тем, кто ты есть?» – «Что значит «стать самим собою?»» (Федоров. Т. II, с. 164–165). – 101.

⁷ См. выше, прим. 4. – 102.

⁸ «Название «философского века», данное XVIII веку, в общем верно, ибо философия есть принадлежность несовершеннолетия, занятие мнимое, без реального дела» (Федоров. Т. II, с. 77–78). – 102.

⁹ *Воскрилия* (устар.) – название краев одежды или специальных кисточек, которые по закону Моисея должны окаймлять одежду иудея. Здесь в переносном смысле – брови. – 102.

¹⁰ См.: «Философия как выражение неродственности и родство». – Федоров. Т. III, с. 253–254; с. 254. – 107.

¹¹ «Доколе?» (*лат.*). Начало обличительной речи Цицерона против римского претора Катилины, пытавшегося в 66–63 гг. до н.э. захватить власть в Римской империи. – 107

¹² «Об афоризмах Ницше». – См.: «О нравственности и мистицизме у Ницше» (Федоров. Т. II, с. 141–143). – 108.

¹³ См. выше, прим. 4. – 108.

¹⁴ Младшие боги (*лат.*); здесь – второстепенные мыслители. – 109.

¹⁵ «Заблуждение! И, однако, заблуждение благочестия!» (*лат.*).

Квинт Септим Флорент Тертуллиан (ок. 155–245) – христианский богослов, родился в Карфагене ок. 160 г. в семье центуриона. Превосходно знал как Священное Писание, так и греческих авторов. До нас дошло 31 сочинение Тертуллиана, посвященное отношению христиан к язычеству, вопросам христианской морали и опровержению ересей. 14 сочинений, известных по названиям, не сохранились. – 109.

2. Общий взгляд на историю развития философии

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 110.

² От «*зэнд*» – названия одного из древних иранских языков, на нем написаны священные книги древних иранцев «Зендавесты». Предполагаемая родина этого языка – северо-восточный Иран, или Бактрия, откуда происходит его второе название «древнебактрийский»; другое, более употребительное в современной литературе название – «язык Авесты». О зендском и славянском мировоззрениях см.: «Два исторических типа мировоззрений» (Федоров. Т. II, с. 78). О мировоззрении Востока см. у Федорова: «Доброе дело – Фрашо-Керете» (там же. Т. IV, с. 152), письмо Кожевникову от 19–22 сентября 1899 г. «У подошвы Паропомиза, на рубеже Ирана и

Турана» (Письмо № 200. – Там же, с. 396–400), а также «К паломничеству на Памир» (там же. Т. III, с. 385–387).

Развитие тема получила в статье Кожевникова «Чему научает древнейший христианский памятник в Китае?» (Русский Архив. 1901. № I. С. 631–637). – 110.

³ См.: «Два исторических типа мировоззрений» (Федоров. Т. II, с. 78). – 110.

⁴ См. примеч. 50 к с. 94. – 111.

⁵ См. прим. 44 к с. 88. – 112.

⁶ «последним прибежищем» (лат.).

О происхождении и развитии в период античности философии крайнего индивидуализма см. научно-историческое исследование Кожевникова «Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке» (1874) (главы I и II), где он, в частности, пишет:

«Греческая культура, проникшая в римское общество под конец республики, существенно повлияла на систему воспитания; однако и она была бы бессильна, если бы ей не содействовало другое обстоятельство, именно усиление индивидуальности в римском обществе. Столь враждебное всему строю античной жизни, это понятие усилилось под конец республики не столько вследствие расширения умственного развития, сколько вследствие политических обстоятельств. Продолжительная борьба сословий, прежде всего, должна была зародить в гражданах сознание личного права; преимущества, которых добились в Италии плебеи, достаточно подкрепляли это сознание; что же касается провинций и вновь покоренных земель, то римская политика своею градацией прав сама поощряла развитие индивидуальности. Каждый стремился к заслугам и самостоятельному совершенствованию для того, чтобы доставить себе известные преимущества; отдельные личности и целые города, колонии и провинции старались добиться новых привилегий, на которые была так щедра римская власть... Индивидуальность поощрялась также и прогрессом научным. Пробудилась, наконец, и в римском обществе потребность к отвлеченным занятиям. Правда, что у многих и это делалось с практической целью: образованность давала честолюбцам новое средство успешно влиять на толпу. У других людей жажду познаний возбудили путешествия или пребывание в чужих краях. Наконец, этому способствовало непомерное обогащение высшего сословия и быстро распространявшаяся роскошь, которая заставила многих аристократов заняться, вместо утомительной политической деятельности, более спокойными кабинетными научными трудами...» (с. 28–29).

В этой же работе Кожевников рассматривает учение стоиков. По его мнению, оно основано на представлении о делении всех вещей и событий «на касающиеся и не касающиеся нас».

К последним «стойки относили все внешние вещи и действия, в том числе бедность, болезнь и смерть, по поводу которых не следует ни радоваться, ни печалиться, ибо они не являются нашим достоянием». Кроме того, они учили, что и внешние преимущества (как то: богатство, слава, здоровье и пр.) тоже благом не являются. «Метафизически это важное положение выводится следующим образом: человек есть часть природы; он должен жить сообразно с нею; его природа – разумная, стало быть, он должен жить сообразно с разумом и ценить только то, что доступно одним благоразумным людям, т. е. одну добродетель; все остальное выпадает на долю как добрым, так и злым и само по себе не способствует ни уменьшению, ни увеличению нравственного достоинства, а потому все это – ни добро ни зло» (с. 211). – 113.

⁷ Об истории аскетизма и нравственного подвижничества см. подробное исследование *В.А. Кожевникова* «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем». Часть 1, 2 (1910). Говоря о самобытности аскетизма в христианстве, он пишет:

«...Прецеденты иноческого аскетизма в Индии, в греко-римском мире и в еврействе, рядом с некоторыми, по большей части *внешними*, сходствами, представляют такие, существенно важные, *внутренние* отличия от подвижничества христианского, что самобытность последнего, как в исходных побуждениях, так и в конечных целях, остается, вне всякого сомнения, а сообразно с этим, становится очевидным и превосходство его над каким-либо иным. Выяснилось именно, что аскетические тенденции античного язычества имеют основой своею убеждение в неустранимом дуализме: в сосуществовании невидимого духовного блага и зла, видимо воплощенного в мире материальном, то есть в сосуществовании двух, будто бы непреодолимых друг другом, вечно борющихся начал; буддийское же отречение человеческой личности от мира и от самой себя является средством только к полному самоуничтожению, а не к победе нравственного начала. Христианское же подвижничество, наоборот, есть победоносное усилие приблизиться к указанному Христом идеалу нравственной чистоты и святости, с надеждою преодоления зла уже и на земле, ради жизни вечной в Боге...» (часть 1, с. 9). – 114.

⁸ *Иероним Кардано* (*Hieronymus Cardanus*, итал. *Girolamo Cardano*, 1501–1576) – итальянский математик, философ и врач. Как медик, выступал против учения Галена. В математике со-

хранились формулы для решения уравнений третьей степени, носящие его имя. Ему же принадлежит изобретение шарнирного механизма – «карданного вала». Философские воззрения Кардано отличались мистико-пантеистическим характером.

Бернардино Телезио (Telesius, 1509–1588) – итальянский ученый и философ. Резко выступал против аристотелизма, смешивая перипатетизм схоластический с подлинной аристотелевской философией и распространяя свою критику на личность Аристотеля. В предисловии к своему важнейшему философскому труду «О природе вещей согласно ее собственным основаниям» (*De natura rerum juxta propria principia*, 1565) говорит, что берет в руководители свои чувства, а предметом своего исследования выбирает природу, которая всегда остается неизменной в своей сущности. По Телезио, критерием истины является опыт, а источником мирового развития – борьба двух начал: тепла (источник движения и жизни) и холода (смерть и покой).

Джордано Бруно (Bruno, 1548–1600) – итальянский философ и поэт. Развивая философские выводы из гелиоцентрической системы Коперника, в полемике со схоластической метафизикой Бруно отстаивал мысль о бесконечности мироздания и бесконечности миров («О бесконечности, вселенной и мирах» – «*De l'infinito universo e mondi*». London, 1854). Как философ-пантеист, он придерживался тезиса *Natura est Deus in rebus* (*Природа есть Бог в вещах*). Пантеизм Бруно в полной мере проявился в его сочинениях «Изгнание торжествующего зверя» (*Spaccio della bestia trionfante*. Paris, 1584), «О героическом энтузиазме» («*Degli eroici furori*». London, 1585), «О причине, начале и едином» («*De la causa, principio e uno*». London, 1854) и др. Согласно Бруно, единая бесконечная субстанция вещей обуславливает внутреннее родство и совпадение противоположностей, которые в бесконечности отождествляются и сливаются: «*Цикада. ...Измените смерть мою в жизнь, мои кипарисы – в лавры и ад мой – в небо: осените меня бессмертием, сотворите из меня поэта, оденьте меня блеском, когда я буду петь о смерти, кипарисах и аде.*

Тенсил. Чудесно! Ведь для любимцев неба самые лютые несчастья обращаются в наивысшее благо: ибо нужда родит работу и труд, а они – всего чаще сияющую бессмертием славу.

Цикада. И смерть в одном столетии дарует жизнь во всех веках грядущих!» – такими радужными словами предсказал свою судьбу Джордано Бруно (цит. по: *Дж. Бруно. Изгнание Торжествующего Зверя*. 1997, с. 5).

На учение Бруно обратил внимание Ф. Якоби: в своих «*Briefen über die Lehre des Spinosas*. Breslau, 1789» он сделал извлечения из его главных сочинений. Натурфилософия Бруно оказала большое

влияние на философов Нового времени. В частности, Шеллинг развивал свое учение об интеллектуальной интуиции, непосредственно опираясь на Бруно в своем диалоге «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей» («Bruno oder über das göttlich und natürlich Princip der Ding», 1802).

Кампанелла (Tommaso Campanella, 1568–1639) – итальянский философ. В юном возрасте познакомился с учением Телезио, которое произвело на него сильное впечатление и которое в дальнейшем ему пришлось не раз отстаивать. Так, в 1591 г. в ответ на работу Джакомо Антонио Марты «Крепость Аристотеля против принципов Бернардино Телезия» Томмазо написал «Философию, основанную на ощущениях», в которой настойчиво защищал учителя. Основной тезис книги заключался в том, что природу следует объяснять на основе ощущений, полученных в результате опыта. В 1593 г. появилась книга Андреа Кьокко «Философские и медицинские исследования», автор которой резко нападал на Телезио за его критику Галена. В ответ Кампанелла написал «Апологию Телезия». В 1616 г. Кампанелла выступил также на стороне Галилея, издав «Апологию Галилея», сразу же запрещенную церковью. Самое известное сочинение Кампанеллы – роман «Город Солнца» («Civitas solis», 1623), в котором описана идеальная страна, жители которой (солярии) ведут «философскую жизнь в коммунизме». Философия Кампанеллы удивительным образом сочетает в себе эмпирическое, рационалистическое и мистическое начала, приложение религиозно-мистической точки зрения к человечеству привело мыслителя к теократическому коммунизму. – 114.

⁹ *Джованни Пико де ла Мирандола (Pico de la Mirandola, 1463–1494)* – знаменитый итальянский ученый эпохи Возрождения. Изучив арабский, халдейский и древнееврейский языки, углубился в изучение Каббалы. В 1486 г. представил для широкого обсуждения учеными «900 положений», взятых из известных ему философских и религиозных учений, а отчасти сформулированных самостоятельно. 13 положений церковь сразу признала еретическими, а в дальнейшем осудила и все произведение в целом.

Джамбаттиста делла Порта, как и Телезий, отстаивал мысль о необходимости основывать всю науку на опыте. Свои исследования по различным вопросам химии, оптики и механики он объединил в сочинение «Естественная магия».

Агриппа (Корнелий Генрих) Неттесгеймский (1486–1535) – философ, мистик, врач. За свое знаменитое сочинение «De incertitudine et vanitate scientiarum» (1527), представлявшее собой злую сатиру на тогдашнее состояние науки, подвергся обвинению перед Карлом V и был заключен в тюрьму.

Иоганн Тритемий (Trithemius, 1462–1516) – немецкий богослов и историк. Родился в Триттенгейме, название которого сделал своей фамилией (наст. имя – Гейденберг). Сочинения Тритемия по магии и кабалистике были очень распространены в свое время, но особую известность он приобрел как автор исторических трудов, явившись одним из первых представителей научного направления в немецкой историографии.

Парацельс (Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541) – знаменитый врач и естествоиспытатель. Читал лекции на немецком языке, а не по-латыни, что в те времена было неслыханной дерзостью, выступил решительным новатором и яростным противником прежней медицины, в подтверждение чего публично сжег сочинения Галена и Авиценны. Процветавшей в то время алхимии Парацельс противопоставил химию, сблизив ее с медициной, ввел в терапевтическую практику ряд веществ минерального и растительного происхождения. Парацельс считал, что «химия – один из столпов, на которые должна опираться врачебная наука. Задача химии вовсе не в том, чтобы делать золото и серебро, а в том, чтобы готовить лекарства». – 114.

¹⁰ *Николай Коперник (Copernicus, 1473–1543)* – знаменитый польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира, создание которой он начал с попыток усовершенствовать геоцентрическую систему, изложенную в «Альмагесте» Птолемея. Многочисленные работы в этом направлении до Коперника сводились либо к более точному определению элементов тех дифферентов и эпициклов, посредством которых описывалось движение небесных тел, либо к добавлению новых эпициклов. Эти эпициклы и дифференты были окончательно отброшены лишь Кеплером. Изучая труды древних философов (Филолая и др.), Коперник пришел к выводу, что сложность птолемеевой системы свидетельствует об ее искусственности; не Земля, а Солнце должно быть неподвижным центром вселенной. Исходя из этого положения, ему удалось просто объяснить всю кажущуюся запутанность движений планет. Главное и почти единственное сочинение «Об обращениях небесных сфер» (*De revolutionibus orbium coelestium*, 1543) состоит из 6 частей: в первой говорится о шарообразности мира и Земли, а также изложены правила решения прямоугольных и сферических треугольников; во второй даются основания сферической астрономии и правила вычисления видимых положений звезд и планет на небесном своде; в третьей – о предварении равноденствий; в четвертой – о Луне; в пятой – о планетах вообще; в шестой – о причине изменения широт планет. Коперник посвящал свои силы и практическим работам: по его проекту была введена новая монетная система в Польше, в г.

Фрауенбурге он построил гидравлическую машину, которая снабжала водой все дома (см. также прим. 82 к с. 406).

Итальянский физик, астроном и математик *Галилео Галилей* (*Galileo Galilei*, 1564–1642) активно защищал учение Коперника, за что был подвергнут суду инквизиции. Он открыл закон возрастания скорости падения тела пропорционально времени и независимо от веса тела, построил телескоп, основываясь на устройстве зрительной трубы голландца Якова Метиуса, состоящей из двух двояковыпуклых стекол, и с его помощью сделал ряд открытий: что Луна обращена к Земле всегда одной стороной и что она покрыта горами; что Юпитер имеет четыре спутника, определил время их вращения и предложил пользоваться их затмениями для определения долгот на море. Он открыл выступы на Сатурне, которыми потом оказалась система колец этой планеты; что на Солнце появляются пятна, наблюдая движения которых он определил время обращения светила вокруг своей оси. Наблюдал фазы Венеры и изменения видимого диаметра Марса. В 1612 г. устроил первый микроскоп. В 1633 г. Галилей предстал перед судом церкви за приверженность учению Коперника. Труд Галилея по механике – «*Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo*», 1632. – 114.

¹¹ Имеется в виду правитель Романьи *Цезарь (Чезаре) Борджиа* (*Borgia*, 1474–1506), имя которого стало в истории синонимом вероломства и кровожадной жестокости, поскольку для достижения своих целей он не останавливался перед подкупом, предательством, убийством. Его современник и соотечественник *Никколо Макиавелли* (1469–1527), видный политический мыслитель и историк, в своем трактате «О государе» характеризует Цезаря Борджиа как смелого и энергичного, но абсолютно беспринципного человека. – 115.

¹² *Рене Декарт* (*René Descartes*, *Renatus Cartesius*, 1596–1650) – французский математик и философ, новой формулой «*cogito ergo sum*» выразил принцип новой умозрительной философии – зависимость познаваемого бытия от самосознания, объекта от субъекта:

«Натуралистически-гуманистическое мировоззрение, поставившее в своем центре земное, а в земном – естественно-человеческое, не в силах было долее жить безотчетным юношеским порывом пылких страстей и художественных грез: оно потребовало себе серьезного, хладнокровного оправдания и узаконения. Его-то, хотя и непреднамеренно, а лишь попутно со своим самобытным целеопределением, дала новая философия, и первое, решающее слово, открывшее исход западной ученой мысли в ее землю обетованную,

произнес Декарт. Это слово сродни античному «Познай самого себя!»; но оно глубже и шире. Первоначальное «Познай самого себя!» не исключало ни надобности, ни возможности иного знания, миропознания, богопознания; оно лишь отклоняло от них, сосредоточивая преимущественное внимание человека на нем самом как главном для него и доступнейшем; а этим, – не принципиально, конечно, а лишь практически, но зато сколь для многих! – открывался в умах заурядных, в натурах, «долу клонящихся», соблазн духовной лени с ее оправданием: «Что свыше нас, то не про нас!» Картезианское же «Я мыслю, следовательно, существую» пошло неизмеримо дальше» (*Кожневников В.А. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта // Богословский Вестник. 1913. № 4. С. 726–727.*)

О Декарте см. у Федорова статью «Философия блудных сынов, чужаков» (т. III, с. 257). – 115.

¹³ пещеры, площади, театра (*лат.*). *Фрэнсис Бэкон (Bacon, барон Веруламский, виконт Сент-Альбанский, 1561–1626)* – отец положительного знания, реформатор индуктивного метода. В методе Бэкона можно выделить две стороны: систему правил и тот высоконучный дух, которым проникнуты все его сочинения. Этот дух выражен в постоянно цитируемых афоризмах. Приемы нового индуктивного метода Бэкон изложил в своем труде «Новый Органон». – 116.

¹⁴ *Готфрид-Вильгельм Лейбниц (Leibniz, 1646–1716)* – немецкий философ, математик, физик, историк, богослов, юрист и дипломат. Создатель системы дифференциального исчисления и автор ряда значительных философских сочинений, самое крупное из которых – «Теодицея» (*Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal, 1710*). Центральное место в философии Лейбница принадлежит учению о монадах – бесчисленных неделимых и психически деятельных субстанциях, которые являются первоэлементами бытия, просты по своей природе, абсолютно неделимы и, следовательно, не могут ни разрушаться, ни образовываться естественным путем. Они находятся между собой в отношении предустановленной гармонии. Эта гармония, или взаимно-однозначное соответствие, между монадами изначально установлена Богом. В силу этой гармонии развитие каждой из монад, хотя, как субстанции, они не зависят друг от друга, осуществляется в полном соответствии с развитием других монад и всего мира в целом. Это происходит благодаря заложенной в монадах Богом способности отражать весь мир («Монада – зеркало вселенной»). Широкое распространение получили идеи, связанные с Лейбницевым законом непрерыв-

ности (*lex continui*), согласно которому в природе одни стадии развития подготовились из предшествующих, а вся совокупность творений представляет собой лестницу, постепенно повышающуюся к совершенству. Закон непрерывности, по Лейбницу, не нарушается нигде и никогда. Линней следовал этому положению как аксиоме (см. прим. 33 к с. 269).

Христиан Вольф (чаще *Wolff*, барон *Wolf*, 1679–1754) – немецкий философ-рационалист. Преподавал в университетах Галле и Марбурга (здесь в числе его учеников был М.В. Ломоносов), сформировался под влиянием главным образом Лейбница. К преподаванию философии Вольф применил строго математический метод, внося порядок и точность в философию и дисциплинируя умы слушателей. Его философия отличается сухостью и односторонностью. Задаваясь преимущественно популяризацией идей Лейбница, Вольф ослаблял категоричность теорий учителя, что особенно отразилось на изложении учения о монадах.

Вольфианский рационализм «существенно повлиял на развитие светского, оптимистического воззрения на жизнь вообще, а в частности и на увеличение симпатий к чувственной стороне человеческой природы. Основую своей этики Вольф ставил положение, противоречившее прежнему нравственному богословию: абсолютное и неизменное различие добра и зла доступно естественным силам человеческого разума и не зависит в этом смысле «от узаконения понятий добра и зла волею Бога». Относясь с величайшим уважением к Откровению, Вольф полагал тем не менее, что основы нравственности остались бы все те же, «даже если бы можно было предположить, что Бога не существует», так как «хорошее обязательно для нас само по себе, в силу самой природы вещей». Таков закон природы, «совершеннейший из всех законов, все навсегда решивший и все в себе заключающий». «Разум есть учитель этого закона», так что «разумный человек не нуждается в ином законе и становится посредством разума сам себе законом». Практически же осуществимым закон природы оказывается потому, что «он основан на согласии наших поступков со свойствами нашей природы». Выражаясь так, Вольф не думал противопоставлять закон природы закону Бога, так как одним из основных начал его философии была зависимость природы от всемогущества ее творца, хотя и не от его абсолютного (ничем разумным не мотивированного) произвола... Почти все последователи Вольфа сохранили его очень сдержанное отношение к страстям, пренебрегая в своей этике развитием их и сосредоточивая весь нравственный прогресс на совершенствовании рефлексивной способности человека. В этом согласны и популяризатор новой философии,

столь влиятельный в свое время Готтшед, и систематик Баумгартен, и столько других, почти дословно повторявших Вольфа. Их общий девиз: «vive sapientissime! vive rationalissime!», иными словами – ищи во всем достаточное рассудочное основание, регулируй все рассуждением и утилитарными соображениями...» (Кожевников В.А. *Философия чувства и веры...*. Часть 1, с. 308–310). – 116.

¹⁵ Библейский персонаж («Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом» – Лук. 41). – 116.

¹⁶ Дэвид Юм (Hume, 1711–1776) – английский философ, историк и экономист. По словам Кожевникова (см. «Философия чувства и веры...»). Часть 1),

«величайший скептик докантовского периода, Юм, своим всеразлагающим анализом познавательных способностей человека обличил, как неосновательно, как поверхностно было самомнение деизма и догматического рационализма, и тем открыл новую, неожиданную перспективу для практического нравственного начала настолько, что впоследствии новый философский защитник принципа веры, Якоби, не поколебался признать его своим духовным отцом» (с.12). По мнению Кожевникова, Юм раньше всех понял необходимость критического пересмотра обычной аргументации доказательства бытия Бога. Юм выступил с открытым отрицанием возможности доказать бытие Бога рассуждением:

«Главный или единственный аргумент здесь выводится из порядка, замечаемого в природе... Это – заключение из следствий о причинах. Из порядка, замечаемого в произведении, вы заключаете, что были проект и предшествующая мысль у работника. Если вы не можете доказать этого пункта, все ваше заключение падает... Но, даже допуская, что боги – виновники существования и порядка вселенной, следует только, что они обладают тою степенью силы, разумности и доброжелательства, которая проявляется в их произведении; более же этого ничего никогда доказать невозможно... Предположение дальнейших атрибутов – произвольная гипотеза». Всестороннее развитие этих мыслей дано, в «Диалогах о естественной религии», «этой отрицательной критике основ деизма, где доказывается неприменимость даже к естественной теологии и методов, и данных других наук, так как «объекты ее слишком широки для наших способностей» («Dialogues concerning Natural Religion». 1779. Vol. II, 385). Отрицая возможность достоверного познания, Юм не игнорировал того факта, что в душе человека живет неуничтожимая вера в законы причинности, в существование Бога, в обязательность нравственности» (с. 107–108). – 117.

¹⁷ смертельного прыжка (*ит.*) – 117.

¹⁸ См. фрагмент работы «Супраморализм»: «Супраморализм в противоположность псевдоморализму Канта, требующему такого добра, которое не уничтожает зла». – Федоров. Т. I, с. 421–426. – 117.

¹⁹ Наиболее исчерпывающие сведения о Гаманне можно почерпнуть у Кожевникова («Философия чувства и веры...»). Часть I, с. 134):

«Г. Гаманн (*Johann Georg Hamann*, 1730–1788) – Материал для биографии заключается в автобиографическом очерке «*Gedanken über meinen Lebenslauf*» и в переписке, опубликованной Ротом и Гильдемейстером; добавочные сведения – в переписке Якоби, Гердера, Лафатера, Голицыной и др., также в *Biographische Erinnerungen an J.G. Hamann (von C. Carvachi)*. Münster, 1855. – Отдельные издания сочинений, вышедшие при жизни автора, крайне редки...»; «Гаманна привыкли называть загадочным человеком... Но таким он представляется, и действительно должен казаться, только пока его рассматривают выделенным из той среды, к которой относилась его деятельность. Без близкого знакомства с этою средою он будет оставаться не только загадочным, но и просто недоступным, непонятным; еще более необъяснимо будет его влияние на многих замечательнейших людей его времени и признание его ими за гениального человека, тогда как впечатление, производимое им на современного читателя, будет часто совершенно иное. Все недоразумения относительно Гаманна, все противоречия в суждениях о нем объясняются неправильною постановкою вопроса о его значении. Не многим развенчанным знаменитостям так повезло за последнее время, как ему: поклонниками его были вновь изданы его переписка и сочинения, составлены сборники избранных текстов из них, комментарии, «руководства», «путеводные указатели» к пониманию его произведений, обширные монографии и общедоступные краткие очерки его жизни и деятельности. Много труда и красноречия потрачено было на то, чтобы доказать остающееся значение его мыслей по отношению не только к прошлому, но и к настоящему, даже к будущему. И однако, все старания доставить Гаманну широкую популярность оканчиваются неудачей: Гаманна все-таки мало читают по той причине, что его нельзя только читать, а надо долго и с напряженным вниманием изучать. Гаманна не понимают, а следовательно, и не ценят, потому что, как заметил уже Гёте, требования обычного понимания совершенно неприменимы к автору этих «сивиллинских» сочинений, в которых несомненно глубокий смысл скрыт в формы, настолько запутанные или забытые,

что значение их может быть разгадываемо только посредством медленной, утомительно-скучной и лишь немногим доступной специальной историко-литературной и философской подготовки. Никакие ссылки на похвалы Гердера, Гёте, Якоби и других знаменитостей не могут преодолеть равнодушия большинства читающей публики к мыслителю, бесспорно оригинальному и сказавшему много новых, много веских слов истины своему веку, но сказавшему их таким образом, что значение свое они сохраняют лишь в неразрывной связи с условиями времени, их вызвавшего. Короче: Гаманн, как целое, как мыслитель, в наше время представляет ценность лишь культурно-историческую, не потому, чтобы мысли его отжили свою пору, а потому, что, оторванные от исторической среды, их породившей, они теряют слишком много, теряют настолько, что никак не могут нам объяснить широкой известности и глубокой влиятельности своего автора в его эпоху, то есть именно того, что составляет его великую заслугу – вдохновлять гениальнейших из своих современников, и притом так, что они почтительно преклонялись перед ним, как перед «мудрецом», «великим учителем», «отцом», «святым», «пророком», «светилом будущего» (там же, с. 143–144). – 117.

²⁰ Работа 1845 г. – 118.

²¹ Франко-прусская война происходила в 1870–1871 гг. Имеется в виду сочинение *Ф.Ницше* «Несвоевременные размышления» (1873). – 118.

3. Суждения о разных философах. Философия чистого разума и ее следствия

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 119.

² Ср.: «Для понимания Новой Истории Запада существенно то обстоятельство, что мы можем сравнивать два перехода: переход от светского к религиозному, каковой мы имеем в Августине, в его Признаниях, с другим переходом, с переходом обратным, от религиозного к светскому, каковой мы имеем в Признаниях Руссо...» (*Федоров*. Т. III, с. 256–257).

О влиянии *Руссо* на развитие Просвещения XVIII в. Кожевников пишет в «Философии чувства и веры...». Часть I:

«Из мыслителей, оказывавших широкое влияние на общественное сознание, Руссо был первым, решившимся авторитету принципа разумности, неограниченно царившему в его время, противопоставить авторитет нравственного чувства, совести. –

В энергичной, страстной, красноречивой и увлекательной проповеди этого начала, в бесстрашном проведении его в области нравственных, религиозных и социальных убеждений Руссо явился настоящим революционером не только против старого теологического образа мыслей, но и против нового, односторонне-рационалистического; а успех его собственных учений, несмотря на их очевидные частные недостатки, доказал своевременность появления начала, которое здесь сразу выдвинулось на первый план в европейском сознании. Известно, какое оживление вызвало оно в различных областях общественной мысли и деятельности, как глубоко повлияло оно не только на убеждения отдельных лиц, но и на общий склад характера целого поколения, на систему воспитания и даже на законодательство». «Действительно, несмотря на всю резкость своей полемики против конечных результатов просвещения в том виде, как оно понималось XVIII веком, Руссо, в сущности, служил одному и тому же делу с ним, – делу развития светского, гуманистического сознания. Он один из важнейших деятелей секуляризации европейской культуры, которой пришлось бы неминуемо задержаться в ходе своего развития, если бы в самый момент торжества освобождения мысли от прежних стеснений не было приступлено и к освобождению чувства на тех же чисто светских, общечеловеческих началах. В течение двух столетий принцип разумности эксплуатировали до того усердно, что, оторванный от других потребностей человеческого организма и предоставленный исключительно своим ресурсам, он, наконец, отказывался служить и стал вырождаться в бессилие, пустословие и в нового рода фанатизм». «Влияние Руссо отразилось явственно на самых могучих умах тогдашней Германии. Как глубоко было это влияние на Канта, видно из его слов: «Руссо вызвал меня на правильный путь»... Уже Руссо хорошо понял, что теистические идеи только тогда получают религиозное значение, когда облекаются в живые проявления чувства, и к пробуждению последнего направлена была его собственная деятельность в этом отношении. К сожалению, и Руссо не удалось еще овладеть жизненным нервом религиозного процесса: его религиозное чувство остается еще слишком космополитичным и вместе с тем слишком тенденциозным для того, чтобы получить возможность к глубокому влиянию на все жизненное поведение личности... Религия Руссо – настоящий деизм, хотя и выведенный не из требований разума, а из запросов чувства; как и всякий деизм, это, в строгом смысле, не положительная религия, а мораль, дополненная немногими добавочными заключениями о Боге, провидении и бессмертии, – постулатами, не претендующими на всеобъем-

лющее значение в нравственном учении. Единственная понятная для Руссо вера – чисто этическая, существенно отличная от настоящей, религиозной, веры» (с. 11–12). – 120.

³ «Мыслю... ошибаюсь, следовательно, существую» (лат.). – 120.

⁴ «Познавательная любовь к Богу» (лат.). Об учении Лейбница о монадах см. прим. 14 к с. 116. – 121.

⁵ О Декарте, Бэконе и Локке как авторах учения о светском граде см.: «Философия блудных сынов, чужаков» (Федоров. Т. III, с. 257); см. также: «Об ограниченности западного «Просвещения»» (там же. Т. II, с. 78–79). О Джоне Локке (Locke, 1632–1704) В.А. Кожевников писал: «...с тех пор как «законодатель» философской мысли XVIII века Локк заявил, что «вера никогда не может убедить нас в чем-либо противоречащем нашему (рассудочному) знанию» и что поэтому как личное, так и традиционное откровение должны неизбежно опираться на согласие разума, этого «естественного откровения», – с этих пор установление так называемых «разумных основ религии» стало главною заботою просвещения XVIII века» («Философия чувства и веры...». Часть I, с. 29). – 122.

⁶ См.: Федоров. Т. II, с. 82–83; с. 82. – 123.

⁷ «Супраморализм», глава «Супраморализм в противоположность псевдоморализму Канта, требующему такого добра, которое не уничтожает зла». – Федоров. Т. I, с. 422. – 123.

⁸ Эпиграф к статье «Назад к Канту!» выглядит следующим образом: «= Назад к метафизике! = Указание несовершеннолетия» (Федоров. Т. II, с. 91). «Указание», по нашему мнению, следует читать как «узаконение». – 123.

⁹ Статьи с названием «Каразин и антикантизм» нет. Приводимую Кожевниковым цитату находим в статье «Ложный демократизм Канта» (Федоров. Т. II, с. 101–102; с. 101). – 123.

¹⁰ См.: «Страшный суд философии». – Федоров. Т. II, с. 81–82; с. 82. – 124.

¹¹ «Даты жизнеописания Канта» – см.: «Заметки о Канте» (Федоров. Т. III, с. 261–268; с. 261). – 125.

¹² «Кант и Евангельское Дитя» – см.: «Кант и евангельское дитя или сын человеческий» (Федоров. Т. II, с. 91–92; с. 92). – 125.

¹³ См.: «О двух «критиках»: городской, мещанской и сельской, крестьянской» (Федоров. Т. II, с. 85–86). – 125.

¹⁴ См.: «Иго Канта» (Федоров. Т. II, с. 83). – 126.

¹⁵ Имеется в виду буржуазия. – 126.

¹⁶ «Творение и воссоздание» – см.: «Три разума и единый разум» (Федоров. Т. II, с. 90). – 127.

¹⁷ «Кантизм» – см.: «Письмо к Н.П. Петерсону (В черновом списке озаглавлено «Кантизм»)»; Федоров. Т. II, с. 103–104; с. 103. Кожевников датирует это письмо 2 августа 1892 г. – 127.

¹⁸ «Что такое постулаты практического разума?» – приводимые Кожевниковым фрагменты текста вошли в состав статьи «Призрачная автономия» (Федоров. Т. II, с. 89–90). – 128.

¹⁹ См.: «Наследие Канта» (Федоров. Т. II, с. 99–100; с. 99). – 129.

²⁰ См.: «Аксиомы Канта как основы его Критики» (Федоров. Т. II, с. 86–87; с. 86). – 129.

²¹ Имеется в виду глава «Супраморализм в противоположность псевдоморализму Канта, требующему такого добра, которое не уничтожает зла» в работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)» (Федоров. Т. I, с. 421–426). – 129.

²² См. выше, прим. 17. – 130.

²³ См.: «О категориях Канта» (Федоров. Т. II, с. 93–94; с. 94). – 132.

²⁴ «Обращение к интеллигентам, неверующим всех философов» – приводимая Кожевниковым цитата представляет собой заметку под названием «В чем заключается всеобщий категорический императив» (Федоров. Т. II, с. 100–101). – 133.

²⁵ «Знание и дела» – речь идет о статье «Знание и дело. – О двух разумах и сословиях или, вернее, о выделившемся из народа сословии» (Федоров. Т. II, с. 87–88). – 134.

²⁶ От «паралогизм» – логическая ошибка, совершенная непреднамеренно, в результате неточного следования законам и правилам логики. – 134.

²⁷ «К вопросу о двух разумах» – имеется в виду статья «Еще к вопросу о двух разумах» (Федоров. Т. II, с. 96). – 135.

²⁸ Приводимая Кожевниковым цитата вошла в состав текста статьи «К вопросу о двух разумах» (Федоров. Т. II, с. 94). – 136.

²⁹ См.: «Философ-чиновник» (Федоров. Т. II, с. 108–109; с. 108). – 136.

³⁰ *Велый* – церк. форма от «великий»; *мний*, т.е. «меньший», – устаревшая форма сравнительной степени от «малый». – 137.

³¹ «Гегель и В. Соловьев» – имеется в виду статья «Последний философ-мыслитель» (Федоров. Т. II, с. 109–110).

О философии Гегеля Кожевников подробно пишет в своей работе «Религия человекобожия у Фейербаха и Канта» (Богословский Вестник. 1913. № 4. С. 730):

«Гегелева «Феноменология Духа» и его «Философия Истории» есть грандиозный опыт разложения космической и исторической реальности в процессе эволюции философской мысли, опыт представить ход мировых судеб как видоизменений Мирового Духа, многообразно перевоплощающегося в

тех или иных исторических фазах развития жизни человечества на пути к своему завершению в законченном, всеобъемлющем, систематическом, учено-философском мышлении, синтез и метод коего и хочет дать Гегель в своем учении. Философствующий разум, таким образом, отождествляется с мировым разумом, и сам Бог, в итоге, превращается в непрерывно эволюционирующий философский логос. В этом панлогизме было доведено до конца обоготворение человеческого разума, а с тем вместе сведены и философские обоснования и оправдания религии человекобожия с идеалистической точки зрения: все многостороннее развитие мира и самый Творец его незаметным образом превратились в творение философской мечты одной из тварей: космическая и божественная реальность и их абсолютная объективность атрофировались и исчезли в «царстве теней», каковым обозвал сам Гегель свою «Логикку». – 137.

³² См.: Федоров. Т. II, с. 104–107; с. 104. – 137.

³³ Там же, с. 105. – 138.

³⁴ Там же, с. 106. – 138.

³⁵ Там же. – 138.

³⁶ Там же, с. 106–107. – 140.

³⁷ Там же, с. 105. – 141.

³⁸ «Супраморализм и Гегелизм» – см.: «Супраморализм и гегелианизм» (Федоров. Т. II, с. 109). – 142.

³⁹ «*Июасаф Царевич и могила Асуфа в Кашире*» – данная статья под названием «О «чрезмерности» и недостаточности истории» вошла во II том «Философии общего дела», в раздел «Статьи философского содержания». В примечании к ней Кожевников отметил, что статья, первоначально в рукописи озаглавленная «*Июасаф-царевич и могила Юсуфа (Асафа) в Кашире*», затерялась. В издании Сочинений Федорова статья опубликована в т. II, с. 152, и другой ее вариант – в т. III, с. 274. – 143.

⁴⁰ Изначально тема сравнения буддизма и христианства возникла в связи с интересом Кожевникова к христианскому подвижничеству. В 1910 г. в составе «Религиозно-философской библиотеки» вышло подробное исследование Кожевникова на эту тему («О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем». Ч. I и 2. М., 1910):

«В противоположность отрицательному направлению критики семидесятых годов минувшего века, силившейся доказать, будто христианское иночество есть только видоизмененное подражание аскетической стороне египетского культа Сераписа, либо продукт влияния неоплатонизма, или же, наконец, аскетизма буддийского, новейшие расследования как предшест-

вий христианского монашества, так и самого его, привели к результатам иного, положительного свойства. Во-первых, сравнительно-историческим изучением вопроса прочно установился факт величайшей важности: что стремление к подвижничеству духовному и телесному представляется, при строгом взгляде на задачу и смысл жизни, естественным фактом *обще-человеческой духовной потребности*, проявляющейся всегда и повсюду, несмотря на резкие различия, временные и местные. Выяснилось, во-вторых, что, сходные *кое в чем*, явления эти возникают в разные исторические моменты *самостоятельно*, а не путем заимствований и передачи. Выяснилось, наконец, что прецеденты иноческого аскетизма в Индии, в греко-римском мире и в еврействе, рядом с некоторыми, по большей части *внешними*, сходствами, представляют такие существенно важные *внутренние* отличия от подвижничества христианского, что самобытность последнего как в исходных побуждениях, так и в конечных целях остается, вне всякого сомнения, а соответственно с этим, становится очевидным и превосходство его над каким-либо иным. Выяснилось именно, что аскетические тенденции античного язычества имеют основой своею убеждение в неустранимом дуализме: в сосуществовании невидимого духовного блага и зла, видимо воплощенного в мире материальном, то есть, в сосуществовании двух, будто бы непреодолимых друг другом, вечно борющихся начал; буддийское же отречение человеческой личности от мира и от самой себя является средством только к полному самоуничтожению, а не к победе нравственного начала» (с. 8–10).

Еще одним стимулом к разработке темы стали лекции, читавшиеся в 1908–1909 гг. в «Кружке ищущих христианского просвещения» и для студентов высших учебных заведений в Медведниковской гимназии. Методику своей работы Кожевников раскрывает следующим образом:

«Недостаточно уяснить себе происхождение своеобразностей буддизма; надо, насколько для иноземца возможно, сблизиться с ними путем частого и долгого общения, чтобы, хотя до некоторой степени, сродниться с ними и в таком конгениальном восприятии и слиянии получить разгадку их вычурной на вид, но едва постижимой тайны. В этом-то смысле и представлялось необходимым изложение жизни и деятельности Будды на фоне общеиндусской культуры, ибо только таким образом можно было выяснить происхождение буддизма и определить, в какой мере он является творением личной гениальности своего основателя, и в какой – следствием совокупности предшествовавших ему или окружавших его условий; включение же в работу

обильных текстов из первоисточников оказывалось необходимым для того, чтобы при посредстве их можно было свыкнуться с самой атмосферой буддийского мировоззрения и жизнепонимания, освоиться и сжиться с нею гораздо ближе и интимнее, чем это возможно при замене свидетельства самих памятников далеких веков пересказом их в современном духе и современной нам речью» (В.А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Том I. 2002, с. 5–6).

О своей работе над темой буддизма Кожевников не раз говорит в своих письмах. В письме к Федору Дмитриевичу Самарину от 25 августа 1907 г.:

«Вы меня очень обрадовали советом распространить тему о Буддизме на две-три лекции: это много облегчает мне задачу; боюсь только, достаточно ли поучительна и интересна самая тема, чтобы отдавать ей внимание слушателей более чем один вечер. Мне лично это представляется достаточно содержательным (я думал сказать кое-что о значении сравнительного изучения религий, о модной на Западе аналогии Буддизма с Христианством; хотелось бы поговорить о свойствах и значении Буддийского Свящ. Писания сравнительно с Библией и Евангелиями, наконец – параллель между Буддой и Христом и учениями их)» (ОР РГБ, ф. 265, к. 191, № 4).

В письме к Павлу Александровичу Флоренскому от 29 сентября 1913 г.:

«...во время своих занятий буддизмом мне пришлось вдаваться в рассмотрение добуддийского аскетизма (браманического и джайнистского); материалов оказалось много, и получился до некоторой степени связный очерк этих древнейших форм подвижничества. Специальной работы об этой теме нет, кроме труда Спенса Гарди; но он издан в 1860 г., и потому <автор> не мог воспользоваться богатою, с тех пор опубликованной литературою относящихся сюда памятников; в общих же историях аскетизма ограничиваются очень немногим; книги же Омана и Шмидта на эту тему совсем слабы – применительно к древнему периоду. Вот ввиду этого мне и кажется, что напечатание сказанного очерка в качестве «форштудии» к истории подвижничества христианского было бы, может статься, и небесполезным» (Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 115). – 143.

⁴¹ Имеется в виду Лев Николаевич Толстой. См. статью о нем: «Панегиристу смерти – величайшему лицемеру нашего времени». – *Федоров*. Т. IV, с. 32–33. См. также критическую работу Кожевникова «Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л.Н. Толстого на

труд» (М., 1894). В этой работе Владимир Александрович дал предварительное определение «общего дела»: «...человеческое дело может состоять только в водворении царства блага, добра, царства Божия в мире совокупным, сознательным и добровольным трудом человечества на место слепой, невольной эволюции и неопределенного прогресса» (курсив наш. – А.Д. и Д.А.). – 144.

⁴² «О Шопенгауэре» – см.: «По поводу Шопенгауэра» (Федоров. Т. II, с. 110–111; с. 111). – 143.

⁴³ «Бесчисленные невольные возвраты Ницше и единый возврат» – см.: «Бесчисленные невольные возвраты или единый, сознательный и добровольный возврат?» (Федоров. Т. II, с. 129–131; с. 129). – 145.

⁴⁴ Цитата из «О Шопенгауэре» (Федоров. Т. II, с. 111). – 146.

⁴⁵ О какая огромная радость, после стольких страданий,

Среди развалин, под грудой трупов

Иметь возможность, наконец, бросить этот крик избавления:

Из всех людей под солнцем мы – самые последние! (фр.). – 147.

⁴⁶ «Мир как воля и представление» – см.: «Мир есть представление» (Федоров. Т. III, с. 268–270; с. 270). – 147.

⁴⁷ «Супраморализм, или Великий Синтез» – см.: «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)» (Федоров. Т. I, с. 388–441). – 147.

⁴⁸ См.: «Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше» (Федоров. Т. II, с. 159–160; с. 159). – 147.

⁴⁹ «О Ницше, статья I» – судя по тону и характеру приводимых Кожевниковым цитат и выражений, скорее всего речь идет о статье «Последний философ» (Федоров. Т. II, с. 124–126). Ницше Федоров посвятил довольно большое количество статей. В письме от 16 декабря 1910 г. Кожевников писал Петерсону по поводу подготовки их к печати: «Прилагаю 13 статей философского содержания; все они, кроме 1-й и последней, – о Ницше. Есть и еще о нем же немало, и часть их также уже переписана, но я оставил их пока у себя, в надежде найти, быть может, некоторые добавления и отрывки или варианты к ним, которые в подобных случаях стараюсь комбинировать воедино, если это оказывается возможным и полезным. Прием этот изредка приходилось применять в посылаемых статьях, и, я думаю, против этого и Вы ничего иметь не будете: это – единственное средство сохранить кое-что ценное, выразившееся в мелких набросках. Быть может, спайка их не всегда выходит гладкая, но все же, полагаю, это лучше, чем выбрасывать ценное по мысли за борт потому только, что форма набросков – черновая?»

Что касается последовательности этих статей, то ее я не могу сейчас определить, ибо часть статей о Ницше есть у Вас, а другая часть еще в процессе переписки или еще не переписана. Лишь то-

гда, когда все статьи о Ницше скомплектуются у Вас, тогда Вы сами потрудитесь распределить их последовательность одну за другой и тогда дадите им нумерацию римскими цифрами». – 148.

⁵⁰ «свободное вето» (лат.). – 149.

⁵¹ «Философ-шляхтич» – см.: «Шляхтич-философ» (Федоров. Т. II, с. 132–134; с. 132). – 149.

⁵² Нем. Kulturkampf – «борьба за культуру». Так называлась серия мероприятий правительства О.Бисмарка в 1870-х гг., направленных против католической церкви, препятствовавшей централизации Германии. – 150.

⁵³ Дэвид Фридрих Штраус (Straus, 1808–1874) – немецкий теолог и философ-младогегельянец, автор известной книги «Жизнь Иисуса» (т. 1–2. 1835–1836; рус. пер. 1907), которая произвела сильное впечатление и на богословов, и на публику. Исходя из принципов гегелевской философии, разбирая содержание источников (главным образом евангелий) и развивая свою теорию образования мифов, Штраус находил, что большая часть представлений об Иисусе имеет позднейшее происхождение, и пытался выяснить, из каких – греческих, еврейских и восточных – элементов составились эти представления. – 150.

⁵⁴ «Железный канцлер» – Бисмарк; «культуртрегеры» (нем. Kulturträger) – носители культуры. – 150.

⁵⁵ «Ницше и Вильгельм II» – см.: «Черный пророк и Черный царь» (Федоров. Т. II, с. 122–123); «Философ Черного царства» (там же, с. 118–120). По Федорову, «черный пророк» – Ницше, а «черный царь» – Вильгельм II. – 150.

⁵⁶ «...так хочу, так повелеваю!» (лат.). – 150.

⁵⁷ См.: «Властолюбие или отцелюбие» (Федоров. Т. II, с. 148–150; с. 148). – 151.

⁵⁸ См. выше, прим. 54; см.: Федоров. Т. II, с. 122. – 151.

⁵⁹ См.: «Философ Черного царства» (Федоров. Т. II, с. 120). – 151.

⁶⁰ Имеется в виду сочинение Ф.Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки», 1872. – 151.

⁶¹ См.: «Жизнь как опьянение или как отрезвление?» (Федоров. Т. II, с. 161–162; с. 161). – 151.

⁶² «Ницше как последний философ» – см.: «Конец философии. Ницше, как последний философ разъединитель-объединитель, – последний мыслитель, за которым следует уже деятель» (Федоров. Т. II, с. 126–129; с. 126). – 151.

⁶³ «Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам Европейского Заратуштры» – см.: «Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам Европейского Заратуштры (Ницше)» (Федоров. Т. II, с. 270–272; с. 270). – 152.

⁶⁴ См.: «Amor fati или Odium fati?» (Федоров. Т. II, с. 168). – 152.

⁶⁵ См.: «Жизнь как опьянение или как отрезвление?» (Федоров. Т. II, с. 162). – 152.

⁶⁶ «*Amor fati*» – см. выше, прим. 64. – 152.

⁶⁷ «Нравственность – не барство и не рабство, а родство» (Федоров. Т. II, с. 140). – 152.

⁶⁸ См.: Федоров. Т. II, с. 143–144; с. 143. В более поздней редакции Кожевникова (во втором томе «Философии общего дела») заключительная фраза этой цитаты выглядит так: «...в сверхчеловеке он восстанавливает старые пороки. Господство человека над человеком посредством «воли, желающей быть властью» (*Wille zur Macht*) – это господство лишь над себе подобными, а не над силою, зависимость от которой каждый чувствует в себе и вне себя и которую существо, носящее в себе разум, должно было бы управлять...» – 153.

⁶⁹ Под немецким *Байрейтом* имеется в виду оперный театр в г. Байрейте, созданный Р. Вагнером и открытый в 1876 г. – 153.

⁷⁰ «*Супраморализм, или Великий синтез*» – см.: «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)», раздел «*Супраморализм, или объединение для воскрешения, как совершенная противоположность имморализму Макса Штирнера и Ницше*» (Федоров. Т. I, с. 411–414; с. 414). Цитируемый фрагмент вошел также и в состав текста статьи «Сверхчеловек-недоросль» (Федоров. Т. II, с. 141). – 153.

⁷¹ См. выше, прим. 67. – 154.

⁷² Т.е. «сверхчеловека». – 154.

⁷³ «конца века» (*фр.*). – 154.

⁷⁴ См.: Федоров. Т. II, с. 166–167 и 148–150. В первой статье (в Сочинениях она имеет подзаголовок «*Ницше*») Федоров пишет (с. 166): «Из всех блудных сынов самый блудный, бесспорно – Ницше! Он вырвал из своей души все сыновнее. Совершивши такую операцию, он уже безопасно мог молвить затхлые, насквозь прогнившие слова: «Ты должен стать тем, что ты есть»... И однако, эта до самого корня иссохшая смоковница думает все же принести плод! Зрелый плод этого Дерева 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». – 155.

⁷⁵ В «Сочинениях» статья имеет подзаголовок (*По поводу статьи В.С. Соловьева о Лермонтове*). – Федоров. Т. II, с. 136–140. – 155.

⁷⁶ *Шарль Рише* (*Richet*, 1850–1935) – французский физиолог, психолог, гипнолог. Основположник серологии (проводил опыты по прививке восприимчивых к известной инфекции животных кровью других, по каким-либо причинам не восприимчивых

к этой же инфекции). Автор работ по сомнамбулизму. Принимал деятельное участие в работе Лондонского общества психических исследований, особенно по вопросам, касающимся телепатии. В 1913 г. получил Нобелевскую премию по физиологии и медицине в знак признания его работ по анафилаксии. Автор книг «Экспериментальные и клинические исследования чувствительности» (1877), «Опыт общей психологии» (1887), «Анафилаксия» (Anaphylaxis, 1911).

О Рише у Федорова см. письмо Кожевникову начала 1895 г. (№ 100. – Федоров. Т. IV, с. 288–289), снабженное заголовком «*Вотяки и Рише*». – 155.

⁷⁷ Т.е. почтительное или непочтительное. У Ноя были сыновья Иафет, Хам и Сим. В отличие от братьев, Хам вел себя по отношению к отцу непочтительно (Быт. 9, 22, 23). – 155.

⁷⁸ См.: «Властольбие или отцелобие» (Федоров. Т. II, с. 148). – 156.

⁷⁹ «*Что значит стать тем, кто ты есть*» – см.: «Что значит «стать самим собою?»» (Федоров. Т. II, с. 164–165; с. 165). – 156.

⁸⁰ «*Нищие и чрезмерность истории*» – см.: «О чрезмерности и недостаточности истории» (Федоров. Т. II, с. 152–153; с. 152). – 158.

⁸¹ См.: «Философ Черного царства» (Федоров. Т. II, с. 119). – 158.

⁸² См. выше, прим. 62. – 159.

⁸³ См. там же. – 160.

⁸⁴ «*Сверхчеловек или недоросль*» – см.: «Сверхчеловек – недоросль» (Федоров. Т. II, с. 141). – 160.

⁸⁵ См.: «Лакейский аристократизм» (Федоров. Т. II, с. 134–135; с. 135). – 160.

⁸⁶ *добавление к статье «Философ Черного царства»* – см.: «К статье «Философ Черного царства»». – Федоров. Т. II, с. 120–122; с. 121. – 160.

⁸⁷ В более поздней редакции Кожевникова, во II томе «Философии общего дела», эта цитата звучит следующим образом: «Если задача сверхчеловека – уничтожение всего вырождающегося и паразитного и если вся культура – вырождение, в таком случае придется за сверхчеловеком признать одну только отрицательную задачу; если же вырождение есть и вымирание, тогда сверхчеловеку не остается никакого дела» (Федоров. Т. II, с. 122). – 160.

⁸⁸ См. выше, прим. 62. – 161.

⁸⁹ См.: Федоров. Т. II, с. 134. Ср.: «...учение о воскрешении есть, конечно, демократическое, в смысле универсализма; но оно выше всякого аристократического, ибо делает воскресших не *лучшими*, а *хорошими*, до чего не сумел возвыситься пан Ницше» (там же). – 161.

⁹⁰ «*Христианство против Ницшеанства*» – см.: «Христианство против ницшеанства» (Федоров. Т. II, с. 144–146; с. 145). – 161.

⁹¹ См.: «Мировая трагедия» (Федоров. Т. II, с. 162–164; с. 163); «Христианство как Антинищиеанство» – см.: «Христианство против нищиеанства» (см. выше, прим. 90). – 162.

⁹² «Смех сверхчеловека» – см.: «По ту сторону сострадания, или смех сверхчеловека» (Федоров. Т. II, с. 146–147; с. 147). Здесь приводится цитата из работы Ницше «Так говорил Заратустра» (гл. «О высшем человеке», фрагм. 20). – 162.

⁹³ «Задерните занавес, фарс уже сыгран» (фр.). – 162.

⁹⁴ *da capo* (ит.) – муз., означает «сначала». – 163.

⁹⁵ Ср.: «Учение о бесконечных возвратах, слепой силою производимых, не есть ли недоказуемое и только переходное к учению о едином возврате, делом доказуемым, 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» («Властолюбие или отцелюбие?»). Федоров. Т. II, с. 150). – 163.

⁹⁶ «Последний философ». – Федоров. Т. II, с. 124–126; с. 125. – 163.

⁹⁷ Слова из выражения «*Oratores fiunt, poetae nascuntur*» – «Ораторами становятся, поэтами рождаются» (лат.). – 163.

⁹⁸ «Невольные возвраты и единый возврат» – см.: «Произвол – творец учения о невольных возвратах» (Федоров. Т. II, с. 131–132; с. 131). – 164.

⁹⁹ «вечности становления» к «вечному возвращению» (фр.). – 164.

¹⁰⁰ См. прим. 51 к с. 149; цитату см.: Федоров. Т. II, с. 133. – 164.

4. Философия чувства

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 164.

² «У сердца свои основания, которые разум не понимает» (фр.). – 164.

³ Рассмотрению культурно-исторического значения философии чувства и веры посвящено произведение Владимира Александровича «Философия чувства и веры...». Часть I. – 166.

⁴ «О философии чувства» – во II том «Философии общего дела» статья вошла под названием «О Якоби» (см.: Федоров. Т. II, с. 115–116; с. 115). – 166.

⁵ «Оценка ценностей. *Werturtheile* (суждение ценности (нем.)) есть ли только относительное суждение о ценности и существует ли безусловное, всеобщее и необходимое, единственное суждение о ценности?» (Федоров. Т. III, с. 259–260; с. 259); продолжение темы – в статье «Ученое сословие как отживающее» (там же, с. 260–261). – 168.

⁶ «Философия чувства и веры...». Часть I. Здесь на с. 757 Ко-

жевников впервые сформулировал суть учения Федорова как «философии дела». – 169.

⁷ См.: Федоров. Т. IV, письмо № 215, с. 414–415. – 169.

⁸ Это письмо Петерсона к Кожевникову не найдено. – 169.

5. Философия дела. Ее задачи

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 172.

² «К вопросам о науке и искусстве» – см.: «Вопрос о братстве...». Часть IV (Федоров. Т. I, с. 294–296). – 175.

³ См.: Федоров. Т. III, с. 328–330; с. 328. – 175.

⁴ Алексей Иванович Введенский (1861–1913) – богослов и историк философии, профессор кафедры метафизики и логики Московской духовной академии. Под псевдонимом *Басаргин* печатался в «Московских Ведомостях». 10 сентября 1910 г. на страницах газеты «Речь» было напечатано письмо А.И. Введенского с обращением к людям науки с просьбой ответить на вопросы, касающиеся веры и отношения к религии. В майском номере журнала «Странник» за 1911 г. были опубликованы результаты этого опроса «Причины неверия. По данным религиозной анкеты» (с. 669–682) и выводы о причинах неверия: «Главной причиной неверия нужно признать влияние науки вообще, и в частности – естествознания... Наука есть отрицание религии. Религия есть плод невежества, недомыслия и умственного убожества...» В основе всех указанных причин лежат две: отсутствие религиозного чувства, Богоощущения, и незнание богословия (с. 681). – 175.

⁵ «К вопросам о науке и искусстве» – см. выше, прим. 3; статьи с названием «Об отношении проективного к субъективному и объективному» не обнаружено. – 176.

⁶ «Каразин и господство над природою» – статья Ю.П. Бартенева – тематически и текстуально связана со статьей «Каразин, как метеороург, а не метеоролог» (Т. II, с. 260–264), напечатанной в «Пензенских губернских ведомостях» под названием «Об управлении силами природы» в несколько измененном варианте за подписью Н.П. Петерсона. Обе статьи написаны при участии Федорова или по его внушению. Приводимая Кожевниковым цитата (см. там же, с. 263) с незначительными изменениями встречается в составе текстов обеих статей. Юрий Петрович Бартенева – сын издателя «Русского Архива» П.И. Бартенева (см. прим. 28 к Дополнительным материалам). К неудовольствию отца, всю жизнь боровшегося с цензурой, стал цензором, в связи с чем ему было дозволено считаться вторым редактором-издателем, с усло-

вием, «чтобы не ставил своего имени» на обложке журнала. В письмах Владимир Александрович называет его «Юша». – 176.

⁷ См.: Федоров. Т. III, с. 148–153. – 177.

⁸ «*Вопрос о причинах неродственного состояния мира*» – см.: «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. Т. I, с. 37–308). – 177.

⁹ См. выше, прим. 5. – 177.

¹⁰ «*Искусство как оно должно быть или единство природы и искусства*» – см.: «Эстетический Супраморализм. *Искусство как оно должно быть, или единство природы и искусства*» (Федоров. Т. III, с. 354). – 177.

¹¹ См.: Федоров. Т. III, с. 272–273; с. 272. – 178.

¹² В 1903 г. Н.П. Петерсон высказал намерение сделать систематическое изложение учения Федорова в ряде статей, которые планировал опубликовать в журнале «Новый Путь», редактором которого в то время был П.П. Перцов. Об этом замысле становится ясно из письма Федорова к Кожевникову от 1 июля 1903 г. (Письмо № 276. – Федоров. Т. IV, с. 479–482): «...посоветуйте составляющему полное изложение [учения] дать этому изложению название «*Старый путь*» или «*Наидревнейший путь*», ибо это учение родилось с первою утратою сынами или дочерьми родителей. Еще лучше дать название «*Пасхально-Кремлевский, т.е. Кладбищенский, вопрос*» (и первые опыты оживления) (или Православие и Самодержавие (верно понятое) как единственное средство спасения всего рода человеческого. В этой статье сочинения главнейших выразителей Религиозно-философского движения в России причисляются к отделу Rossica, т.е. к сочинениям о России иностранцев, озлобленных против всего русского). Обращаясь с таким вопросом к интеллигентам, живущим самообманом, старающимся забыть о смерти или, думая только о себе, забывая о всех, признать смерть чем-то очень хорошим... С другой стороны, давно пора бросить ребяческий вопрос о бедности (притом недействительной) и богатстве (мнимом – мануфактурные игрушки), т.е. социальный вопрос, и подумать о смерти голодной, холодной (т.е. о действительной бедности) и о смерти вообще, о всех умерших, для которых все живущие суть, во-1-х, *пережившие*, преступность чего интеллигенты не понимают по своим закоренелым предрассудкам и суевериям; во-2-х, все живущие еще суть *сыны* (рожденные), а потому умершие для них не чужие, что тоже не понимают интеллигенты, ставши блудными сынами, заменив Сыночеловечество Гуманизмом, ничего не говорящим и пото-

му хорошо скрывающим долг к отцам; в-3-х, Сыны, одаренные *Разумом...*). Эти темы подробнейшим образом раскрыты в работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)». Так формулируются три неперенных условия всеобщего дела: «...первый пасхальный вопрос есть проект, поставляющий целью: *всех* сделать субъектом и *все* сделать объектом знания и дела... Замена вопроса о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни не исключает, однако, из последнего вопроса о сущности, т.е. о насущном, или необходимо нужном... Только одно всеобщее возвращение жизни может дать смысл и цель жизни, хотя возможности осуществления этой цели одними словами ни доказать, ни опровергнуть нельзя, – только дело даст такое доказательство» (Федоров. Т. I. С. 391). – 180.

¹³ См. прим. 44 к с. 88. – 182.

6. Предубеждения против философии дела, их критика и устранение

а) Предубеждения научно-философские и богословские

¹ Названия раздела 6 и параграфа ба даны нами по оглавлению издания 1908 г. – 182.

² «*Несовершеннолетняя наука*» – см. работу «Самодержавие», главу в) «Самодержавие» (Федоров. Т. II, с. 36); «*Супраморализм как наивысшая заповедь*» – см.: «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)». Вопрос. VIII. «*О науке, как она есть и какою должна быть*» (там же. Т. I, с. 397–399). О Золя см. прим. 9 к с. 41. – 183.

³ Полное название: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Часть II. «*Записка от неученых к ученым русским, ученым светским, начатая под впечатлением войны с исламом, уже веденной (в 1877 – 1878 гг.), и с Западом – ожидаемой, и оканчиваемая юбилеем преп. Сергия*» (Федоров. Т. I, с. 68–133). Под § 6 имеется в виду пункт 6 плана изложения «Записки» (ср.: «Всеединство есть условие понимания Триединства. Отделение мысли от дела – самый величайший грех. Мысль без общего дела – мечта; дело без общей мысли – слепота, тьма». – Там же, с. 70), развернутое изложение которого находим там же, на с. 90–91. – 183.

⁴ «*Слово о деле и долге*» – одно из названий работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Часть I (Т. I, с. 37–67). – 184.

⁵ «не знаем и [никогда] не узнаем!» (лат.). – 184.

⁶ «Слово о долге воскрешения» – см. выше, прим. 4. – 184.

⁷ «блага народа»... «высшим законом» (лат.). – 185.

⁸ См. выше, прим. 3. Под § 10 имеется в виду пункт 10 плана изложения «Записки» – см.: Федоров. Т. I, с. 70, развернутое изложение которого находим там же, на с. 101–102. – 186.

⁹ См.: прим. 8 к с. 177. – 187.

¹⁰ «Исторический очерк» – так Федоров называл основной массив текста «Вопроса о братстве, или родстве...» («Записки»). Он составлял окончание второй, третью и четвертую части этой работы. Подробнее о составе «Исторического очерка» см. комментарий 2 к письму № 48 (Федоров. Дополнения. Комментарии к Т. IV, с. 263–264). – 188.

¹¹ См. выше, прим. 9. – 189.

¹² См. выше, прим. 3. Под § 16 имеется в виду пункт 16 плана изложения «Записки» (Федоров. Т. I, с. 70). – 189.

¹³ Приложение к статье «Вертикальное положение человека и его значение» – см. «Родители и воскресители» (Федоров. Т. II, с. 259–260). Ср.: «В день желанный Троиный Бог станет образцом для подражания всем поколениям земным в совокупности, а не идеалом недоступным, все материальные миры вселенной, познанные сынами человеческими, станут средствами их душам для выражения подобия Бессмертному Троиному. Вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями, будет храмом Бессмертному Троиному; а день желанный – Троиным днем, завершением Праздника всеобщего воскрешения; вся вселенная будет объединением бесчисленных миров необъятного небесного пространства тьмами тел воскресенных поколений, в бесчисленные века землею поглощенных» (там же, с. 260). – 189.

¹⁴ «каждый сходит с ума по-своему» (нем.). – 189.

¹⁵ См.: Федоров. Т. IV, с. 413, письмо № 213. – 189.

б) Предубеждения юридические и политические

¹ Название параграфа дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 190.

² «31-я годовщина Воронежского Окружного Суда» – см.: «XXXI-я годовщина Воронежского Окружного Суда» (Федоров. Т. III, с. 186–189; с. 189). – 191.

³ «Человек человеку волк» (лат.). – 193.

⁴ Здесь и далее: «Вопрос о причинах и т.д.», «О средствах восстановления родственных отношений между людьми», «О неродственном состоянии мира», «Вопрос о братстве»,

«О средствах восстановления родства» – все это названия одной работы: «Вопрос о братстве, или родстве...» (см. прим. 9 к с. 187). – 194.

⁵ См. прим. 10 к с. 188. – 194.

⁶ См. выше, прим. 4. – 194.

⁷ «Война в обширном смысле» – см.: «Война в обширном смысле, внешняя и внутренняя» (Федоров. Т. III, с. 298–299). – 194.

⁸ См. прим. 62 к с. 151. – 195.

⁹ «Разделяй и властвуй» (лат.). – 195.

¹⁰ Семен Яковлевич Надсон (1862–1887) – русский поэт. В 1912 г. были опубликованы «Воспоминания о С.Я. Надсоне» (Русская Мысль. 1912. № 1) Марии Александровны Российской-Кожевниковой, жены младшего брата Владимира Александровича Григория. После смерти своего брата Михаила Александровича Российского (1862–1910) опубликовала сборник его стихотворений и воспоминания о нем (см.: *Российский М.А.* Стихотворения. М., 1913). Михаил познакомился с Надсоном в Павловском военном училище в 1880 г. Между начинающими поэтами завязалась крепкая дружба. – 195.

¹¹ «О задачах Конференции мира» – см.: «Задача конференции мира»; «О задачах конференции о разоружении. Адрес от голодающей Руси» (Федоров. Т. II, с. 316–331 и 292–296). – 196.

¹² См. прим. 3 к с. 183. Под § 11 имеется в виду пункт 11 плана изложения «Записки» – см.: Федоров. Т. I, с. 70, развернутое изложение которого находим там же, на с. 102–106. – 197.

¹³ См. выше, прим. 4. – 198.

¹⁴ «Санитарно-продовольственный вопрос» – см.: «О задачах конференции о разоружении. Адрес от голодающей Руси» (Федоров. Т. II, с. 292–296). – 202.

¹⁵ «О двух разумах и о двух жизнях» (Федоров. Т. III, с. 352). – 203.

¹⁶ «Нравственность – не барство, не рабство, а родство» (Федоров. Т. II, с. 140). – 203.

¹⁷ «О значении обыденных церковей вообще и в наше время (время созыва конференции мира) в особенности» (Федоров. Т. III, с. 5–46). – 204.

¹⁸ «По поводу статей о народном доме» – статья Н.П. Петерсона, первоначально опубликованная в газете «Асхабад» за подписью «*.*» (Федоров. Т. IV, с. 551–553). – 204.

¹⁹ См. прим. 47 к с. 147. – 205.

²⁰ Ошибочная датировка. Приведенные Кожевниковым строки относятся к письму Федорова Кожевникову от 23 июня 1900 (а не 1903) г. (Письмо № 229. – Федоров. Т. IV, с. 426). – 206.

²¹ Пёдель (нем. Pedel), дореволюц. – надзиратель за студентами в университете. – 208.

²² Цивильный лист (*лат.*) – в монархическом государстве сумма, предусмотренная госбюджетом на содержание царствующего дома. – 208.

²³ Здесь и в предыдущем абзаце цитируется статья «Самодержавие». Глава в) «Самодержавие». См. соответственно: Федоров. Т. II, с. 18–19 и 14–15). – 209.

²⁴ Эта статья Федорова вошла в состав его работы «Самодержавие» в качестве главы (см.: Федоров. Т. II, с. 3–5). В «Русском Архиве» она появилась в ответ на напечатанную там ранее (1895, № 5) под инициалами Ю.Б. статью, написанную Ю.П. Бартевым (о нем см. прим. б к с. 176) по настоянию самого Федорова. – 209.

²⁵ Статья посвящена стихотворению Кожевникова «Призыв». См.: «Призыв. (Посвящается Н.Ф. Федорову)». – Федоров. Т. III, с. 537–540; с. 539. – 209.

²⁶ Работу «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)» составляют 12 Пасхальных вопросов. Вопрос XII называется «О деспотизме (неволи) и конституции (своеволии), или об открытом господстве (деспотизм) и о скрытом иге (конституция) и о самодержавии, в коем власть над себе подобными заменяется властью над слепую силою, что и ведет к совершеннолетию, к действительному умиротворению, т.е. к доброволию, а в доброволии и заключается сущность самодержавия». – См.: Федоров. Т. I, с. 403. – 211.

²⁷ Письмо Федорова к Кожевникову от 21 июля 1901 г. (№ 247. – Федоров. Т. IV, с. 448). – 211.

²⁸ «Добавление к «Пасхальным вопросам»» – см. «Пояснения к Пасхальным вопросам» (Федоров. Т. III, с. 328–352). Подробнее о составе и замысле «Пояснений» см. комментарии А. Гачевой к разделу «Статьи философского содержания из III тома «Философии общего дела»» (там же, прим. 119 на с. 683).

««Агатодицея» Соловьева и «Теодицея» Лейбница» – см.: «Агатодицея (Оправдание добра) Соловьева и Теодицея (Оправдание Бога) Лейбница». – См.: Федоров. Т. II, с. 180. – 212.

в) Предубеждения этические [(гуманистические)]

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 212.

² «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)». Вопрос VII. «О двух образах жизни, о двух бытах, или, можно сказать, об единой сельской жизни (т.е. о сынах, у праха отцов живущих), недозревшая форма которой есть жизнь кочевая, а

отживающая форма – жизнь городская, культурная» (Федоров. Т. I, с. 397). О статье «Лакейский аристократизм» см. прим. 85 к с. 160.

Подробнее о процессе *гуманистической секуляризации* человека, знания и жизни читаем в работе Кожевникова «Философия чувства и веры...»:

«Что бы ни делали отдельные представители изучаемого нами движения: усумнялись ли они в силах светского гуманизма (учения о чистой человечности) и в отчаянии повергали мудрость века к подножию «безумия креста» (как Штольберг, Голицына, Лафатер и Гаманн) или же, проникнутые доверием к «чистой человечности», искали в ней вдохновения для восстановления религиозного идеала одними ее средствами, как Якоби и Гемстерпюи, – основной факт остается тот же: мы присутствуем здесь при переломе в секуляризационном движении, при моменте сознания, что приобретения, им достигнутые, не обошлись без слишком дорогих утрат и при энергичном решении, так или иначе, вернуть или же возместить утраченное. Достоинно замечания, что момент этот (конечно, не в силу простой случайности) совпадает с не менее энергичным переворотом в области исторического понимания, где, в лице Лессинга и Гердера, пробуждается стремление конгениально постигнуть прошлое человечества как в его целом, так и в частных проявлениях его жизни, причем истолкование значения религиозного элемента, как особенно могучего двигателя цивилизации, выдвигается на первый план. Совпадение этих двух реформ в области историко-философского сознания спасло от упадка, или по крайней мере от временного застоя, начала светски-гуманистического просвещения и открыло последнему в минуту величайшего затруднения перспективу неограниченного усовершенствования в будущем» (с. 39–40). – 213.

³ См.: Федоров. Т. II, с. 196. О значении слова «мирь» см. прим. 44 к с. 88. – 214.

⁴ См. прим. 25 к с. 209. – 215.

⁵ См.: Федоров. Т. II, с. 169–180. Статья имеет подзаголовок «(По поводу книги В.С. Соловьева «Оправдание добра»)». Здесь излагается фрагмент главы 3 «Основы нравственности или долга воскрешения» (см. там же, с. 176–177). См. также статью «Вопрос о заглавии» (там же. Т. III, с. 286–293; с. 291). – 215.

⁶ «*Евангельское дитя и Пасхальные вопросы*» – этот фрагмент в Сочинениях входит в блок статей, составляющих «Пояснения к «Пасхальным вопросам»»: см. «(Евангельское) дитя и Пасхальные вопросы: а) сын человеческий и Пасхальные вопросы и б) дочь человеческая и Пасхальные вопросы (1-я статья: «О Супраморализме вообще, или чего ради создан человек»)». – Федоров. Т. III, с. 338–339. – 217

⁷ Идея *Вечной детскости* подробно изложена в работе «Вопрос о братстве, или родстве...». Часть II (Федоров. Т. I, с. 80–81). – 217

⁸ «Сын, Человек и их синтез» – см. прим. 2 к с. 51; см.: Федоров. Т. II, с. 198. – 217.

⁹ См. прим. 18 к с. 53. – 217.

¹⁰ «Добавление к 12-членной схеме» – см. фрагмент «Если бы предложение заменить вопрос...» (Федоров. Т. III, с. 337). О 12-членной схеме см. ниже, прим. 15. – 217.

¹¹ Статья под названием «Первое восстание в мире постоянного падения» не обнаружено. Изложение сходных мыслей см. «Конец сиротства; безграничное родство» (Федоров. Т. II, с. 202–203). – 219.

¹² «О средствах восстановления родства» – см. прим. 4 к с. 194. – 220.

¹³ «О гуманистической свободе» – см.: «Человек или сын человеческий? Безбородый гуманизм или христианство? Отвлеченный деизм или Троицизм? О незаконном рождении теоретического разума из практического. Вопрос о двух разумах» (Федоров. Т. III, с. 311–312). – 221.

¹⁴ Цитата из труда русского историка-позитивиста Николая Ивановича Кареева (1850–1931) «Основные вопросы философии истории» (ч. 1–2, 1887). Это сочинение Кареева Федоров критически рассматривает в I части работы «Вопрос о братстве, или родстве...» (т. I, с. 50–53 и прим. 8 на с. 64–65). – 223.

¹⁵ Летом 1900 г., живя в Подольске, Федоров интенсивно работал над систематическим изложением своего учения в виде 12 Пасхальных вопросов, которые в целом составили работу «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)». В июне этого года к нему приезжал Кожевников. В результате их совместной работы были сформулированы и «поставлены» все 12 вопросов, эпиграфы к которым «хотел приискать, находя эту работу даже приятною» Владимир Александрович (Письмо Федорова № 232 от 3 июля 1900 г. – Федоров. Т. IV, с. 430–432). «Эпиграфы к Пасхальным вопросам» хранятся в НИОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 1, 2, 5, не опубликованы. Кожевников приводит фразы из эпиграфа к III вопросу «О науке как она есть и какую она должна быть»: «Прежде мы слышали «взыграние младенцев» во чреве «Almae matris», а теперь слышим брехание дарвинистских шенят, требующих учебных забастовок» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 8, е. хр. 2, л. 2 об.). «Пояснения к «Пасхальным вопросам» излагались Федоровым в различных формах, различающихся степенью обобщения: 12-, 4-, 3- и двухчленные схемы: 12-членная схема «о том, что нужно делать в со-

вокупности, о том, на ком лежит долг собирания для этого дела»; 4-членная схема, где все 12 вопросов сведены к четырем – «показывающая возможность соглашения для общего дела, выраженная в календарной форме и храмовой росписи»; 2-членная (Пасха или Антипасха), в которой все 12 вопросов разделены на две группы (половины) – «указывающих в первой своей половине на 12 бедствий, от двух несчастий происходящих (от богатства и бедности); а во второй половине – о 12 благах, от разрешения вопроса о жизни и смерти происходящих». – 223.

¹⁶ «Двухчленная схема [пасхальных вопросов] или дилемма «Пасха или Антипасха» (Федоров. Т. III, с. 335–337). – 225.

¹⁷ «Что естественно, то не постыдно»... «Считаю, что ничто человеческое мне не чуждо» (лат.). – 225.

¹⁸ «Человечность или животность» – этой теме посвящено несколько абзацев в работе «Вопрос о братстве, или родстве...». Часть I (см.: Федоров. Т. I, с. 52–53), статья «Историчность человека» (там же. Т. III, с. 284–285), а также работа «Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь» (там же. Т. II, с. 249–257). См. также ниже, прим. 20. – 225.

¹⁹ Memento vivere (лат.) – «помни о жизни». Статьи с названием «Что такое «Memento vivere»» нет. Раскрытие темы см. в работе «Самодержавие» (Федоров. Т. II, с. 18, 30). – 225.

²⁰ Имеется в виду журнал «Ethische kultur. Wochenschrift für social-ethische Reformen» («Этическая культура. Еженедельник движения за социально-этические реформы»). Журнал с публикацией профессора Вейса, о которой говорит Кожевников, найти не удалось. В Собрании сочинений упоминаемое здесь письмо Федорова идет под № 230 (Федоров. Т. IV, с. 427–428) и датировано промежутком между 26 и 30 июня. На оригинале письма даты нет. Вероятно, В.А. Кожевников датирует его по штемпелю на конверте. В этом письме Федоров разбирает «X Венских заповедей человечности»; возможно, что именно по мотивам этой статьи в журнале и была написана Федоровым статья «Человечность или животность» (см. письмо № 231, с. 428–430). – 226.

²¹ Статьи с названием «Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма» не найдено. – 227.

²² «Все проявления природы правильны» (фр.). – 227.

²³ См.: Федоров. Т. IV, письмо № 231, с. 428–430. – 228.

²⁴ «Лови день!» (лат., Гораций. Оды I, 11). – 228.

²⁵ Здесь имеется в виду эпитафия к вопросу 9 «О двух обществах»: «Кульм женшин разрушается женщинами, т.е. дочерьми. Женщина, сокрушившая алавастр мира, и была разрушительницей культа женшин» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 5, л. 4). – 229.

²⁶ Франсуа Лоран (*Laurent*, 1810–1887) – бельгийский юрист и историк, профессор гражданского права в Гентском университете. Его «*Etudes sur l'histoire de l'humanité*» (Брюссель, 1861–1870) представляют собой философский обзор истории человечества. – 230.

²⁷ Письмо № 228. – Федоров. Т. IV, с. 424–425. – 231.

г) Предубеждения экономические

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 231.

² См. аналитическую работу Кожевникова «Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности» (М., 1909):

«Есть стороны в социализме, например экономическая, где, среди крупных заблуждений, можно найти частичную фактическую истину и нравственную правду и почерпнуть многие полезные уроки. Ничего подобного нет в отношениях социализма к религии; здесь все по содержанию противно христианским истинам, по форме – оскорбительно для христианских чувств. И, однако, повторяю, мы не вправе уклоняться от рассмотрения этого глубокого недуга современной жизни! Первоначальный соблазн социализма не в неверии, конечно! Основное искушение социализма и его опасность – в тех соблазнах материальными благами, ради которых он предаёт небесное, Божие, вечное временному, тленному. Но это искушение материальное влечет и к соблазну духовному, к отречению от христианства и вражде к нему; а если так, то разоблачение этого соблазна становится обязанностью уже и с религиозной точки зрения. Попробуем же это сделать, не вдаваясь в обличительную полемику и довольствуясь одними показаниями самой социалистической литературы. Явленные во всей своей силе, выраженные подлинными своими речами, предубеждение и заблуждение предстанут перед нами самообличенными, не нуждаясь, с христианской точки зрения, в дальнейших опровержениях». – 231.

³ Имеются в виду упомянутые выше *Карнеги* и *Ласкер*. Миллионер Эндрю *Карнеги* (1835–1919), американский промышленник и филантроп, чьи инвестиции в сталеплавильное производство сделали его одним из богатейших людей США, а его благотворительная деятельность крупнейшим филантропом мира. В 1889 г. опубликовал эссе «Проповедь богатства» (*The Gospel of Wealth*), в котором доказывал, что богатые люди обя-

заны оказывать помощь малоимущим. Карнеги был сторонником идей Герберта Спенсера и пытался применить идеи неодарвинизма к политике. Один из известнейших «мозговых центров» США – Carnegie Endowment for the International Peace, а также «Дворец Мира» (ныне Международный Суд в Гааге) – были основаны им. – 233.

⁴ *Аким* – персонаж драмы Л.Н. Толстого «Власть тьмы, или Коготок увяз, всей птичке пропасть»; *Василий Фивейский* – персонаж боготорческой повести Леонида Андреева «Жизнь Василия Фивейского» (кн. 1. СПб., 1904). – 233.

⁵ Датировка письма ошибочна. Речь идет о письме № 208, в Собрании сочинений датированном промежутком между 1 и 12 декабря 1899 г. (Федоров. Т. IV, с. 407). Федоров цитирует статью Д. Головачева «Последствия неурожая в Уфимской губернии» (Вестник Европы. 1899. № 8. С. 716–735). – 234.

⁶ «Государство будущего» (нем.). – 235.

⁷ Письмо № 245. – Федоров. Т. IV, с. 443–444. – 247.

⁸ Речь идет о письме № 175 от 11 января 1899 г. («11 декабря» – описка Федорова). – Федоров. Т. IV, с. 372–373. – 248.

⁹ Слова Маргариты. В переводе Б.Пастернака:

Все денег ждут,
Все к деньгам льнут;
Ах, бедные мы, право.

(Гёте. Фауст. Часть I, сцена 8). – 249.

¹⁰ Письмо № 233. – Федоров. IV, с. 432, и другая редакция этого письма – на с. 496–497, откуда и взята приводимая цитата. Ср.: «Мне кажется, что для правильного понимания всех 12 вопросов нужно бы к заглавию сделать небольшую прибавку: *«Богатство ли добро, а бедность – зло или Жизнь (т. е. жизнь без смерти) есть благо, а смерть – зло? И в чем потому состоит наше дело и долг? В возвращении ли Жизни, которая, как трудом приобретенная, будет неотъемлема, т. е. бессмертна, или в обогащении всех?»*. – 250.

¹¹ См. прим. 47 к с. 147. Вопрос I называется «О двух вопросах: социальном (о богатстве и бедности, или о всеобщем обогащении) и о естественном (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни), не в теоретическом лишь смысле, разрешающем, «почему сущее существует», а в практическом, требующем разрешения, «почему живущее страдает и умирает»» (Федоров. Т. I, с. 390). – 250.

¹² «12-членная схема учения небратского, неродственного, немирного состояния мира». Вопрос I – «I. Вопрос о смерти и жизни или всеобщем возвращении жизни есть вопрос о голоде и моровых язвах или вообще болезнях» (см.: «Эпиграфы к «Пас-

хальным вопросам». – НИОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 2). См. также выше, прим. 11 к с. 250 и Федоров. Т. III, с. 331, 343.

О замене вопроса о *бедности и богатстве* на вопрос о *жизни и смерти* см.: Федоров. Т. I, с. 390–391. – 251.

¹³ Втор. 8, 3. – 251.

¹⁴ «Регуляция метеорологическая как исполнение молитвы Господней» – статьи с таким названием не обнаружено. Сама тема неоднократно обсуждается Федоровым, например в статьях: «Каразин, как метеороург, а не метеоролог», «Пока будет смерть, будет и голод, будут и болезни; и наоборот: пока будут болезни и голод, будет и смерть», «Родители и воскресители» (Федоров. Т. II, с. 260–264 и 257–260). – 252.

¹⁵ Полное название статьи: «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX? К проекту юбилейной столетней выставки». – Федоров. Т. I, с. 442–463. – 253.

¹⁶ Цитата из статьи «Задача конференции мира» (Федоров. Т. II, с. 316–331; с. 324). – 253.

¹⁷ «Задача конференции мира» (Федоров. Т. II, с. 316–331; с. 322–323). – 255.

¹⁸ См. прим. 54 к с. 150. – 257.

¹⁹ Где отечество, там и хорошо (*лат.*). – 258.

²⁰ Где хорошо, там и отечество (*лат.*). – 258.

²¹ Имеются в виду важнейшие сражения русско-японской войны 1904–1905 гг., в которых русская армия потерпела решающие поражения. – 259.

²² *Англо-бурская война* – колониальная война Англии против двух бурских республик Южной Африки – происходила в 1899–1902 гг. Победа досталась англичанам с большим трудом из-за стойкого сопротивления буров. За три года войны предпринимались неоднократные попытки ряда государств выступить посредниками в этом конфликте (третейские суды). – 259.

²³ *Вильям Томас Стэд* (*Стэд*, 1849–1912) – английский публицист, издатель журнала «Review of Reviews». В 1899 г. развернул мощную агитацию против войны, выступая горячим сторонником Гаагской конференции.

²⁴ *Вильям-Эдуард-Гартполь Лекки* (*Лекки*, 1838–1903) – английский историк, большую известность приобрел благодаря своей «History of the rise and influence of the spirit of rationalisin Europe» (1865; 5-е изд. 1872; рус. пер. А.Н. Пыпина: «История возникновения и влияния рационализма в Европе», т. I. СПб., 1871), в которой излагается история секуляризации мысли, искусства,

права и власти. В письме к Павлу Александровичу Флоренскому Кожевников писал:

«С детства владевшая мною страсть к чтению, сначала беспорядочному, разнообразному, потом, когда я задумался над религиозными вопросами, сосредоточилась на последовательном изучении наиболее важных философских и религиозных произведений. Я шел подряд, от древности до новейшего времени, по первоисточникам, добавляя затем исторические и критические работы, к ним относящиеся. Накопилась гора материалов; почувствовалась потребность воспользоваться ими для какого-нибудь крупного труда. В 70-х годах, отчасти под впечатлением книги Лекки и в противовес его «Истории рационализма», меня охватила мысль написать историю перехода европейского сознания от религиозного миро- и жизневоззрения к светлому, гуманистическому, историю (за неимением иного термина) обмирщения, «секуляризации» европейской культуры от Возрождения до XIX в. Этот процесс представлялся мне самым существенным в эволюции современного умственного и нравственного сознания и определения им частной и общественной жизни. Это должна была быть генетическая история преобладающего направления новой культуры. И мне хотелось показать, что мы в нем приобрели и что, и как много, потеряли» (Письмо от 2 марта 1912 г. Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 94–95). – 260.

²⁵ О взаимоотношении светских зданий и «священных» см. работу Владимира Александровича «Плач церковей Московских» (Русский Архив. 1893. Кн. 2. № 6). Подробное развитие эта тема получила в неопубликованном очерке В.А. Кожевникова, фрагмент которого мы здесь приводим:

«Впрочем, если бы даже знание не относилось к храму прямо враждебно, достаточно одного равнодушия его к интересам, представляемым храмом, чтобы последний попадал в условия неблагоприятные для своего существования. И этому подтверждение мы находим также среди церковей московских. Несмотря на то что Университет поставил себя под священную охрану мученицы Татианы, память которой, впрочем, сыны его склонны чествовать более вакхически в стенах городских и загородных ресторанов, нежели благоговейно в стенах своего храма, – это не помешало ему, невольно, без злого, конечно, умысла, принять участие в загораживании своими стенами ближайшего к нему храма Знамения. Высокая глава этой большой, но запертой, «стоящей без пеня»,

церкви еще силится тянуться кверху, точно задыхающийся, которому не хватает воздуха; но сама она, хотя и стоит на обширном дворе, совершенно скрыта окружающими ее зданиями: новыми высокими домами графа Шереметева, потомка строителей церкви, зданиями Университета и зданием, где до последнего года помещалась Городская Дума, а ныне помещается Охотничий клуб.

...Еще более убедительные примеры грустного равнодушия к судьбе публичного Музея и находящейся при нем церкви Св. Николая и Сергия. Не вина Музея, что древняя церковь эта стоит у него на задворках, в мало заметном месте; но если бы Музей с неразлучною с ним Библиотекою более живо чувствовали общность своей задачи с задачей храма – свято хранить памятники прошлого и память о бывшем и бывших для правильного воспитания настоящего и будущих поколений для всеобщего великого дела человечества, объединенного в свете знания и в долге братской и сыновней любви, – тогда Музей и Библиотека не относились бы так индифферентно к судьбе своего Храма, а по мере сил своих старались бы заботиться о нем не менее, а даже более лиц посторонних, которые о нем [неразборчиво], но, к сожалению, не всегда встречают содействие со стороны администрации Музея. Если от храмов науки обратимся к храмам искусства, то и здесь встретимся с поучительными фактами. Небольшая церковь Малого Вознесения на Большой Никитской попала благодаря быстрому развитию городской культуры в самое, с современной точки зрения, интеллигентное общество зданий. Век реальных знаний представлен здесь реальным училищем; век веротерпимости – близостью англиканской церкви, представительницы вероисповедания, настолько отличающегося терпимостью, что так называемой «господствующей церкви» в настоящее время принадлежит лишь меньшинство жителей Великобритании, а большинство распределяется между многочисленными сектами, диссидентами; век могущества прессы представлен редакцией и конторами «передовой», «прогрессивной» московской газеты – «Русских Ведомостей», и, наконец, век, культивирующий предпочтительно перед всеми искусствами музыку, представлен храмами музыки: во-первых, музыки серьезной – Консерватория и Школа Филармонического Общества, и, во-вторых, – музыки, которую наш век, желающий все облегчить, называет с любовью музыкою легкою – это опереточный театр Парадиза. Ни школа, подготовляющая к жизни сынов реального века, ни редакция либеральной газеты, ни цер-

ковь наиболее «свободного» из христианских вероисповеданий, ни артистические школы, выпускающие своих воспитанников с дипломами на звание «свободного художника», не теснят собою и активно не выживают с его места храм Вознесения, маленький и низенький, несмотря на то, что он и вообще, как всякий храм, и специально, как храм, посвященный памяти о вознесении от земного к небесному, имел бы право поставить себе девизом «стремлюсь к высшему!» – «*altiora peto!*». Но нейтралитет соседей храма – только кажущийся; симпатии их настолько расходятся с целями, которым служит он, что результаты их деятельности оказываются губительными для него, содействующими постепенному вымиранию его и его братьев. Оставляя в стороне представительницу веротерпимости, выродившейся либо в полное религиозное равнодушие и неверие, либо в бесконечное дробление духовного общества на мелкие партии, только увеличивающие рознь, вместо того, чтобы создавать всемирное духовное единство (Церковь), оставляя в стороне современную черту, которая видит спасение от всех зол только в продолжении ложного прогресса, плодущего зло, обратимся к храмам искусств и спросим – каково их отношение к храму религии, есть ли между ними общность интересов, возносятся ли они к тому же идеалу, которому служит или, по крайней мере, призван служить храм Вознесения? К сожалению, на эти вопросы приходится ответить отрицательно. Наибольшею близостью в отношениях отличается еще наиболее серьезное из наших музыкальных учреждений – Консерватория: она, в курсе истории своего искусства, не забывает вспомнить о старой духовной музыке – прародительнице новой светской; в своем курсе теории она изучает с особою тщательностью гармонизацию и контрапункт, унаследованные от забытой средневековой музыки; она числит Палестрину, Баха и Генделя в пантеоне музыкальных гениев и хотя изредка знакомит своих учеников и публику с произведениями двух великих творцов протестантской церковной музыки, забывая почему-то совершенно ничуть не меньшего католического гения Палестрину. Консерватория включает в программу своего преподавания и орган, и православное церковное пение, а в программе своих симфонических концертов – произведения религиозной музыки или, вернее – музыки, написанной на религиозные сюжеты. Но все перечисленное не доказывает активного действительного сочувствия Консерватории искусству, в истинном смысле слова религиозному. Исторический интерес к прош-

лону в ней слишком слаб: представитель С.-Петербургской Консерватории по предмету именно истории музыки жаловался нам на полное отсутствие интереса в учениках к его именно предмету, на который смотрят как на последний по значению, вследствие чего историческое понимание его аудитории производит на него, выражаясь его словами, «самое удручающее впечатление».

...Оперетка – уродливая помесь комедии и музыки – облегчает нам переход к рассмотрению еще одного соседства – храма уже настоящего драматического искусства с храмом религиозным. В Богословском переулке находится прекрасный храм во имя любимого ученика Христа Иоанна Богослова, проповедника все-примиряющей и все-объемлющей любви, учителя единственного человеческого единства, созданного по подобию пресвятой Троицы. Буквально рядом с этим храмом новая городская культура воздвигла храм драматического искусства, театр Корша, замечательный во многих отношениях. Во-первых, это первый упрочившийся частный театр в Москве, олицетворяющий собой столь любезную нашему времени частную предприимчивость; во-вторых, это театр легкой, веселой комедии, которую он избрал себе в специальность в отличие от казенной сцены (Малого театра), где играют «серьезную» комедию и слезливую драму и даже трагедию. Театр Корша пользуется особенными симпатиями и прессы, и публики; очевидно, он основался вовремя и ответил на назревшую потребность общества. Учредитель его, как вспоминалось недавно в его юбилее, также прошел период «увлечений» серьезным искусством. Также пробовал ставить драмы, давать приют еще легкомысленному в то время Парадизу с его иностранными трагиками; но опыт умудрил и русского антрепренера, и теперь он окончательно сосредоточился на легкой комедии, не претендующей на идейное содержание или художественную форму, но бойкой, веселой, заставляющей непрерывно хохотать свою особую, очень многочисленную публику.

...Центр клубов в Москве – Большая Дмитровка, та улица, к которой прилегает описанный Богословский переулок. Здесь помещаются клубы: Дворянский, Докторский, Купеческий и тишайший, но зато самый глубокомысленный из всех – Шахматный. Клубная улица почти не имеет церквей; единственный храм ее (за исключением упраздненного Георгиевского монастыря), Преподобного Сергия – напротив Купеческого клуба. Подобно тому как «солиднейший» Купеческий Банк не трогает своего визави церковь св. Николая, так и солид-

нейший клуб того же сословия оставляет в покое храм св. Сергия. Но, ставши с ним рядом и живя противоположными ему интересами, он является таким же знаменем времени, как театр и забавы рядом с храмом Богослова. Храм основателя Троицкой Лавры не по одному местоположению близок к храму евангелиста, сохранившего нам в первосвященнической молитве Завет учения о Троице, как о проекте совершенного человеческого общежития. Если, как известно, именно св. Сергий был по преимуществу почитателем св. Троицы, если ему более кого-либо другого обязана Россия уяснением учения о Троице в его нравственном смысле, как жизненного правия; если св. Сергием в лице его братского иноческого общежития, создано <общежитие> во имя и во славу св. Троицы и в пример и подражание всему обществу для пересоздания его в духе учения о современном единстве, как общежития, где каждый член его живет не для себя только и не для других только, но вместе со всеми и для всех, и притом не словом и мыслью только, но и чувством, и делом, – ясно, как близок был св. Сергий к учителю Любви и троичного единства – Иоанну Богослову. Но вместе с тем столь же ясно, как далеки и он, и посвященный ему храм от Клубной улицы, на которой он стоит, от того Купеческого клуба, где представители по преимуществу торгово-промышленной, городской материальной культуры после дня, посвященного делам, наиболее поселяющим рознь и закаляющим вражду между людьми, собираются по вечерам отдохнуть за дружеской беседой, за изысканными обедами и всего более за всех и вся объединяющим «винтом»...» (РГАЛИ, ф. 260, ед. хр. 7). – 260.

²⁶ Ироническое название английской буржуазии («Джон Буль») и традиционное ироническое название американского правительства и типичного американского янки («дядя Сэм»), в тексте первого издания «Сам»). – 262.

²⁷ *«Три разговора. «Антихрист» Соловьева»* – в отдельном издании 1900 г. полное заглавие работы выглядит следующим образом: «Три разговора. О войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе». Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) – известный русский философ и публицист, в 1881 г. лично познакомился с Федоровым. Прекращение войны Соловьев считал невозможным уже потому, что не сомневался в неизбежности столкновения христианских народов как с пробуждающимся исламом, так и с «панмонголизмом». его не удивили: предчувствие их слышится уже в статье «Китай и Европа», еще отчетливее – в стихотворении «Панмонголизм», относящемся к 1 октября 1894 г. В печат-

ти стихотворение появиться не могло, но было сообщено некоторым друзьям. – 263.

²⁸ Имеется в виду английский драматург *Кристофер Марло* (*Marlow*, 1564–1593) – предполагаемый соавтор У Шекспира в некоторых его ранних пьесах – и его «Трагическая история доктора Фауста» (изд. 1604 г.).

²⁹ «*Вопрос о неродственном состоянии мира. В чем наша задача?*» – см. прим. 8 к с. 177. «В чем наша задача?» – название IV части этой статьи (*Федоров*. Т. I. с. 228–303). – 264.

³⁰ *Джагернат* (Джаггернаут, Джаганатха, Jagam-nâtha, в английской транскрипции Juggernath) – мировладыка, Джагернатх. Одно из воплощений бога Вишну. Изображение его не имеет голени и только обрубки рук; голова огромна. Во время празднеств жрецы привешивают ему серебряные или золотые руки. Самое знаменитое место поклонения – Пури, около г. Каттака в Ориссе, где на поле находится его храм, окруженный другими храмами и давший начало целому городу. Наибольшее число богомольцев привлекают главный праздник Ратхаятра – шествие колесницы и Снааятра – купальное шествие. Во время праздника колесницы толпы паломников тащат колесницу с Джагернатхом, многие бросаются под самые колеса и погибают. После этих праздников наблюдаются наиболее массовые вспышки заболеваний. – 265.

³¹ Кожевников называет принадлежащие Эмилю Верхарну (1855–1916) сборники стихов «Призрачные деревни» (1895), «Города-спруты» (1895) и пьесу «Зори» (1898). – 266.

³² «Чрево Парижа» (*фр.*). – 267.

³³ *Линней Карл* (*Carolus Linnaeus*, с 1762 г. *Carl Linnè*, 1707–1778) – знаменитый шведский естествоиспытатель, основатель систематики растений и животных, ввел во всеобщее употребление бинарную номенклатуру. Самым авторитетным ученым, мыслителем и учителем для него был Бургав (см. прим. 89 к с. 408), вслед за которым Линней принимал, как бесспорное, учение о сотворении и неизменяемости видов («Мы насчитываем столько видов, сколько различных форм было создано вначале»). В 1729 г. Линней написал свое первое самостоятельное сочинение «Введение к помолвкам растений» (*Praeludium Sponsaliorum plantarum*), где Линней обосновал роль частей цветка, особенно тычинок, в размножении («сущность цветка состоит в пыльнике и рыльце, плода – в семени, размножения – в цветке и плоде»). В 1732 г. предпринял путешествие по северу Швеции (Лапландия) и тогда же напечатал краткую «Флору Лапландии» (*Flora Lapponica*), где растения располагались уже по разрабатываемой им так называемой сексуальной системе («Ариаднина нить ботани-

ки это – классификация, без которой – хаос»). В 1735 г. вышла «Система природы» (*Sistema Naturae*), в которой вся изящная и простая система Линнея изложена на одной странице под названием «Ключ половой системы» (*Clavis systematis sexualis*). Упорядочение всей ботанической терминологии и номенклатуры Линней проводит в работе «Основы ботаники» (*Fundamenta botanica*, 1736). В этой работе, содержащей всего 36 страниц, изложены принципы описательной ботаники, перенесенные им затем в «Критику ботаники» (*Critica botanica*, 1737) и в «Философию ботаники» (*Philosophia botanica*, 1751). В последней из этих работ Линней исходит из положения Лейбница о том, что «закон непрерывности» является всеобщим и «в шестии природы нет ни скачков, ни провалов». В 1737 г. Линней выпускает важнейшую в истории систематики работу «*Genera plantarum*» («Роды растений и их естественные признаки, сообразно с числом, обликом, положением и соразмерностью всех частей плодоношения»). Тогда же выходит и его «Критика ботаники», где приведены родовые и видовые названия, названия разновидностей, синонимика. Кроме того, здесь даны указания, как правильно выбрать и составить названия растений, как различить разновидности от видов, «дабы не приводить науку в замешательство» («Род и вид есть творение природы, разновидность – чаще произведение культуры, классы и отряды – это творение и искусства и природы»). В 1753 г. вышла одна из основных работ Линнея, «Виды растений» (*Species plantarum*). Для описания видов здесь приведены отличия трех типов (существенные, искусственные и естественные), а виды отграничены, дифференцированы от форм и разновидностей. Год издания «*Species plantarum*» является датой, исходной при определении приоритетных названий растений. – 269.

³⁴ «*Супраморализм*» – см. прим. 47 к с. 147. Вопрос VII называется «О двух образах жизни, о двух бытах, или, можно сказать, об единой сельской жизни (т.е. о сынах, у праха отцов живущих), незрелая форма которой есть жизнь кочевая, а отживающая форма – жизнь городская, культурная». – Федоров. Т. 1, с. 397. – 271.

³⁵ дом-крепость (*англ.*). – 272.

³⁶ сокровище (*ит.*). – 273.

³⁷ См. прим. 4 к с. 184. – 276.

³⁸ Дан. 5, 25: «Мене, мене, текел, упарсин» – надпись, появившаяся на стене во время пира Валтасара, сына и соправителя последнего властителя Вавилона. Эти арамейские слова переводятся соответственно как «мина, мина, шекель и полмины», т.е. представляют собой названия мер длины, площади, объема

и веса. Исходя из значения корней этих слов, Даниил раскрывает их тайный смысл – предсказание гибели царства Валтасара (26–28). – 276.

³⁹ Неологизмы Федорова. Введены им за неимением в русском языке слов, обозначающих такие явления: *депатриация* и *экспатриация* – «измена отцам сынами, увлекшимися красотой женщин» и «восстание сынов на отцов», *дефратернизация* – «борьба между братьями», *эффеминизация* – «служение женщинам» (см. также: Федоров. Т. I, с. 453, 402). – 276.

⁴⁰ «Выставка 1899 года» – см.: Федоров. Т. I, с. 442–463. – 278.

⁴¹ «Санитарно-продовольственный вопрос» – см. раздел «Санитарный вопрос» в части IV «В чем наша задача?» работы «Вопрос о братстве, или родстве...» (Федоров. Т. I, с. 249–258) и статью «Санитарный вопрос» (там же. Т. II, с. 310–312). – 279.

⁴² Имеется в виду драма К.Ф. Гуцкова (1811–1878), немецкого писателя и драматурга, лидера антиромантического литературного течения «Молодая Германия». – 282.

⁴³ «дрожательным бредом», т.е. белой горячкой (*лат.*). – 284.

⁴⁴ «Даю, чтобы ты дал» (*лат.*). – 284.

⁴⁵ См.: Федоров. Т. II, с. 316 и т. III, с. 282–283. – 285.

⁴⁶ См. прим. 15 к с. 223. Ср.: «К вопросу I. Пока будет смерть, будет и бедность; будет и богатство, то есть скудость и излишество, которые сами по себе смертоносны. Под сочувствием бедным не скрывается ли ненависть к богатым?» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 2, л. 1). – 289.

⁴⁷ «Наука детская и совершеннолетняя» – здесь приведены строки из статьи «Наука и искусство» (Федоров. Т. II, с. 228). – 291.

⁴⁸ См.: Федоров. Т. II, с. 282–283. – 292.

⁴⁹ Фауст. Часть II, действие V. В пер. Пастернака:

Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой! – 293.

⁵⁰ «Слово о деле и долге» – см. прим. 37 к с. 276. Статья, первоначально озаглавленная «О двух нравственностях: теoантропической, или долге всеобщего воскрешения, и зооантропической, или праве на личное наслаждение», в состав II тома «Философии общего дела» (1913) вошла под другим, сокращенным названием – «О двух нравственностях: теoантропической и зоо-антропической. (По поводу книги В.С. Соловьева «Оправдание добра»)» – см.: Федоров. Т. II, с. 169–180. – 297.

⁵¹ См. прим. 6 к с. 235. – 297.

д) Предубеждения, вытекающие из ошибочного отношения к природе. – Пассивное отношение к ней. Необходимость замены его активным

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 298.

² Согласно древнегреческой мифологии, царь *Мидас* был сказочно богат и тем не менее попросил сатира Силена (в награду за разрешение переночевать в дворцовом парке Мидаса) сделать так, чтобы любая вещь при его прикосновении к ней становилась золотом. Поскольку пища, которой касался Мидас, тоже обращалась в золото, он чуть не умер от голода. – 299.

³ Т.е. распределение. – 300.

⁴ «*Природа – враг временный, друг вечный*». – См.: «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?» (*Федоров*. Т. II, с. 239). – 300.

⁵ См. письмо № 242. – *Федоров*. Т. IV, с. 440–441; с. 441. – 301.

⁶ См. письмо № 243. – Там же, с. 441–442; с. 442. – 301.

⁷ См. письмо № 270. – Там же, с. 473–475; с. 473. – 301.

⁸ См. письмо № 210. – Там же, с. 408–410; с. 409. – 301.

⁹ 10 декабря 1898 г. Кожевникову было написано два письма: Федоровым (Письмо № 167. – *Федоров*. Т. IV, с. 360–361) и Петерсоном (Письмо № 14. – Там же, с. 613–614). О духовном одиночестве и отчаянии Федорова написал Николай Павлович вслед письму мыслителя; строки из его письма и приводит Кожевников. – 301.

¹⁰ Письмо № 189. – *Федоров*. Т. IV, с. 384–385; с. 384. – 302.

Очерк развития пассивного отношения к природе и критика его оснований

¹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 303.

² Взгляды *Виктора Кузена* (1792–1867), французского философа и политического деятеля, носили эклектический характер, задачей философии он считал критический отбор истин на основе «здравого смысла». Шотландская школа «здравого смысла» получила распространение в 60–80-е гг. XVIII в. в университетах Шотландии.

³ «*Агатицица Соловьева и Теодицица Лейбница*» – см. прим. 28 к с. 212. – 307.

⁴ «О глубина!...» (*лат.*) (Рим. 11, 33). – 307.

⁵ См. прим. 41 к с. 144. – 307.

⁶ *Дмитрий Николаевич Цертелев*, князь (1852–1911) – писатель, публицист. Его сверстниками были Вл. Соловьев и Н. Кареев. С Соловьевым князь остался дружен даже тогда, когда разошелся с ним в политических воззрениях. Цертелев посвятил Шопенгауэру важнейшие труды: «Философия Шопенгауэра. Ч. I. Теория познания и метафизика» (СПб., 1880), «Эстетика Шопенгауэра» (СПб., 1888) – и перевел на русский язык Шопенгауэрову «Эвристику, или умение спорить». Он был также редактором «Русского обозрения», которое основал и вел в течение трех лет и (недолго) редактором «Дела» и «Русского Вестника». – 308.

⁷ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 313.

⁸ *Аристотель* (384 – 322 до н.э.) – величайший ученый и философ древности. Родился в Македонии, в г. Стагира на Халкидонском п-ове, отсюда его имя Стагирит. Отец его, Никомах, был придворным врачом македонского царя Аминты III, правившего в 393–369 гг. до н.э., а сам Аристотель в 343–339 гг. был наставником будущего царя Александра Македонского. Школа Аристотеля получила название перипатетической. Многочисленные сочинения Аристотеля обнимают почти все отрасли доступного тогда знания, которое в его трудах получило глубокое философское обоснование и приведено в строгий систематический порядок. – 313.

⁹ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. Кожевников не раз обращается к теме *отношения к природе* и науке о ней в период *Возрождения* сравнительно с эпохой Средних веков.

«Что Средние века были *не против науки*, но что им было *не до науки*, что этот долгий период истории, при более старательном и беспристрастном обследовании, оказался вовсе не таким застойным и неподвижным, как долго думали, что ему были свойственны и потребность в цельной, стройной, глубоко продуманной культуре, и широта ответов на эту потребность, но только в самобытном смысле и в своеобразных формах, чуждых и непонятных для поклонников одностороннего противорелигиозного рационализма, – это все выяснилось в сравнительно недавнее время, лишь после целого ряда новых, расширенных и углубленных исследований в областях истории философии, литературы, искусства, политической экономии, государственного и правового строя и общекультурных условий быта Средних веков. Обнаружились, таким образом, не только разнообразие и богатство этой оригинальной культуры, но и обилие и важность попыток откля-

нения от ее главного течения. И если тем не менее последним не удавалось добиться широкого успеха, то причиной тому, как выяснилось теми же исследованиями, было далеко не одно преследование со стороны Церкви, а, в несравненно большей степени, дружное преобладание в обществе убеждений и настроений, противоположных этим отклонениям» (*Кожевников В.А.* Преобладание научного сомнения в современном неверии // *Богословский Вестник*. 1911. Т. 2–3, май, октябрь, декабрь. С. 111–134, 265–277, 688–717; отд. изд.: Современное научное неверие, его рост, влияние и перемена отношений к нему. Религиозно-философская библиотека. Сергиев Посад: Типогр. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1912).

Вопрос отношения к природе в эпоху Возрождения подробно рассмотрен В.А. Кожевниковым в неопубликованной работе «Развитие чувства природы в период Возрождения» (РГАЛИ, ф. 260, ед. хр. 7; о названии работы см. письмо П.А. Флоренскому от 14 марта 1912 г. // *Вопросы философии*. 1991. № 6. С. 97):

«Чувство романтического вообще и романтического в природе в частности может считаться одной из особенностей новейшей культуры. Это подтверждается как психологическим анализом романтического элемента, так и фактами, взятыми из истории культуры. Романтическое предполагает не только большую впечатлительность и сильную фантазию, но и особенную восприимчивость к известного рода ощущениям, именно: отчасти мрачного и таинственного, отчасти грустного и волнующего душу свойства. Только там, где частые случаи такого рода ощущений сроднили с ними человека, где сложная борьба разнородных впечатлений приучила относиться с некоторой симпатией даже к мрачному, суровому, унылому, потому что все это было самостоятельно пережито, – только там, мне кажется, возможно и романтическое. И весь XVI и XVII век, новейшая критика не находят в истории культуры признаков появления романтического взгляда на природу раньше XVIII столетия. Оспаривать в общих чертах истину такого вывода невозможно. До прошлого века мы действительно не встречаем в литературе фактов, которые бы ему противоречили; мы не видим также и примеров путешествий для одного удовольствия по местностям, отличающимся романтическим ландшафтом, т.е. гористым, причудливым на вид или диким...

Что касается живописи, то, по-видимому, здесь до сих пор наблюдения в этом смысле сделано не было, потому что у специальных исследователей предмета встречаются лишь

немногие коротенькие замечания самого общего свойства; со стороны историков культуры подобных изысканий не производилось, а историки живописи не касались вовсе вопроса. Между тем они, помимо своего общего интереса, для моей цели (то есть для исследования условий усиления чувства к природе и интереса к естествознанию в новейшей культуре) имеют особое значение по следующим соображениям:

Нельзя, конечно, из взглядов художника на природу делать заключение о взглядах на нее только массы общества, но даже и образованной его части. Живописец, в особенности пейзажист, стоит, разумеется, несравненно ближе к природе, симпатизирует ей глубже, нежели публика (за отдельными немногочисленными исключениями). Но именно потому что художник является наблюдателем, выдающимся из ряда обыкновенных, его взгляды и способ понимания особенно важны в настоящем случае: если даже у него, то есть человека наиболее компетентного, не находим известного представления о природе (например, хоть бы романтического) или встречаем его лишь в очень слабой степени, то из этого мы вправе смело заключить, что такой взгляд на природу был или совершенно не свойствен известной эпохе, или по крайней мере отдельной стране. Короче: присутствие романтического элемента в ландшафтной живописи не есть еще верное доказательство существования романтического взгляда на природу в обществе; но отсутствие этого элемента у художников есть очень надежный и прочный признак равнодушия к нему общества.

Приняв намерение исследовать этот вопрос пока на основании фактов из истории итальянской живописи, я попробую сгруппировать здесь выводы, которые могу, по мере сил, сделать из знакомства с общим характером эпохи Возрождения и из личных наблюдений над произведениями наиболее известных художников лучшей поры живописи. Вот эти выводы: Вообще говоря, романтическое отношение к природе не свойственно характеру итальянского общества времени Возрождения. Отношение это, как я высказал выше, предполагает значительную долю рефлексии, перенесения на природу внутренней и отчасти болезненной впечатлительности зрителя, то есть процесса как раз противоположного той жажде непосредственного, необдуманного, порывистого наслаждения, которое составляет отличительную черту типичных характеров того времени. Что, в частности, наслаждение природой было свойственно обществу эпохи Возрождения, это можно считать доказанным различными фактами; но на-

слаждение это отличалось от современного своей простотой, отсутствием рассуждения, сравнения с человеческими аффектами и дополнения первоначальных впечатлений работой мысли или фактами, или же сентиментальностью, – словом, нечто, весьма сходное с античным взглядом на природу и с отношением к ней южного жителя в противоположность северному...».

О вдохновляющем влиянии северных ландшафтов в сравнении с южными и об изображении их в русской живописи см. работу Кожевникова «О задачах русской живописи» (М., 1907). – 315.

¹⁰ «к странности» (*ит.*). – 317.

¹¹ В работе «Развитие чувства природы в период Возрождения» (РГАЛИ, ф. 260, ед. хр. 7), в которой В.А. Кожевников приводит результаты своего исследования «произведений главных представителей искусства лучшей эпохи», он, в частности, пишет, что Корреджио,

«никогда не делавший из изображения Природы своей главной цели, сумел, однако, неподражаемо передавать кистью некоторые из наиболее неуловимых ее прелестей, именно те, которые создаются гармонией соотношений тени и света, в воспроизведении чего этот художник не имеет себе равных. Он не развертывает перед зрителем широкой и разнообразной картины местности, не щеголяет изяществом очертаний ландшафта, не увлекает взора в заманчивую перспективу дали; он просто переносит душу зрителя в избранный им идиллический уголок, в котором все до крайности просто, но вместе и так очаровательно, что дальше никуда не хочется. Зато сколько тихого наслаждения расточает он в своей поэтической глуши! Кто лучше его может передать прелесть смягченных солнечных лучей в чаще кустов и деревьев...». – 317.

¹² «Кто хочет, пусть веселится! Кто знает, наступит ли завтра!» (*ит.*). – 318.

¹³ Имеются в виду созданные Рафаэлем в 1515–1516 гг. картоны с изображением сцен из жизни апостолов Петра и Павла к серии ковров для украшения нижней части стен Сикстинской капеллы. Сюжет с Ананием см. в Деян. 1–10. О фресках Микеланджело в Сикстинской капелле см. работу Кожевникова «Сикстинская капелла. (Письмо из Рима и стихотворение)». М., 1898:

«Настоящего Микель-Анджело я узнал только в его Моисее и во фресках Сикстины». Статуя Моисея «поражает прежде всего колоссальностью своих размеров, значительно превосходящих обыкновенный человеческий рост. Еще более удивления внушает необыкновенный натурализм выполнения анатомических подробностей; все части этого мраморного тела кажутся живыми: и могучая, необыкновенно длинная, борода, тяжелыми из-

вивами спускающаяся до колен, и атлетические мускулы рук и ног, и толстые, словно из прочного каната натянутые, жилы, каждая складка кожи, каждая морщина грозного, нахмуренного чела, – все это верно как сама природа. Но сущность художественного эффекта кроется опять не в этом, а в общем выражении фигуры, производящем на зрителя впечатление нелегко передаваемое. Даже при беглом, самом поверхностном взгляде на Моисея необъяснимое волнение сразу овладевает сердцем; на какую бы часть статуи, на какую бы точку ее ни направился взор, вы чувствуете – пред вами нечто необычайное, сверхчеловеческое, почти сверхъестественное, смущающее и устрашающее вас своей близостью... Так грандиозен замысел, с такою полнотою он выражен, что в присутствии этого изваяния, этого камня, в который вложено столько мощной силы, обыкновенный человек чувствует себя слабым, мелким существом и словно уничтожается существом высшим, к которому приблизился... Он внушал страх – больше, несравненно больше чем ватиканский Зевс-громовержец! И такое впечатление, я уверен, статуя должна произвести на каждого, кто только бросит на нее внимательный взгляд; она так и втягивает в себя, и надо немалое усилие, чтобы от нее оторваться... в этом именно и есть отличительное свойство гения Микель-анджело: не вы наслаждаетесь искусством в его произведениях, не вы владеете ими, а они захватывают вас, овладевают вами с такою силою и полнотою, которой никто, кроме его, не в состоянии сообщить материалу, по природе своей бездушному и неподвижному». О плафоне Сикстинской капеллы читаем следующее: «Именно как целое плафон Сикстины не имеет ничего равного себе не только в области живописи, но даже, пожалуй, и скульптуры, потому что здесь живопись соприкасается со скульптурою самым изумительным образом. Тогда как срединные картины рассчитаны только на чисто живописный эффект, пророки, сивиллы и отдельные фигуры, окружающие картины, умышленно сделаны так, чтобы производить эффект пластический. Это уже не простая мастерская оттушовка – это прямо изваяние: фигуры не просто отделяются от фона – они представляются совсем в иной плоскости, они свесились, склонились к зрителю, вышли вперед и, будь они ниже, их можно было бы схватить руками, осязать, обнять... Но чтобы достигнуть такой иллюзии, которой потом старался, не без частичного успеха, подражать Рафаэль, необходимо было привлечь к делу еще третье искусство – архитектуру. Только тогда когда все необходимое пространство было распланировано архитектурно, когда весь потолок с удивительною верною действительности был разделен на

кажущиеся своды, карнизы, углубления и выпуклости, – только при таком фоне возможно было придать и фигурам, на нем изображенным, их поразительную пластичность. Они оттого и выдаются так натурально вперед, что ниши и карнизы, в которых и на которых они сидят, вы принимаете за настоящие каменные, а не нарисованные. Иона, например, выброшенный из пасти кита так и летит ногами вперед к зрителям, как будто сзади его не та же самая стена, на которой изображен он, а далекое свободное пространство, обрамленное более близким к зрителю твердым и выпуклым сооружением. Уже совокупность одних этих внешних условий объясняет почему сикстинский плафон мог создать только Микель-анджело, почти одинаково великий во всех трех изобразительных искусствах... Сила, драматизм, полнота выражения и глубина замысла при возможно простейших способах осуществления – вот отличительная черта гения Микель-анджело, которые нигде так блестяще не выразились как во фресках Сикстины...» (с. 4–8). – 319.

¹⁴ Здесь речь идет о статье В.А. Кожевникова «Любовь погибает» («Русский Вестник», 1898, № 1), которая была вызвана сообщением, появившимся в № 318 «Русских Ведомостей» за 1897 г. (17 ноября): «В Петербурге проектируется в ближайшем будущем Общество для сожигания трупов». Погребение путем кремирования начало распространяться в Западной Европе с 1890-х гг. (первые два крематория, построенные в 1876 г. в Милане и в 1878 г. в Готе, долгое время были единственными). Наиболее широкое распространение кремация получила в Италии, Швейцарии, Германии, Франции, Англии, Швеции, Норвегии, Дании, Соединенных Штатах. В России вопрос о кремации впервые был поднят на международном медицинском конгрессе в Москве (1897) только применительно к периодам эпидемий и войн (сжигание трупов в это время было признано необходимой санитарной мерой). Вопрос же о кремации как форме погребения фактически не ставился вплоть до революции. Федоров и Кожевников относились к распространению кремации на Западе резко отрицательно, считая его следствием неуклонно углублявшейся секуляризации, разрушения традиционных патриархальных укладов, в которых еще были сильны начала родовые, родственные, религиозные. В статье «Любовь погибает» Кожевников привел результаты небольшого опроса, проведенного им в конце 1897 г. с целью выяснить отношение простых людей к кремации. Все эти ответы обнаружили «удивительную солидарность в чувствах», что идея кремации органически чужда массовому народному сознанию, укорененному в традиции культа предков, ориентированному на православный чин погребения и поминовения. – 322.

¹⁵ Изд-во «Скорпион» (1900–1916), объединявшее символистов, возглавлявшихся Брюсовым, издавало помимо сочинений русских символистов сочинения зап.-европейских писателей-модернистов, книги по искусству, а также ежемесячный журнал символистов «Весы» (см. далее в тексте) и альманах «Северные цветы». К изд-ву «Гриф» примыкала группа символистов, противостоявшая эстетизму брюсовской группы. Им было выпущено четыре альманаха (1903, 1904, 1905, 1914) с участием А. Белого, А. Блока, В. Иванова, Бальмонта и мн. др. В альманахе 1903 г. впервые появились в печати стихи А. Белого и А. Блока. В издательстве «Гриф» были напечатаны первый сборник стихов Блока, книги Белого, Бальмонта, Анненского и других авторов, примыкавших к символизму. – 323.

¹⁶ Имеется в виду журнал «Весы» (см. выше, прим. 15). – 323.

¹⁷ «Великая хартия вольностей» (лат.) – так называлась грамота, подписанная в 1215 г. английским королем Иоанном Безземельным по требованию восставших феодалов, значительно ограничившая права короля. – 323.

¹⁸ А. Басаргин – псевдоним А.И. Введенского (см. прим. 4 к с. 175).

¹⁹ «Пляска смерти» (фр.). – 326.

²⁰ «Смерть Клархен» (нем.). – 327.

²¹ «Так говорил Заратустра» (нем.). – 327.

²² «Смерть и просветление» (нем.). – 327.

²³ «Просветление мира, разобщение мира» (нем.). – 328.

²⁴ Имеется в виду Джон Драйден (Dryden, 1631–1700), основоположник английского классицизма, автор «Опыта о драматической поэзии» (1668). – 328.

²⁵ «Искусство как оно есть, и как оно должно быть» – статьи с таким названием нет. – 328.

²⁶ «Распавшееся существо не может причастно быть бессмертной красоте». Микельанджело. Сонет 6 (ит.). – 331.

²⁷ Название идейного содружества английских поэтов И. Водсворта, С.Т. Колриджа и Р. Саути, живших в «озерном крае» на сев.-зап. Великобритании в кон. XVII – нач. XIX в. – 332.

²⁸ Имеется в виду романс героя Отечественной войны 1812 г. Дениса Васильевича Давыдова «Не пробуждай, не пробуждай...». – 335.

²⁹ Т.е. Вагнера; см. прим. 69 к с. 153. – 336.

³⁰ Амизель (Амил) и его брат Ами – герои средневековой поэмы, воплощающие идеальную дружбу, во имя которой они были готовы пожертвовать всем, даже жизнью. – 338.

³¹ «[человек] беспорочной жизни и не запятанный преступлением» (лат.). – 339.

³² «Одна красота остается, неизменная, вечная...» (фр.). – 340.

³³ «Смерть, окруженная огнем, молитвами, свечами, смерть, которая дает жизнь, смерть, которая создает святых!» Верхарн (фр.). – 341.

³⁴ Брюнетьер Фердинанд (1849–1906) – французский критик и историк литературы. Здесь речь идет о противопоставлении «пророчеств Гюйо об «иррелигиозности Будущего» (*Guiau. L'Inteligion de l'avenir*. 1887) и «факта «потребности в вере» у настоящего» Брюнетьера (*Brunetiere. Le Besoin do croire* (1898) в *Discours de Combat 1-re serie*. 1906). Об этом см.: В.А. Кожневников. Преобладание научного сомнения в современном неверии // Богословский Вестник. 1911. Т. 2–3, май, октябрь, декабрь. С. 111–134, 265–277, 688–717 (отд. изд.: «Современное научное неверие, его рост, влияние и перемена отношений к нему». Религиозно-философская библиотека. 1912).

«Всем нам памятен эффектный клич Брюнетьера, – пишет он, – о «банкротстве науки», сопровождавшийся настолько же шумным успехом, насколько и тенденциозно преувеличенной эксплуатацией того, что в нем было основательного. На первых порах попытки «защиты науки» только подливали масло в огонь. На реплику Эмиля Золя в его речи к парижским студентам: «науку нельзя обвинять в том, что она не сдержала своих обещаний, ибо наука ничего не обещала», – Брюнетьер возражал: «неправда! наука обещала, и обещала многое! несостоятельность ее очевидна: она предъявляет сейчас к уплате не более 75%, вернее – лишь половину, еще точнее – лишь 25% своих обязательств». Это ли не банкротство? Наука, в лице своих прославленных панегиристов, Декарта, Кондорсэ, Ренана и стольких других, обещала нам упразднить тайны природы и жизни; еще недавно один знаменитый химик восклицал: «нет более тайн», – а теперь уже все оказывается тайной!.. Наука не только не упразднила тайн, – она никогда не устранил их! вопросы «откуда? куда? зачем? для чего?», по ее собственному признанию, останутся для нее вечными загадками. Это ли не целый ряд банкротств?.. Но так как конечная победа никогда не может оставаться за скептицизмом или агностицизмом, ибо жить сомнением человечеству нельзя, то естественный вывод отсюда, по мнению французского академика, один: «надо верить! Идеалистический поворот в новейшей философии и даже в науке восстановил права чувства непознаваемого и таинственного; настало время быть идеалистами во всех отношениях, во всех направлениях. Будем же идеалистами! будем ими даже в интересах самой науки!» (с. 132). – 342.

³⁵ «Все проходит! Только искусство надежно и вечно» (фр.). – 342.

- ³⁶ Не тебе!
 Но кому ж?
 Я образ божества,
 Не близок и тебе!
 (*Гёте*. Фауст. Часть 1, сцена 1. Пер. Б.Пастернака). – 346.
- ³⁷ Увы, увы!
 Разбил ты его,
 Прекраснейший мир...
 Он пал пред тобой,
 Разрушен, сражен...
 (Там же, сцена 4. Пер. Б.Пастернака). Ср. перевод самого
 Кожевникова на с. 108. – 346.
- ³⁸ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. –
 348.
- ³⁹ Букв. «условие, без которого нет» (*лат.*), т.е. необходимое
 условие. – 349.
- ⁴⁰ «Жить в рамках, предписанных Законом и Откровением»
 (*лат.*). – 351.
- ⁴¹ То же, что ваганты. – 352.
- ⁴² «А повиноваться природе полезно, потому что она предпи-
 сывает нам полезное» (*ит.*). – 354.
- ⁴³ «Почему мы не руководствуемся указаниями Природы,
 наилучшей наставницы?» (*лат.*). – 354.
- ⁴⁴ «Жить – это радость!» (*нем.*)... «Делай что хочешь!» (*фр.*). – 357.
- ⁴⁵ состояние невинности и неиспорченности человеческой при-
 роды (*лат.*). – 357.
- ⁴⁶ «природа, украшенная на французский манер» (*фр.*). – 358.
- ⁴⁷ «Теплицы» (*фр.*). – 361.
- ⁴⁸ *Раффлезия* (*Rafflesia*) – растение семейства раффлезиевых,
 паразит. На пораженных частях растения-хозяина (преимущественно
 корнях) образует одиночные, плоско распростертые на
 почве цветки, по окраске и зловонному запаху похожие на гнию-
 щее мясо, что привлекает мух-опылителей. Распространены на
 п-ове Малакка и на о-вах Суматра, Ява, Калимантан и Филип-
 пинского архипелага. – 361.
- ⁴⁹ *М.А. Лохвицкая* (1869–1905) принадлежала к кружку поэтов
 (К.К. Случевский, К.Д. Бальмонт, В.Я. Брюсов и др.), которые в
 1898–1903 гг. утверждают концепции антиэстетизма и дилетантиз-
 ма в искусстве. За сборники своих стихов дважды (1896 и 1900) бы-
 ла отмечена самой авторитетной тогда литературной премией име-
 ни А.С. Пушкина при Петербургской академии наук. – 362.
- ⁵⁰ *Герхарт Гауптман* (1862–1946) – немецкий писатель, поэт
 и драматург; в 1800–1890 гг. глава натуралистической школы в
 Германии. Пьеса «Потонувший колокол» (1896) представляет

собой образец поэтической мистики в драме и написана в традициях символизма. – 362.

⁵¹ Имеется в виду стихотворный цикл *Константина Дмитриевича Бальмонта* (1867–1942) *«Художник–Дьявол. Книга сатурналий»*. – 362.

⁵² *«О двух нравственностях»* – см. прим. 49 к с. 297. – 364.

⁵³ *«Бог мой – утроба, Третьего не дано (лат.)»*. – 364.

⁵⁴ См. прим. 2 к с. 51. – 364.

⁵⁵ Статья *«Чем должно быть искусство?»* во II том *«Философии общего дела»* вошла под заглавием *«Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть?»* (*Федоров. Т. II, с. 228–230; с. 228–229*). – 368.

⁵⁶ См.: *Федоров. Т. IV, с. 5–11*. Подробнее об истории публикации письма см. комментарий А. Гачевой к разделу *«Статьи и заметки о Ф.М. Достоевском, Л.Н. Толстом, В.С. Соловьеве»*. – Там же. Дополнения. Комментарии к т. IV, с. 40–41. – 368.

⁵⁷ *«Добавления к «Пасхальным вопросам»* – см.: *«Аддеида к «Пасхальным вопросам»»* (*Федоров. Т. IV, с. 149*). Название дано Владимиром Александровичем. (Аддеида – приложение, добавление, от лат. addo – прибавлять, прилагать.) – 369.

⁵⁸ *Добавление к статье «О двух нравственностях»* – см. *Федоров. Т. II, с. 182–183*. – 370.

⁵⁹ *«Слепа природа и глуха, да мне какое дело!»* Гейне. – 370.

⁶⁰ См. прим. 15 к с. 223. Цитируются эпитафии к вопросу III и VIII. В рукописи они выглядят следующим образом: *«Не природа Бог, и не в Природе Бог; а с нами Бог; будет и в нас Бог, когда не будет розни между нами»* (НИОР РГБ, ф. 657, к. 8, ед. хр. 2, л. 1); *«Об искусстве как игре (творении подобий) или как воссоздании действительности. (Для художников и виртуозов). Человек не природы перерождение, а Бога через нас самих творение»* (там же, л. 4 об.). – 370.

⁶¹ Статья имеет подзаголовок *«По поводу статьи В.С. Соловьева о Лермонтове»*. – См.: *Федоров. Т. IV, с. 83–86*. Цитируется с. 84. – 370.

⁶² Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. – 372.

⁶³ Имеется в виду библейский праведник Иов. – 373.

⁶⁴ *«Вопрос о братстве», ч. III. «Исторический очерк»*. *Примечание 21*. – См.: *Федоров. Т. I, с. 134–203*. *Примечание 21* см. там же, с. 209. – 376.

⁶⁵ *«Вопрос о причинах...»* – см. прим. 8 к с. 177. – 379.

⁶⁶ *«Вопрос о братстве», ч. I* – см.: *«Вопрос о братстве, или родстве...»*. Часть I (*Федоров. Т. I, с. 37–67*). – 380.

⁶⁷ Здесь и ниже *«Супраморализм»* – см. прим. 47 к с. 147. – 380.

⁶⁸ Статья «Проект соединения церквей» (Федоров. Т. I, с. 370–387) представляет собой приложение к «Вопросу о братстве...». Поводом к ее написанию послужил вопрос о сближении и возможном соединении старокатоликов с православной церковью. Указом св. синода от 15 декабря 1892 г. в С.-Петербурге была составлена комиссия (под председательством архиепископа финляндского Антония) для выяснения условий и требований, какие могли бы быть положены в основу переговоров со старокатоликами, ищущими общения с православной восточной церковью. Этой же проблеме был посвящен всемирный конгресс представителей религий, состоявшийся в Чикаго в 1893 г. Вторая часть статьи посвящена разбору реферата В.С. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891). Реферат В.С. Соловьев читал на заседании психологического общества 19 октября 1891 г. По договоренности с Николаем Федоровичем это должно было быть первым общественным изложением учения Федорова. По «обстоятельствам публичного свойства» (см. письмо Н.Ф. Федорова В.С. Соловьеву 1892 г. – Контекст 1988. М., 1989, с. 327) Соловьев неузнаваемо затемнил суть того, в чем должны были бы состоять всеобщие дело и задача. Из-за туманности изложения многое осталось не понятным слушателями и вызвало споры. Федоров цитирует Соловьева неточно. Цитируемые письма В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского к Н.Ф. Федорову – см.: наст. изд., «Приложение». – 384.

⁶⁹ *Ниневия* в библейские времена была столицей Ассирийского царства. Поскольку нравы ее жителей были совершенно испорчены, Господь послал пророка Иону, чтобы тот обличил их в нечестии и предсказал наказание Страшным судом (Матф. 12, 41; Лук. 11, 30–32). Ниневитяне раскаялись, и Божье наказание было отсрочено на 200 лет. – 384.

⁷⁰ «Собор» – сокращенное название статьи «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор» (Федоров. Т. I, с. 309–369; 321). –

⁷¹ *Альбрехт Ричль* (*Ritschl*) – известный протестантский богослов, основатель школы, получившей большое распространение в Германии. Исходя из кантовского критицизма, он совершенно отделяет теоретическое познание от религии, знание – от веры. Федоров считал Ричля главным выразителем «духа новейшего ученого протестантизма» и посвятил ему ряд статей в самую последнюю пору своей жизни (Письмо Кожевникова Петерсону от 24 января 1911 г. // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43). При подготовке их к публикации во II томе «Философии общего дела» в своем письме Кожевников писал Петерсону от 26 января 1911 (НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43): «...7 статей пришлось слить

в 5; от этого они только выиграли. Эти статьи задали мне очень много труда, но я нимало не жалею об этом, так как считаю эти статьи одними из лучших, особенно статьи № 2 и 3. Трудно было очень соединить фрагменты воедино, и притом самые отрывки были часто не дописаны; но т.к. черновики вырабатывались при мне и обсуждались тогда вместе (я же и переводил тексты Ричля для Николая Федоровича), то в верности истолкования отрывков и в сочетании их я не имею сомнений, кроме мест, указанных мною и на опущении коих я настаивал бы во избежание недоразумений и попреков в неверном суждении...» Статьи о Ричле вошли в раздел «II. Статьи философского содержания» II тома «Философии общего дела»: «Кант и Ричль (По вопросу о двух разумах)», «О Ричле», «Мысли о Ричле», «Школа ричлианского богословия». – Федоров. Т. II, с. 183–189. См. также разделы в работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)»: «Супраморализм, или объединение для воскрешения, как совершенная противоположность имморализму Макса Штирнера и Ницше», «Супраморализм в противоположность псевдоморализму Канта, требующему такого добра, которое не уничтожает зла»; «Супраморализм, как объединение двух разумов – такое объединение, при котором мысль теоретического разума во всей широте ее становится для разума практического проектом, т.е. предметом дела, исполнения, в противоположность односторонним решениям вопроса о двух разумах, по которым или признается один лишь узкий практический разум и отвергается широкий, хотя и призрачный лишь, мысленный, теоретический разум, или же отвергаются оба разума, как теоретический, так и разум практический». – Федоров. Т. I, с. 411–414; 421–426; 426–429.

Статьи и заметки, тематически связанные с «Пасхальными вопросами» и являющиеся в той или иной степени *комментариями* к ним, помещены единым блоком в III томе Сочинений Федорова (Т. III, с. 315–354). О главе «Верующий – Православный» см. прим. 4 к с. 28. – 392.

⁷² См.: Федоров. Т. I, с. 134 – 203. Примечание 22 см. там же, с. 213–214. – 393.

⁷³ В письме к Федору Дмитриевичу Самарину Кожевников писал: «Что Христианство является человечеству постоянно с новых сторон и что работа религиозной мысли не должна считаться уже навсегда законченною – это убеждение слишком верно и слишком дорого мне (я сам проводил его в статьях о Николае Федоровиче)» (Письмо от 26 июля 1907 г. //ОР РГБ, ф. 265, к. 191, ед. хр. 4). – 397.

⁷⁴ См. выше, прим. 62. – 397.

⁷⁵ Серия очерков *И.В. Попова* под этим названием была опубликована в «Богословском Вестнике» 1904, т. 3, № 11; 1905, т. 1, № 1 и т. 2, № 6. – 398.

⁷⁶ О развитии подвижничества и аскетизма в римском обществе в эпоху, предшествовавшую зарождению христианства, см. гл. V исторического исследования Кожевникова «Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке» (1874), а также более позднюю работу «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем». Часть 1, 2 //Религиозно-философская библиотека. 1910. Выпуск XXII, XXIII. О развитии науки см. в гл. IV:

«Преобладание метафизики над наблюдением и опытом и постоянное присутствие чудесного при толковании физических, химических и биологических фактов – все это дает нам полное право заключить, что в древности естествознание почти не существовало и что математические науки были также еще весьма недостаточно разработаны... Развитие наблюдательных наук немислимо без усиленного желания изучать естественные явления; в свою очередь это желание не может возникнуть там, где не существует интереса к окружающей человека природе; очевидно поэтому, что развитие наблюдательных наук должно быть вообще предшествуемо и сопровождается живым и многосторонним сочувствием природе... Пышное развитие гражданственности скоро заставило предпочесть мир социальный миру неодушевленному: человек сделался идеалом греческого мирозерцания, идеалом религии и искусства... Мало того что древние недостаточно интересовались природою: они смотрели на нее совершенно с неправильной точки зрения: во-первых, старались приводить ее явления в искусственную связь с человеческими идеалами, чрез что впадали в постоянные ошибки; во-вторых, они следили только за самыми крупными, самыми наглядными фактами и таким образом приучались пренебрегать изучением внутренних сил природы, для того чтобы обращать внимание только на ее внешность... Впрочем, более рациональные убеждения едва ли бы могли хорошо привиться к обществу, в котором вера в чудесное была еще слишком сильна... рационалистические взгляды на природу не могли иметь места в убеждениях большинства древних; только среди философских школ идея чудесного постепенно сглаживалась перед идеей законности и правильности...» (с. 95–98).

Ср. также о *тауматургах* и *тауматургическом* воздействии:

«Не отступавшее даже пред преступлением, суеверие хотело иметь дело и с неземным миром, с царством духов и при-

видений. Но эта область казалась уже слишком таинственной для того, чтобы на нее мог претендовать всякий; только немногие достойные избранники имели право сноситься с духами и творить чудеса. Эти тауматурги составляют бесспорно одно из интереснейших явлений изучаемого нами общества, как представители оригинального смешения нравственных и суеверных идей. То были далеко не простые шарлатаны; всеобщее мнение видело в них святых, очень образованных людей, и иногда не без основания. Вернее всего, что это были даровитые личности, которые, начав свое поприще эксплуатацией современного им общества, увлеклись потом некоторыми философскими идеями, платоническими или пифагорейскими. Они постарались соединить их с религиозным мистицизмом и со своими, сравнительно обширными, познаниями в точных науках. Таким образом, получалось все, что было нужно для того, чтобы сделаться одним из тех нравственных идеалов, в которых столь нуждалась описываемая нами эпоха. Заклинатель превращался в моралиста, в философа или святого и при этом, разумеется, охотно покидал худшую сторону своих прежних магических знаний; он выдавал свою чудотворную силу уже не за искусство, а за божественный дар и подчас с успехом распространял в толпе некоторые нравственные идеи» (там же, с. 87–88). – 399.

⁷⁷ Название раздела дано нами по оглавлению издания 1908 г. –

400.

⁷⁸ «Всякое создание Бога хорошо» (лат.). – 403.

⁷⁹ «Великая мать Природа, Божественная сила, высший закон» (лат.). – 403.

⁸⁰ «Скрытые тайны природы» (лат.). – 404.

⁸¹ «Отход от проторенного пути опасен» (лат.). – 405.

⁸² Перипатетик *Цезарь Кремонини* (*Cesare Cremonini*, 1552–1631) – последний из безусловных приверженцев Аристотеля. В Падуанском университете читал лекции о естественно-научных сочинениях Аристотеля, толкованию которых посвящены все его работы. Метод перипатетиков для объяснения явлений природы состоял в следующем. Прежде всего, исходили из гипотез или положений, непосредственно почерпнутых из сочинений Аристотеля, и из них путем силлогизмов выводили заключение о должном порядке этих явлений. К проверке положений опытом не прибегали вовсе. В монографии *Мабийо* описан следующий эпизод: когда Кремонини был широко известным и знаменитым профессором, Галилей (см. прим. 10 к с. 114) был молодым малоизвестным мыслителем. С помощью сделанного

им нового прибора, телескопа, Галилей открыл горы на Луне и пригласил Кремонини взглянуть через телескоп на них. Профессор возразил, что это полная чепуха, поскольку еще Аристотель сказал, что Луна абсолютно круглая. «Но даже если я взгляну, – заявил Кремонини, – и действительно увижу горы на Луне, я буду знать, что вы просто меня заколдовали». – 405.

⁸³ «тайнами, достойными удивления, удивительной природой» (лат.). – 406.

⁸⁴ Противопоставление коперниканской (гелиоцентрической) и птолемеевой (геоцентрической) систем, занимает одно из центральных мест в критической методологии Федорова: «Птолемеевское *неделание (созерцание)* и *Коперниканское небесное дело* как замена *бесцельного труда или трудов (земных)*. Последний, т.е. «бесцельный труд», стоит между Птолемеевским созерцанием мира и Коперниканским воздействием на мир, как переходный момент. По учению Птолемеевского, и земля – центр мира, и человек – высшее существо на земле, а по Коперниканскому же, земля, столько же хранящая в себе останков поколений разумных существ, сколько во вселенной бездушных распавшихся миров, может сделаться центром, Царьградом, Кремлем, жертвенником вселенной или миров, освобожденных от уз тяготения, одухотворенных и *объединенных* воскрешенными поколениями, смерть коих была следствием *распадения миров*» – письмо Федорова Кожевникову между 8 и 12 июля 1898 г. (Т. IV, с. 340), см. также: «Астрономия или История?» – Федоров. Т. III, с. 362–363.

Птолемей Клавдий – греческий геометр, астроном и физик, жил в Александрии в первой пол. II в. Важнейшим научно-литературным произведением II в. является его «Альмагест» («Великое собрание»), состоящий из 13 книг. Здесь содержится все то, что сделало Птолемея знаменитым в области математики (тригонометрии) и астрономии. Вот что говорит Кожевников о Птолемеи и его эпохе в своем исследовании «Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке. Историческое исследование»:

«Переходя, наконец, к настоящему авторитету, к Птолемею, который служит вместе с тем и лучшим представителем идей Гиппарха, мы не встречаемся уже с понятием о конечности Вселенной, но зато видим все еще ограниченные взгляды на ее размеры. Птолемей, говоря в 1-й книге «Альмагеста» о неподвижности Земли, доказывает ее рассуждениями, высказанными еще Аристотелем, и, между прочим, говорит, что если бы Земля двигалась, то положение неподвижных звезд менялось бы для нашего взгляда и они казались бы то боль-

ше, то меньше, то ближе, то дальше. Такое мнение ясно доказывает, что даже лучшие астрономы древности не знали громадной отдаленности этих небесных тел, а вместе с тем не имели даже приблизительного понятия о необъятности Вселенной... Теория древних о первенствующей роли Земли в мироздании стоит в непосредственной связи с сейчас приведенными взглядами их на ограниченность Вселенной. Ошибочное мнение о том, что наша планета составляет мировой центр, вокруг которого обращаются остальные небесные тела, это ошибочное мнение, оговорюсь, кажется нам особенно странным потому, что древние астрономы хорошо знали, насколько размеры Солнца превосходят размеры Земли. Но для того, чтобы понять эту ошибку, надо припомнить всю ее естественность; надо припомнить, что те обманы чувств, которые привели в заблуждение древних астрономов, до сих пор мешают необразованным людям соглашаться с открытием Коперника. Сверх того, не замедлили подобрать множество, будто бы неоспоримых, аргументов в пользу неподвижности Земли и ее центрального положения. Так, например, стоики оправдывали эту гипотезу предполагаемой громадной тяжестью Земли – мнение, заимствованное ими у Аристотеля и повторенное позднее Плинием, который, сверх того, приводит в доказательство неподвижности и центральности Земли восхождение и захождение солнца и явление равноденствия. Наиболее популярными аргументами были те, которые высказал Аристотель и которые Птолемей повторяет с полнейшим доверием. Если бы Земля не находилась спокойною в центре мира, – говорит великий астроном, – мы не всегда бы в точности видели половину неба; из двух, друг другу противоположных звезд мы видели бы тогда над горизонтом то ту, то другую, то обе разом; полюсы неба не были бы тогда неподвижными; звезды казались бы то больше, то меньше и т. д. Древние почти не расходились в своих мнениях о форме мира; большинство из них, а именно: платоники, перипатетики, стоики, Гиппарх, Птолемей и другие математики, единодушно утверждали, что он имеет форму шара. Вместо доказательств чаще всего довольствовались уже упомянутым силлогизмом Аристотеля о совершенстве этой формы, составляющей необходимую принадлежность и мирового совершенства; кроме того, указывали на небо, имеющее всегда и везде вид полушария. Что касается старинных гипотез о конической или яйцевидной форме мира, то они были давно отвергнуты всеми образованными людьми» (глава IV Наука во II веке, с. 123–124). – 406.

⁸⁵ *Иоганн Кеплер (Kepler, 1571–1630)* – немецкий астроном, один из величайших астрономов, основатель современной теоретической астрономии. В «*Prodromus dissertationem cosmographicam*» (Грец, 1594) Кеплер защищает гелиоцентрическую систему Коперника. По приглашению Тихо Браге (см. ниже, прим. 84) Кеплер переехал в Прагу и по смерти Тихо сделался наследником его обширного собрания рукописей. Обрабатывая систематические и довольно подробные данные, собранные Тихо, Кеплер открыл первые два из своих бессмертных законов движения планет вокруг Солнца. В «*Harmonia mundi*» (1619) среди глубоких соображений о тайнах мироздания изложен и третий закон движения планет. Важнейшими аргументами в пользу центрального положения Солнца являются три закона Кеплера, положившие конец прежнему представлению о равномерных круговых движениях небесных тел. Законы Кеплера, вошедшие в основу теоретической астрономии, получили объяснение в механике Ньютона, в частности в законе всемирного тяготения. Уже сам Кеплер рассуждал о «тяжести», действующей между телами, и объяснил приливы и отливы земных океанов воздействием Луны. – 406.

⁸⁶ *Тихо Браге (Tycho Brahe, 1546–1601)* – знаменитый датский астроном. Купив себе небольшой небесный глобус, он стал отыскивать звезды на небе и с помощью деревянного циркуля вычислять расстояние между ними. В 1563 г., наблюдая прохождение Сатурна через Юпитер, обнаружил ошибки в вычислениях Коперника (см. прим. 10 к с. 114). В 1572 г. открыл новую звезду в созвездии Кассиопеи, которая через два года скрылась. Датский король Фридрих II пожаловал Браге остров Гвеев в Зундском проливе, выделил средства на построение зданий и закупку инструментов. Так в 1580 г. возник Ураниенбург – астрономический и научный центр. При преемнике Фридриха II, Христиане IV, Тихо Браге покинул Данию и поступил на службу к императору Рудольфу II. Здесь, недалеко от Праги, ученый надеялся организовать новый Ураниенбург. – 406.

⁸⁷ Защитник древнего материалистического атомизма французский философ и ученый *Пьер Гассенди (Gassendi, 1592–1655)* был одним из немногих ученых XVII в., интересовавшихся историей науки. Открытия Коперника и сочинения Джордано Бруно убедили Гассенди в ошибочности и непригодности аристотелевской физики и астрономии. Мироззрение Гассенди сложилось под влиянием Эпикура. – 406.

⁸⁸ Английский ученый и философ *Роберт Бойль (Boyle, 1627–1691)* участвовал в основании *Лондонского королевского научного общества* и длительное время исполнял обязанности его

президента. Он был последователем Бэкона Веруламского, противником схоластической философии и сформулировал ряд законов в области физики газов. Созданию Лондонского Королевского общества предшествовала деятельность лондонской и оксфордской группы ученых «Invisible College». 28 ноября 1660 г. 12 ученых собрались послушать очередную лекцию своего коллеги (на этот раз Кристофера Рена) и по ее окончании приняли решение об организации научного общества «College for the promotion of physico-mathematical experimental learning». В 1662 г. указом короля Чарльза II, большого поклонника химии и других естественных наук, общество получило статус королевского и стало ежегодно финансироваться королевской казной. Лондонское королевское общество является старейшим научным обществом в мире. Его девиз: «Nullius in verba» – «Ничего на слово». – 407.

⁸⁹ *Исаак Ньютон (Isaac Newton, 1643–1727)* – знаменитый английский математик и физик. Свое главное произведение, «Philosophiæ naturalis principia mathematica» (1687), он представил Лондонскому королевскому обществу в рукописи 28 апреля 1686 г.; «Principia» состоят из трех книг, первые две из которых посвящены движению тел, а третья – приложению законов этого движения к системе мира. Главную выдающуюся часть первой книги составляет обессмертившая автора теория всемирного тяготения; вторая книга посвящена учению о сопротивлении среды и имеет своей основной целью опровержение вихревой теории планет Декарта; наконец, третья книга посвящена небесной механике.

Ян Сваммердам (1637–1685) – выдающийся голландский микроскопист. Широкую славу приобрел своими анатомическими исследованиями насекомых. Он был одним из основоположников учения о преформизме (предобразовании организма в зародыше), поклонником теории «вложения», а также первым установил непрерывность всех сосудов человеческого тела и дал классический анализ организации беспозвоночных животных. Его исследования в этой области позднее были реформированы трудами Мари Франсуа Биша (1777–1802).

Герман Бургав (Боргэв, Boerhaave, 1668–1738) – голландский врач, основатель Лейденской школы медиков, выдающийся ботаник, директор известного Лейденского ботанического сада, замечательный педагог. Его учениками были физиолог А. Галлер, мыслитель и врач Ж.Ламетри (см. ниже, прим. 91), а с 1735 г. – естествоиспытатель К. Линней (см. прим. 33 к с. 269). Сперва изучал теологию, затем перешел к медицине, которой занимался в Лейденском университете, где в 1713 г. занял кафедру теоре-

тической медицины. Был известен как превосходный клиницист. Особенностью его воззрений было стремление всеми силами теорию подчинить практике. Результаты своих анатомических и физиологических исследований Бургав старается согласовать с наблюдениями и опытом, приобретаемыми у постели больного. В своих клинических исследованиях, результатом которых стало исчерпывающее описание болезней, он впервые использовал термометр и лупу, а в многочисленных руководствах по медицине и химии описал почти все основные направления медицины своего времени.

Эрнст Сталь (1660–1734) – основоположник флогистической теории, согласно которой сгорание всевозможных тел зависит от содержания в них «флогистона» (прообраз кислорода); позднее Пристли открыл кислород, а Лавуазье дал разъяснение процесса горения. Учение Сталя получило название «анимизма». Центральное место в нем занимает понятие «апiта» – некое подобие души. Апiта сообщает материи жизнь и удерживает в состоянии равновесия весь организм, препятствуя его распаду. Распад и следующая за ним смерть наступают, как только «апiта» покидает тело. С этой точки зрения болезнь – состояние потери равновесия организмом, которое «апiта» восстанавливает, усиливая свое движение, что проявляется как усиление кровообращения. Действенным способом самозащиты всего организма является лихорадка, тогда как воспаление оказывает лишь местное воздействие.

Альбрехт фон Галлер (*Albrecht von Haller*, 1708–1777) – швейцарский врач, эмбриолог, зоолог, ботаник и поэт. В 1736 г. принял профессию по кафедрам медицины и ботаники в новооткрытом Гёттингенском университете, основал там анатомический театр и ботанический сад. Его дидактическая поэма «О происхождении зла» (на нем. яз.) была переведена на многие языки, в том числе и на русский (Карамзиным – в прозе в 1786 г. и Петром Богдановым – в стихах в 1798 г.). Историко-литературное значение Галлера велико. Его поэтические описания обстоятельны и научны, а в лирических произведениях весьма ярко проявляет себя холодный рассудок. Заслуга Галлера в том, что он указал для поэзии более высокую задачу, чем услаждение слуха рифмами. С именем Галлера связано возрождение физиологии. Основные работы – «*Primae lineae physiologiae*» (1747) и «*Elementa physiologiae corporis humani*» (1757) – первые учебные пособия по физиологии. Особо важными оказались его опыты по физиологии нервных и мышечных волокон. Он первый различил три свойства мускульных волокон: упругость, способность реагировать на раздражения нерва и спо-

способность самостоятельно реагировать на механические и химические раздражения. Последнее свойство он назвал «раздражимостью». При этом он показал, что нервы сами по себе раздражимостью не обладают, но играют роль проводников раздражения. Что касается нервов, то им присуще свойство чувствительности. В области ботаники Галлер пытался создать свою систему классификации растительного царства. Ему принадлежит первая попытка сгруппировать растения в «естественные семейства» на основании внешнего вида растений и строения плодов («De methodico studio botanices absque praesceptore», 1736). Как и Сваммердам, стоял на позициях теории преформизма. Издал критику трудов *Карла Линнея* от имени своего 15-летнего сына Готлиба Эммануэля («Dubia ex Linnei fundamentis hausta», 1751). – 408.

⁹⁰ О *Лейбнице* и *Вольфе* см. прим. 14 к с. 116. – 409.

⁹¹ *Жорж-Луи Леклерк Бюффон*, граф (*Buffon*, 1707–1788) – французский естествоиспытатель, положил конец смешению позитивной теологии с естествоведением. Его наблюдения над жизнью животных собраны в «Естественной истории млекопитающих» (1749–1783). Выдвинув идею о возможности превращения одних видов в другие под влиянием климата и пищи, он выступил как предшественник Э.Сент-Илера в обосновании теории трансформизма. Ему принадлежит также ряд статей по исследованию технических свойств древесины.

Жюльен Офре де Ламетри (*Julien-Offray de La Mettrie*, 1709–1751) – французский врач и философ, первым во Франции изложил учение механистического материализма и сенсуализма. Главное сочинение – «Человек-машина» (1747). *Жан Лерон Д'Аламбер* (*Jean le Rond d'Alembert*, 1717–1783) – французский математик, механик и философ, один из редакторов «Энциклопедии». *Пьер Луи Морю де Монпертюи* (*Pierre-Louis Moreau de Maupertuis*, 1698–1759) – французский астроном и геодезист. Приверженец и распространитель идей И.Ньютона. В трактате по астрономии «*Essay de Cosmologie*» (1750) он изложил несколько собственных гипотез и ввел в механику понятие о наименьшем действии.

Леонард Эйлер (*Euler*, 1707–1783) – механик, физик, астроном и один из величайших математиков XVIII столетия. Швейцарец по происхождению, с 1727 по 1740 г. Эйлер был профессором физики в Петербургской академии наук. Написал диссертацию о распространении звука «*Dissertatio physico de sono*» (1727), исследование о размещении мачт на корабле «*Meditationes super problemate nautico de complantatione malorum*» (1727). В 1741–1766 гг. работал в Берлине. В Россию ученый вернулся уже

в правление Екатерины II, в 1766 г., по ее приглашению. В 1736 г. появилась его «Аналитическая механика» (*Mechanica, sive motus scientia analytice exposita*), которая в 1765 г. была дополнена сочинением, в котором приводятся дифференциальные уравнения вращения твердого тела, которые носят название эйлеровых. В 1738 г. появились две части «Введения в арифметику» на немецком языке, а в 1739 г. – «Новая теория музыки» (*Tentamen novae theoriae musicae, ex certissimis harmoniae principiis dilucide expositae*). В 1740 г. – Эйлер написал исследование о приливах и отливах морей (*Inquisitio physica in causam fluxus et refluxus maris*), получившее развитие в его «*Scientia navalis, seu tractatus de constructione ac dirigendis navibus*» (1749) и представляющее собой систематическое сочинение по навигации, содержащее теорию равновесия и устойчивости судов, вопросы о форме судов и кораблестроении, о движении судов силой ветра и управлении судами. Занимаясь вопросами преломления световых лучей, Эйлер предложил схемы устройства сложных объективов с целью уменьшения хроматической аберрации, по которым были построены первые ахроматические объективы. Научное наследие Эйлера представляет собой около 750 статей и крупных сочинений по разным вопросам математики, физики, геометрии. Похоронен в Петербурге на Смоленском кладбище.

Шарль Бонне (Bonnet, 1720–1793) – выдающийся естествоиспытатель и философ. Изучал естественную историю и право. За свою первую работу о тлях, в которой доказал, что эти насекомые размножаются без оплодотворения, был избран в 20-летнем возрасте в члены-корреспонденты Парижской академии наук. Проводил наблюдения над дыханием гусениц и бабочек и над строением плоских червей. Написал «*Traité d'insectologie*» (в 2 томах, 1745) и «*Recherches sur l'usage des feuilles dans les plantes*» (1754). Полностью принимал локковский эмпиризм. Выяснил противоположность между органическими и неорганическими телами природы. Исследуя теории зарождения, принял теорию преформизма (как Галлер и Сваммердам; см. выше, прим. 86). В рассуждениях о бессмертии души Бонне пытался доказать согласие разума и христианского откровения («*Idées sur l'état futur des êtres vivants, ou palin-génésie philosophique*», 2 тома, 1769).

⁹² *Афанасий Кирхер (Kircher, 1602–1680)* – немецкий ученый, иезуит, занимавшийся физикой, естественными науками, лингвистикой, математикой, музыкальной теорией и теологией. В Риме, в Collegio Romano, до сих пор сохраняется составленная Кирхером коллекция предметов естественной истории, древностей, физических и математических инструментов. – 412.

⁹³ Полное название раздела работы «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. Всеобщее объединение)»: «Супраморализм в противоположность псевдоморализму Канта, требующему такого добра, которое не уничтожает зла» (см.: Федоров. Т. I, с. 421–426). Здесь Кожевников ссылается на корректуру I тома «Философии общего дела». – 412.

⁹⁴ *Окказионализм* (от лат. *occasio* – случай, повод) – направление в западноевропейской философии XVII в., развивавшееся *Никола Мальбраншем* (1638–1715), *Арнольдом Гейлинксом* (1624–1669) и др. Исходя из положения Декарта о дуализме души и тела, окказионалисты настаивали на принципиальной невозможности их взаимодействия. То, что кажется нам причиной мысли или телесного действия, по их мнению, – только «повод» для проявления истинной действующей причины – Бога. У Лейбница это представление нашло свое завершение в учении о предустановленной гармонии взаимоотношений монад. – 413.

⁹⁵ См.: Федоров. Т. I, с. 424–425. О значении слова «миръ» в старой орфографии см. прим. 44 к с. 88. – 413.

⁹⁶ *Мечников И.И.* Очерк воззрений на человеческую природу // *Вестник Европы*. 1877. № 4. – 414.

⁹⁷ Т.е. неизменно. – 415.

⁹⁸ По-видимому, речь идет о письме Федорова Петерсону от 27 апреля 1892 г. (№ 67. – Федоров. Т. IV, с. 248–250), которое Петерсон подготовил как статью, озаглавив ее «Об управлении атмосферными явлениями, погодою. Илья-громовник». Федоров сам рассматривал это письмо как набросок статьи. См. также: «Падающие миры и противодействующее падению существо» (Федоров. Т. II, с. 243–249); «Религиозно-этический календарь, т.е. христианский календарь во всех его видах (суточном, годовом, недельном, часовом, триодном, передвижном и неподвижном), есть безусловно этический». Илье-пророку здесь посвящена отдельная глава – «Праздник Илии пророка, явление Моисея и Илии в день Преображения, мученическая смерть Нового Илии и день обретения Креста и сооружения Храма Воскресения могли бы составить своего рода Триодъ» (там же. Т. III, с. 427–444). *Громовник* – по народным поверьям, воплощение небесных сил, прежде всего грома, молнии, грозы, олицетворение устрашающих стихий. Язычники называли его Сварогом, потом Перуном. В христианской Руси небесный огонь передан был библейскому пророку Илии, который мечет на землю молниеносные стрелы, дабы разить злых духов, враждебных человеку. – 415.

⁹⁹ «Записка от неученых к ученым и т.д.» – см.: «Вопрос о братстве, или родстве...». Часть I (Федоров. Т. I, с. 37–67). – 415.

¹⁰⁰ Речь Эмиля Золя (см. прим. 9 к с. 41) о значении труда и науки для развития общества, произнесенная на банкете Всеобщей ассоциации студентов 18 мая 1893 г., вызвала письмо Александра Дюма и статью гр. Л.Н. Толстого «Не-делание» («Северный Вестник», сентябрь 1893). Разбору взглядов этих трех мыслителей посвящена работа В.А. Кожевникова «Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л.Н. Толстого на труд» (1894):

«В сопоставлении все эти три «исповедания веры» получают усиленное значение, поясняя, восполняя и опровергая друг друга. Три различные точки зрения на один и тот же вопрос... широко освещают его с разных сторон и могут считаться выражением не только личных воззрений на него, но и воззрений целых направлений, борющихся в современном общественном сознании» (с. 10). В этой работе Кожевников определил задачи общего дела и средства для его выполнения: *«Надо знать, надо верить, надо трудиться, надо надеяться и прежде всего, больше всего, любить. Надо знать; надо любить и чтить источник знания, науку... Но любовь и почет наш должны быть отданы знанию, не отчуждавшемуся от жизни, знанию, направленному не к одной любознательности, знанию не для знания только, а для пользы, знанию, нужному сначала для уяснения условий существующего порядка вещей, то есть истины, а затем для возможного и необходимого воздействия на них... Признав действительность, то есть истину, надо тем не менее верить в правду, запрос на которую дан, как неоспоримый факт, в инстинкте, чувстве, желании, мысли и воле человека, как неприкосновенная святыня на алтаре человеческого духа. Надо верить в то, что при помощи всеобщего знания и труда несовершенное существующее перейдет в долженствующее быть совершенным... Надо трудиться для достижения этого великого результата труда и знания... не для себя только, забывая о других, и не для других только, забывая о себе, а со всеми, для всех. Надо надеяться на то, что великая цель будет достигнута, что смутное стремление перейдет в ясно осознанный проект, а проект – в действительность, то есть что, рано или поздно, Истина совпадет с Правдою. Наконец, надо прежде всего и больше всего любить, – любить все положительное, благотворящее, жизнь укрепляющее и все ведущее к положительному: любить знание, потому что ученье – свет, а неученье – тьма; любить жизнь, потому что не жизнь для знания, а знание для жизни; любить людей, потому что жизнь счастли-*

вая мыслима не для себя и не для всех, а со всеми для всех; любить труд, дело, потому что только соединенными усилиями добровольно и сознательно трудящегося человечества можно одолеть мешающие его счастью стихийные, неразумные и несправедливые силы природы и все бесчисленные беды... надо любить свободу в ее широком истинном значении... в смысле освобождения всех людей от рабства пред всем, что в природе и жизни царит над ним неразумного, стихийного, не-волевого, несправедливого...» (с. 52–53).

Федоров был неудовлетворен интерпретацией Кожевникова. См. критические заметки: «По поводу брошюры В.Кожевникова «Бесцельный труд, «неделание» или дело?»» (Федоров. Т. IV, с. 120–122). – 416.

¹⁰¹ См. прим. 34 к с. 342. – 416.

¹⁰² См. прим. 4 к с. 194. Цитируемое место см.: Федоров. Т. I, с. 107. – 416.

¹⁰³ Там же, с. 106. – 417.

¹⁰⁴ Там же, с. 107. – 418.

¹⁰⁵ Там же. Часть I, § 5, с. 41. – 418.

¹⁰⁶ Там же. Часть IV, с. 235. – 419.

¹⁰⁷ Там же, с. 229. – 419.

¹⁰⁸ Там же. Часть I, § 11, с. 45. – 419.

¹⁰⁹ Там же. Часть I, § 5, с. 41. – 420.

¹¹⁰ Там же, § 12, с. 46. – 420.

¹¹¹ Там же, с. 45–46. – 420.

¹¹² «В стремленье бесконечность познавать ты должен расчленять и искажать» (нем.). – 421.

¹¹³ См. прим. 4 к с. 194. Цитируемое место см.: Федоров. Т. I, с. 230. – 421.

¹¹⁴ Там же, с. 294. – 423.

¹¹⁵ Там же, с. 295. – 424.

¹¹⁶ Там же, с. 293. – 425.

¹¹⁷ Там же, с. 263. – 425.

¹¹⁸ *Блез Паскаль* (1623–1662) – один из величайших французских мыслителей. Кожевников приводит слова из «Мыслей» Паскаля по рус. переводу 1892 г. – 425.

¹¹⁹ См. прим. 4 к с. 194, а также: Федоров. Т. I. Часть IV, с. 276. – 426.

¹²⁰ Там же, с. 275–276. – 426.

¹²¹ *Герберт Спенсер* (1820–1903) – английский философ и социолог, основоположник философии позитивизма. Его учение о всеобщей эволюции отличается пассивно-механическим характером. Федоров цитирует работу Спенсера «Основания науки о нравственности» (1880). – 426.

¹²² См. прим. 4 к с. 194, а также: *Федоров*. Т. I. Часть I, с. 58. – 426.

¹²³ Там же. Часть IV, с. 276–277. – 427.

¹²⁴ Там же, с. 283. – 428.

¹²⁵ Там же. Часть II, § 12, с. 107. – 429.

¹²⁶ Там же. Часть IV, с. 277–278. – 430.

¹²⁷ *Каин* – персонаж одноименной драмы-мистерии Дж.Г. Байрона (1821). – 431.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ПИСЬМА В.А. КОЖЕВНИКОВА К Н.П. ПЕТЕРСОНУ*

20 сентября 1909. Исар¹

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Вы не ошиблись, предположивши, что Ваше письмо от 4 июля с.г.² огорчит меня! Оно настолько меня огорчило, что я решился не отвечать на него, не потому, чтобы обиделся на что-либо, а именно потому, что слишком огорчился содержанием его в главных мыслях, а также и резкими и, по моему убеждению, несправедливыми приговорами над несколькими очень мною уважаемыми и любимыми людьми, которых Вы, конечно, по не-знанию их ближе, не только свалили в одну кучу с типичными интеллигентами, но и сочли их за «гораздо худших и более вредных», чем таковые. Огорчили, наконец, и Вашим, не раз уже высказывавшимся мнением, будто в неуклюжести учения Н. Ф-ча в значительной степени виноват я: то безучастием и ленивым отношением к нему, то излишнею осторожностью (вернее – трусливостью), либо уклончивостью (вернее – двоедушием?), замалчиванием и еще разными иными грехами. Да! Вы правы в том, что расхождения во мнениях относительно способа действий у нас велики; есть расхождения и во взглядах на само учение, и в оценке его значения. Но все это не дает ни оснований, ни права отрицать во мне главное в данном случае, а именно: искреннюю и глубокую любовь к учению Н. Ф-ча (с какими бы оговорками я ни принимал его) и добросовестное старание потрудиться на пользу проведения его в общественное сознание своим посильным словом, устным и печатным (первым, разумеется, несравненно чаще, чем вторым, ибо совершенно лишен Вашей способности трактовать столь сложную и, для непосвященных, столь трудную тему кратко, попутно и встречно, так сказать «оппортунистически»). Я полагаю, что, несмотря на сказанные различия, нам нет никакого основания попрекать друг друга и еще менее – сердиться друг на друга, как нечего из-за наших расхождений отчаиваться в самом деле. Надо сознать, что препятствия и промедления, непонимание и непринятие, равнодушные

* Полностью публикуются впервые. – Прим. составителей.

и противодействие вызваны здесь не нами, а целым рядом причин крупных, важных и от нас двоих не зависящих.

В Вашем же письме ясно проведен взгляд совсем иной на вышеизложенное, и чувство недовольства моим образом действий и мыслей сквозит слишком явно, а местами и прямо выражается. Я, повторяю, за это ничуть не в обиде, но огорчаюсь несомненно, и потому, отчаявшись разубедить Вас, решил молчать на Ваше то письмо, что и исполнял, пока вновь пришедшее письмо (с письмом Вашим к Толстому)³ не заставило меня прервать молчание, и вот – пишу Вам, и откровенно излагаю причину молчания. Но, в силу вышесказанного, а также и по сложности вопросов, затронутых в I-м письме, не решаюсь вновь пускаться в ответы на них по существу: в письме кратком этого не сделать! Возьмем, напр., хотя бы вопрос о разумности и сверхразумности Христианства. Мы здесь очень разнимся в убеждениях. Вы, в обоих письмах, доказываете мне разумность Хр<истианст>ва и попрекаете меня моим признанием «многого сверхразумного» в нем же. Но доказывать I-е совершенно излишне, ибо, повторяю, в разумности Хр<истианст>ва я не думаю сомневаться; а вот то меня удивляет, что Вы (выражаясь Вашими подлинными словами) «ничего не знаете сверхразумного в Христианстве». Я же убежден, что в нем сверхразумного не только много, но, что это многое есть, пожалуй, самое существенное в Христианстве, специфически ему свойственное. Такие пункты, как Боговоплощение в лице Христа, Искупление рода человеческого от греха Крестным подвигом Спасителя, действие Благодати спасающей, из веры в Искупителя и Спасителя исходящей (да и это ли одно!) – все это не противоразумно, т.е. не противно принятию разумным существом, и в этом смысле – разумно, но вместе с тем это и – сверхразумно, потому что одними естественными силами и ресурсами разума тайны божественные эти, тайны природы и сущности Христа и Его процесса спасительного в нас, постигнуты быть не могут в своих объяснениях помощью только разумных (из разума исходящих) данных, посылок, выводов и умозаключений: эти истины для своего восприятия требуют силы не противоразумной, не неразумной, но более, чем разумной (в человеческом смысле), что и обозначается общепринятым у Отцов Церкви и апологетов термином – силы сверхразумной, каковая и есть вера, начало, не враждебное разуму, но самостоятельное от него, самобытное, имеющее происхождение из источника благодати Божией, т.е. из области не того же самого естественного порядка, к которому относятся данные и выводы разума в его, по крайней мере, теперешнем состоянии, несовершенном по греховой природе теперешнего человеческого организма.

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

Лица этого рода, в силу вышеизложенных соображений о сверхразумности некоторых основных истин Хр<истианст>ва, опасаются, не есть ли учение Н. Ф-ча – гениальная, и по-своему совершеннейшая попытка настолько рационализировать Хр<истианст>во, что из него, этим путем, устранился или же из чудесного и божественного претворится в естественный и человеческий процесс сверхъестественное, чудесное начало искупления и спасения Божественною, благодатною силою?

В осязательной, конкретной форме вопрос этот они применяют и к дилемме: воскресение или воскрешение? Каждый раз, как заходит речь об этом сомнении в 1-й ли (общей) форме или во 2-й (частной), я стараюсь доказать им, что Н.Ф. был искреннейший христианин не только по жизни, но и по своим убеждениям; что сам он себя считал несомненно за христианина и иным кем-то быть не хотел. Они нимало этого его мнения о себе и убежденность его в этом не оспаривают, но не могут признать, чтобы такое его самоопределение было верно, если только считать, что учение его есть опыт установления Хр<истианст>ва в вышеизложенном смысле. Если это так, говорят они, то оказывается, что, сам того не сознавая, Н.Ф. выходил уже за пределы Хр<истианст>ва в его установленном и Церковью вселенскою (в учении ее) принятом смысле, так как (опять-таки – сам того не замечая) он полагал существенное в процессе спасения человечества не в акте Божественном (в Искуплении Христом и Благодатью), а в акте всечеловеческом – в общем деле (в известном смысле Н. Ф-ча). После такого замечания я всегда стараюсь убедить их, что они так думают по незнанию учения Н.Ф., так как в нем не отрицается акт Божественный и действие Благодати. На это они отвечают: «Не спорим относительно того, чего не слышали из уст Н. Ф-ча и не читали в 1-м томе его; но из содержащегося в напечатанном мы видим подтверждение наших сомнений, а не Вашей защиты, ибо в 1-м томе об Спасении Человечества самим Богом (в Искупительном акте Христа) и Благодатию говорится и мало, и бледно, и не в этом, видимо, полагает автор центр тяжести своего учения, а в процессе человеческого совершенствования нравственного и умственного, в чем

и видит он действие Благодати (в осуществлении воли Отца), которая-де (по Н. Ф-чу) является в наибольшем смысле содействующей силой во всем процессе, а не основной, изначальной и существеннейшей. Как бы Вы ни прогневались на меня за сейчас следующие слова, и все же я принужден сознаться, что доселе напечатанное (а ведь это – главное!) из Н.Ф-ча в значительной степени дает повод к такого рода сомнениям, хотя (смею оговориться) сам Н.Ф. думал иначе и был убежден, что повода к такому искушению он не подал. Считаю Н.Ф-ча Христианином вполне по жизни (за исключением мелких вспышек страстей, напр. гнева, несправедливости, которых, думаю, он не сумел победить, потому что не сочувствовал аскетике и чужд был ее дисциплине духовной), я считаю и в его учении Христианином чрезвычайно высокого типа, но, тем не менее, – типа, не совпадающего с установленным жизнью и учением первохристианства церковным, «правоверным» типом Христианина. Этим я ничуть не порицаю и не осуждаю, а только определяю, и стою на том, что для приурочения учения Н.Ф-ча к Хр<истианст>ву в установленном церковным учением смысле пришлось бы доказывать, что Н.Ф. приписывает непосредственному Божественному действию (Искуплению Христом и Благодатию) несравненно большее значение, чем сколько можно заключать по выраженному в писаниях Н.Ф-ча. Это обстоятельство было мною не раз указываемо и самому Н.Ф-чу при беседах с ним. В этих последних я получал то же впечатление о том, что для него действие благодати являлось скорее вспомогательным, нежели основным в процессе спасения. Так, однажды на мое замечание о трудности задачи (общего дела) для сил только человеческих, он с добродушной усмешкою, ответил: «Но ведь надо же принять во внимание и то, что Бог поможет!» Как бы то ни было, а мне постоянно приходилось до сих пор перед читателями, которые не могут отрешиться от церковного понимания Хр<истианст>ва, отстаивать присутствие истин сверхразумных в христианстве так, как его понимает Н.Ф., и этим отстаивать и его, так сказать, правоверность. Но вот Вы, как раз по поводу этого существенно важного для судьбы учения Н.Ф-ча вопроса, объявляете решительно, что в самом Хр<истианст>ве (независимо от истолкования его Н.Ф-чем) нет ничего сверхразумного, что «Вы такового ничего не знаете». Вместе с тем, признавая понимание Н.Ф-чем Христианства за правильное понимание Хр<истианст>ва вообще, Вы eo ipso⁴ и в учении Н.Ф-ча отрицаете возможность включения чего-либо сверхразумного (применительно к Хр<истианст>ву). Выходит, таким образом, что по отношению к лицам, взгляды коих я излагал, Вы отдаете его учение с этой стороны прямо под удары их возражения против этого учения, как расходящегося с общепринятым (церковным) пониманием Христианства. Это обстоятельство очень серьезное, и его следует выяс-

нить: таково ли действительно, Хр<истианст>во по учению Н.Ф-ча, как Вы его понимаете, когда говорите, что в нем нет ничего сверхразумного? Если это так, придется признать, что система Н.Ф-ча есть действительно (хотя бы и несознаваемая им самим и Вами) попытка рационализировать и гуманизировать супрарациональную и божественную сторону Хр<истианст>ва, и тогда на принятие этого учения Христианами церковного образа мыслей надежда будет потеряна и прибавляю (как это не больно!) – с основанием. В таком случае я и сам бы отказался от учения Н.Ф-ча, если бы было оно такое, как Вы думаете, по вопросу о сверхразумности. Но спешу добавить: я убежден, что Вы ошибаетесь и дважды ошибаетесь: во 1) ошибаетесь в том, что в Хр<истианст>ве нет ничего сверхразумного, а во 2) в том, что Н.Ф. думал так же, как Вы об этом пункте, и что поэтому и в его учении нет места сверхразумному. Я же полагаю по обоим пунктам противоположное Вам и этим убеждением стараюсь в беседах с вышеуказанными людьми убедить в согласимости учения Н.Ф-ча с церковным учением о Хр<истианст>ве. Но для этого надо не обострять и не подчеркивать рационалистическую (а через это и секуляризирующую) тенденцию учения Н.Ф-ча, а наоборот, смягчать ее и выдвигать и развивать его религиозизирующую сторону, т.е. его способность вместить в себя основную сверхразумную истину Хр<истианст>ва: Искупление Христом и действием Благодати. Вы же уже не раз подчеркивали, и резко, расхождение Н.Ф-ча с церковным учением (напр. по вопросу об условности Суда, о богоуподоблении человека, об аскетизме...), и это, повторяю, – крайне опасно! Если бы Вам удалось доказать несогласимость положений Н.Ф. с церковным вероучением или (чтобы избежать этого) если бы Вы настаивали как на необходимом на истолковании самого Хр<истианст>ва в смысле, не совпадающем с церковным взглядом на Хр<истианст>во (как в данном случае – отрицанием его сверхразумной стороны или растворением оной в чисто рационалистическом элементе, что всегда (исторически) приводило к атрофии специфического начала в Хр<истианст>ве), тогда, – знайте это! – учение Н.Ф-ча было бы обречено на провал, ибо как оно ни ценно, христиане церковные, держащиеся учения апостолов, отцов Церкви, исповедников, мучеников и всего сонма угодников Божиих, не могут променять своего священного предания даже на все жемчужины Н.Ф., ибо бесценный бисер: Христос и его учение – еще дороже! Повторяю, – для меня такой страшной дилеммы нет, а следовательно нет и такой опасности (для меня) по отношению к учению Н.Ф-ча. Я считаю его согласимым с вероучением традиционного Хр<истианст>ва, но для этого надо признать, что в нем (в учении Н.Ф-ча) не все, сюда относящееся, достаточно ясно и полно

высказано; надо сознаться, что, хотя в нем участие акта Божественного в процессе спасения человечества не исключено, но что, сравнительно с участием самого человечества в том же процессе, акт Божественный выяснен недостаточно, выражен не с должною силою, что и подает многим добросовестным и вдумчивым людям повод опасаться учения Н.Ф. как несознаваемой самим мыслителем тенденции в сторону замены действия Божественного действием человеческим, чудесного – естественным, сверхразумного – чисто рационалистическим. Опасность эту сам Н.Ф. хорошо сознавал и многократно высказывал опасение, что его сочтут за атеиста (так – по поводу Черногоубова⁵), и прибавлял, что впасть в заблуждение о нем вовсе не трудно (подлинные его слова в неоднократных беседах со мною и даже – главный мотив передачи им рукописей в мое ведение во время предсмертной болезни). Мне очень бы хотелось изложить Вам, в каких трагических чертах выразились те же опасения у двух талантливейших людей, признавших с полною искренностью, что учение Н.Ф-ча влечет их к себе с почти непреодолимою силою и в то же время страшит их как «гениальнейшее искушение веры разумом», искушение потому именно и столь опасное, что оно исходит из наилучших намерений, не сознается (если только опасение справедливо!), кажется, и самим автором, и, при вполне последовательном и решительном развитии своем, приведет к подчинению начала религиозного (божественного, чудесного) началу научному (человеческому, естественному), атрофирует самобытную силу веры, разложивши ее в рассудочное Знание, и таким образом подменит Хр<истианст>во, Христа, апостолов и Церкви рационалистическою и (вопреки желанию и намерению автора) гуманистическою системою в новом смысле (сравнительно с прежним рационализмом и гуманизмом), но более радикальному, чем предыдущие попытки заменить сверхъестественное естественным и божественное человеческим. Но сейчас уже нет времени и места для дальнейшего развития этих мыслей. Я счел нужным изложить Вам этот, как я считаю, важнейший пункт сомнений относительно применимости учения Н.Ф-ча с церковно-христианской точки зрения, ибо не только для лиц, о которых я упоминал, но и для меня самого, да и вообще, я полагаю, этот пункт – есть первый в судьбе учения Н.Ф-ча, *conditio sine qua* поп⁶ его жизненности. Прошу вас неспешно и безгневно обдумать вышеизложенное и объективно ответить мне, а кроме того (так мало в данном случае комментария, чего бы то ни было, а нужен подлинник) прошу Вас, как лучше меня знающего тексты Н.Ф-ча, дать мне список тех его выражений с указанием страницы, где он наиболее ясно и сильно признает, во-первых, присутствие сверхразумного в Хр<истианст>ве, а во-вторых – божественное действие актов Искупления Иисусом Христом и Его благо-

датию в процессе спасения человечества. Это положительно необходимо обоим нам для самоуяснения, а затем и для внешней полемики и апологетики учения: надо выяснить, так сказать, maximum данного в этом отношении Николаем Ф-чем в его подлинных речах и писаниях. – Простите бесконечную длину письма: она вызвана важностью вопроса, и я даже сожалею, что не имею времени списать копии с этого моего письма, вследствие чего прошу вас сохранить его. – Большое спасибо Вам за Ваше энергичное письмо к Толстому⁷ Оно резко написано, но по заслугам, и бьет не в бровь, а в глаз. Но Т. безнадежен, и на него никто и ничто не воздействует! – Очень мне грустно было прочитать, что Вы стали прихварывать и что нездоровье сказалось на Вашей школе; впрочем, и помимо того, это дело весьма трудное и одному вести его или с малой посторонней помощью, едва ли возможно. – Относительно переиздания Вашей брошюры Новоселовым к 55-летнему юбилею⁸ я переговорю с ним, но не имею надежды на то, чтобы он взялся за это: его средства и издательские силы целиком отданы его «Религ<иозно> филос<офской> библиотеке», а толки всякие о Толстом он считает уже вопросом, потерявшим очередное (главное) значение. – Сноситься с Ле Дантеком, поскольку я его понимаю, было бы совершенно бесполезно: это – неразубедимый, хотя и очень искренний человек. – «Исповедь атеиста»⁹ – сыну вашему¹⁰ давно отослал. – Название точное Вологодской географии сообщу по возвращении в Москву, куда думаю прибыть 28 сентября. Тогда надеюсь получить от Мих<аила> Николаевича и статью Вашу (предыдущую) о Толстом¹¹, о которой Вы упоминаете в последнем письме. Мать¹², Анна Вас<ильевна>¹³ и дети и я сердечно кланяемся Вам. Прошу Вас передать мой поклон глубокоуважаемой Юлии Владимировне¹⁴ Преданный Вам В. Кожевников.

Я все лето был поглощен изучением памятников древнехристианской письменности, Отцов Церкви и пр.¹⁵

*Исар. 10/VIII-1913*¹⁶

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Сегодня получил Ваше письмо; сегодня же заказной бандеролью отослал Вам вырезку из «Вопросов философии». А теперь прошу простить промедление в отзыве. Неисправность в корреспонденции – мой старческий, неисправимый грех. Простите великодушно! Медлил из-за желания узнать мнение Булгакова по

поводу этой полемики¹⁷, а свидание с ним все расстраивалось. Теперь, в виду Вашего письма, ждать уже нельзя было, и я отослал Вам сказанное.

Должен сказать, что статья князя оказалась, по-моему лучше, чем я ожидал¹⁸. И я принужден высказать, что нахожу, что он прав в определении отношения Соловьева к Ник. Ф-чу в двух смыслах: во 1) что он не был убежденным сторонником Н.Ф-ча, несмотря на высокую похвалу свою ему; во 2) же, что мотивом отклонения от Н.Ф-ча у него было не одно непонимание и не боязнь только оказаться смешным в салоне Стасюлевича¹⁹. Думается, Трубецкой правильно определил, что Соловьева не удовлетворяло только рационалистическое (не мистическое) и только материалистическое решение вопроса о воскрешении; не удовлетворяло отсутствие «благодатных» средств в этом процессе. И я нахожу, что такой взгляд нельзя объяснять одним непониманием Н.Ф-ча.

Я (простите меня за откровенность) нахожу, что Вы делаете промах в своих полемических статьях, сваливая у противников все на одно «непонимание» и «неспособность понять» Н.Ф-ча. Как же это так, что самая важная, самая нужная истина, для всех предназначенная – и все не понимается; тогда пришлось бы признать, что изложение ее у Н.Ф-ча несовершенно или темно по крайней мере! А это признать нежелательно! Вы же этого ни в каком случае не признаете, и вот это-то и побуждает Вас писать так непримиримо.

Но что же получается? Вы форсируете положение, побуждаете противников все резче отклоняться, что они и делают. Вот мы добились обвинения Н.Ф-ча Л. Тихомировым почти в ереси!²⁰

Далее: 1-ая статья Трубецкого (в книге о Соловьеве) и 2-ая (ответ на Вашу 1-ую) в «Вопросах» были написаны умеренно и принесли пользу в смысле укрепления в читателях интереса к Н.Ф-чу. На этом пока и следовало до поры-до времени приостановиться. Вы же написали 2-ю статью²¹. Сама по себе она хороша, хотя в вышеуказанном смысле я с Вами не согласен (в объяснении отношения Соловьева к Н.Ф-чу); но не хорошо для хода дела то, что Вы опять форсируете положение по правилу «все или ничего». Ну, вот, и дофорсировали: последний ответ Трубецкого вместо похвалы Н.Ф-чу (как было в конце предыдущей статьи) оканчивается уже совсем нежелательною дилеммою: «или Федоров или Евангелие!»²² Человека, совсем не враждебного Н.Ф-чу Вы вот куда затеснили своим преждевременным «или все, или ничего», желанием доказать, что у Н.Ф-ча – «все», а у других – «ничего»! Я же нахожу, что доводить до такой отчаянной формулы: «или Ф-в или Ев-гие!» – прямо обидно для успеха великого дела. Но что же дальше? Вы и тут не

хотите прекратить спор, «не пользующий нимало». Вы уже написали 2-ой отзыв и там сами поставили новую дилемму: или Н.Ф. или ап. Павел! с критикой оного!²³

Знаю, дорогой Н.П., что все сие побуждается в Вас самыми лучшими намерениями; но, право, почти до слез обидно, как посмотришь на результаты: обострять, вооружать, когда и без того большинство так глухо! Как я радовался тому, что Ваша статья была помещена в «Вопросах» и что отзыв Трубецкого вышел сдержанный и, в общем, благожелательный по отношению к Н.Ф-чу! Это было хорошее начало для проникновения в философский лагерь. А теперь дело испорчено, если пойдут твердить и там «Федоров или Евангелие» – пользы мало будет. Ужели на Свенцицких и Брехничевых²⁴ надеяться!.. Простите за эти невеселые мысли, но они непритворным огорчением вызваны и желанием не подливать масла в огонь. Повторяю, что я не статьями Вашими самими по себе недоволен, а теми полемическими приемами Вашими, которые доводят до таких обострений. По моему убеждению, «тише едешь, дальше будешь» – пословица в данном случае применимая.

Все наши и я шлем Вам и глубокоуважаемой Юлии Владимировне и Мих. Ник-чу сердечный привет и наилучшие пожелания.

Преданный вам *В. Кожевников.*

Исар. 20/VIII-1913²⁵

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Вчера получил Ваше письмо; сегодня же отвечаю. Очень и я огорчен, если невольюно огорчил Вас предыдущим письмом. Но Вы сами пишете: «надо говорить то, что думаешь». Вот я и должен был высказать Вам свои соображения относительно обострения полемики по поводу Н.Ф-ча. Вы, как всегда, сочли это (как и всякое частичное возражение, касающееся учения Н.Ф-ча) за мое отречение от него, и очень, еще раз, ошиблись. Учение Н.Ф-ча мне в высшей степени дорого и ценно; но если бы неизбежна была альтернатива «Евангелие или Н.Ф.?»», я так же, как и Труб<ецкой>, не колеблясь, выбрал бы 1-е. Но, к счастью, нет надобности ставить такой альтернативы, и только об этом я и забочусь, только в этом смысле и сожалею, что полемика к такой

постановке вопроса уже привела. Это плохо, это вредно, и еще раз в этом смысле не одобряю ничьей полемики.

Но как избежать такой альтернативы? Я вижу впереди две перспективы, открывающиеся для судьбы учения Н.Ф-ча: одна – принятие его в натуралистически-материалистическом смысле, усвоением его рационалистической научной стороны при очень равнодушном отношении к его нравственной и религиозной стороне. Это путь, по которому пойдут Свенцицкий и Брехничев и, как думает (и, по моему мнению, основательно думает) Булгаков, неверующие в будущем, которые используют в учении то, что им на руку, т.е. естественные средства устройства рая материального на Земле, и отбросят то, что им в учении чуждо: его священный, нравственный долг и общий благоговейный, как раз антиматериалистический, смысл. Это будет, конечно, грубое искажение учения, но возможное и даже, к несчастью, вероятное. Возможность и вероятность эту допускал сам Н.Ф., когда говорил мне и писал, что он вверяет именно мне рукописи главным образом для того, чтобы они не были использованы Черногубовым и другими неверующими, которые (писал он) «не преминут пожаловать меня в атеисты!»²⁶

Вторая перспектива для учения – уберечь его от этого гнусного искажения. Как же уберечь? – Правильным истолкованием учения. Вам кажется, что истолковать его правильно и правильно понять не трудно; и в то же время постоянно, с Вашей точки зрения, оказывается, что его, за единичными, очень редкими исключениями, никто не понимает. Но на это Вам уже возражали, что если столькие не могут понять, значит есть что-то недоясненное или недосказанное (нельзя же всех этих г.г.²⁷ считать за бестолковых или за умственных лентяев!). И я признаю, что это действительно есть; есть и недосказанное, а потому и недоясненное. И осмелюсь добавить: и слава Богу, что есть! Ибо продумывая и развивая далее то, что высказано, и пополняя недовыработанное, пополняя и развивая не по букве учителя, а по духу его, не на основании только записанного, а <по> совокупности его писаний, писем, бесед, его поведения, его характера, его симпатий и антипатий, то есть признавши, что не весь Н.Ф. в I и II томах «Философии общего дела» и что учение его не исчерпывается даже всем написанным им, что оно способно к расширению и пополнению, – если действовать так, вторая перспектива, правильного принятия его учения, станет возможной, постепенно, по мере этого развития и расширения. А в то и другое должно на первом месте войти выяснение возможности сочетания естествознания, научных средств решения его задачи с благодатными путями и средствами; этого Вы не отрицаете, но упорно твердите, что все существенное, сюда относящееся, уже выражено в напечатанных статьях Н.Ф-ча, и что дело только за непонятливостью читающих. Я же говорю: если Вы будете на этом

настаивать, Вы закрываете вторую, то есть хорошую, перспективу для судьбы учения; ибо верующие в церковном смысле не удовлетворяются в этом отношении тем, что пока напечатано, и в праве сказать, что этого недостаточно. И говорят они это не по бестолковости, а потому что действительно о помощи Божией Благодатию, о ней самой, о грехе, о таинствах церковных как средствах и проводниках ее, «об Искуплении нас Спасителем» и т.п., несомненно, очень мало говорится или ничего не говорится не только в доселе напечатанном, но и [в] написанном Н.Ф-чем. Поэтому и не удовлетворяло тех и основательно, с церковной точки зрения, не удовлетворяются. Не удовлетворяюсь и я, если ограничиваться только записанным и напечатанным. Если этим ограничиваться, как Вы делаете в Вашей полемике, получается дилемма, которая и привела Трубецкого к злополучному вопросу: «или Евангелие или Федоров?» То же получилось и у покойного Петра Ив. Бартенева²⁸ То же и у Хомякова²⁹, то же и у Тихомирова. А мне еще, когда печатались статьи мои в «Архиве»³⁰, читатели, восхищаясь мыслями Н.Ф-ча, все-таки твердили: «однако успокойте нас относительно сомнения в согласии с учением Церкви». Вот и теперь Флоренский пишет мне, что требуется такое разъяснение, что обнародованное недостаточно и что отказ от во всех отношениях ему любезного и «родного» его духу учения Н.Ф-ча он не решится сделать, пока не дано будет такого разъяснения, а если окажется, что учение осуществимым надо считать одними естественными, человеческими средствами, если воскресение должно совершиться только химически, физически, лабораторно, то он в ужасе отвернется от этого величайшего торжества материализма³¹ Что же делать, не потому чтобы Флоренский или Трубецкой так ставили вопрос, а потому что, при вдумчивом отношении, этот вопрос неизбежно должен возникать для верующего не в новом каком-то смысле, а в старом, в православном, – что же, спрашиваю, тут делать? Я отвечаю: допустить, что Н.Ф., озабоченный необходимым подъемом естественных средств спасения, не успел или в свое время не считал еще нужным, доразвить свое учение в сторону соглашения этих средств с Божественною помощью средств благодатных, как и вообще слишком занятый подъемом коллективного элемента в спасении, не доразвил учения о субъективном, духовном процессе спасения, в котором на 1-м плане стоит сознание своей греховной немощи и необходимости спасения Благодатию Христовою.

Признавши это, надо попытаться доказать согласимость этого с напечатанными статьями. И тогда трудность, хотя и великая, может со временем быть побеждена. Если же отказаться от того и другого и сказать: «все уже есть, все уже выражено; дело только за пониманием слушающих и читающих» – дело проиграно

для верующих, а махать руками на них нельзя, с точки зрения Н.Ф., как нельзя пренебрегать и текстами Св. Писания, хотя бы автором их был ап. Павел, – для православного верующего, а не для протестантского критика, который и перед евангельскими текстами не стесняется. – Вот мое посильное разъяснение к предыдущему письму.

Практически это сводится к следующему: 1) Если полемика приводит к таким обострениям, как «или Еванг. или Фед.?»», – горе такой полемике. 2) Если же Вы считаете, что молчать на возражения Трубецкого и иных претит совести Вашей, – я очень, очень прошу Вас, – печатайте отзыв Ваш и, пожалуйста, из-за меня не отступайте: ведь я могу ошибаться в своих предположениях, а затем – вообще верно сказано: истина останется, а ошибки рано или поздно обнаружатся; «солома сгорит, а золото уцелеет».

Итак, повторяю, если совесть Вам говорит, что Вы должны продолжать полемику, продолжайте ее и письменно и печатно. Настолько-то уж Вы меня знаете, что не должны допустить во мне желания притворяться и маскировать истину или кому-либо подслуживаться! С другой стороны, я лишен того олимпийского самомнения, какое, например, есть у Сережи Северова³², который обзывает без колебаний таких людей, как Булгаков, Самарин³³ и т.п. чуть не идиотами, если они затрудняются кое-чем в учении Н. Ф-ча. Цель Н.Ф. не обострять, а примирять, не отгонять, а привлекать. Но так как взгляды на способы примирения и привлечения различны, то я не настаиваю на своих применительно к Вашим дальнейшим действиям, а в третий раз говорю: действуйте по убеждению и по совести. Что касается Ваших строк об ап. Павле, то на это должен ответить следующее: писания ап. Павла для меня – часть Священного Писания, богодухновенного и мною за таковое приемлемого, а потому трудности, в его текстах встречающиеся (например, о предопределении), не дают мне, как верующему, отбрасывать эти тексты. Трудности есть, их немало, а все-таки это – непреложное Слово Божие и ставить со Словом Божиим на равную степень я никакое иное писание не могу. И это не измена Н. Ф-чу, а правильная на него точка зрения.

Н.Ф. был православный, а не протестантствующий критик тюбингенской школы и не ученик новых г.г. Вреде и иных, для коих Павел есть основатель особого Христианства, не Иисуса Христового. – Лучше хочу умереть в заблуждении относительно православности Н.Ф-ча и согласности его учения с православием, нежели разочароваться в этом отношении и быть вынужденным тогда – только тогда, а не теперь – отказаться от учения Н.Ф-ча.

Дружески искренне обнимаю Вас и прошу от меня и всех наших передать привет и поклон Юлии Владимировне, Мих. Ник-чу.

Любящий Вас и преданный Вам *В. Кожевников*.

¹ Печатается по НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 42. *Исар*, или Исарчик (потатарски – стена, стенка) – дачное место в окрестностях Ялты, где находилась дача Кожевниковых.

² В письме от 4 июля 1909 г. Петерсон пишет: «На мое указание, что Рождество Христово воссияло свет разума. Вы пишете, что сами напечатали на этот текст целое Рождественское Слово; Это Вам не помешало однако тотчас же прибавить, что «и по рассуждению, и по жизненному опыту» Вы должны признать *«сверхразумность»* христианства во многом и многом». Но в чем же именно, Вы не говорите; для меня в высшей степени было бы интересно узнать хоть что-нибудь, что в христианстве сверхразумно; я ничего такого не знаю и считаю христианство в высшей степени разумным. разум же признаю самым высшим, самым величайшим из всего, что есть. В разуме и истина, и красота, а в этом и *благо*. Если бы и нашлось что в христианстве такое, которого в настоящее время мы не могли бы *уразуметь*, то это свидетельствовало бы не о *сверхразумности* христианства, а о том, что мы еще в *разум истины* не пришли. «Сверхразумность» – так же искусственна, как и *«сверхчеловек»* и «сверхразумное» тождественно, по моему мнению, неразумному и безумному» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 28).

³ Н.П. Петерсон прислал В.А. Кожевникову копию своего письма к Л.Н. Толстому от 1 сентября 1909 г., которое было написано в связи с заявлением Толстого по поводу ареста его секретаря Н.Н. Гусева. Начав с обвинения Толстого в непоследовательности («Я прочел Ваше сообщение об аресте Н-ля Н-евича и мне стало непонятно, как Вы можете оставаться после этого в Ясной Поляне, а не ехать за Н-м Н-чем в Чердынский уезд, чтобы поселиться там вместе с ним»), Петерсон в очередной раз обрушился на толстовское учение: «Свою проповедь о непротивлении, извлеченную будто бы из учения Христа, вы сами же и опровергаете собственным противлением: разве Ваше сообщение о высылке Гусева не есть противление? Не только противление, но и противление именно злом, потому что возбуждать ненависть к сделавшим распоряжение о высылке Гусева и презрение к исполнившим это распоряжение, значит возбуждать зло. Проповедь же «не убий» Вы обращаете в ничто прославлением смерти, которое становится даже призывом к убийствам и самоубийствам. Неужели в этом учение Христа?!» (*Петерсон Н.П. Моя переписка с гр. Л.Н. Толстым // Петерсон Н.П. Н.Ф. Федоров и его «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 113, 115–116.*)

⁴ Тем самым (*лат.*).

⁵ Об *Н.Н. Черногубове* см. прим. 2 к с. 29. В заметке «Супраморализм, т.е. само христианство...» Федоров писал: «Такой супраморализм, как он излагается в данной статье, имеет двух врагов, из которых один сознательно употребит все усилия сделать его *орудием современного атеизма*, а другой, по неведению, сам того не сознавая, будет помогать первому. – бороться же с ним он решительно не в состоянии. Настоящая статья о супраморализме имеет целью предупредить ложное толкование...» (*Федоров. Т. III, с. 315*). Ср. в письме В.А. Кожевникова к П.А. Флоренскому от 7 сентября 1913 г.: Кожевников писал, что Федоров боялся «атеистического усердия таких лиц, которые выведут и его в атенсты...» (*Вопросы философии. 1991, № 6, с. 114*). Опасения Федорова в возможности искажающего толкования его идей Н.Н. Черногубовым подтверждаются следующим отрывком из письма Нины Дорофеевой к Ионе Брихничеву (1913 г., Москва): «Черногубов говорил, что разошелся с Кожевниковым после как тот издал книгу Федорова (он сделал из него православного, ка-

ким Федоров никогда не был). Ник. Фед. не был теистом... никаких записей он после себя не оставил – кроме переписки <...> Федоров был атеист, были близки ему Шопенгауэр, Гартман и т.п., но ему не нравился конец их теории, погружение в небытие – он говорил, так нельзя – надо попробовать все, а если не удастся – ну тогда другое дело». (Сообщено А.Г. Гачевой; письмо хранится в Московском архиве А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.)

⁶ необходимое условие (*лат.*).

⁷ См. выше, прим. 3.

⁸ Речь идет о брошюре Н.П. Петерсона «Правда о великом писателе земли русской – гр. Л.Н. Толстом к 55-летию юбилею его литературной деятельности» (1908).

⁹ Имеется в виду работа Кожевникова «Исповедь атеиста. (По поводу книги Ле Дантека «Атеизм»)» (1-е изд. 1910, 2-е изд. 1911). Книга Ле Дантека «Атеизм» издана в Париже в 1907 г. Ле Дантек (1869–1917) – французский биолог и философ, ученик И.И. Мечникова.

¹⁰ *Михаил Николаевич Петерсон* (1885–1962) – сын Н.П. Петерсона, филолог, специалист по общему и сравнительному индоевропейскому языкознанию. Окончил Московский университет (1913), с 1916 г. – доцент, с 1919 – профессор. Читал курсы по сравнительной грамматике индоевропейских языков, санскриту, литовскому языку, семасиологии, синтаксису русского языка и др. Помогал Кожевникову в перепечатке рукописей Федорова и в составлении указателей к «Буддизму в сравнении с христианством». После смерти отца сохранил его архив с материалами к III тому «Философии общего дела» и перепиской Н.Ф. Федорова.

¹¹ Вероятно, имеется в виду полный текст статьи Петерсона «Из записок бывшего учителя» // О Толстом: Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 257–268 (в альманахе статья опубликована с сокращениями).

¹² Мачеха В.А. Кожевникова – Мария Григорьевна Тарановская. О ней см. в вводной статье к настоящему изданию.

¹³ *Анна Васильевна Кожевникова* (Андреева) – жена В.А. Кожевникова. О ней см. в вводной статье к настоящему изданию.

¹⁴ *Юлия Владимировна Петерсон* (урожд. Огарева) (1858–1930) – вторая жена Н.П. Петерсона. В этом браке у Николая Павловича родилось 10 детей.

¹⁵ В результате этого исследования появилась работа «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем» Часть 1, 2 (Религиозно-философская библиотека. Выпуск XXII, XXIII). М., 1910.

¹⁶ Печатается по: НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43.

¹⁷ *Сергей Николаевич Булгаков* (1871–1944) – философ и богослов, публицист, общественный деятель. Родился в семье потомственного священника, обучался в Орловской духовной семинарии, однако покинул ее в 1888 г., пережив кризис веры, закончил образование в Московском университете в 1894 г. по кафедре политической экономии и статистики. В 90-х гг. примыкал к течению легального марксизма, однако на рубеже всков отошел от марксистской идеологии и обратился к философии немецкого классического идеализма, а также к русской мысли, творчеству Достоевского и Вл. Соловьева. В 1818 г. Булгаков принял священство. Кожевников познакомился с Булгаковым в 1907 г. До смерти Владимира Александровича они были в дружеских отношениях. Об отношении С.Н. Булгакова к идеям Н.Ф. Федорова см. вступит. статью и комментарий к I книге антологии «Н.Ф. Федоров: Pro et contra» (СПб: РХГИ, 2004).

Полемика, о которой здесь говорится и которая будет упоминаться и далее, развернулась между Н.П. Петерсоном и кн. Е.Н. Трубецким летом 1913 г. Поводом для нее послужила статья Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» (Вопросы философии и психологии. 1912, сен-

тябрь–октябрь, вошла в книгу Е.Н. Трубецкого «Мирозерцание Вл.С. Соловьева». Т. 1. М., 1913. С. 78–85), в которой шла речь о личных и творческих взаимоотношениях Соловьева и Федорова. Касаясь вопроса о влиянии Федорова на В.С. Соловьева, Трубецкой писал: «Соловьев от начала и до конца своей литературной деятельности был мистиком с головы до ног, притом мистиком сознательным <...> наоборот, в Федорове мы имеем причудливое сочетание необыкновенно глубоких *сверхсознательных* мистических интуиций с *сознательным отрицанием* мистицизма. Все глубокое и ценное, что есть в «Философии общего дела», заключается в его интуиции «всеобщего родства», которое должно стать «общим делом» конкретного «всеединства», олицетворяемого св. Троицей и в ней завершенного, в человечестве же совершающегося и должного. Жизненный нерв этой философии – ее светлая вера во всеобщее воскресение как всеобщую жизненную задачу. И рядом с этим какое странное, *рационалистическое* юродство мысли, какое непонятное стремление совлечь с воскресения покров *тайны*, что за наивная вера в естественные, научные способы победы над смертью! <...> По Федорову, «мистицизм, если и допускает объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т. е. способом непонятным, исследованию неподдающимся, который можно представить лишь в виде присушивания (!) людей друг к другу; и самое воскресение в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепую силою, не путем опыта. опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов». Или *научный, естественный способ воскресения мертвых. или колдовство* – в этой дилемме, поставленной Федоровым, не находит себе места тот *единственный* путь воскресения Христова, который, конечно, не был ни тем ни другим; не находит себе места и Евхаристия, которая в качестве залога грядущего воскресения через таинственное приобщение к телу и крови Христа, научному исследованию, без всякого сомнения, не поддается. Антимистическая концепция Федорова, столь резко противоречащая собственным его мистическим переживаниям, совершенно упраздняет тайну и таинство; он не верит в существование *пропасти*, отделяющей нас от мира загробного, и сообразно с этим ждет спасения не от таинственного, *мистического* соединения Божеского и человеческого, а от *человеческого* знания природы и от объединения людей под сенью человеческой власти самодержавного монарха <...> Тут именно и проходит черта, резко отделяющая Соловьева от Федорова. В понимании конечной цели всеобщего воскресения оба мыслителя сходятся; но мечты последнего о научных путях и способах достижения этой цели не оставляют ни малейшего следа в мирозерцании Соловьева. И в этом он, конечно, прав с точки зрения той христианской веры, которую оба исповедуют. С христианской точки зрения смерть есть *последствие греха, а не незнания*. Поэтому и единственный путь к победе над нею заключается в преодолении греха, которое совершается не силою науки, а силою божественной благодати и нравственным подвигом человеческой воли. Это – путь Христа и галилейских рыбаков, а не ученых» (с. 277–279).

В 1913 г. в том же журнале (май–июнь) была помещена заметка Петерсона «По поводу статьи кн. Е.Трубецкого...» и ответ последнего «Несколько слов о Соловьеве и Федорове». В центре полемики оказались два вопроса: вопрос об отношении Соловьева к Федорову и собственно вопрос о воскресении. Если Н.П. Петерсон настаивал на том, что Соловьев был учеником Федорова, полностью принявшим его учение, то Трубецкой в ответной статье еще резче и неприимее обозначил свой главный тезис: Соловьев и Федоров, сходясь в определении конечной религиозной цели мира и человека, кардинально расходились в определении средств. В той же статье Е.Н. Трубецкой, основываясь на письме

В.С. Соловьева к Н.Ф. Федорову от июня-июля 1882 г. (сам он ошибочно датировал его серединой 1880-х гг.), высказал мнение о том, что воскрешение у Федорова не предполагает ни духовно-телесного преобразования человека, ни коренного изменения законов природного естества. Следует отметить, что это суждение Е.Н. Трубецкого было ошибочным и, как выясняется из статей и заметок Федорова, вошедших во II том «Философии общего дела», в вопросе о повоскресном преобразении Федоров был даже радикальнее Соловьева, считая, что будут меняться не только функции органов преобразенного тела, но и сама морфология органов (см.: *Федоров*. Т II, с. 138; IV, с. 81–82). Однако Петерсон, откликнувшийся на статью Трубецкого обширным письмом от 21 июля 1913 г. (это письмо было переработано Петерсоном в статью, но она осталась неопубликованной), вместо того чтобы опровергнуть представление своего оппонента и показать на примерах конкретных федоровских текстов, насколько важным для Федорова был именно момент преобразования и духовно-телесного состава человека, и мира в целом, позволил себе ряд произвольных высказываний, не находящих опоры в текстах философа «всеобщего дела». По его утверждению, Федоров якобы полагал, что умершие воскресают в прежних телах, но затем, с помощью своих потомков, достигших полноты обожения, преобразуют свою плоть в «тело духовное»: «И разве при всеобщем воскресении все восстанут в телах прославленных, а не в тех, в которых умерли? В таком случае, что же это будет за воскресение, не будет ли это новое творение? <...> По мысли Федорова, согласной с мыслью пророка Иезекииля и, надо думать, со вселенско-христианской, мертвые воскреснут в тех именно телах, в которых умерли; но – по мысли Федорова, – они будут воскрешены теми, которые уже достигли бессмертия, т.е. такого состояния, при котором не будет непрерывной траты и обновления, не будет нужды питаться другими организмами, умерщвляя низшую тварь <...> не будет и деторождения, т.е. умершие будут воскрешены теми, которые успели и сумели преобразовать свою плоть из тела душевного в тело духовное... Не вернее ли будет допустить, что воскрешенные достигнут своего *преобразования* с помощью своих воскресителей легко и скоро, хотя бы воскрешенные и были Нерон, Аттила или же какой-либо каннибал» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 18). Такая интерпретация, разумеется, не могла удовлетворить Е.Н. Трубецкого и лишь обострила его предубеждение против идей Федорова. В коротком сухом письме от 28 июля 1913 г., отклонив возможность дальнейшей полемики, он подчеркнул: «...идеал «новой твари», отвергаемый Вами, принадлежит не мне, а ап. Павлу (Галат. VI, 15)», «этот же Апостол решительно отвергает федоровскую мысль о воскрешении людей в *той же* виде, в каком они умерли (I Кор. XV, 42, 43, и особ. XV, 51 и след. – о всеобщем изменении при воскресении). Самое же главное – в том, <что> истинное воскресение есть совершенное *соединение* Бога с человеком, последствием чего является упразднение смерти. Как оно осуществляется, это знают (мистически, а не научно) *младенцы* бесконечно лучше «мудрых и разумных».

В виду решительной необходимости сделать выбор между Федоровым и Евангелием, я, разумеется, не колеблясь ни минуты, выбираю последнее» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 63).

Подробнее об отношении Е.Н. Трубецкого к идеям Федорова, а также о его полемике с Н.П. Петерсоном см.: *Морозова Я.В.* «Мечта далекая, но дорогая...» (два спора о путях спасения) // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 204–212, а также: *Семенова С.Г.* Философ будущего века (личность, учение, судьба идей); *Гачева А.Г.* В.С.Соловьев и Н.Ф. Федоров (История творческих взаимоотношений) // Н.Ф. Федоров: Pro et contra. Кн. 1. (Примечание подготовлено при участии А.Г. Гачевой.)

¹⁸ Речь идет о статье Е.Н. Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове» (см. прим. 17).

¹⁹ *Михаил Матвеевич Стасюлевич* (1826–1911) – историк, публицист и общественный деятель, редактор-издатель журнала «Вестник Европы», в котором в 1890-х гг. сотрудничал В.С. Соловьев

В письме от 11 июля 1913 г. Петерсон писал Кожевникову: «Думается, что надо обратиться с письмом к Его Сиятельству и сказать ему, что он борется с созданными им самим мельницами. Я же никогда и не думал считать Соловьева верным учеником Н.Ф-ча. потому что по самой натуре своей Соловьев не мог быть верным чему-либо, для него самое страшное было показаться смешным. И когда, однажды, Н.Ф-ч предложил Соловьеву, очевидно, только что высказавшему Н.Ф-чу полное согласие с его учением, изложить прямо свое верование в возможность воскрешения, Соловьев возразил – «а что тогда скажет Михаил Матвеевич (или Михаил Михайлович (хорошо не помню) Стасюлевич, он назовет меня сумасшедшим и не пустит за свой круглый стол» (за который собирались в определенный день недели избранные, в числе которых был и В.С. Соловьев). Вот каков был Соловьев!» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 28).

²⁰ *Лев Александрович Тихомиров* (1852–1923) – общественный и политический деятель, публицист, литератор. Сотрудник «Московских Ведомостей».

14 марта 1913 г. в № 61 газеты «Московские ведомости» в разделе «Библиография» появилась рецензия Л. А. Тихомирова на вышедший из печати II том «Философии общего дела»: «Покойный Н.Ф. Федоров многие десятки лет бы хорошо известен всем, работавшим в Московском Румянцевском Музее. Человек большого ума, огромной начитанности, он оставил по себе много рукописей в различной степени отделанности, которые и выходят в томах «Философии общего дела». Но что такое «общее дело»? В мысли Н.Ф. Федорова человечество имеет перед собой некоторое великое «общее дело». Для подготовки его человечеству нужно много поработать над своим политическим и культурным строем, о чем у автора и имеется множество соображений. Но в конце концов «общее дело» увенчивается ни более, ни менее, как всеобщим воскресением всех когда бы то ни было умерших <...> Критиковать эти фантазии, затмевающие самого Фурье, нет надобности. Нет надобности отмечать и полное их несоответствие христианскому учению, хотя покойный Н.Ф. Федоров считал себя христианином и вел жизнь церковную».

²¹ См. выше, прим. 17 – о письме Н.П. Петерсона к Е. Н. Трубецкому от 21 июля 1913 г. и ответе на него последнего.

²² См. выше, прим. 17.

²³ В ответ на письмо Е.Н. Трубецкого от 28 июля 1913 г. Н.П. Петерсон писал: «Относительно необходимости выбора между Федоровым и Евангелием опять повторю, – только по незнакомству с Федоровым Вы думаете, что нужно делать этот выбор. Я сам из неверия пришел ко Христу и Евангелию через Федорова и думаю, что наша интеллигенция, почти сплошь неверующая, придет к вере только чрез Федорова. «Истинное воскресение есть совершенное *Соединение* Бога с человеком, последствием чего является упразднение смерти», говорите Вы; Но соединение, а не *слияние*, с Богом и есть идея Федорова, который основу учения о Троице видит в молитве Господа Нашего Иисуса Христа «*Да будут едино как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они (мир, род человеческий) да будут в Нас едино*»? Что касается ап. Павла, то несмотря на высоту и глубину его писаний, у него есть также «ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам, но и звезда от звезды разнствует», – не значит ли это переносить и на небо то, что разъединяет нас здесь на земле, возбуждает в нас зависть друг к другу, а зависть родит ненависть и все ужасы человеческой жизни. И как возможно снять разную сла-

вою при соединении с Богом. Что касается приведенных Вами текстов из ап. Павла, то ни один из них не противоречит учению о воскресении, а выражение «*новая тварь*» употреблено вовсе не в смысле нового творческого акта. А если младенцы бесконечно лучше мудрых и разумных знают, как осуществится воскресение, т.е. самое важное и главное, то зачем тогда наука, профессора, университеты, зачем тогда освещение в печати отношений Федорова и Соловьева. По мысли же Федорова, узнают это те, кто, достигнув совершеннолетия, т.е. развив свой ум, сохраняют детскую, младенческую чистоту; только разумные и мудрые, а вместе и чистые, в разум истины придут и будут едино с Богом...» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 28).

²⁴ «Брехничев» — ошибочное, идущее из письма Флоренского, написание фамилии *Ионы Пантелеймоновича Брехничева* (1879–1968) — священника, издателя, публициста, лидера движения «голгофских христиан». В 1906 г. издавал в Тифлисе религиозно-философский еженедельник «Встань, спящий!». В 1907 г. за политическую деятельность был лишен сана. С октября 1910 г. жил в Москве, был инициатором и организатором газеты «Новая земля», при которой издавал религиозно-философскую библиотечку, издателем журнала «Новое вино» (1912–1913). П.А. Флоренский в письме к Кожевникову в июле 1913 г. сообщил, что Брехничев «организует пропаганду идей Федорова» и готовит к изданию сборник «Вселенское дело», посвященный памяти философа (вышел в Одессе в 1914 г.). В письме В.А. Кожевникова к Н.П. Петерсону от 14 июля 1913 г. читаем: «Флоренский пишет, что Горский как и Брехничев, «страстно увлечен Федоровым, считает его величайшим мыслителем мира и т.п.; говорит Федоровским языком и его выражениями». «Несомненно, — добавляет Фл., — что «Вселенское дело» создаст большую известность Федорову и... вульгаризирует его. По крайней мере мне уже стало ясно, что они проектируют будущее воскресение на почве естествознания, чуть не каким-либо химическим способом» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43).

Валентин Павлович Свенцицкий (1882–1931) — писатель, религиозный деятель, священник. Воодушевленный идеями христианского социализма, в 1905 г. вместе с Брехничевым был организатором нелегального общества «Христианское братство борьбы», в основу идеологии которого легла идея Богочеловечества, взятая у Вл. Соловьева, а идеалами организации признавались «Вселенская Церковь» и «Вселенское Христианство». Сотрудничал в газете «Новая Земля». Участвовал в создании московского религиозно-философского общества им. В. Соловьева. Жизнь по-христиански видел в религиозном действии. В сборнике «Вселенское дело» (Одесса, 1914) В.П. Свенцицкий непосредственного участия не принимал.

²⁵ Печатается по: НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43.

²⁶ См. выше, прим. 5, а также письмо В.А. Кожевникова Н.П. Петерсону от 20 сентября 1909 г.

²⁷ Т.е. господ.

²⁸ *Петр Иванович Бартенев* (1829–1912), известный историк, археограф, редактор-издатель журнала «Русский Архив» (в 1890-е гг. на страницах этого журнала был напечатан целый ряд статей Федорова), глубоко уважал Федорова, которого знал еще по службе в Чертковской библиотеке, однако к его учению относился с некоторой дистанцией. Как писал сын историка Ю.П. Бартенев (см. прим. 6 к с. 176), обращаясь к отцу: «... ты чтить его, но главная мысль покойника является для тебя, как и для многих, великим скандалом» (письмо от 14 мая 1904 г. // РГАЛИ, ф. 46, оп. 1, ед. хр. 596; сообщено А.Г. Гачевой).

²⁹ *Дмитрий Алексеевич Хомяков* (1841–1919), сын А.С. Хомякова, мыслитель и церковный деятель, сотрудник «Русского Архива» и член Предсоборного присутствия, был близок к Кружку ищущих христианского просвещения. Об отношении Д.А. Хомякова к идеям Федорова узнаем из письма

Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову от 27 декабря 1907 г.: «Удивило меня сообщаемое Вами мнение Д.А. Хомякова о книге Н-лая Ф-ча, неужели же и Хомяков думает, что вера и рационализм, или наука, разделенные и даже враждебные в настоящее время, и навсегда останутся в таком же положении и что они несоединимы по существу; если это так, то на что же обречены или чит. род человеческий?» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, е.хр. 28).

³⁰ См. преамбулу к примечаниям.

³¹ В опубликованной переписке П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова (Известия философии. 1991, № 6, с. 85–152) нет письма, содержание которого излагает Кожевников. В ответном письме Флоренскому от 11 сентября 1913 г. Владимир Александрович пишет: «Вы ждете разъяснений и притом от меня! Боюсь, я не возьмусь за трудную задачу давать их для печати, да и если бы взялся за это, я почти уверен, что то, что было бы предъявлено в качестве разъяснений, не уменьшило бы Вашего отрицательного отношения, скорее подкрепило его. Дело в том, что едва ли есть возможность произвести удовлетворительное уравнение между *личной* религиозностью и православностью Ник Ф-ча, которые для знавшего его непосредственно – несомненный *факт* и степени религиозности и православности его *доктрины*, за безупречность каковой в этом отношении я не поручусь, хотя старику искренне казалось, что учение его безусловно религиозно и чисто православно. Переоценка естественных средств спасения человечества (самим человечеством) и недооценка значения средств благодатных в учении Н.Ф-ча для меня очевидна, не только в изданном, но и в неизданном и в написанном, а также и в том, что сквозило в беседах с ним. Он не сознавал сам, каким минимумом Благодати обходился он, и на что сводил и этот минимум. Но именно потому, что он этого не сознавал и не видел опасностей, отсюда вытекающих, он и ограничился в писанном тем, что есть, и не ставил дальнейших вопросов об отношении своего всечеловеческого дела к делу божественному. Если же признать, что все существенное, свойственное Н.Ф-чу, уже *высказано* им, тогда это учение не для Вас одного, но и для меня неприемлемо и окажется в противоречии непримиримом с учением Церкви. Петерсон имеет бестактность и самоволие настаивать на том, что будто бы все сказано Н.Ф-чем, что он мог бы сказать, и что это есть своего рода божественное откровение, и писания Н.Ф-ча в этом смысле он признает богодухновенными. Эту уверенность, что все существенное уже Н.Ф-чем высказано, и что все высказанное ясно и безупречно, Петерсон выразил и в переписке с Трубецким. И вот тогда Трубецкой и поставил ему дилемму: «в таком случае приходится выбирать между Евангелием и Федоровым, и я (Ев. Н. Т-ой), не колеблясь, выбираю Евангелие!» Я насилу удержал Петерсона от новых полемических выпадов, которые эту жестокою альтернативу распространили бы во всеобщее сведение (через «Новое Время»). Но удерживал я его не по одним тактическим соображениям, а и потому в особенности, что я, знавший Н.Ф-ча не меньше, чем Петерсон, далеко не убежден, что в напечатанном и написанном Н.Ф-м содержится все, что можно вывести из его главных мыслей. Я убежден, что, если бы при жизни Н.Ф-ча вскрылись опасности, уже теперь обнаружившиеся, он, с присущей ему осторожностью к самому себе, опять стал бы проверять себя, сознал бы и недостаточность выраженного (в написанном) участия Благодати и, быть может, значительно смягчил бы рационалистически-материалистическую тенденцию самого учения и одумался бы относительно своего нерасположения к мистическому элементу...» (с. 113–114)

³² *Сергей Михайлович Северов* (1865 – после 1918) – военный. Племянник мачехи В.А. Кожевникова, Марии Григорьевны. С Н.Ф. Федоровым познакомился в доме Кожевниковых. Считал себя учеником мыслителя.

³³ *Федор Дмитриевич Самарин* (1858–1916) – общественный, государственный и церковный деятель славянофильского направления. Отношение Самарина к

Федорову и его учению выражено в письме к Петерсону от 22 мая 1915 г. «Николая Федоровича я чрезвычайно уважаю, как личность высокого духовного строя и как человека, у которого слово никогда не расходилось с делом. Но я совершенно не могу разделять его воззрений и брать на себя ответственность за их распространение. Насколько я могу судить по тому немногому, что мне известно из писаний Николая Федоровича, у него были *стремления* истинно христианские. Но с этим совершенно вразрез шли предлагавшиеся им *способы* для осуществления намеченной им цели. На первый план выдвигались средства чисто внешние, не имеющие никакой цены с христианской точки зрения. Он искал *общего дела*, на котором могли бы объединиться все люди, желающие быть христианами не по имени только; это дело он находил в борьбе со смертоносными силами природы посредством объединенных сил (природы) науки и государства, и этими же средствами он надеялся достигнуть высшей окончательной цели человечества – воскрешения мертвых. Как бы мы ни относились к этому воззрению по существу, мне представляется совершенно ясным, что оно не имеет ничего общего с христианством. В нем совершенно напрасно стали бы искать нравственного элемента, присущего христианству: нет речи о борьбе с грехом, о духовном возрождении человечества, и самое *воскресение мертвых* представляется каким-то механическим актом, совершаемым не силою Божьею, а самыми обыкновенными силами человеческими, лишь объединенными в своих стремлениях» (НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 58; сообщено А.Г. Гачевой).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Августин Блаженный 120, 145
Агриппа (Корнелий Генрих)
 Неттесгеймский (Неттесхейм-
 ский) 114, 482
Аккерман К. 146
Аксаков И.С. 450
Альберти Л.Б. 354, 358, 403
Альварт 409
Андреев Л.Н. 233, 358, 511
Андреев Ф.К. 14
Андреева А.В. см. Кожевнико-
 ва А.В.
Анизио Д. 355
Аристотель 137, 313, 314, 401, 522
Арсеньев Н.С. 5, 12, 14
Артынов А.Я. 52, 450, 451
- Бай О.Л.Ж., барон де 41, 447
Байрон Дж. 145, 332, 334, 361,
 363, 431, 546
Бакс (Вах) Б. 256
Бальмонт К.Д. 531
Барло (Barlow) 324
Бартенев П.И. 501, 559, 566
Бартенев Ю.П. 501, 506, 566
Басаргин А. 323, 501, 528
Бебель А. 231, 232, 279, 288, 428
Бёклин А. 332, 333
Беллами Э. 246
Белокуров С.А. 79, 450, 467
Бембо П. 354
Бенеман 410
Бернштейн Э. 258
Бетховен Л. ван 334
Бисмарк О. фон Ш. 497
Биш М.Ф. 539
Богданов А.П. 7
Бодлер Ш. 361
Бойль Р. 407, 408, 538
Боккаччио (Боккаччо) Дж. 353
Бонавентура 402
Боннэ Ш. 411, 542
Боргэв (Бургав) Г. 408, 539
Борджиа Ц. 115, 484
- Боссюэт (Боссюэ) Ж.Б. 234
Боттичелли С. 316
Браге Т. 406, 538
Брехничев см. Брихничев
Бригитта, св. 396
Брихничев (Брехничев) И.П. 557,
 558, 561, 566
Брокс (Брокес) Б.Х. 410
Бруно Дж. 114, 406, 481, 538
Брюнетьер Ф. 342, 529
Брюсов В.Я. 342, 528
Булгаков С.Н. 13, 14, 20, 560, 562
Бэкон Ф. 116, 121, 485, 491
Бюффон Ж.Л.Л. 410, 541
- Вагнер Р. 150, 332, 336, 337, 341,
 498
Валла см. Лоренцо Валла
Вандервельде Э. 267
Ванини Дж. Ч. 404
Васнецов В.М. 59, 458
Ватто А. 358
Введенский А.И. 175, 501, 528
Вебер М. 334
Верещагин В.В. 331
Верхарн Э. 518
Видерсгейм 367
Викторов А.Е. 450
Виндельбланд В. 134
Винклер Й. 358
Виссарион, кардинал 354
Владимир, св. 70, 71
Водсворт И. 528
Вольтер 122, 341
Вольф Х. 116, 409, 486
- Гагарин П.И. 99, 477
Галилей Г. 114, 405, 407, 484, 535
Галлер (Haller) А. фон 408, 410,
 411, 540, 542
Гаманн Г. 117, 126, 360, 417, 488
Гармель Л. 244, 256
Гартман Э. 562
Гартсекер 408

* В настоящий указатель включены имена не только из основного текста, но и из писем, помещенных в Приложении и Дополнительных материалах, а также из Примечаний; в последнем случае страницы даны курсивом. Указатель составлен Д.А. и А.Д. Кожевниковыми.

- Гассенди П. 406, 538
 Гауптман Г. 362, 530
 Гачева А.Г. 441, 443, 506, 531, 562, 564, 566, 568
 Гегель Г.В.Ф. 136–142, 492
 Гейлинкс А. 413, 543
 Гейне Г. 312
 Гейнзий (Гейнзе) В. 409
 Гельмгольц Г. 422
 Гендель Г. Ф. 328
 Георгиевский Г.П. 84
 Гердер И.Г. 234
 Гере (Göhre) 236
 Гертц (Хертц) В. 422
 Гертцки (Герцки) Т. 246
 Гёте И.В. 249, 263, 289, 332, 361, 421
 Гитце, аббат 120
 Глазунов А.К. 335
 Глинка-Волжский А.С. 14
 Глэдстон (Гладстон) У.Ю. 238
 Глюк К.В. 334
 Гоббс Т. 193, 259, 363
 Гойо (Гюйо, Gouau) 243, 529
 Голенищев-Кутузов А.А. 326, 335
 Головачев Д. 234, 511
 Гольдбах (Гольбах) П. 361
 Горожанкин И.Н. 7
 Горский А.К. 562, 566
 Горький М. 233
 Готье Т. 341
 Григ Э. 335
 Гроций Г. 193
 Гусев Н.Н. 561
 Гуттен У. 357
 Гуцков К.Ф. 520
 Гюисманс Ж.К. 362
 Гюйо см. Гойо
 Давыдов Д.В. 335, 528
 Даламбер (Д'Аламбер) Ж.Л. 410, 541
 Дант (Данте Алигьери) 401
 Дарвин Ч. 150
 Де Бай см. Бай
 Декарт Р. 61, 115, 116, 120, 121, 145, 412, 484, 491, 543
 Делла-Порта (Дела Порта) Дж. 114, 404, 482
 Дергам 409
 Жаншиев Г.А. 39, 446
 Джамбатиста (Джамбаттиста) Порта см. Делла-Порта
 Дживанни да Ривальто 402
 Джорджионе (Джорджоне) 319
 Дидро Д. 358
 Диев Г.А. 446
 Дорофеева Н. 561
 Достоевский Ф.М. 18, 368, 370, 433, 444, 445, 562
 Драйден Дж. 528
 Дрэпер 188
 Дуловы 6
 Дюма А. 495, 544
 Зверев С.Е. 451
 Зеньковский В.В. 16
 Зигеле см. Сигеле
 Золя Э. 41, 183, 233, 363, 416, 447, 495, 503, 544
 Ибсен Г. 341
 Ивакин И.М. 435, 438
 Иванов А.А. 454
 Игумнов К.Н. 6
 Иустин 376
 Иштутин Н.А. 444
 Калининков В.С. 335
 Кампанелла Т. 114, 482
 Канова А. 455
 Кант И. 108, 117, 122–133, 137, 360, 411
 Каразин В. Н. 123, 176
 Каракозов Д.В. 444
 Кардан (Кардано) И. 114, 404, 480
 Кареев Н.И. 508, 522
 Карнеги (Carnegie) Э. 232, 239, 240, 241, 248, 249, 290, 510
 Катерина Сиенская, св. 369
 Катков М.Н. 470
 Каутский К. 235
 Кельвин см. Томсон У.
 Кеплер И. 406, 538
 Киплинг Р. 331
 Кирхер А. 412, 542
 Кларк С. 408
 Клиндер (Klinger) М. 338, 346
 Кожевников А.В. 10
 Кожевников А.С. 6
 Кожевников В.А. 5, 6, 7, 14, 15–20, 24, 189, 442, 444, 467, 508, 509, 522, 523, 525, 527, 544, 561
 Кожевников Г.А. 6, 7, 505
 Кожевников Д.А. 7
 Кожевникова А. 10
 Кожевникова (Андреева) А.В. 10, 555, 562
 Кожевникова З. 6
 Кожевникова Н.В. 6
 Колридж С.Т. 528
 Кондильяк Э.Б. де 358
 Конт О. 460
 Коперник Н. 114, 406, 483
 Корреджио (Корреджо) А. 316, 317
 Кошелев А.И. 81, 470
 Кремонини Ц. 405, 535
 Кузен В. 303, 521
 Ладыгин (Лодыгин) Н.Д. 40, 446
 Лайприц 409

- Ламартин А. 324
 Ла-Меттри (Ламеттри, Ламетри) Ж. О.
 де 284, 359, 361, 410, 539, 541
 Лангсберг (Ландсберг) П. 406
 Ландин Х. 355
 Лаплас П. 188
 Ларош, кардинал 243
 Ласкер 232
 Лебедев Д.П. 450
 Лебедева М.С. 450
 Ле Дантек 562
 Лейбниц Г. В. 116, 121, 212, 307,
 408, 409, 485, 543
 Лекки В.Э.Г. 188, 260, 512
 Леонардо да Винчи 115, 316, 317,
 319, 332, 354, 403, 405
 Леонбаттист Альберти см. Альберти
 Леопарди Дж. 323, 325, 355
 Лессер 409
 Лессинг Т. 165, 168, 234
 Лет П. 355
 Либкнехт К. 279
 Линней К. 269, 518, 539, 541
 Лодыгин Н.Д. см. Лодыгин Н.Д.
 Локк Дж. 122, 491
 Лоран Ф. 230, 510
 Лоренц Х.А. 422
 Лоренцо Валла 356
 Лоренцо ди Креди 316
 Лорис-Меликов М.Т. 81
 Лохвицкая М.А. 362, 530
 Львов В.Е., князь 55, 456
 Мабийо (Mabilleau) 535
 Макарова Е.И. 477
 Макиавелли Н. 115, 484
 Макс Г. 343
 Максвелл (Максвелл) Дж. К. 422
 Мальбранш Н. 116, 413, 543
 Мандевилль (Мандевил) Б. де 363
 Мансуров П.Б. 14
 Маргейнеке 140, 142
 Мария Федоровна, императрица 445
 Маркс К. 234, 238, 258, 279, 460
 Марло К. 518
 Матараччо 320
 Мевий 358
 Мендельсон М.Б.Ф. 334
 Метерлинк М. 325, 329, 341
 Мечников И.И. 7, 366, 414, 562
 Микель-Анджело (М. Анджело,
 Микеланджело) Б. 162, 318,
 329, 347, 526, 527
 Мироносицкий П. 469
 Монтескье (Монтескьё) Ш. 358
 Мопертюи П.Л.М. де 410, 412, 541
 Надсон С.Я. 195, 505
 Ницше Ф. 61, 108, 118, 145, 147–
 156, 158–163, 177, 178, 203,
 294, 327, 496
 Новалис 334
 Новоселов М.А. 13, 14, 555
 Ньютон И. 188, 408, 413, 539, 541
 Парацельс Ф.А.Т. 114, 483
 Паскаль Б. 425, 545
 Пеккёр (Pecqueur) К. 268
 Перейр Е. 238
 Перов В.Г. 331
 Перуджино П. 316, 320
 Перцов П.П. 502
 Петерсон М.Н. 555, 557, 562
 Петерсон Н.П. 5, 19, 20, 24, 82,
 130, 169, 443–445, 451, 452,
 502, 561–566
 Петерсон Ю.В. 555, 557, 562
 Петрарка Ф. 353
 Пико Мирандола (Пико дела Ми-
 рандола) Дж. 114, 403, 482
 Платон 312, 313, 376, 401
 По Э. А. 361
 Победоносцев К.П. 461
 Помпонаций (Помпонацци) П. 355
 Прей 410
 Прудон П.Ж. 238, 279
 Птолемей Клавдий 536
 Пуанкаре А. 421–423
 Пуффендорф (Пуфендорф) С. 193
 Пэли (Paley) 411
 Рабле Ф. 162, 229
 Радзини-Тедески, кардинал 243
 Ратлеф 410
 Рафаэль (Рафаэль Санти) 316,
 319, 329, 525
 Ренан Ж.Э. 473
 Римский-Корсаков Н.А. 328, 335
 Рихтер Евг. 409
 Ричль А. 532, 533
 Рише Ш. 155, 214, 498, 499
 Родбертус (Радбертус-Ягцов) К.Я.
 238
 Розанов В.В. 5, 14
 Рор 409
 Российская-Кожевникова М.А. 505
 Российский М.А. 505
 Ротшильд 238
 Рубинштейн 335
 Румянцев-Задунайский Н.П. 455
 Румянцев-Задунайский П.А. 455
 Руссо Ж.Ж. 120, 164, 225, 227,
 358, 359, 362, 489
 Рэй 409
 Самарин Ф.Д. 13, 14, 15, 495, 533,
 560, 568
 Саути Р. 528
 Сафонов В.И. 10

- Сваммердам Я. 408, 539, 541, 542
 Свенцицкий В. 14, 557, 558, 566
 Северов 560, 567
 Семенова С. Г. 441
 Сен-Симон К. А. де ?? 238
 Сергей Радонежский 84, 452
 Сегницкий Н.А. 562
 Сетти, аббат 244
 Сигеле (Зигеле) С. 77, 463
 Ситер Брабантский 401
 Слуцкий С. С. 450, 468
 Сократ 112, 145
 Соловьев В.С. 15, 18, 100, 102, 108,
 136, 137, 179, 212, 263, 307, 369,
 380, 383, 384, 433, 435, 517, 522,
 532, 556, 562–566
 Спенсер Г. 427, 545
 Спиноза Б. 116, 121, 135
 Сталь Э. 408, 540
 Стасюлевич М.М. 556, 565
 Стед В.Т. 260, 512
 Тарановская М.Г. 6, 562, 567
 Тард Г. 77, 463
 Текер (Tucker) 411
 Телезий (Телезио) Б. 114, 405, 481
 Тертуллиан Квинт Септимий
 Флорентс 109, 478
 Титов А.А. 450, 451
 Тихо де Браге см. Браге
 Тихомиров Л.А. 14, 556, 559, 565
 Тициан 316, 319
 Толстой Д. А. 470
 Толстой Л.Н. 15, 18, 146, 191,
 233, 245, 416, 437, 438, 444,
 495, 544, 550, 555, 561
 Томсон Дж. 410
 Томсон У., барон Кельвин 422
 Трамблэ 411
 Тритемий И. 114, 404, 483
 Трубецкой Г.Н., князь 14
 Трубецкой Е.Н., князь 20, 556,
 557, 559, 562, 565, 567
 Тургенев И.С. 338
 Уайльд О. 362
 Умов Н.А. 421
 Фабриций 409
 Фейербах Л. 145, 460
 Фет (наст. фам. Шеншин) А.А.
 437, 446
 Фихте И.Г. 117, 136, 145
 Флоренский П.А. 5, 9, 11, 13, 14,
 15, 18, 20, 21, 495, 559, 561,
 566, 567
 Фома Аквинский 243
 Фонтана Д. 410
 Франциск Ассизский 401
 Фудель И. 14
 Фулле 164
 Фурье (Fourier) Ф.М.Ш. 268
 Хомяков Д.А. 559, 566
 Цветков С.А. 14
 Цертелев Д.Н. 435, 522
 Цингер В.Я. 7
 Цорн 409
 Чайковский П.И. 335, 338
 Черногубов Н.Н. 445, 561
 Чернышевский Н.Г. 444
 Чехов А.П. 233
 Шекспир У. 518
 Шелли П.Б. 332, 336
 Шеллинг Ф. В. И. 136
 Шелль (Shele) 243
 Шельдон (Sheldon) 236
 Шенавар 341, 473
 Шеншин см. Фет
 Шерр И. 153
 Ширах 410
 Шлейер И.М. 475
 Шмидт 409
 Шнейдер 238, 346
 Шопен Ф. 335
 Шопенгауэр А. 136, 143–145, 147,
 150, 154, 161, 522, 562
 Шпенер Ф.Я. 357
 Шпор Л. 328
 Штеккер 236
 Штирнер М. (Шмидт И.К.) 61,
 118, 460
 Штраус Д.Ф. 150, 497
 Штраус Р. 327
 Штук 363
 Шуман Р. 334, 335
 Шургаия А.В. 17
 Эйлер Л. 410, 541
 Эйрлэнд (Ireland) 236, 244, 256
 Энгельс Ф. 460
 Эрн В.Ф. 14
 Юм Д. 117, 303, 487
 Якоби Ф.Г. 11, 12, 96, 102, 117,
 164, 166, 360, 476, 477, 481
 Яковлев 330
 Albrecht von Haller см. Галлер
 Barlow см. Барло
 Вах см. Бакс
 Carnegie см. Карнеги
 Fourier см. Фурье
 Göhre см. Гере
 Gouau см. Гойо
 Ireland см. Эйрлэнд
 Klinger M. см. Клиндер М.
 Mabileau см. Мабийо
 Pecqueur см. Пеккёр
 Sheldon см. Шельдон
 Shele см. Шелль

ЛИТЕРАТУРА О В.А. КОЖЕВНИКОВЕ

- Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. Fr./ М., 1974.
Арсеньев Н.С. А.С. Хомяков и В.А. Кожевников // Возрождение. Париж, 1970, № 217.
- Бердяев Н.А.* Типы религиозной мысли в России. Возрождение Православия // Русская мысль. 1916. № 6.
Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990.
Булгаков С.Н. Памяти Владимира Александровича Кожевникова // Христианская мысль. 1917, № 11 (12). (В некрологе дана глубокая характеристика личности Кожевникова и его деятельности.)
Дубинина И. В. Кожевников В.А. // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 264.
Дурылин С.Н. Ученый-христианин // Возрождение. Париж, 1918, № 9. С. 14, 15.
Дурылин С.Н. В своем углу: из старых тетрадей. М., 1991.
Избрание почетных членов МДА // Богословский Вестник. 1912, № 12. С. 868–871. Автор заметки – свящ. П.А. Флоренский. (В заметке сформулированы заслуги Кожевникова перед Церковью, приводится список изданных и неизданных произведений.)
Из переписки Н.Ф. Федорова с Кожевниковым // Версты. 1928. № 3 (см. также: Контекст – 1988. М., 1989).
Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 346–348.
Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6.
Розанов В.В. Около трудных религиозных тем // Новое время. 1916. 17 авг.
Розанов В.В. Бердяев о молодом московском славянофильстве // Московские ведомости. 1916. 17 авг.
Розанов В.В. Мысли о литературе. М., 1989.
Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.
Семенова С. Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990.
Сетницкий Н.А. Владимир Александрович Кожевников // Высшая школа в Харбине. Известия юридич. ф-та, т. 4. Харбин, 1927. С. 323–328.
Шохин В.Г. Предисловие // *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. М.: Грааль, 2002.
Шургаия А.В. Православный ученый-энциклопедист. Вопросы философии. 1991, № 6. С. 106.
Подготовка издания «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова (по материалам переписки В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона (1904 – 1911)). Публикация, предисловие и комментарии А.Д. Кожевниковой // Сб. Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 2. М.: Наследие. 1996. 288 с.

**ОПУБЛИКОВАННЫЕ РАБОТЫ
В.А. КОЖЕВНИКОВА**

1. Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке. Историческое исследование. Козлов: Типогр. В.М. Фриш, 1874. 289 с.
2. Плач церквей Московских // Русский Архив. 1893, кн. 2, № 6. С. 288–299.
3. Стены Кремля. Что они такое и чем могли бы быть // Русский Архив. 1893, кн. 3, № 11. С. 365–377.
4. Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Разбор взглядов Э. Золя, А. Дюма и Л. Толстого на труд. М., 1893.
5. Международная благодарность // Русский Архив. 1896, кн. 1, № 2. С. 261.
6. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Часть I. Москва: Тип. Г. Лиснер и А. Гашель, 1897. 757 с.
7. Лука Элладский. Поэма. М.: Университетская тип., 1897. 11 с. // Русское Обозрение, 1897.
8. Любовь погибает // Русский Вестник. 1898, № 1.
9. Сикстинская капелла. (Письмо из Рима и стихотворение). М., 1898.
10. Из путевых впечатлений по Востоку. 1. Свягая София // Русский Вестник. 1898. № 9. С. 51–59.
11. Из путевых впечатлений по Востоку. 2. Цареградский Музей // Русский Вестник. 1898. № 10. С. 57–82.
12. Призыв // Дон. 1898, 6 августа.
13. Цель жизни. Стихотворение // Русский Вестник. 1898. Т. 258, № 11. С. 142.
14. Жить или не жить? // Русский Вестник. 1899, № 4.
15. Христос и грешница. Посвящается В.Д. Поленову. М., 1899.
16. Северно-русские думы и впечатления // Русский Вестник. 1899. № 10–12.
17. Обыденные храмы в Древней Руси // Русский Вестник. 1900. № 1. С. 193–222 (отд. изд.: Москва, 1906).
18. На сторожевом валу (памяти родных мест) // Русское обозрение. 1901. Вып. 1 (отд. изд.: М., 1901).
19. Очерки современного католицизма. 1. Политические притязания и надежды католицизма в Германии. М., 1901.
20. Николай Федорович Федоров. I. Библиограф и библиофил. II. Музейский деятель // Русский Архив. 1904. кн. 1. С. 315–325; 390–401.

21. III. Воспитатель и учитель // Русский Архив. 1904, кн. 1, 2. С. 545–554; 5–26.
22. IV Мыслитель // Русский Архив. 1904, кн. 3; 1905, кн. 1, 2; 1906, кн. 1.
23. Значение А.А. Иванова в русской живописи. М., 1907. 8 с.
24. О задачах русской живописи. М.. Печатня А.И. Снегиревой. 1907. 42 с.
25. О значении изучения церковной истории для нашего времени // Московский Голос. 1907, № 15 (12 апреля).
26. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. С приложением писем Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, А.А. Шеншина (Фета) и Л.Н. Толстого о Н.Ф. Федорове и его учении. М., 1908. 320 с. (Не для продажи.)
27. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем // Христианское чтение. 1909. № 8–9. С. 1059–1087 (отд. изд.: ч. 1–2. М., 1910. СПб., 1910).
28. Исповедь атеиста. (По поводу книги ле'Дантека «Атеизм»). СПб., 1909.
29. О добросовестности в вере и неверии. К учащейся молодежи: читано в Москве 11.03.1908. М.: Религиозно-философская б-ка. 1909.
30. Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности. М., 1909. 71 с.
31. О добросовестности в вере и неверии. М., 1909. 17 с.
32. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. Ч. 1, 2. Религиозно-философская библиотека. М., 1910.
33. Религиозные картины В.М. Васнецова. М., 1910.
34. Преобладание научного сомнения в современном неверии // Богословский Вестник. 1911. Т. 2–3, май, октябрь, декабрь. С. 111–134, 265–277, 688–717 (отд. изд. см. 37).
35. Табрум А.Г. Религиозные верования современных ученых. Перевод. М., 1912.
36. Повести о перевоплощениях Готамо-Будды и их значение в истории развития буддизма // Богословский Вестник. 1912. Т. 3, ноябрь, декабрь. С. 538–560, 710–738.
37. Современное научное неверие, его рост, влияние и перемена отношений к нему. Религиозно-философская библиотека. Сергиев Посад: Типогр. Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1912.
38. Мысли об изучении святоотеческих творений. М., 1912.
39. Церковная деятельность женщины в Англии // Голос Церкви. 1912, март и апрель (отд. изд.: М., 1912).
40. Непонятный храм // Дым отечества. 1913, № 2. С. 6–8.
41. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта // Богословский Вестник. 1913. № 4, 5.
42. Индусский аскетизм в добуддийский период // Богословский Вестник. 1914. Т. 1, январь, февраль, март. С. 51–83, 254–278. 496–537.
43. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1–2. Пг.. Тип. М. Меркушева. 1916. Т. 1. 633 с. Т. 2. 756 с. Указатель 19 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Д.А. и А.Д. Кожевниковы. ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ КОЖЕВНИКОВ</i>	5
ОПЫТ ИЗЛОЖЕНИЯ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА ПО ИЗДАННЫМ И НЕИЗДАННЫМ ПРОИЗВЕДЕНИЯМ, ПЕРЕПИСКЕ И ЛИЧНЫМ БЕСЕДАМ	25
ПРЕДИСЛОВИЕ	27
НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ ФЕДОРОВ	29
I. БИБЛИОГРАФ И БИБЛИОТЕКАРЬ	31
II. МУЗЕЙСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ	42
III. ВОСПИТАТЕЛЬ И УЧИТЕЛЬ	56
IV. МЫСЛИТЕЛЬ	95
1. Задача философии	95
2. Общий взгляд на историю развития философии	110
3. Суждения о разных философах. Философия чистого разума и ее следствия	119
4. Философия чувства	164
5. Философия дела. Ее задачи	172
6. Предубеждения против философии дела, их критика и устранение	182
а) Предубеждения научно-философские и богословские	182
б) Предубеждения юридические и политические	190
в) Предубеждения этические [(гуманистические)]	212
г) Предубеждения экономические	231
д) Предубеждения, вытекающие из ошибочного отношения к природе. – Пассивное отношение к ней. Необходимость замены его активным	298

Очерк развития пассивного отношения к природе и критика его оснований.....	303
Античный натурализм.....	313
Эстетизм Возрождения и нашего времени	315
Натуралистическая этика	348
Религиозные предубеждения против активного отношения к природе	372
Переход к активному отношению к природе; его необходимость.....	400
ПРИЛОЖЕНИЕ	433
ПРИМЕЧАНИЯ	439
Примечания	441
ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	
Письма В.А. Кожевникова к Н.П. Петерсону.....	547
Указатель имен	567
Литература о В.А. Кожевникове.....	571
Опубликованные работы В.А. Кожевникова	572

Кожевников В.А.
К-58 Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Сост., общ. ред. и вступит. статья Д.А. и А.Д. Кожевниковых. – М.: Мысль, 2004. – 576 с., 1 л. портр. (Филос. наследие).
ISBN 5-244-01007-7

Книга видного русского мыслителя, философа и историка В.А. Кожевникова посвящена личности и учению Н.Ф. Федорова – одного из самых ярких представителей русского космизма. Книга впервые вышла в 1908 году в количестве 400 экземпляров, и сегодня она остается наиболее глубоким изложением «философии общего дела». Настоящее издание содержит Примечания, указатель имен, а также Дополнительные материалы, в которые вошли ранее не издававшиеся письма В.А. Кожевникова к Н.П. Петерсону.

УДК 1(47)(091)+929 Федоров
ББК 87,3(2)6

Научная

В.А. КОЖЕВНИКОВ

ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Редактор *А.В. Матешук*
Младший редактор *С.И. Ларичева*
Художественный редактор *А.А. Брантман*
Корректор *Т.И. Орехова*
Верстку подготовила *М.Д. Рускова*

Сдано в набор 1.07.04. Подписано в печать 10.11.04. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. листов 30,24. Усл. кр.-отг. 30,24. Учетно-издат. листов 34,78.
Тираж 3000 экз. Заказ № 1165.

ГУП издательство «Мысль».
119071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Государственном ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Московском предприятии «Первая Образцовая типография» Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
115054, Москва, Валовая, 28.

ISBN 5-244-01007-7



9 785244 010077 >

