

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А. М. ГОРЬКОГО**

На правах рукописи

ГАЧЕВА Анастасия Георгиевна

**Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И Н. Ф. ФЕДОРОВ.
ДУХОВНО-ТВОРЧЕСКИЙ ДИАЛОГ**

Специальность 10.01.01 – русская литература

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:

доктор филологических наук
Татьяна Александровна Касаткина

Москва
2006

Содержание

Введение.....	1
Глава 1	
История знакомства Ф. М. Достоевского с идеями Н. Ф. Федорова.....	87
§ 1. Первое обращение Н. П. Петерсона к Ф. М. Достоевскому. Март 1876 г.....	96
§ 2. Второе обращение Н. П. Петерсона к Ф. М. Достоевскому. Декабрь 1877 – март 1878.....	106
§ 3. Третье обращение Н. П. Петерсона к Ф. М. Достоевскому. Осень 1880 г.....	138
Глава 2	
Роман «Братья Карамазовы» в свете религиозно-философских идей Н. Ф. Федорова.....	145
§ 1. Общество – церковь, мир – семья.....	160
§ 2. «Непременно восстанем...» (Воскресительная тема в романе.....)	187
§ 3. Проблема всеобщности спасения.....	232
Глава 3	
Ф. М. Достоевский и история учения всеобщего дела.....	283
§ 1. Достоевский в творческой судьбе работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...».....	286
§ 2. Под маской Достоевского.....	322
§ 3. Федоров contra Достоевский?.....	366
Заключение.....	406
Библиография.....	432

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

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

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

Вопрос о Федорове и Достоевском непосредственно связан с другим обобщающим и обширным вопросом – о взаимодействии русской религиозной философии и художественной литературы, об их скрещениях и взаимовлияниях. Русская литература XIX века была колыбелью отечественной философской мысли: в ее поэтическом и романном пространстве, средствами образно-художественными, а не дискурсивно-логическими, ставились и решались фундаментальные проблемы философской онтологии и антропологии,

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

гносеологии и этики – человек и природа, дух и материя, истина и благо, сущность зла и сущность добра, время и вечность, род и личность, вера и неверие, преображающая любовь и спасающая красота... В лоне литературы рождалась смыслообразующая интенция русской религиозной философии – интенция преображения мира и человека, готовилась духовная почва для главной ее идеи – идеи богочеловечества. Однако с последней трети XIX в. стал набирать силу обратный процесс – влияния религиозной мысли на литературу, во всей полноте развернувшийся уже в следующем, XX веке. Знакомство позднего Достоевского с идеями Федорова, отражение этих идей в романе «Братья Карамазовы» – первая веха этого оплодотворяющего влияния.

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

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

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

Задачи и основные направления исследования

Цель настоящей работы – представить заявленную тему максимально исчерпывающе и объемно, рассмотреть главные содержательные ее линии, ввести в научный оборот ряд новых документальных источников, существенно уточняющих наше представление как об истории опосредованного знакомства Достоевского с идеями Федорова, так и об отношении к писателю самого философа.

Обращение к черновому тексту статьи «Чем должна быть народная школа?», присланной Достоевскому учеником Федорова Н. П. Петерсоном, позволяет понять, какие именно проблемы учения о воскрешении были затронуты в этой статье и как резонировали они у Достоевского. Отдельная глава посвящена интерпретации романа «Братья Карамазовы» в свете федоровских идей. Поднимается вопрос о восприятии Достоевского самим Федоровым, что предполагает не только систематизацию высказываний философа о писателе, но и поиск *следов* их опосредованного духовно-творческого контакта в тех фрагментах текста главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...», которые писались в 1878–1881 гг. непосредственно как ответ Достоевскому.

В разборе сюжета «Федоров – Достоевский» существенное внимание уделяется В. С. Соловьеву, познакомившемуся с идеями Федорова сначала через Достоевского, а в 1881–1882 гг. и непосредственно. Показана близость позиций трех выдающихся современников по главным религиозным вопросам, родство их

представлений о человеке, о смысле истории, о назначении христианства и церкви в мире, прочерчены линии влияния Федорова и Соловьева на формирование эсхатологической темы позднего Достоевского.

Одним из важных направлений исследования становится анализ взглядов Федорова и Достоевского на искусство, их представлений о задачах литературы и журналистики, дается сравнение «реализма в высшем смысле» Достоевского и «всемирного реализма» Федорова.

Новизна исследования

Вопрос о влиянии построений Федорова на позднего Достоевского, об отзвуках его идей как в черновиках к «Братьям Карамазовым», так и в окончательном тексте романа, ставился и разбирался в филологической науке не раз (см. следующий ниже обзор литературы по теме диссертации). Однако ни одному из исследователей не было известно, какое именно изложение учения Федорова читал Достоевский, и соответственно, при анализе проблемы *влияния* учитывался *весь* корпус идей философа, что в известном смысле было – хотя и вынужденной – методологической ошибкой. Настоящая работа впервые вводит в научный оборот черновик текста, посланного Достоевскому Петерсоном, и разбор федоровских мотивов в романе «Братья Карамазовы» ведется с учетом этого текста.

Значительное место в диссертации уделено фигуре Н. П. Петерсона – как идейного посредника между Федоровым и Достоевским. Излагается история его эпистолярных обращений к писателю – не только в 1877–1878 гг., но и в 1876 и 1880 гг., – все они так или иначе диктовались стремлением Петерсона познакомить Достоевского с учением всеобщего дела.

Воссоздана история работы Федорова в 1878–1880 гг. над ответом Достоевскому. Во II–IV частях «Вопроса о братстве, или родстве...» вычленены те текстовые пласты, которые были написаны под непосредственным влиянием письма Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 года. Подробно освещена попытка Федорова выступить в 1897 году «под маской Достоевского», приписав ему свое учение о «долге воскрешения». Объяснены причины появления критических высказываний Федорова о Достоевском в работе «Супраморализм» (история с обращением к Н. А. Энгельгардту).

Родство воззрений Федорова и Достоевского на мир, человека, историю обосновывается принадлежностью писателя и мыслителя к *единой* религиозно-

философской традиции, утверждающей идеал творческого, миропреображающего христианства, истории как «работы спасения».

Практическая значимость исследования

Материал диссертации может быть использован как в исследовательской (создание научной биографии, летописей жизни и творчества, комментария к научным собраниям сочинений), так и в педагогической практике (подготовка лекционных курсов и спецкурсов).

Апробация работы

По проблемам, поднятым в диссертации, опубликовано 20 научных статей. Архивные материалы, связанные с темой «Достоевский и Федоров», изданы и откомментированы автором в научном «Собрании сочинений» Н. Ф. Федорова в 4-х томах с дополнительным, пятым, томом (М., 1995–2000).

Отдельные положения работы обсуждались в докладах на Международных Старорусских научных чтениях «Достоевский и современность» (1993, 1999), на Международных чтениях памяти В. С. Соловьева (Москва, 2000), на Международном симпозиуме «Достоевский в современном мире» (Москва, 2001), на IV Международной научной конференции «Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр» (Петрозаводск, Петрозаводский государственный университет, 2002), на научной конференции «Православие и русская культура» (Санкт-Петербург, Институт русской литературы (Пушкинский дом), 2002), на публичных чтениях «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях Русского Зарубежья» (Москва, 2003), на Международной научной конференции «Космизм и русская литература» (Белград, 2003), на IX Международных научных чтениях памяти Н. Ф. Федорова (Москва, 2003), на XII симпозиуме Международного Общества Достоевского (Женева, 2004), на Международном научном конгрессе «Русская словесность в мировом культурном контексте» (Москва, 2004), на философском семинаре при Музее-библиотеке Н. Ф. Федорова (Москва, 1999–2005).

Структура работы

Работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

История вопроса

К теме «Достоевский и Федоров» историки литературы и общественной мысли обращаются уже многие десятилетия. А началось все с устных и письменных свидетельств самих участников опосредованного контакта писателя и философа и близких к ним лиц. Первое свидетельство прозвучало еще летом 1878 года. Тогда ученик Федорова Н. П. Петерсон, ехавший к Федорову в Москву, чтобы продолжить работу над уже начатым ответом Достоевскому, случайно «на Сызрано-Моршанской дороге, на половине между Пензою и Моршанском, встретил Л. Н. Толстого»². «На пути, – вспоминал он позднее, – я поведал ему о Николае Федоровиче и о своих сношениях с Достоевским, прочитал ему письмо Достоевского и то, что было написано мною под диктовку Николая Федоровича в ответ на это письмо в те две недели, которые только что провел у меня Николай Федорович»³. По словам Петерсона, Толстой не проявил большого интереса к идеям Федорова («сказал, что это ему не симпатично»), однако впоследствии сам разыскал мыслителя в Румянцевском музее, после чего «между ними завязалось знакомство»⁴. В 1897 г., спустя почти двадцать лет после обращения Петерсона к Достоевскому, уже сам Федоров помещает в воронежской газете «Дон» письмо Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г., предваряя публикацию собственным предисловием⁵. В предисловии, подписанном инициалами Н. П. Петерсона «Н. П.» (Федоров никогда не ставил под своими статьями собственной подписи), Николай Федорович, не называя имени «неизвестного мыслителя», пытался изложить свое учение как бы от лица самого Достоевского. Этот эпизод подробно будет разобран в третьей главе диссертации, поэтому больше о нем говорить я не буду. Пока же важно подчеркнуть, что в 1897 г. в провинциальной газете был опубликован тот документ, который, собственно, и давал теме «Достоевский и Федоров» право на жизнь, являясь на тот момент единственным и главным свидетельством внимания Достоевского к идеям неизвестного мыслителя.

² *Петерсон Н.П.* Письмо к издателю «Русского архива» по поводу отзыва Ф. М. Достоевского о Н. Ф. Федорове // *Русский архив.* 1904. № 6. С. 301.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ См.: *Дон.* 1897. № 80, 20 июля.

Вскоре после публикации письма Достоевского другой друг и ученик Федорова, философ и историк науки В. А. Кожевников, в монографии «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии», которую он заканчивал как раз летом 1897 г., специально сослался на это письмо. Ссылка была сделана в заключении, где, в духе идей Федорова, автор говорил о новых горизонтах, которые может открыть человечеству «всестороннее расширение знания», о необходимости противостояния «неразумным, стихийно действующим силам природы», о «сыновнем долге возвращения жизни отцам». Кожевников подчеркивал, что письмо Достоевского, «относящееся к этому учению и вполне ему сочувствующее», «не только выставляет в совершенно новом свете религиозные и философские убеждения великого писателя, но и внушает желание, чтобы в скорейшем времени было издано изложение учения того мыслителя, о котором говорит Достоевский в своем письме»⁶.

Летом 1901 г. Петерсон, служивший тогда в Туркестане, опубликовал в газете «Асхабад» работы Федорова «Разоружение» и «Самодержавие»⁷. Публикация второй из них предварялась двумя небольшими статьями философа: «Еще об историческом значении царского титула» и «Ответ на вопрос “Что такое Россия?”» (позднее, при републикации в I томе «Философии общего дела» они были включены в текст «Самодержавия»). Имя писателя в статье «Ответ на вопрос “Что такое Россия?”» появлялось неоднократно: говоря о «долге воскрешения отцов-предков», Федоров прямо сослался на публикацию письма Достоевского Петерсону в газете «Дон» и вновь, как и в предисловии к публикации, называл его родоначальником учения о воскрешении⁸.

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

⁶ Кожевников В.А. Философия чувства и веры. М., 1897. С. 756.

⁷ Асхабад. 1901. №№ 185–186, 191–192, 199, 200, 202–203.

⁸ Асхабад. 1901. № 187, 6 июля. Подробнее об этом см. третью главу диссертации.

Георгиевский, сослуживец мыслителя, мог слышать об интересе Достоевского к идеям Федорова от него самого, равно как и от учеников философа – В. А. Кожевникова, Ю. П. Бартенева, И. М. Ивакина. Скорее всего, читал он и публикацию в газете «Дон», с которой Федоров знакомил ряд лиц из своего окружения. Некоторые, впрочем, слабые, отголоски этого чтения слышны в написанном им некрологе «Памяти Николая Федоровича»: «Энциклопедист в самом полном и лучшем смысле этого слова, Николай Федорович был и замечательным философом и самостоятельным мыслителем. Глубочайшие и оригинальные воззрения его привлекали к себе и Достоевского, и Владимира Соловьева, и нашли в них авторитетных ценителей, почитателей и сторонников»⁹. А в статье «Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины)», где Георгиевский определяет «нравственное и философское мировоззрение» Федорова, в центре которого – «учение о всеобщем братстве», «убеждение об окончательной победе над злом и о всеобщем воскресении мертвых», эти отзвуки становятся еще осязаемее: «Глубина, ясность и логичность этой философии поражали Достоевского и Вл. С. Соловьева. Они с восторгом проводили целые часы за чтением писаний Николая Федоровича, называли его взгляды своими и, в конце концов, оба испытали на себе сильнейшее влияние взглядов Николая Федоровича»¹⁰. Как видим, в последнем случае Георгиевский позволил себе гиперболизировать факты: из «двух часов» *единократного* чтения рукописи Петерсона и беседы о ней Достоевского и Соловьева получились «целые часы», проведенные обоими «за чтением писаний Николая Федоровича».

В. И. Шенрок в статье «Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова» также коснулся сюжета «Федоров – Достоевский»: «Этого человека и его умную беседу, в которой всегда было много живой, самостоятельной мысли, высоко ценили замечательные умы: Ф. М. Достоевский, философ В. С. Соловьев и современный корифей литературы Л. Н. Толстой»¹¹. Но если в случае с Толстым и Соловьевым суждение о том, что они «высоко ценили» беседу Федорова, было бесспорным, то в отношении Достоевского оно оказывалось просто ошибочным, ибо ни в каких личных контактах философ и писатель не состояли.

Впрочем, подобные ошибки пишущие о Федорове время от времени будут допускать и в дальнейшем, не пренебрегая порой и преувеличениями à la

⁹ Московские ведомости. 16 декабря 1903, № 341.

¹⁰ Московские ведомости. 26 января 1904, № 26.

¹¹ Шенрок В.И. Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова // Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663.

Георгиевский. И далеко не всегда появление таких преувеличений было вызвано неточным знанием фактов – порой они возникали из побуждений самых лучших и добрых, согласно знаменитой русской пословице «Кашу маслом не испортишь», или, так сказать, красоты ради – чего стоит один пассаж из статьи А. Л. Волынского «Воскрешение мертвых»: «И вот мы видим величайших мужей российской современности XIX века толпящимися у дверей каталожной комнаты Румянцевского Музея: Льва Толстого, Достоевского, Влад. Соловьева и др.»¹².

В некрологах и поминальных статьях о Федорове отчетливо обозначилась тенденция подкреплять его значение и авторитет как мыслителя апелляцией к этим трем выдающимся современникам. Соединяя имя философа всеобщего дела с именами Толстого, Достоевского, Соловьева, его не только ставили на высшую ступеньку культурной иерархии, но и утверждали ценность выдвинутых им активно-христианских идей, как бы подчеркивая: если уж такие духовные авторитеты интересовались скромным библиотекарем Румянцевского музея и его дерзновенным проектом, значит речь идет, действительно, о глубоком мыслителе и самый проект достоин серьезного обсуждения. Этот *argumentum ad hominem* присутствовал и присутствует в работах о Федорове уже больше ста лет – мы находим его в популярных и научных статьях, в высказываниях о Федорове русских религиозных мыслителей и в философской публицистике русского зарубежья, в статьях советского времени и в современных исследованиях... Суждения о Федорове Достоевского, Соловьева, Толстого вплетаются в размышления о личности и жизни философа, о сущности его идей и проектов, служат основанием для широких религиозно-философских обобщений. Достаточно вспомнить Н. О. Лосского, подтверждающего при помощи этих суждений свою характеристику мыслителя: «Без сомнения, это был подлинный праведник, неканонизированный святой»¹³, или В. Н. Ильина, проводящего устойчивую параллель между жизненным обликом Федорова и пророческим духом его учения: «Чрезвычайно важно отметить, что Федоров едва ли не более всего действовал на своих современников личностью и житием. Именно личность и житие заставляли прислушиваться к его гениальным мыслям, являясь для них сильнейшим рупором. Таково единогласное свидетельство всех знавших его –

¹² Волынский А.Л. Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М., 2004. С. 486.

¹³ Лосский Н.О. Н. Ф. Федоров // Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 84.

включая сюда таких гигантов, как Вл. Соловьев, Достоевский и Л. Толстой, – равно как и многих других»¹⁴.

Но вернемся в начало XX века. В 1904 г., со второго – февральского – номера журнала «Русский архив» началась публикация очерков В. А. Кожевникова о жизни и учении Федорова, в конечном итоге составивших книгу «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (Ч. 1. Москва, 1908). В качестве своеобразного приложения к очеркам Кожевников намеревался поместить в журнале письмо Достоевского Петерсону, о чем им была достигнута договоренность с П. И. Бартеневым (сам Петерсон предоставил Кожевникову право на издание указанного письма еще в январе¹⁵). Однако вскоре Владимиру Александровичу пришлось поспешить с публикацией, поскольку он получил сведения о том, что литературовед и искусствовед Н. Н. Черногоубов, общавшийся с Федоровым в последние годы его жизни и после смерти философа пытавшийся оспаривать у Кожевникова право на публикацию его наследия, хочет напечатать письмо Достоевского по имеющейся у него копии. 1 февраля 1904 г. В. А. Кожевников сообщил о притязаниях Черногоубова П. И. Бартеневу, подчеркнув, что если ему не удастся отговорить конкурента от тщеславного намерения, то письмо Достоевского «придется напечатать <...> в “Архиве” раньше, чем предполагали, то есть уже в мартовской книжке»¹⁶. А спустя десять дней, 10 февраля, выслал редактору «Русского архива» копию письма Достоевского, сопроводив ее следующими указаниями по публикации: «Письму необходимо предпослать примечание от Редакции, в коем следует указать 1) на связь содержания письма с учением Николая Федоровича, излагаемым в моих статьях, и во-вторых, что письмо было напечатано в газете “Дон” 1897 года № 80; но в значительно сокращенном виде. 3) Надо сказать, что письмо адресовано к Николаю Павловичу Петерсону, другу Н. Ф. Ф., ныне члену Окружного Суда в Асхабаде. Петерсон посылал Достоевскому изложение учения Н. Ф-ча из Керенска и письмо Достоевского есть ответ Петерсону с изложением впечатлений, произведенных на Достоевского чтением присланной ему статьи. 4)

¹⁴ Ильин В.Н. Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 102.

¹⁵ См. письмо Н. П. Петерсона Г. П. Георгиевскому от 13 января 1904 (*Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 673. В дальнейшем ссылки на Собрание сочинений Н. Ф. Федорова в 4 томах с дополнительным томом (М., 1995–2000) даются в скобках после цитаты. Римская цифра указывает том, арабская – страницу).

¹⁶ В. А. Кожевников – П. И. Бартеневу, 1 февраля 1904 // РГАЛИ, ф. 46, оп. 1, ед. хр. 596, л. 31–31 об.

Можно упомянуть, что ныне подлинник письма хранится в Рукописном отделении Московского Румянцевского Музея»¹⁷.

Письмо Ф. М. Достоевского было напечатано в мартовском номере «Русского архива». Так же как публикация в газете «Дон», оно содержало две небольшие купюры. П. И. Бартенева снабдил письмо краткими примечаниями, в которых привел сведения, сообщенные ему Кожевниковым, но оставил без внимания главный, *мировоззренческий* пункт – о «связи содержания письма с учением Николая Федоровича». Касаться этой темы Бартенева не пожелал – знавший Федорова еще с 1860-х годов и глубоко его почитавший, он весьма сдержанно относился к главному, воскресительному пункту его учения. Зато редактор «Русского архива» раскрыл для читателя инициалы «В. С. С.», которыми в копии письма, присланной Кожевниковым для публикации, были «зашифрованы» имя, отчество и фамилия Соловьева, полностью приведенные в подлиннике. А к выраженной в письме Достоевского просьбе ответить на главный вопрос: как именно мыслит воскрешение «неизвестный мыслитель», сделал короткое примечание: «Не знаем, что на этот вызов отвечал Н. П. Петерсон»¹⁸.

Получив вторую книжку «Русского архива» за 1904 год и обнаружив примечание Бартенева, Петерсон написал ему большое письмо. Поведал об истории своего знакомства и дружбы с Федоровым, сообщил, как неоднократно «предлагал Николаю Федоровичу изложить печатно»¹⁹ его учение, как периодически записывал за мыслителем то, что тот говорил в устных беседах. Наконец, Петерсон пояснил обстоятельства своего обращения к Достоевскому в 1877 г. и рассказал о работе Федорова над ответом писателю. В письме была представлена та, ставшая на десятилетия канонической, версия, согласно которой «никакого ответа Достоевскому послано не было»²⁰, поскольку, как утверждал Петерсон, работа над изложением учения о воскрешении разрасталась от года к году и не была окончена до смерти писателя. О своем кратком письме Достоевскому от 29 марта 1878 г., а также о том, что в последней трети 1880 года втайне от Федорова послал ему часть рукописи, которая писалась философом как ответ Достоевскому, Николай Павлович умолчал – причины этого будут объяснены ниже (см. первую главу диссертации).

¹⁷ В. А. Кожевников – П. И. Бартенева, 10 февраля 1904 // Там же, л. 42.

¹⁸ Русский архив. 1904. № 3. С. 404.

¹⁹ *Петерсон Н.П.* Письмо к издателю «Русского архива» по поводу отзыва Ф. М. Достоевского о Н. Ф. Федорове // Русский архив. 1904. № 6. С. 300.

²⁰ Там же. С. 301.

Свое письмо Петерсон переслал В. А. Кожевникову с просьбой передать его редактору «Русского архива», Кожевников – сыну П. И. Бартенева Ю. П. Бартеневу, а тот соответственно отцу, сопроводив посылку следующим комментарием: «Вот письмо Петерсона, которое он написал по поводу твоего примечания к письму Достоевского. Его можно, думается мне, напечатать. Он хочет писать воспоминания о Ник. Феодоровиче, я ему отвечал, что ты чтишь его, но главная мысль покойника является для тебя, как и для многих, великим скандалом»²¹.

В шестом номере «Русского архива» письмо Петерсона к Бартеневу было опубликовано. Помимо сведений об обращении к Достоевскому, оно содержало рассказ публициста о своей встрече с Толстым летом 1878 г., во время которой он познакомил писателя с содержанием письма Достоевского и ответа на него Федорова. Позднее оба эпизода – обращения к Достоевскому и встречи с Толстым – Петерсон воспроизвел в статье «Из записок бывшего учителя»²², книге «Н. Ф. Федоров и его “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого “о непротивлении” и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912), а также в воспоминаниях о Федорове²³, над которыми работал в 1916 году.

Кожевников в своей книге о Федорове сослался на письмо Достоевского Петерсону как на один из аргументов в пользу близости религиозно-философских идей Федорова и раннего Соловьева²⁴. А в приложении поместил полный текст этого письма, уже без купюр, вместе с двумя письмами Федорову Соловьева, в одном из которых содержалась знаменитая фраза: «со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»²⁵, и письмом А. А. Фета, где был приведен хрестоматийный отзыв Толстого: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»²⁶.

В 1906 г. в г. Верном вышел в свет подготовленный Кожевниковым и Петерсоном первый том сочинений Федорова. Том открывался предисловием Кожевникова: подчеркивая масштаб философии всеобщего дела, Владимир Александрович апеллировал к великим современникам своего учителя (как я

²¹ Ю. П. Бартенева – П. И. Бартенева, 14 мая 1904 // РГАЛИ, ф. 46, оп. 1, ед. хр. 596, л. 133.

²² *Петерсон Н.П.* Из записок бывшего учителя // Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 265–266.

²³ *Петерсон Н.П.* Из воспоминаний о Федорове // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 150.

²⁴ *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908. С. 277.

²⁵ В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову, [12 января 1882] // Там же. С. 318.

²⁶ А. А. Фет – Н. Ф. Федорову, 6 декабря 1887 // Там же. С. 320.

говорила выше, это становилось обычной практикой в работах о Федорове): «Лишь очень немногие умы решались принять это учение в его последних, наиболее смелых выводах; но среди этих немногих были такие люди, как Ф. М. Достоевский и В. С. Соловьев»²⁷. В следующем далее предисловии Петерсона Федоров был представлен выразителем того «нового слова, которое Россия призвана сказать миру», того «дела, которое Россия призвана внести в мир», того «самосознания, вернее неопределенного еще до сих пор чувства русского народа, которое называет Русь святою, самосознания, свойственного великому народу»²⁸. Цитируя слова Достоевского из «Дневника писателя» 1877 г.: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной», – Петерсон с воодушевлением повторял, что учение всеобщего дела есть целостный, религиозный ответ Русской земли тем чаяниям, которые возлагал на нее Достоевский. Стоя на идее спасения всех, требуя «не всеобщего только мира», «но всеобщего союза, “союза братского”», утверждая принцип «Не для себя и не для других, а со всеми и для всех», это учение соответствует подлинному пониманию мессианства, ибо, по Достоевскому, харизма водительства не дает народу «господства над другими себе подобными», напротив, делает его слугою всех, «возлагает тяжелую обязанность, службу»²⁹.

В последующее двенадцатилетие – 1906–1917 гг. – авторы очерков и статей о философе всеобщего дела, появившихся за это время в печати, периодически касались темы «Федоров и Достоевский», правда, по большей части, предельно скупо. Одни ограничивались простым упоминанием (А. Мощанский³⁰), другие – пересказом сведений, полученных от Кожевникова и Петерсона (А. Панкратов)³¹, что не в последнюю очередь объяснялось скудостью известных тогда материалов (опубликованные в «Русском архиве» письмо Достоевского Петерсону и пояснительное письмо Петерсона Бартеневу; лишь в 1914 году в первом выпуске

²⁷ Кожевников В.А. [Предисловие] // Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Верный, 1906. С. I.

²⁸ Петерсон Н.П. [Предисловие] // Там же. С. V.

²⁹ Там же.

³⁰ «Перед гением Николая Федоровича смиренно склонялись такие крупные, выдающиеся люди, как, напри<ер> Л. Н. Толстой, Вл. Серг. Соловьев, Ф. М. Достоевский» (*Мощанский А. Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова* // Русская мысль. 1914. № 12. С. 140).

³¹ См.: Панкратов А.С. Философ-праведник // Новое слово. 1913. № 8. С. 17–25; [Панкратов А.С.] Русский Диоген // Русское слово. 15(18) декабря 1913, № 289.

сборника «Вселенское дело», посвященного памяти философа, было перепечатано предисловие Федорова к изданию письма Достоевского вместе с полным текстом письма³², но это издание современникам оказалось, увы, недоступным, поскольку почти весь тираж сборника погиб во время Первой мировой войны). Н. А. Бердяев, начав свою статью «Религия воскрешения» традиционным *рекламным* перечислением высказываний Толстого, Соловьева, Достоевского, в середине статьи сделал первый, хотя и очень маленький, шаг к постановке вопроса об отношении не только Достоевского к Федорову, но и Федорова к Достоевскому: «Он даже славянофилов и Достоевского упрекает в том, что они недостаточно русские, слишком западные люди; не может простить Хомякову того, что тот назвал Европу “страной святых чудес”»³³.

Пожалуй, первым, кто пошел дальше *констатации* факта, приблизившись к постановке вопроса о *причинах* внимания Достоевского к идеям Федорова, о *влиянии* этих идей на творчество писателя, был С. Н. Булгаков. В 1908 г. в «Московском еженедельнике» он поместил статью «Загадочный мыслитель», написанную в форме рецензии на книгу Кожевникова. Практически полностью приведя текст письма Достоевского Петерсону, а также тексты двух писем Федорову Соловьева, Булгаков указал на них как на важнейший источник изучения религиозно-философского мирозерцания как Достоевского, так и Соловьева: «В этих письмах мы имеем литературно-исторические памятники первостепеннейшего значения, проливающие свет на интимнейшие и затаеннейшие чаяния и мысли обоих наших мыслителей»³⁴. Более того, в самом письме Достоевского Булгаков увидел своеобразное *исповедание веры* писателя: Достоевский здесь «договорил определенно то, о чем намеками говорилось в разных местах его творений»³⁵.

Булгаков обозначил еще одну ключевую проблему, обойти которую при разговоре о Федорове и Достоевском было нельзя. Каким было то изложение учения Федорова, которое читал Достоевский? Что именно говорилось в нем о воскрешении? Насколько адекватно понял Достоевский замысел Федорова? «...Письму недостает окончательной ясности; очень важно было бы иметь в руках

³² Письмо Н. Ф. Федорова к редактору газеты «Дон» по поводу письма Ф. М. Достоевского к Н. П. Петерсону об учении Н. Ф. Федорова // Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 24–31.

³³ Бердяев Н.А. Религия воскрешения // Н. Ф. Федоров: pro et contra. С. 425 (впервые: Русская мысль. 1915. № 7)

³⁴ Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 294.

³⁵ Там же. С. 295.

посланную ему рукопись, ответом на которую является его письмо, чтобы вполне уразуметь его содержание. Идет ли речь о воскресении или о воскрешении, и не смешивает ли здесь Достоевский свои хилиастические надежды о первом воскресении и тысячелетнем царстве, за которыми следует все-таки общее и окончательное, “трансцендентное” воскресение, с “проектом” всеобщего и окончательного “имманентного” воскресения, долженствующего заменить и устранить трансцендентное?»³⁶.

Однако несмотря на заявленные здесь Булгаковым вопросы и недоумения, философ вовсе не думал отрицать родство Достоевского, Федорова и их третьего современника Соловьева во взгляде на христианство, в понимании его не только как *веры*, но и как *дела*. Другое дело, подчеркивал он, что каждый из них, отстаивая «идеал активности в христианстве»³⁷, доходил в трактовке этой активности до своей собственной допустимой черты, и черта эта у Федорова отстояла намного дальше, нежели у Достоевского и даже Владимира Соловьева.

Мысль Булгакова спустя несколько лет продолжил Е. Н. Трубецкой в книге «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913). Он заговорил об истоках соловьевского синтеза, движимого стремлением превратить вопрос о смысле жизни из отвлеченно-философского в религиозно-практический, напрямую связать его с вопросом о смысле и задаче истории. И среди предтеч Соловьева, наряду с немецкими мистиками и русскими славянофилами, назвал Федорова и Достоевского. При этом первоначально у Трубецкого выстраивались параллельные ряды сравнений. В главке «Соловьев и Достоевский» он указал на то, что в 1870-е годы философ и писатель «жили одной духовной жизнью», «*вместе* продумывали и развивали общее миросозерцание», а в качестве доказательства привел цитату из письма Достоевского Петерсону, который, ставя вопросы о том, как понимает воскрешение неизвестный мыслитель, писал одновременно и от своего имени и от имени Соловьева: «Предупреждаю, что мы здесь, т. е. я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле»³⁸. В следующей главке «Соловьев и Федоров» Трубецкой говорил о мировоззренческой близости этих мыслителей и снова ссылаясь на письмо Достоевского, подчеркивая, что сходство, которое обнаружил писатель в воззрениях неизвестного ему мыслителя и «молодого нашего философа», «заключается прежде всего в самом основном, в

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 81.

глубоко жизненном, практическом понимании христианства, – в реалистическом по существу восприятию Слова воплощенного, – в требовании действительного Его осуществления не только в жизни человечества, но и во внешней природе»³⁹. Однако к концу этой главки Трубецкой уже скрещивал линии «Федоров – Достоевский» и «Федоров – Соловьев»: требование жизненного понимания христианства в построениях Соловьева соединялось с мечтаниями о Царстве Божием на земле, и это, указывал он, роднило их как с «мировой гармонией» Достоевского, так и с федоровской верой «во всеобщее воскрешение как всеобщую жизненную задачу»⁴⁰.

Для Трубецкого стремление Соловьева, Федорова, Достоевского к «осуществлению царствия Божия»⁴¹ в посюсторонней реальности изначально было иллюзорным и утопическим. Иначе считал философ и богослов А. К. Горский, автор работы «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров», написанной в 1918 г., однако увидевшей свет лишь спустя одиннадцать лет. «Основная, можно сказать, единственная тема русской религиозной мысли – то, откуда все исходило и к чему возвращалось, центральная ось, вокруг которой нарастала сила движения – идейная задача, определившая собой весь ход развития ее – может быть обозначена всего четырьмя словами: “Царствие Божие на земле”»⁴². Федоров, Соловьев, Достоевский – главные выразители этой темы, и именно в Федорове, в его «Философии общего дела» видел Горский ее смыслообразующий фокус.

Ставя вопрос о Федорове и Достоевском, Горский выходил на проблему взаимосвязи русской философии и русской литературы. Одним из первых заговорил он о том, о чем столько будут писать в наши дни: «История русской религиозной мысли неотделима от истории русской литературы и одна без другой теряет возможность и смысл существования»⁴³. Русская литература – предтеча отечественной философии, ее материнское лоно, питательная, животворная среда ее роста. Религиозная идея России, та самая, которой, по убеждению Достоевского, должен обновиться не только русский народ, но и все человечество, рождается и живет в литературе, но живет *сокровенно и бессознательно*. Она *чувствуется, но не сознается*. Перевести эту идею в область сознания и должна

³⁹ Там же. С. 87.

⁴⁰ Там же. С. 90, 92.

⁴¹ Там же. С. 93.

⁴² Горностаев А.К. [А. К. Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929. С. 17.

⁴³ Там же. С. 15.

окрепшая религиозно-философская мысль. Это высшее ее задание, ее неотменимый, спасительный долг.

«В русском творческом слове всегда грезился первый набросок *плана* будущего и столь же великого, творческого русского *дела*»⁴⁴ – таково убеждение Горского. Творчество Достоевского предстает в его интерпретации как попытка начертать этот план, осознать, в чем должно состоять это великое дело, творчество Федорова – как самый план, уже целостный и заверченный, как слово о деле, воистину абсолютном, деле благом, спасительном, животворящем. Достоевский – искатель, Федоров – пророк. Причина одушевленной реакции Достоевского на изложение федоровских идей именно в этом: «Впервые вопросы, всю жизнь мучившие великого художника, были в упор поставлены перед ним в ослепляющей, острой ясности. И ответы даны категорически резкие, без всякой двусмыслицы и путаницы»⁴⁵.

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

Одной из системообразующих черт активно-христианского сознания является последовательная непримиримость к смерти как основе основ послегрехопадного бытия, как к «последнему врагу» человека, оно, это сознание, пронизано импульсами жизнотворческими и воскресительными. Так это и было у Федорова, призывавшего к победе над смертью и воскрешению всех когда-либо живших. У Достоевского же, подчеркивал Горский, активно-христианские мотивы, заявлявшие себя и в художественном, и в публицистическом творчестве,

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 41.

и особенно окрепшие – не без влияния федоровских идей – в «Братьях Карамазовых» (видение Каны Галилейской, сцена у камня), соседствовали с другими мотивами, идущими от исторического христианства, в котором спиритуалистическая идея бессмертия души оттесняет на задний план чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века», страдание и крестная смерть Спасителя затмевают и Его фаворское Преображение, и победное Воскресение, а подражание Христу видится не в делах исцеления больных, регуляции природных стихий, воскрешения умерших, заповеданных Им человеческому роду («Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное, больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» – Мф. 10:7–8), но в терпеливом снесении скорбей и превратностей жизни и покорном приятии смертного часа. Проявлением этих мотивов становится у Достоевского и образ рая в «Сне смешного человека», «странного рая, где отсутствует древо жизни»⁴⁶, где *существует смерть* – тихая, безболезненная, но все-таки смерть, а значит, по определению, не может быть полноты счастья; и смиренные кончины его праведников – Макара Ивановича из «Подростка», Маркела и Зосимы в «Братьях Карамазовых». Если Федоров призывал «не <...> смешивать Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», но «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» (I, 86), то изнанкой благолепной проповеди того же Макара Ивановича, призывающего умирать «насытившись днями, воздыхая на последний час свой и радуясь, отходя, как колос к снопу» (13; 287), является не что иное, как соблазн «обоготворения слепой силы природы (вопреки второй заповеди) вместо любовного изучения и овладения ею»⁴⁷. И к образу совершеннолетнего, активно-христианского сознания ближе, с точки зрения Горского, не Зосима, умирающий «тихо и радостно» (14; 294), а Алеша, содрогнувшийся от ругательства «мрачной косности» над телом своего возлюбленного учителя, Алеша, которому является видение Каны Галилейской, образ *воскресения* умерших, «нового неба и новой земли».

Впрочем, с точки зрения Горского, и проповедь Зосимы уже исполнена зернами этого нового, житнетворческого сознания – не даром, в отличие от Макара Ивановича, более всего занятого «большой тайной» о том, «что душу человека на том свете ожидает» (13; 287), старец настойчиво повторяет, что «жизнь есть рай» и заповедует своим чадам исступленную, слезную, ненасытимую любовь к земле,

⁴⁶ Там же. С. 27.

⁴⁷ Там же. С. 48.

ко всему творению Божию, – любви, в которой он близок всем Карамазовым с их «неутолимой жаждой жизни»⁴⁸. И пусть, по выражению отца Паисия, карамазовская сила «еще земляная, неистовая и необделанная», но в ней уже стучится «в двери сознания новая идея о вечной и царственной жизни на земле, о нерасставании с землей во веки веков»⁴⁹, достигая своего апофеоза в тот момент, когда Алеша, вышедший после видения Каны под купол «тихих, сияющих звезд», повергается на землю, омывая ее своими слезами, и обе тайны, «земная и звездная» познаются им «как единая тайна»⁵⁰.

Та идея, которая воцарилась тогда в уме и сердце младшего Карамазова «уже на всю жизнь и на веки веков» (14; 328), должна быть, подчеркивал Горский, поставлена в прямую связь с тем, что писал Достоевский ученику Федорова Петерсону: «...верим в воскресение реальное, буквальное личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(I); 14–15). Сердечное восклицание Коли Красоткина: «Мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» и ответное Алешино «Ах, и я тоже» (15; 194) – сердцевина этой высшей и главной идеи. Вопрос о грядущем воскресении мертвых и о том, что должен делать для этого человек, – вот что стало важно для Достоевского после знакомства с идеями Федорова. Нет, писатель не отказывается от веры в бессмертье души, он лишь подчеркивает, что в ней – не все христианство. Подчеркивает, как показывает Горский, не столько декларативно, сколько художественно. Утешающему слову Зосимы к матери умершего мальчика: «Посему знай и ты, мать, что и твой младенец наверно теперь предстоит пред престолом Господним, и радуется, и веселится, и о тебе Бога молит. А потому ты не плачь, но радуйся» (14; 46) противостоит ее исступленное, ничем не утишаемое желание *увидеть* своего ребенка здесь и сейчас, в живом, теплом, *реальном* образе, противостоят слезы капитана Снегирева, припадающего к сапожкам своего умершего мальчика с криком: «Батюшка, Илюшечка, милый батюшка, ножки твои-то где?» (15; 194), противостоит Колино «Если б только можно было его воскресить». И эта жажда полноты восстановления единственной и неповторимой плоти умершего, «истинной невесты» души и духа (цитирует Горский Тертуллиана)⁵¹, не только не противоречит христианству, но раскрывает его подлинный, всепасающий смысл.

⁴⁸ Там же. С. 51.

⁴⁹ Там же. С. 50, 51.

⁵⁰ Там же. С. 50.

⁵¹ Там же. С. 68.

Горский, пожалуй, одним из первых исследователей творчества Достоевского, заговорил о той связи, которая соединяет в художественном пространстве романа путь Алеши Карамазова с путем его старшего брата Дмитрия. Спустя несколько часов после откровения, явившегося Алеше под ночным небом монастыря, Дмитрий, пройдя в ту же рубежную, судьбоносную ночь сквозь искус ревности, ненависти, отцеубийства (от которого уберег его Бог), сквозь мытарства ареста, обыска, унижительного допроса, видит пророческий сон про «дитё» и мгновенно порывается к действию, хочет «всем сделать что-то такое, чтобы не плакало дите, не плакала бы и черная иссохшая мать дити, чтобы не было вовсе слез с той минуты ни у кого» (14; 457). Сон Дмитрия как бы продолжает и углубляет ту идею, ту «великую мысль», которая рождается в Алешинем сонном видении, – идею преображенной, неветшающей, неоскудевающей жизни как цели бытия человека на его возлюбленной, драгоценной земле.

Возникающий в Митином сне образ худой, изможденной женщины с плачущим младенцем на костлявых руках *рифмуется* с образом крестьянки, изливающей Зосиме свою скорбь об умершем ребенке. «Тем чувствительнее, – замечает исследователь, – подавляющая разница между сонным стремлением Мити и тем, что предлагает несчастной матери благодушный старец», убеждающий в том, что «тихая радость» и «умиление» ожидает ее после «великого материнского плача». Эта «тихая радость и умиление» – «старое вино, прежними гостями излюбленное»: «за ним шли и идут народные толпы в монастырь к старцам»⁵². Дмитрий же, «не отлагая и несмотря ни на что, со всем безудержем карамазовским» (14; 457), устремляется к тому, чтоб дать «черной иссохшей матери и всем погоревшим людям не тихое умиление под старость перед смертью, после долгого, горького, неутешного плача всей жизни, а полное отсутствие у кого бы то ни было слез от сей же минуты»⁵³, то есть ту самую «радость новую, великую», с которой соприкасается Алеша в видении Каны Галилейской. И вот как завершает свое сравнение Горский: «Кто же более прав в сокровенных устремлениях духа, чья дорога прямее ведет к новому зовущему свету: благочестивого подвижника, старца или беспутного молодого офицера? Станный вопрос, но на него уже ответил сам старец, когда шагнул по направлению к Дмитрию Федоровичу и опустился перед ним на колени. <...> Как он сам потом объясняет, он поклонился “великому будущему страданию его”, но в

⁵² Там же. С. 55.

⁵³ Там же. С. 56.

чем же, однако, *величие* этого страдания? Конечно, не в количестве или размере обрушившихся на него несчастий, а в *качестве* той “идеи неизвестной”, что брезжит сквозь весь этот угар страстей и терзаний. Эта идея – веяние крыл Духа Божия над “земляной, неистовой и необделанной силой человеческой”⁵⁴. И не потому только посылает Зосима Алешу к Мите, чтобы предотвратить убийство отца (которого, как мы помним, тот и не совершает), но и потому, что оба брата идут к обретению чаемого нового слова, полнота которого рождается из скрещения данных каждому из них откровений: «миссию Алеши в мире можно уразуметь, лишь не отрывая, не отделяя его от жизненного дела старшего брата, чьи тайные желания и самому еще непонятные мечты выразительно ярко вспыхнули в предутреннем сновидении»⁵⁵.

Соединить откровение о воскресении и преображении, которое «сбудется на земле», с «нуждой в *положительном* действии» – вот в чем, по убеждению Горского, состоял сокровенный замысел итогового романа писателя, питательной почвой которого стали идеи неизвестного мыслителя, коснувшиеся Достоевского в 1877 году. И то, что у Достоевского было дано лишь намеками, а порой только предчувствовалось, но еще не обретало плоть в сказанном слове, – полногласно и полнозвучно являло себя в философии воскрешения. Проект Федорова – ключ к финальной сцене «Братьев Карамазовых», ко вдохновенной проповеди Алеши, коль скоро не хочет остаться она только красивой фразой. Ибо «идти вечно всем *всю жизнь рука в руку*», к чему призывает он мальчиков у Илюшина камушка, «возможно лишь в общем деле оживления и воскрешения всех и всего: только это дело и способно соединить и спаять людей так, что каждый будет отдавать обществу и человечеству не нечто лишь обособленное в его сознании, отвлеченное от совокупности его душевной жизни, один какой-нибудь род своих сердечных чувствований, умственных запросов и волевых стремлений, но отдавать всего себя целиком и без остатка; тут (и только тут) неуловимейшему движению души, каждому ничтожнейшему усилию тела обеспечено участие в служении общего дела, во вселенской литургии»⁵⁶.

Вслед за Горским связь сцены у камня с воскресительными идеями Федорова отметил А. Л. Волынский в статье «Воскрешение мертвых» (1923)⁵⁷. С «Философией общего дела» критик познакомился во второй половине 1910-х

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 59.

⁵⁶ Там же. С. 73.

⁵⁷ *Волынский А.Л.* Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 483.

годов, однако еще в 1900 г. в работе «Царство Карамазовых», разбирая последние страницы романа, цитировал строки письма Достоевского Петерсону о «воскресении реальном, буквальном, личном», долженствующем произойти на земле, справедливо связывая с этой верой Достоевского воскресительную тему сцены у камня⁵⁸. Правда, тогда фамилии мыслителя, которым восторгался писатель, Волынский не знал, соответственно не мог провести и параллели между его идеями и анастатическими мотивами «Братьев Карамазовых». В статье же «Воскрешение мертвых», касаясь отношения к Федорову Толстого, Соловьева и Достоевского, он снова упоминал письмо последнего Петерсону, приведя из него ту же цитату о воскресении, только теперь эта цитата рассматривалась им, так сказать, под знаком Федорова – как свидетельство «полного сочувствия и радостного присоединения» Достоевского к мыслям философа⁵⁹.

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

Комарович настаивал на определяющем значении записей 1878 года и для разработки сюжета, и для характеристики основных персонажей, и – главное – для уяснения той одушевляющей и главной идеи произведения, которой вскоре будут скреплены все части романного универсума: «Мы находим здесь не только наброски к той или иной главе или к каким-либо отдельным сценам, но многочисленные, как бы предварительные выкладки для всего будущего романа,

⁵⁸ Волынский А.Л. Царство Карамазовых // Волынский А.Л. Ф. М. Достоевский. СПб., 1906. С. 278– 279.

⁵⁹ Волынский А.Л. Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 483.

видим обозначенными те основополагающие и коренные проблемы, которые художник решил поставить в будущем произведении»⁶⁰. Соответственно указывал литературовед и на значение федоровского фермента в том бродильном творческом чане, где зарождались и обретали плоть образы Достоевского.

С самого начала, подчеркивал Комарович, Достоевский полагал центральной, сюжетообразующей темой «Братьев Карамазовых» тему отцеубийства. Однако понять, как именно трактуется эта тема в романе, без обращения к идеям Федорова невозможно: интерпретация отцеубийства дана здесь сквозь призму того представления о бытии и человеке, которое слагалось у Достоевского на протяжении всего его творческого пути, но завершенность и полноту получило лишь в конце жизни, в немалой степени под влиянием присланной ему рукописи, где он нашел подтверждение своих собственных интуиций, обретших у Федорова «характер религиозно-философской системы»⁶¹.

Достоевскому, по мнению Комаровича, оказалось близко и лежащее в основе философии Федорова представление о всеединстве как истинном, должном состоянии мира, противоположном его нынешнему разрозненному и несовершенному бытию, где царствует смерть; и данная им трактовка истории как богочеловеческой работы спасения, венцом которой становится собирание всех элементов творения в целокупность Царствия Божия; и настойчиво звучащее у философа требование всеобщности спасения; и федоровское проективное понимание Троицы – как своего рода Божественной семьи, утверждающей тот высший *любовно-родственный* принцип взаимодействия, который должен быть положен в основу будущего человеческого многоединства и шире – всего преображенного строя творения, избавленного от сил слепых, разрушительных, смертоносных. При этом, что особенно важно, писатель соотносит идеи «неизвестного мыслителя» с идеями хорошо известного ему самому «молодого философа» (В. С. Соловьева), который и сам выражал глубокое сочувствие содержанию рукописи, делая это совсем не из вежливости, ибо, в сущности, развивал то же представление о жизни и истории как «богочеловеческом процессе», идущем ко всеединству, и «ставил христовогонический процесс истории в неразрывную связь с процессом космологическим»⁶².

⁶⁰ *Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. München, 1928. P. 3.

⁶¹ Ibid. S. 32.

⁶² Ibid. S. 33.

Идеи Федорова, пропущенные Достоевским сквозь призму учения Соловьева и соотнесенные с собственными построениями, и легли, писал Комарович, в основу замысла «Братьев Карамазовых». Центральное же место среди этих идей, прочтенных писателем «как бы за свои», заняла идея религиозного смысла любви, получившая свое развитие в федоровской концепции «положительного целомудрия» и в соловьевской концепции «всемирной сизигии» (эта формулировка появилась лишь в поздней соловьевской работе «Смысл любви» (1892–1894), однако содержание понятия было раскрыто еще в «Чтениях о богочеловечестве» (1878–1881)). Любовь представляла здесь основой идеального, совершенного миропорядка, принципом связи всего со всем. Выдвигалась задача превращения слепой чувственности в силу преображающую и воскресительную, в тот Эрос, который, согласно Платону, возжигает в душе влечение к идеалу, к высшим, духовным реальностям, движет творчеством к красоте. Самого Достоевского проблема метаморфозы чувственной любви в любовь одухотворяющую и преображающую, восхождения от эгоистической, обособляющей страсти к любви всечеловеческой и всемирной волновала с первых его шагов на поприще литературы – она возникает и в ранних произведениях писателя, и в пяти его великих романах, достаточно вспомнить Версилова, в страсти которого ощутима «тоска по преображению любви»⁶³, или Ставрогина, «чье мистическое безволие под обманчивой маской силы (силы “змеиной”) от начала и до конца представлено как потеря чувственного стремления, как потеря пола»⁶⁴. По Достоевскому, «обновление вселенной произойдет лишь тогда, когда слепая, изолированная чувственность будет преображена и обновлена, когда не один Идиот, но и другие, в том числе и Рогожин, пресуществят свою обособленную страсть в Эрос. Если слепая половая чувственность будет обращена к высокой цели, то это уже будет сила, которая откроет путь к новому вселенскому единству новых людей»⁶⁵.

Следствием метаморфозы любви должно явиться ее расширение на всех и каждого, утверждение «всечеловеческого родства», вселенского братства. В черновиках к «Братьям Карамазовым» возникает призыв «на родственниках учиться любви» (15; 298), по мнению Комаровича, идущий прямо от Федорова. Воспитание родственности и братолюбия осуществляется через семейство, которое расширяет свои связи вовне («вступают и неродные» – 249), знаменуя

⁶³ Ibid. S. 31.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

становление того органического целого, того всеединства, что в финале истории должно охватить не только людей, но и всю природу, ныне страждущую под игом своих «мертвых законов». Она тоже включается во «вселенский организм», в «живую гармонию» космоса, и это воссоединение природы и человека, космоса и антропоса означает «победу человеческого братства над изолированной страстью, над каждым островком естественного природного мира, вступающим в соприкосновение с миром богочеловеческим»⁶⁶.

«Полное, богоподобное Все», в котором родственность торжествует над отчуждением, вселенский Эрос – над обособляющей чувственностью, в котором природа и человек «объединяются в высокое, космическое многоединство», есть верховная, «конечная цель» развития универсума. Ее достижение и вменено в обязанность роду человеческому, приходящему к христианскому совершеннолетию: «Жизнь есть рай, ключи у нас» (15; 245) – цитирует Комарович из черновиков к роману, подчеркивая, что это не трансцендентный, независящий от человеческой воли и усилия, а именно «имманентный рай» – он творится «всечеловеческой волей»⁶⁷ и для своего осуществления требует воскрешения всех умерших. Ибо без воскрешения отцов не будет «победы родственности над чуждостью природы»⁶⁸, не будет полноты всеединства. «Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас» (15; 204) – приводит исследователь ту главную запись, в которой, по его убеждению, все буквально пронизано воскресительной мыслью Федорова.

По Комаровичу, именно «долг воскресенья преждеживших предков», утверждавшийся в присланной Достоевскому рукописи, явился тем искомым «увенчанием здания», к которому писатель шел в величайшем напряжении своих духовных и творческих сил⁶⁹. «Братья Карамазовы» стали художественным воплощением «монументальной религиозно-философской системы»⁷⁰, воздвигавшейся им в своеобразном соработничестве с Федоровым и Соловьевым. И тема отцеубийства, главная, круцификсная тема романа, по-настоящему проясняется лишь на фоне федоровско-соловьевских идей. «Отцеубийство – это отказ от всемирного долга воскрешения отцов, высшая степень отпадения индивидуума от заповеданного “многоединства”, от всечеловечества, а значит и

⁶⁶ Ibid. S. 36.

⁶⁷ Ibid. S. 37.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid. S. 38.

⁷⁰ Ibid. S. 38.

от космического и наконец от божественного организма. К концу 1878 г. тема отцеубийства будет продумываться Достоевским именно таким образом, сопровождаясь соответствующими набросками (“Этот не только не воскресит, но еще упечет”). Достоевский не мог найти другого сюжета, который давал бы ему больше возможностей выразить его тогдашние религиозные чаяния. Отцеубийство из похоти, из сладострастия было противоположностью той новой вселенной, где духовное просветление телесной любви должно было вернуть отцам жизнь»⁷¹.

Если рассматривать черновые записи 1878 года *sub specie* идей Федорова, то они, по мнению Комаровича, могут быть четко разделены на четыре смысловые группы, каждая из которых представляет свой комплекс религиозно-философских мотивов. Первая группа мотивов, появляющихся в набросках спора в келье Зосимы и составляющих в подготовительных материалах к роману своего рода лейтмотив поучений старца, объединена темой «всеобщее братство и долг воскрешения»⁷². Во вторую группу исследователь помещает мотивы, представляющие собой «идеологическое отрицание того, что воскрешение отцов заповедано нам, а значит и отрицание самого этого долга, идеологическое утверждение отцеубийства»⁷³. Эта группа мотивов связана с образом Ивана Карамазова «и она легко определяется в рукописи: “Воскрешение предков” и далее антитетически следует “Все дозволено”, как идеологическая тема “ученого брата”. Далее мы читаем “о убийстве отца” и сразу за этим: “ученый о том, что нет причины делать добро”, в чем как бы лежит оправдание отцеубийства»⁷⁴. Однако старец и «ученый брат» не просто противостоят друг другу, они диалектически связаны, составляя «идеологическую экспозицию» для третьей группы мотивов, которые вводят в роман тему «общей гармонии», совершенного, должного строя бытия. Старец утверждает эту гармонию, Иван ее отрицает. Отцеубийство и воскрешение становятся символами двух путей человечества, его движения ко Христу или от Христа, к Божественной любви или к геенской злобе, ко всеединству Царствия Божия или к розни, разъединению, противоборству, царствующим в мире, каков он есть.

Наконец, четвертая группа мотивов связана с темой метаморфозы любви. Уже из первых набросков к роману, подчеркивает Комарович, становится

⁷¹ Ibid. S. 39.

⁷² Ibid. S. 41.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

очевидным, что зверское, неутолимое сладострастие, одержажшее отца Карамазова, в той или иной степени коснулось всех братьев, опалив своим огнем даже Алешу. И не могло быть иначе, ибо «“карамазовщина” – это слепое влечение пола»⁷⁵, то, что присуще человеческой природе в ее данности, то, что от нее неотъемлемо. Но эта неистовая и «необделанная» «сила карамазовская» содержит в себе две потенции развития – в поле «идеала Мадонны» или в поле «идеала содомского». В романе вторую потенцию реализует в себе старик Карамазов: влечение здесь перерождается в похоть, тесно сплетается с эгоизмом, ведя к гибели человека. Первая же, жизнетворческая потенция, ведущая к просветлению влечения, к «мистическому преображению любви»⁷⁶, превращению ее в организующее, соединяющее начало, воплощена в младшем сыне Алеше; но ее же в конечном итоге избирает и возносящий гимн радости Дмитрий. Она же, нет-нет, да и проблеснет в речах скептика Ивана, признающего Алеше в любви к «клейким листочкам». И только Смердяков в полном соответствии со своей говорящей фамилией лишен животворящего Эроса, а значит и потенции восхождения, возможности соединения с Богом.

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

Вводя в научный оборот черновые записи к «Братьям Карамазовым», Комарович искал в них федоровские следы, исходя из того целостного свода учения о воскрешении, который был известен ему по двухтомной «Философии общего дела», выпущенной учениками Федорова уже после смерти мыслителя. Как выглядело это учение в рукописи, присланной писателю Петерсоном, он, разумеется, не знал, будучи к тому же уверен, что рукопись была написана если не самим Федоровым, то при непосредственном и серьезном его участии, – эта уверенность, в сущности, и оправдывала широкую опору Комаровича на федоровские тексты, созданные хронологически позднее. Впрочем, сам он хорошо сознавал необходимость поиска как самой рукописи, так и других материалов, могущих пролить свет на сюжет «Федоров – Достоевский». И поиски эти отчасти увенчались успехом. В архивных фондах Пушкинского дома Комарович обнаружил документы, относящиеся к истории первого обращения Петерсона к

⁷⁵ Ibid. S. 43–44.

⁷⁶ Ibid. S. 42.

Достоевскому, имевшего место в 1876 г., о котором ранее ничего не было известно. Ученый нашел письмо Петерсона Достоевскому от 6 марта 1876 года и две его статьи: одну – о причинах пьянства в народе и вторую – о религиозно-нравственных основах человеческого общежития. И хотя первое обращение Петерсона к писателю состоялось за полтора года до посылки того изложения федоровских идей, с которым Комарович непосредственно связывал становление замысла «Братьев Карамазовых», тем не менее он попытался вычленив в найденных им текстах те идеи и образы, которые еще тогда, в 1876-м, могли, так сказать, *зацепить* Достоевского, и прежде всего указал на выраженную во второй статье Петерсона «идею мира всего мира под водительством Церкви, через соединение веры и знания и регуляцию природы»⁷⁷. Задавался он вопросом и об авторстве этой статьи, вызвавшей отклик в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 год (главка «Обособление»), считая, что она могла быть написана как самим Федоровым, так и Петерсоном, и даже Кожевниковым.

Комарович полагал, что и в первом, и во втором случае Федоров был в курсе шагов, предпринятых Петерсоном, более того – возможно, являлся автором посылаемых статей или же сам участвовал в их написании. Мысль о том, что инициатива обращения к Достоевскому целиком принадлежала Петерсону и все шаги он предпринимал самостоятельно, ни единым словом не обмолвившись о своих намерениях Федорову, ученому и в голову не приходила, хотя сам Петерсон в письме к редактору «Русского архива» указывал, что в 1877 г. послал Достоевскому изложение учения всеобщего дела без ведома своего учителя. Убежденность в том, что именно Федоров, а не Петерсон задавал тон контактам с Достоевским, подкреплялась у Комаровича и мнением сослуживца и современника Федорова историка Г. П. Георгиевского, опубликовавшего в 1925 г. письмо Петерсона к Победоносцеву от 14 марта 1881 г.: в нем ученик Федорова упоминал еще одно свое обращение к Достоевскому – в последней трети 1880 г., когда он послал писателю часть развернутого ответа, над которым Федоров работал с лета 1878 г. В примечаниях к публикации Георгиевский, скрывшийся под псевдонимом «Покровский», утверждал, что письмо от 14 марта 1881 г. принадлежит перу самого Федорова⁷⁸ (что, сразу скажу, действительности не соответствовало), а это в свою очередь заставило Комаровича предположить, что Федоров в 1880 г. сам отправил Достоевскому часть своей рукописи, причем

⁷⁷ Ibid. S. 58.

⁷⁸ К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1, М.; Пг., 1923. С. 414.

отправил тогда, когда работа над «Братьями Карамазовыми» близилась к завершению⁷⁹. Понятно, что все эти неточности, создававшие иллюзию прямого эпистолярного контакта между Федоровым и Достоевским, в данном случае прямо работали на его гипотезу, становясь лишним доказательством того, что «Братья Карамазовы» создавались в устойчивом силовом поле федоровских идей.

В. Л. Комарович говорил об определяющем влиянии учения всеобщего дела на последний роман Достоевского. А. С. Долинин, автор комментария к русской публикации подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым», придерживался противоположной точки зрения. Не отрицая того, что в черновых набросках присутствуют следы федоровских идей (записи о «воскресении предков»), он утверждал, что в окончательном тексте романа их обнаружить нельзя и от философии Федорова «идеологическая концепция романа, в конце концов, все же оказалась свободной»⁸⁰. В качестве примера вытеснения темы «воскресения предков» из идейно-сюжетного пространства романа Долинин приводил знаменитую сцену в монастыре. Именно в набросках этой сцены появляются записи о долге воскрешения предков, в том числе и фраза, относящаяся к Дмитрию: «Этот не только не воскресит, но еще упечет» (15; 203), которой Комарович подтверждал свою трактовку отцеубийства как высшей степени противления Божественной воле, как отказа от долга воскрешения, заповеданного человеку Творцом. Однако в подготовительных материалах есть и другой вариант «компрометирующего слова» об убийстве отца – «Карл Моор, Франц Моор, Regierender Graf von Moog» (15; 208), отсылающий не к Федорову, а к шиллеровским «Разбойникам», и именно его в конечном итоге избрал Достоевский, первый же, федоровский вариант «отпал сам собой вместе с рассуждением о “воскресении предков”»⁸¹.

С 1935 г., когда в томе «Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования» появился комментарий Долинина, тема «Федоров и Достоевский» в советских исследованиях не поднималась почти сорок лет. Причины этого были понятны: имя Федорова, религиозного мыслителя и «идеалиста» (в терминах марксистской критики, делившей мировую философскую мысль на два антагонистических лагеря – «материализм» и «идеализм»), оказывалось под абсолютным запретом. В 1933 г. состоялся процесс над последователями учения Федорова – П. и Н. Мироновичами и С. Соколовым, в 1937 г. был арестован и расстрелян

⁷⁹ Ibid. S. 28–29.

⁸⁰ Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1935. С. 358.

⁸¹ Там же. С. 356.

вернувшийся в Россию последователь идей Федорова философ Н. А. Сетницкий, в 1943 умер в Тульской тюремной больнице арестованный А. К. Горский...

Иначе обстояло дело в публицистике и критике русского зарубежья. Со второй половины 1920-х годов интерес к идеям Федорова здесь последовательно возрастал⁸². Этому способствовало и то, что упомянутый Н. А. Сетницкий, с 1925 по 1935 гг. живший в Харбине, сумел выпустить целую библиотечку федоровской литературы: работы А. К. Горского «Николай Федорович Федоров и современность» (Вып. 1–4. Харбин, 1933), «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928), «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), собственные брошюры: «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (Харбин, 1926), «Русские мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров)» (Харбин, 1926), а также книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932). В 1928 г. начал переиздание «Философии общего дела», издав три выпуска, включившие в себя 1, 2 и 3 части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Перечисленные издания рассылались им и по библиотекам Европы, и целому ряду философов и писателей русской эмиграции: Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, Н. О. Лосскому, В. Н. Ильину, Вяч. Иванову, М. Цветаевой и др. После поездки Сетницкого летом 1928 г. в Западную Европу харбинские книги и брошюры появились на складе евразийского книгоиздательства и анонсировались в газете «Евразия» и альманахе «Версты»; в 1930-е гг. их можно было выписывать через редакции некоторых пореволюционных журналов и сборников: «Утверждений», «Завтра» и др. Подготовленные Сетницким публикации из III тома «Философии общего дела» появлялись в изданиях русского зарубежья («Путь», «Версты», «Евразия»). Наконец, в 1934 г. им был издан второй выпуск «Вселенского Дела», весь тираж которого был переправлен в Европу и распространялся в эмигрантских кругах.

Большинство авторов, писавших о Федорове в эмиграции, так или иначе упоминали рядом с ним Достоевского. Философы, писатели, публицисты – Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский и В. Н. Ильин, Л. Н. Гомолицкий и В. С. Яновский, К. А. Чхеидзе и Р. В. Плетнев, сопрягая два этих имени, видели в Федорове и Достоевском вершинные фигуры русской духовной культуры и, вникая в их идеи и чаяния, стремились понять те

⁸² Подробнее см.: *Гачева А.Г.* Философия общего дела Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003. С. 320–374.

сокровенные импульсы, что двигали русскую мысль в ее утверждении христианского смысла истории, порыве к преображению бытия и вере во всечеловеческие задачи России. О том, как резонировали идеи Федорова и Достоевского у религиозных философов русского зарубежья, я специально пишу в других статьях⁸³. Здесь же коснусь лишь тогдашних интерпретаций сюжета «Федоров – Достоевский», уделив основное внимание суждениям, связанным с проблемой федоровских влияний на «Братьев Карамазовых».

Опорной платформой этих суждений стали работы Комаровича и Горского, появившиеся с разрывом в один год (первая – в 1928 году, вторая – в 1929). Более того, зачастую и сами суждения высказывались в форме рецензий на указанные работы. Так, Г. В. Флоровский в отзыве на немецкое издание черновых материалов к роману «Братья Карамазовы», полностью соглашался с выводами Комаровича, указавшего на связь замысла этого романа с идеями Федорова: «Не случайно трагическим центром романа оказывается отцеубийство – эта прямая антитеза тому “общему делу” братства и любви, которое, по мысли Федорова, должно завершиться всеобщим воссоединением и воскрешением предков. В первоначальных набросках Достоевский дважды говорит о воскресении и воскрешении предков как о задаче. В окончательном тексте уже нет этой мысли, но воскресные тона и мотивы пронизывают весь роман. Не-братство братьев, убийство и воскресение – вот трагические темы в “Карамазовых”, навеянные Федоровым»⁸⁴. Убежденность Комаровича, что влияние учения Федорова «следует отнести к основному и конкретному, без которого вообще не мог бы даже появиться роман “Братья Карамазовы”, ибо отсутствовала бы сама проблема и отлетел бы весь дух романа»⁸⁵, разделял и Н. Г. Третчиков, подробно представивший позицию исследователя в «Заметках по поводу материалов к “Братьям Карамазовым”», напечатанных во втором выпуске «Вселенского дела». Напротив, С. И. Гессен в статье-рецензии «Немецкое издание неопубликованных

⁸³ «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М., 2003. С. 320–374; Философия истории Ф.М.Достоевского в контексте русской философской мысли XIX – начала XX века // Русская словесность. Научно-теоретический и методический журнал. 2002. № 5. С. 11–16; Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2003. № 16. С. 53–63; Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX вв.; В поисках нового синтеза: духовное наследие Достоевского и пореволюционные течения русской эмиграции 1920–1930-х гг. // Достоевский и XX век. М.: Наука, 2006 (в печати).

⁸⁴ Путь. 1930. № 23. С. 122.

⁸⁵ Тр<етчиков> Н. Заметки по поводу материалов к «Братьям Карамазовым» // Вселенское Дело. Вып. 2. <Харбин>, 1934. С. 173.

рукописей Ф. М. Достоевского», анализируя подготовительные материалы к роману «Бесы» (они были опубликованы во 2 томе этого издания), утверждал, что «основные мысли последнего творения Достоевского являются давнишними и заветными его мыслями, возникшими у него независимо от его позднейших философских знакомств (Вл. Соловьева и Н. Федорова)»⁸⁶, а идущие от Федорова черновые записи о воскресении предков и семействе как «практическом начале любви» остались «совершенно неиспользованными» в окончательном тексте романа. Достоевский, по всей видимости, намеревавшийся сделать центром беседы в келье старца Зосимы тему «метафизического и нравственного значения семьи», в конечном итоге «заменял эту новую для него тему своей заветной проблемой “свободной теократии” (преобразования общества и государства в церковь) в отличие от римского решения вопроса (обращения церкви в государство)»⁸⁷ (не споря сейчас с выводами С. И. Гессена, выражу лишь недоумение по поводу того, как мог ученый, хорошо знавший творчество Достоевского, включить тему «метафизического и нравственного значения семьи» в число *новых* для писателя тем, когда она легла в основу и романа «Подросток», и многих глав «Дневника писателя», не говоря уже о личной переписке самого Достоевского).

Н. А. Бердяев, написавший для журнала «Путь» рецензию на книгу А. К. Горского «Рай на земле», отметил стремление автора «показать, что у Достоевского была уже основная идея Н. Ф. Федорова, но недостаточно осознанная»⁸⁸, однако собственного отношения к позиции Горского по вопросу о Федорове и Достоевском так и не выразил. Оставив в стороне этот вопрос, он заговорил о сомнительности самого идеала «рая на земле», не учитывающего, по мысли Бердяева, поврежденность человеческого и природного естества: «это – ложная утопическая идея, ложное прельщение неосуществимым земным счастьем. Царство Божье предполагает преобразование земли и мира, новую землю и новое небо, на старой же, грешной земле Царство Божье не может быть вмещено»⁸⁹. Примечательно, что, бросая такой упрек Горскому, Бердяев не делал никакой разницы между христианским хилиазмом, связывавшим Федорова и Достоевского и неотъемлемым от идеи преобразования, и социалистическими утопиями в духе Сен-Симона и Фурье, уповавшими на возможность построения рая в рамках

⁸⁶ Гессен С.И. Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф. М. Достоевского // Современные записки. 1929. № 39. С. 508.

⁸⁷ Там же. С. 512.

⁸⁸ Путь. 1929. № 19. С. 114.

⁸⁹ Там же. С. 115.

наличного смертного мира. В сущности, ту же ошибку позднее повторил и Г. В. Флоровский, упрекавший и Федорова, и Достоевского в утопических надеждах на «Царство Божие на земле», на «историческое разрешение жизненных противоречий»⁹⁰, на грядущее обновление человечества еще в пределах земного времени.

11 декабря 1929 г. в Русском народном университете в Праге Р. В. Плетнев выступил с докладом «Из истории русского утопизма (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский)»⁹¹. Позднее с письменным текстом доклада он ознакомил писателя и философа К. А. Чхеидзе, глубоко проникшегося идеями Федорова, а тот следующим образом передал краткое его содержание в письме к Н. А. Сетницкому от 19 марта 1933 г.:

«Работа Р. В. Плетнева

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

1. Жизнь и мудрость жизни.
2. Учение: проективизм, морализм.
Критика культуры и цивилизации.
3. Опыт оценки и имманентная критика идей.
4. Мечтатели-проповедники (Соловьев – Федоров – Достоевский).
5. Скрещение и расхождение путей (оценка).

Общее у *НФФ* и *ФМД*

1. Искание дела всемирного, и цели для жизни не только личной, но и общечеловеческой.
2. Окраска этого “всечеловеческого дела” подвигом служения.
3. Вера в миссию России и в русское крестьянство (носитель народной идеи).
4. Вера в Царство Божие на земле.
5. Вера, что любовь (взаимная) преодолет смерть.
6. Вера в общее воскресение во плоти и возможность трудиться для этого.

⁹⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 300.

⁹¹ Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике. Т. 1. 1919–1929. Прага, 2000. С. 366.

7. Вопрос об отцовстве и семье.
8. Стремление к всеобщему синтезу и к проповеди.
9. Вера в свое призвание, как пророков нового учения и воссоздания дела Христова.

Различное у НФФ и ФМД

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

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

Ростислав Плетнев.

IX–X, 1929

Прага стр. I–48»⁹².

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

⁹² Литературный архив Музея чешской литературы. Ф. 142 (Fedoroviana Pragensia). I.3.27. Далее ссылки на это собрание даются аббревиатурой FP с указанием номера архивной коробки.

русского утопизма». При сопоставлении краткого плана доклада, изложенного в письме Чхеидзе, и текста статьи, становится очевидным, что статья в «Новом журнале» представляла собой доработанный и расширенный текст доклада, прочитанного еще в 1929 году. Начав с изложения биографии и основных идей Федорова, Плетнев в главе «Мечтатели-проповедники. Соловьев – Федоров – Достоевский» переходил к вопросу о соприкосновении идей писателя и мыслителя: «Подобно Федорову, – подчеркивал он, – и Достоевский тесно связывал свое мировоззрение с идеей вселенского призвания России. Утопизм был и у него в крови. Ведь учил же он, что задача России “всепримирение идей”, всемирное объединение на русской почве русским духом и Христом православным. Как и Федоров, он преклонял ухо к русской земле, прислушиваясь чутко и восторженно к древнему рокоту родного слова, во спасение из недр ее исходящему. Не в народе ли, не в крестьянстве ли, как и Федоров, видел он залог всех своих чаяний? Не отправлялся ли и он от искания счастья здесь на земле, где, по убеждению его, как и Федорова, “можно и должно быть счастливому человеку” (это утверждение Плетнева совпадало с точкой зрения Горского а, весьма вероятно, и прямо восходило к его работе «Рай на земле» – А. Г.). Оба учили *не преклоняться перед силой факта* и не служить ей. Оба жаждали “всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига”. Часто самые термины у обоих авторов совпадают, не знаешь иногда, взяты ли они у Достоевского или у Федорова. Самое искусство, наконец, оба понимают хотя не одинаково, но искусство не для искусства живет на земле, а во имя правды и дела Божия»⁹³. Здесь же, вслед за В. Л. Комаровичем, Плетнев ставил вопрос о переключке идей Федорова и Соловьева, о влиянии первого на последнего, а также о взаимовлияниях Достоевского и Соловьева, что, в свою очередь выводило его к вопросу о мировоззренческих переключках всех трех выдающихся современников. Существенное внимание уделил он и истории знакомства Достоевского с идеями Федорова, справедливо подчеркивая, что восстановление всех звеньев этой истории, прояснение темных и неизвестных ее страниц имеет прямое значение для постановки проблемы отражения идей Федорова в «Братьях Карамазовых».

Основываясь, вслед за Комаровичем, на письме Петерсона Достоевскому от 6 марта 1876 г. и статье «об артелях», вызвавшей отклик последнего в «Дневнике писателя», и к тому же будучи убежден, что указанная статья была написана самим Федоровым, Плетнев относил начало этого знакомства к 1876 году, однако

⁹³ Плетнев Р.В. Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 230.

специально подчеркивал, что «о воскрешении предков» Достоевскому тогда вряд ли было сообщено. Следующей, и главной, вехой знакомства он считал обращение Петерсона к Достоевскому, имевшее место в конце 1877 года, а письмо Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г. называл документом «исключительной важности»⁹⁴. При этом Плетнев указывал на необходимость разрешить целый ряд еще нерешенных вопросов: был ли, помимо переписки с Петерсоном, какой-то другой источник, из которого Достоевский мог получить «прямые сведения о Федорове и его учении», «где имеется точный текст письма Достоевского к Н. П. Петерсону», «как согласовать утверждение Н. Петерсона, что Достоевский ничего не имел о Федорове, кроме одной рукописи-письма, с вопросом о некоей таинственной тетрадке, о которой говорит Горностаев», и главное со сведениями из письма к Победоносцеву от 14 марта 1881 г. (Плетнев, подобно Георгиевскому и Комаровичу, был убежден, что оно написано не Петерсоном, а Федоровым), согласно которым в последней трети 1880 года Достоевскому была отправлена еще одна рукопись, представлявшая собой часть федоровского ответа писателю⁹⁵. Давая свой ответ на эти вопросы, Плетнев утверждал, что «Достоевский Федорова лично не знал и вряд ли о нем знал что-либо существенное»⁹⁶, и опровергал ошибочное мнение Комаровича, будто Федоров состоял в прямой переписке с писателем – однако тут же сам впадал в заблуждение, указывая, что, «судя иногда по утверждениям Федорова, письмо Достоевского к Петерсону писано Федорову»⁹⁷. Наконец, ученый привлекал внимание к высказываниям самого Федорова о Достоевском, подчеркивая их противоречивый характер и настаивая на необходимости как-то объяснить присутствие в текстах философа отзывов, «исполненных восторга и преклонения», и «отзывов, кипящих гневом и негодованием»⁹⁸.

Что же касается проблемы влияния федоровских идей на замысел «Братьев Карамазовых», то Плетнев, критикуя позицию Комаровича, заявлял: «утверждения о мощности» этого влияния «служат к затемнению истинного положения вещей»⁹⁹. «Правда, в черновиках “Братьев Карамазовых” находим фразы вроде “Воскресение предков зависит от нас”, или семья “как практическое начало любви”, но это не столь существенно. Достоевский вторую фразу мог легко написать и без Федорова,

⁹⁴ Там же. С. 232.

⁹⁵ Там же. С. 235.

⁹⁶ Там же. С. 236.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же. С. 235.

⁹⁹ Там же. С. 235.

равно как и рассуждения о семье. И наконец, окончательный текст романа почти не несет каких-либо следов влияния Федорова»¹⁰⁰. Саму «тему соперничества и возможного убийства отца» можно обнаружить уже в «Подростке», а «история Федора Павловича есть своеобразный отклик воспоминаний детства писателя» и «искать здесь влияния Федорова совершенно излишне»¹⁰¹. Наконец, о своей вере в воскресение и будущую жизнь Достоевский говорил и до Федорова – в подтверждение этого тезиса Плетнев приводил фрагменты его писем сестре В. М. Ивановой и племяннице Соне. Федоровские же следы в набросках к «Братьям Карамазовым» – дань обычному для Достоевского методу работы над своими произведениями: «Все, что будило мысль, что служило озаряющим или оттеняющим моментом, вносилось им в свои заметки», однако в основе целого всегда «лежало глубоко выстраданное убеждение и верования, выработанные в течение десятков лет», согласно которым «центр – в просветлении сердца, в значении очищающей силы страдания, в примере Христа, наконец, в идее о человеке совершенном, положительном и свободно влекущемся к добру»¹⁰².

Пожалуй, только одно место в тексте романа соглашался Плетнев соотнести с идеями Федорова: разговор у Илюшина камушка, но и здесь отрицал прямое влияние, ограничиваясь более мягкой формулой: «овеяно его идеей»¹⁰³. Применительно к «Братьям Карамазовым» он был готов говорить лишь об «общих пунктах совпадения мыслей» – «стремление к раю на земле, к возвышению человека до Бога», представление «о всеответственности всех сынов человеческих», мечты «о воскресении всех людей в жизнь вечную»¹⁰⁴.

В следующей главе работы – «Скрещения и расхождения путей» Плетнев приводил отзывы Федорова о Достоевском, относящиеся к последнему десятилетию жизни философа. В это десятилетие, подчеркивал он, положительный и отрицательный отзывы «сменяли один другой», имела место даже попытка приписать Достоевскому учение «всеобщего дела», но «к концу жизни» Федоров «пришел к отрицательному суждению о Достоевском»¹⁰⁵. Причина этого, по предположению исследователя, коренилась в том, что «Федоров понял коренное отличие мировоззрения Достоевского и его мироощущения», толчком к чему «могло послужить более тесное общение с Вл. Соловьевым и возможные

¹⁰⁰ Там же. С. 237.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 245.

¹⁰⁴ Там же. С. 244, 245.

¹⁰⁵ Там же. С. 241.

разговоры с ним о Достоевском и о деле воскрешения и воскресения»¹⁰⁶. Забегая вперед, укажу, что гипотеза Плетнева оказалась ошибочной, и критические высказывания о Достоевском в работе «Супраморализм» были вызваны не пересмотром взгляда на него Федорова и тем более не разговорами с Соловьевым, а неудачным обращением философа к Н. А. Энгельгардту – сюжет, к которому специально я еще обращусь.

Завершалась работа Плетнева главой «Мистик и реалист». В ней исследователь подытоживал главные линии сходства и расхождения Федорова и Достоевского (это были те самые девять и десять пунктов, которые перечислял Чхеидзе в письме Сетницкому) и делал окончательный вывод «о невозможности глубокого приятия идей Федорова Достоевским, если бы и было большее знакомство с ними последнего»¹⁰⁷.

Во многом, это финальное разведение Федорова и Достоевского, несмотря на признание ряда совпадающих мыслей, было связано с особенностями интерпретации Плетневым наследия Федорова – особенностями, присущими, впрочем, не ему одному, но и ряду других представителей русской мысли – Е. Н. Трубецкому, Г. В. Флоровскому, Н. В. Устрялову, а порой не чуждыми даже тем религиозным философам (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский), которые высоко ценили Федорова именно как христианского мыслителя. Речь идет о стремлении увидеть в проекте Федорова вариацию французского утопического социализма, соотнести его с позитивизмом, что автоматически влекло за собой отрицание духовной связи философа со святоотеческой, и прежде всего каппадокийской, традицией. Отсюда обвинения Федорова в рационализме, чуждом мироощущению Достоевского, в механицизме, «позитивистическо-натуралистическом решении проблемы Зла в мире и в душе человеческой»¹⁰⁸, в предпочтении науки вере, знания – вдохновению и т. д. Такая трактовка учения всеобщего дела закономерно влекла за собой отрицательный ответ на вопрос о влиянии «фантазера-утописта» на «мистика и аналитика духа»¹⁰⁹, заставляла видеть в знакомстве Достоевского со взглядами Федорова факт, не имевший для писателя никаких серьезных последствий.

Здесь уместно сделать одно замечание. Достаточно часто в истории развития темы «Достоевский и Федоров» признание или отрицание влияния на писателя

¹⁰⁶ Там же. С. 242.

¹⁰⁷ Там же. С. 244.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же.

федоровских идей зависело... от отношения того или иного автора к самим этим идеям. Негативное, а порой и пренебрежительное отношение заставляло отрицать и всякую возможность влияния (добавим в скобках, что абсолютно тот же психологический механизм действовал и при постановке вопроса о Федорове и Соловьеве). Так, один из идеологов евразийства Н. С. Трубецкой, испытывавший к философии общего дела открытую неприязнь и настойчиво противившийся стремлению некоторых участников движения соединить евразийскую доктрину с религиозно-философскими построениями мыслителя, в 1933 г. писал П. Н. Савицкому: «Сочинение А. К. Горностаева “Достоевский и Федоров” не выдерживает никакой критики. Это – совершенно недопустимый подход к литературе. Другое его сочинение, “Толстой и Федоров” несколько лучше, главный образ, потому, что оперирует не с литературными произведениями, а с биографическими данными. Но, в общем, неприменное желание федоровцев доказать решающее влияние Федорова на всех русских мыслителей своего времени совершенно антиисторично. Положительных свидетельств о таком влиянии слишком мало и только разглядывая их сквозь лупу сектантского фанатизма можно усмотреть в них то, что усматривают федоровцы. При этом, упускается из виду крайне неустойчивый и склонный к минутным увлечениям характер русских “богоискателей-профессионалов” того времени. И Достоевский, и Толстой того времени, а уж особенно Владимир Соловьев вполне могли написать кому-нибудь восторженное письмо, что-де они с ним во всем согласны, неделю-две носиться с каким-нибудь открытым ими мыслителем, а через год уже настолько его позабыть, что и следов-то не разыщешь»¹¹⁰. Тот же презрительный, прямо оскорбительный по отношению к Федорову тон сквозил и в высказываниях философа И. И. Лапшина, главы Философского общества при Русском народном университете в Праге. 14 ноября 1932 г. К. А. Чхеидзе сообщал Н. А. Сетницкому о своем разговоре с Лапшиным, в котором тот с возмущением отверг намерение писателя-евразийца выступить на заседании общества с докладом о Федорове:

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

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

¹¹⁰ Н. С. Трубецкой – П. Н. Савицкому, 1 января 1933 // ФР. I.3.27.

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

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

И. И. Л.: Никакого влияния не было и быть не могло! Как-то в нашем же Кружке Плетнев тоже об этом заикался. Какая зеленая чепуха. Вздор...»¹¹¹.

Соответственно, заинтересованное и приятное отношение к Федорову, заставлявшее глубже вдумываться в систему идей философа всеобщего дела, улавливать сокровенные интенции его мысли, понимать ее особую, родственно-сердечную логику, чувствовать те связи, которые соединяют «активное христианство» Федорова с традицией святоотеческой и восточно-православной мысли (трактовка догматов о Троице и о двух природах во Христе, концепция апокатастасиса, синергизм), не говоря уже о русской религиозно-философской традиции, давало возможность увидеть линии родства между Федоровым и Достоевским, почувствовать, если хотите, их духовную одноприродность, понять Федорова как мыслителя, шедшего в том, же направлении, что и Достоевский, как его «сотрудника в духе»¹¹².

Именно такую трактовку темы «Федоров – Достоевский» находим у К. А. Чхеидзе. Интерес к идеям Федорова пробудился в нем в конце 1920-х годов и вскоре стал устойчивым и постоянным. Во многих своих статьях, посвященных «Философии общего дела» или так или иначе упоминавших о Федорове, он указывал на внимание Достоевского к его воскресительному учению, считая причиной этого внимания глубинное родство писателя и мыслителя в понимании мира, человека, истории, в представлении о назначении России. Достоевский, глубоко веровавший в то, что из России изойдет спасение человечеству, не мог не прислушаться к слову Федорова, ибо «именно к Федорову сходятся лучи “русской идеи”, и именно через Федорова произойдет ее (идеи) дальнейшее раскрытие»¹¹³.

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

¹¹¹ К. А. Чхеидзе – Н. А. Сетницкому, 14 ноября 1932 // Там же.

¹¹² Записка К. А. Чхеидзе о философии Н. Ф. Федорова // Евразийские тетради. Вып. 4. Прага, 1934. С. 30.

¹¹³ К. А. Чхеидзе – Н. А. Сетницкому, 10 декабря 1931 // ФР.1.3.27.

качествах Карамазовской души», напечатанную в № 6–7 журнала «Казачий сполох» за 1925 г. В ней он писал о Достоевском как о «религиозном реалисте», ищущем обновления и воскресения бытия. А спустя несколько лет, в докладе, прочитанном на первом заседании Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете в Праге, назвал этот «религиозный реализм», эту жажду преобразования, искание «конечного идеала», который не уводил бы от жизни, но обладал бы «свойством оправдать мир и жизнь в нем»¹¹⁴, определяющим качеством русской литературы. «Мнение, будто русская литература богата лишь отрицательными образами, – близоруко и неосновательно»¹¹⁵. Именно в «страстном хотении совершенства»¹¹⁶, «воле к созданию «положительного идеала», «образа окончательного идеального состояния человечества»¹¹⁷ – сокровенный смысл исканий Пушкина, Гоголя, Достоевского. И в этом своем качестве русская литература XIX века – своего рода предтеча Федорова, который, по мысли Чхеидзе, дал «наиболее полную разработку “конечного идеала”»¹¹⁸.

Тема «Федоров и Достоевский» поднималась Чхеидзе и в докладе «Организация жизни по Н. Ф. Федорову», сделанном 8 февраля 1933 г. на заседании Пражского Философского общества. Как следует из сохранившегося краткого конспекта доклада, Чхеидзе говорил о «причинах позднего обнаружения влияния Федорова на его современников», анализировал работы предшественников – Горского, Комаровича, Плетнева, Гессена, указывал на идейные переключки писателя и философа¹¹⁹. Выступивший в прениях по докладу Г. М. Катков, преподаватель философского факультета Немецкого института в Праге, подчеркивал, что в докладе была дана интересная «духовная география» идей Федорова и поставил ряд вопросов к заявленной теме: «Трудно сказать: кто от кого зависит: Достоевский от Федорова или наоборот? или это совпадение идей? У них общий источник — христианство»¹²⁰.

Сюжет с Достоевским упоминался и в других статьях Чхеидзе о Федорове, особенно адресованных чешской аудитории. Через сопряжение с Достоевским,

¹¹⁴ Чхеидзе К.А. О современной русской литературе // Чхеидзе К.А. На литературные темы. Харбин, 1932. С. III.

¹¹⁵ Там же. С. XIII–XIV.

¹¹⁶ Там же. С. XVIII.

¹¹⁷ Там же. С. XVII.

¹¹⁸ Там же. С. XVIII.

¹¹⁹ Краткая стенограмма доклада К. А. Чхеидзе «Организация жизни по Н. Ф. Федорову» в Русском Философском обществе в Праге 8 февраля 1933 с прениями // ФР.І.3.27.

¹²⁰ Там же.

фигурой, хорошо известной чешскому читателю, равно как и через апелляцию к Л. Толстому, взаимоотношениям которого с Федоровым была посвящена другая работа А. К. Горского «Перед лицом смерти: Л. Толстой и Н. Ф. Федоров», он знакомил с философом, о жизни и идеях которого в Чехии никто ничего не знал, и этот прием введения неизвестного через известное сыграл свою роль – в 1930-е годы Чхеидзе удалось заинтересовать идеями Федорова целый ряд представителей чешской интеллигенции: Ф. Кубку, Й. Вольфа, М. Новотного, А. Тескову, Я. Калоускову, В. Вагнера и др. Апелляцию к великим современникам Федорова находил плодотворной и Н. А. Сетницкий, считавший «главнейшей задачей ближайших сроков – познакомить с Фед<оровым> и Ф<илософией> О<бщего> Д<ела> иностранцев. Федоров, – подчеркивал он, – должен стать для них не только так же известен, как Толстой и Достоевский, а больше и шире»¹²¹. «Мне кажется, – читаем в одном из его писем Чхеидзе, – что время появления писаний Н. Ф. на иностранных языках приближается и, конечно, путь, который проходили у нас, должен быть пройден и на Западе. Лучше всего идти через Достоевского и Толстого. Я вполне приветствую Вашу мысль выпустить “Перед лицом смерти” на чешском языке. <...> Что касается немцев, то я думаю, что для них более внятным будет Достоевский и поэтому уже давно вел я разговоры о переводе “Рая на земле”, но пока что без особенных результатов»¹²².

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

«Сгорбленная фигура старика библиотекаря, бессеребренника, одетого в рубище, с аскетическим лицом, и “страшными глазами” (Н. П. Черногубов, бывший хранитель Третьяковской галереи, рассказывал: — прислуга докладывала: “пришел этот старик со страшными глазами”) прошла по жизни не одного только Толстого.

¹²¹ Н. А. Сетницкий – К. А. Чхеидзе, 26–28 июля 1933 // ФР.І.3.37.

¹²² Н. А. Сетницкий – К. А. Чхеидзе, 28 декабря 1933 // Там же.

Достоевский признавал, прочтя изложение идей Федорова, что совершенно согласен с этими мыслями, что прочел их “как бы за свои”.

– Человеку надо измениться физически, чтобы сделаться Богом, – восклицает Кириллов у Достоевского.

Этого физического изменения, преобразования плоти, победы над “временной смертью” добивался Федоров.

Не самолюбие, не вселюбовь цель человека, а общее дело. “Жить должно не для себя и не для других, а со всеми и для всех”. Жить же для всех значит — писал Федоров, – “объединение всех живущих имеет целью работу над воскрешением всех умерших”. Потому что – “нет смерти вечной, а уничтожение временной есть наше дело и наша задача”.

Когда человечество преобразится, овладев тайною воскресения и все умершие до сего дня восстанут из мертвых, не будет ни смерти, ни рождения. Ведь смерть и рождение связаны нерасторжимыми узами, неразделимы. Одинаково противоестественны для разумного существа.

Тогда трагическое начало должно будет исчезнуть из жизни и замениться началом литургическим...

Что могло быть ближе этих мыслей Достоевскому? Под трагической маской он таил вечную жажду полной гармонии, торжественной литургии мира. Фантастическая, дерзкая мечта Федорова могла быть тайной его мечтой.

В мире мерзко и страшно, но стоит только человечеству сговориться в одну и ту же минуту подпрыгнуть и земля сдвинется со своей оси... Стоит всем сделать одно и то же усилие и человек изменится физически, станет Богом. Не только страдания не станут, не станет ни смерти, ни рождения. Человек будет не жить, но пребывать вечно...»¹²³

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

¹²³ Гомолицкий Л.Н. Н. Ф. Федоров // Молва. 1933. № 294, 23–25 декабря.

Н. А. Сетницкого «Заметки об искусстве»¹²⁴, где анализировались два противоположных пути искусства – трагический, тесно связанный с катастрофическим мироощущением, с глубочайшим разочарованием в человеке, и литургический, исполненный пасхальной радости и веры в богочеловечество. Горский, подчеркивавший единство проблематики Федорова и Достоевского, указывал и на образ Кириллова, убежденного, что с сознанием смертности не только нельзя быть счастливым, но просто нельзя жить на земле, что смерть должна быть одолена, что человек должен «перемениться физически», – позднее этот же образ будет вспоминать Р. В. Плетнев: «Подобно мысли Федорова о царствующей на земле смерти от непонимания лишь общего дела, Кириллов в “Бесах” видит все зло в страхе смерти. От страха смерти он хочет избавить человечество и открыть новую эру, эру Человекобога»¹²⁵.

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

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

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

Жил аскетом, хотя аскетизма не проповедывал. Аскетизм, бессребрие были в его природе.

Посетив Федорова, Толстой записал в дневнике: “Николай Фед. святой. Каморка. Исполнять? Это само собой разумеется. Не хочет жалованья, нет белья, нет постели”.

Об этой коморке и голых досках упоминают и другие.

С виду это был “худенький, среднего роста старичек, всегда плохо одетый, необычайно тихий и скромный. Ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто. На шее, вместо воротника, носил он какой-то клеенчатый шарфик. У него

¹²⁴ *Гежелинский Г.Г.* [А. К. Горский, Н. А. Сетницкий]. Заметки об искусстве. Харбин, 1933.

¹²⁵ *Плетнев Р.В.* Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 245.

было такое выражение лица, которое не забывается...”. (Воспоминания Ильи Львовича Толстого).

Перед нами фигура, вышедшая из романов Достоевского. По первому взгляду жалкая, приниженная фигура, но почему знать, какие пламенные мечты, способные сжечь мир огнем второго крещения, скрываются под этой скромностью и залатанной бедностью Девушкина? Ведь, если приглядеться, у него было такое выражение лица, которое не забывается. “Страшные глаза” — как знать, чем эти глаза казались страшными прислуге Черногубова. Может быть, своею требовательностью? Или за ними, в тайных глубинах существа Федорова уже начинался процесс “физического изменения”...»¹²⁶.

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

«Он прожил жизнь замкнутую и одинокую, и об этой жизни известно немного. Почти ничего не знаем о его молодых годах, когда складывалось и срасталось его мировоззрение, когда сложилась его личность. Молодые годы он провел в глухой провинции, потом стал московским старожилом. Жил он в бедности и скромно, служил на невидных местах. Но его скорее назовешь

¹²⁶ Гомолицкий Л.Н. Н. Ф. Федоров // Молва. 1933. № 294, 23–25 декабря.

абстинентом, нежели аскетом, и его бедность больше напоминает древних киников, чем хотя бы Франциска и его учеников. Федоров не столько подвизается, сколько воздерживается, – он сторонится и избегает, он не хочет принимать участия в строительстве ложной жизни. И его скромность или “бедность” есть только особый и очень своеобразный вариант “не-делания”. Из существующей культуры он, во всяком случае, выступает. Из творимой истории он выходит и уходит, и ей противопоставляет свой “проект”... И в этом “проекте” затворяется, им загораживается или отгораживается от мира. Он живет в своем миру... Одинокая греза об общем деле – таков основной паралогизм всего мировоззрения Федорова»¹²⁷.

Узнали? Ну конечно же, подпольный человек Достоевского, подружившийся с героем Гоголя. Мышь, прозябающая в своем углу и мечтающая о триумфе Наполеона или об участии самого папы римского (величайшая ступень, куда только может вознестись человек, наместничество Самого Творца на земле). «Такая “мечтательность” вполне совместима, и часто совмещается, с самой жгучей “волею к власти”. Мечтатель и утопист может захватить власть, может ворваться в историю как деятель. В истории любой революции тому много примеров, самых ярких. И все-таки остается мечтателем, обособленным и уединенным, сектантом своей идеи. Основная тема в творчестве Достоевского и есть об этом мечтательном насилии или о насильничестве мечтателей...»¹²⁸ Подпольный парадоксалист, Раскольников, а то и Петруша Верховенский вкупе со Шигалевым – вот на какую духовную генеалогию мыслителя здесь намекает Флоровский. Федоров превращается в героя Достоевского из разряда «усиленно сознающих», тех, которых «съела идея» – идея ложная, душегубительная, идущая мимо, а то и прямо против Творца. А далее, излагая учение всеобщего дела, Флоровский, в полном согласии с логикой образа, настойчиво пытается создать впечатление, что речь идет о человекобожеском, секулярном проекте, попирающем «живую жизнь» в угоду идеологии, заменяющем любовь ко «всякому созданию Божию» технократическим насилием над природой, не признающем ценности человеческой личности и готовом принести ее в жертву отвлеченной идее...

Читая Флоровского – да если бы только его! – отчетливо понимаешь, как беззащитна мысль перед выражающим ее словом, точнее перед произволом субъекта-интерпретатора, дающего ей словесную плоть. Стоит употребить не то слово – по слуховой нечуткости-непониманию или по сознательно-волевому

¹²⁷ Флоровский Г.В. Проект мнимого дела // Современные записки. 1935. № 59. С. 401.

¹²⁸ Там же.

решению, и она искажается до неузнаваемости, порой – до своей прямой и страшной противоположности (не эту ли беззащитность смысла перед словесным его выражением имел в виду Тютчев в своем знаменитом «Silentium!»: «Мысль изреченная есть ложь»?). Флоровский учиняет над мыслью Федорова сознательный, более того – циничный и безжалостный – произвол. Особенно разительно проявляется это в его трактовке идеи регуляции. Флоровский старательно подбирает слова, создающие впечатление прометеистского, безжалостно-наступательного действия в мире гордынного человека-титана: «И человек *сильнее природы*, и он призван *овладеть* природою, *обуздать* и обратить ее в *покорное* орудие смысла и разума»¹²⁹ (курсив мой. – А. Г.). А ведь у Федорова совершенно иная интонация, иные смысловые акценты, заставляющие вспомнить библейскую заповедь об «обладании землей» или Христово слово к апостолам, которое выше уже цитировалось: «Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7–8). Понятие регуляции в его полном объеме неразрывно с идеей обожения, оно ведет к преобразению мира и человека, просветлению, одухотворению бытия. Но христианские константы регуляции сознательно игнорируются критиком, стремящимся во что бы то ни стало развенчать активно не полюбившуюся ему систему идей.

Настойчиво низводя Федорова на уровень *персонажа* Достоевского, навязывая ему личину ущербного, закомплексованного человечка с непомерно разросшимся, зловещим подпольем, в котором клубятся и из которого порой вырываются совершенно безумные, противобожеские мечты, Флоровский не чурался и прямых передержек. «Мечтательное уединение от истории» – так писал он о человеке, который, как никто другой из его современников, как раз чувствовал пульс исторической жизни эпохи. Достаточно раскрыть его тексты, и становится ясно, как были они злободневны тогда, в последней четверти века и на рубеже двух веков, как много в них непосредственных и более чем равнодушных реакций на политические события времени: русско-турецкая война и положение России на Балканах, испано-американское столкновение и события на Филиппинах, манифест о разоружении Николая II и Гагская конференция мира, боксерское восстание в Китае и уже маячившая на горизонте война с Японией, об опасности которой мыслитель настойчиво предупреждал... Другое дело, что обостренное чувство современности, способность увидеть

¹²⁹ Там же. С. 403.

скрытые пружины общественных и политических событий эпохи не существовали в отрыве от религиозной историософии Федорова, более того как раз панорамным историософским видением мыслителя и была, как то ни парадоксально, обусловлена точность его конкретных прогнозов – черта, впрочем, свойственная и у другим религиозным мыслителям и публицистам XIX столетия – Хомякову, Тютчеву, Ивану Аксакову, Достоевскому, Соловьеву, видевшим в текущей политике государств и народов отражение вековечных мировых, религиозных вопросов¹³⁰. Позднее, когда разразится первая мировая война и Россия встанет лицом к лицу с объединенной Германией, читавшие Федорова будут удивляться, как сумел он предсказать эту войну еще в конце 1890-х годов. Бердяев напишет тогда статью «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне», подчеркивая правоту высказываний философа, сделанных в 1898–1899 гг., в преддверии Гаагской мирной конференции, об опасности европейскому миру со стороны Германии, о воинственном характере германского милитаризма, о будущей расстановке сил на мировой арене и месте на ней России¹³¹. А публицист А. Мощанский отметит проницательность его оценки личности немецкого императора Вильгельма II, «почти пророческое предугадание его роковой, трагической роли в мировой истории», и полностью солидаризируется с убеждением Федорова о существовании самой непосредственной связи между культом сверхчеловека у «Черного Философа» (Ницше) и милитаристскими притязаниями германского «Черного Царя»¹³².

Попытка свести своеобразие личности философа воскрешения к типу «маленького человека», поставить знак равенства между его жизненным аскетизмом и «обособленностью» приводила Флоровского к искажению реального образа Федорова. Между тем, приписать последнему комплекс «униженных и оскорбленных» нельзя было хотя бы по той очевидной причине, что в системе его идей *злободневный* вопрос о социальном неравенстве, «о богатстве и бедности», из которого и вырастала проблематика, породившая в русской литературе 1840-х годов тип «маленького человека», отступал перед другим – *вековечным* вопросом – «вопросом о смерти и жизни». Более того, в свете многолетней полемики Федорова с Толстым (вспомнить хотя бы работу «Неделание ли или же отеческое

¹³⁰ Подробнее см.: *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 416–422.

¹³¹ *Бердяев Н.А.* Пророчества Н. Ф. Федорова о войне // Биржевые ведомости. 1915. № 15027. 15 августа; републиковано: Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 469–478.

¹³² *Мощанский А.* Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1914. № 12. С. 140–145.

и братское дело?)») настоящей аберрацией выглядит утверждение Флоровского, будто скромность и бедность Федорова были своеобразной формой неделания, тем «сложна руки сиденьем», которым подпольный парадоксалист Достоевского вызывающе отгораживался от мира и от истории. «Исполнять! – Это само собой разумеется» – так выразил в свое время Толстой то единство слова и дела, заповеди и жизни, которое так восхищало его в Федорове¹³³ и которое как раз в высшей степени оказывалось недоступным ни мечтателям Достоевского, ни подпольным его персонажам. Да и стремление Федорова к «безусловной скромности: не выдвигаться, не выставляться, стушевываться» (II, 183) – отметим, как органично использует здесь мыслитель неологизм Достоевского – было подвижно отнюдь не подпольным желанием затаиться в своем забвенном углу, а христианским сознанием тщеты всякой земной, человеческой славы в падшем и смертном мире (знаменитый его афоризм: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой» – I, 446), сердечным протестом против логики «культурного бессмертия», когда в памяти потомков остаются лишь немногие избранные, а миллионы ушедших, каждый из которых был уникальной и неповторимой личностью, стираются безжалостно и бесследно. И наконец, характерный штрих облика Федорова-мыслителя, прямо свидетельствующий против попытки Флоровского применить к нему вывод опять-таки от Достоевского: о парадоксальной связи уединенной мечтательности «с самой жгучей “волею к власти”». Федоров никогда не подписывался под своими статьями, не стремился утверждать себя как *автора* учения всеобщего дела, будучи убежден в том, что мысль о воскресительном долге должна родиться в сердце каждого, в ком не оскудела любовь. Более того, был готов (и усиленно стремился) отдать свои идеи тому же Толстому, Достоевскому, Соловьеву – *великим*, к слову которых прислушиваются современники, дабы они провозгласили эти идеи уже от себя. Но и в них меньше всего намеревался развивать при этом гордыню, и на вопрос Соловьева: «Чем должны быть провозвестники долга воскрешения?» отвечал: «Ничем особенным и ничем обособленным» (II, 183) (добавлю в скобках, что как раз Соловьев, глашатай всеединства и богочеловечества, в этом смысле радикально отличался от Федорова, и претензии на духовное водительство отнюдь не были ему чужды ни в юности, ни в зрелые годы¹³⁴).

¹³³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.–Л., 1928–1964. Т. 49. С. 58.

¹³⁴ Подробнее см.: Гачева А.Г. В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 930–932.

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

Такое прочтение темы «Федоров и Достоевский», с одной стороны ставящее философа всеобщего дела вровень с подпольными мечтателями писателя (а о том, как тип мечтателя ранних произведений Достоевского трансформируется в тип подпольного парадоксалиста, в достоевсковедении уже немало написано), а с другой – представлявшее его систему идей как своего рода тонкий соблазн, которому временами отдавал дань и Достоевский, прямо проистекало из религиозной позиции Флоровского, убежденного сторонника эсхатологического пессимизма и катастрофизма. Иной была оценка К. В. Мочульского, затрагивавшего вопрос о Федорове и Достоевском в книгах «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (Париж, 1936) и «Достоевский. Жизнь и творчество» (Париж, 1947).

Если Флоровский последовательно отлучал Федоров от христианства, то Мочульский, вслед за Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, В. Н. Ильиным, признавал значение Федорова именно как христианского мыслителя: «Федоров говорил о религии как о реальной космической силе, преображающей мир, ставил христианству грандиозную практическую задачу – всеобщего воскресения, подчеркивал значение человеческого элемента в религиозном деле, требовал полного осуществления человеческого творчества – научного, технического, социального, богословского»¹³⁵. Краеугольным камнем его христианства Мочульский поставлял тот самый миллениаризм, который Флоровский целиком относил к иллюзиям утопического сознания, считал соблазнительным и опасным. Вера в то, «что Царствие Божие явится результатом единого богочеловеческого процесса, что оно будет здесь на земле, что оно увенчает собою “общее дело” человечества, мир, преображенный силами человеческого творчества»¹³⁶, по

¹³⁵ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 150.

¹³⁶ Там же.

Мочульскому, и привлекла к Федорову как Соловьева, так и Достоевского. «В странном проекте Федорова Достоевский встретил смелое выражение многих своих смутных чаяний и робких надежд. Его идеи “единства”, “семейственности” и “братства”, его вера в религиозный смысл истории и в преображение мира любовью нашли в учении московского философа блестящее подтверждение»¹³⁷.

Вопрос о влиянии идей Федорова на замысел «Братьев Карамазовых» Мочульский решал, опираясь на выводы Комаровича. Поскольку книга о Достоевском была оформлена как популярное издание, не предполагавшее никаких сносок, имени петербургского ученого мы здесь не встретим, но именно к его статье восходит тезис Мочульского о том, что «под влиянием Федорова Достоевский развил тему отцеубийства как последний смысл мировой трагедии»: «Федоров призывал сынов к воскрешению отцов; в центре “Братьев Карамазовых” стоит *отцеубийство*: сыновья смертельно ненавидят отца. Преступление, ответственность за которое падает на Смердякова, Ивана и Дмитрия, становится символом отпадения человечества от всеединства»¹³⁸. Федоровской считал Мочульский и романную линию «Зосима – Алеша – мальчики»: «сыновству по крови противопоставляется сыновство по духу», «убивающей ненависти – воскрешающая любовь»¹³⁹. Алеша, уходящий из монастыря в мир, в речи у Илюшина камушка полагает «первое основание будущему человеческому братству. <...> Он тоже, как и Федоров, верит в “воскресение реальное, буквальное, личное” здесь на земле»¹⁴⁰.

И Флоровский, и Мочульский, один – негативно, второй – сочувственно, выразили мысль о том, что Федорова и Достоевского (вкуче с их третьим современником – Соловьевым) объединял общий подход к христианству, связанный с верой в созидательный смысл истории, в Царство Божие на земле и в человека, призванного содействовать воцарению этого Царствия. Ту же мысль подхватывал и В. В. Зеньковский, отведший в своей «Истории русской философии» отдельные главки и Федорову, и Достоевскому. Религиозное сознание обоих мыслителей он называл «христианским натурализмом, возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Преображении Спасителя»¹⁴¹. После искупительного подвига Иисуса Христа сила спасения уже пребывает в

¹³⁷ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Там же. С. 507.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 223.

мире, а значит на людей наложена колоссальная ответственность за судьбы творения: от них напрямую зависит, осуществится ли наконец обещанное преобразование бытия. «В человеке таится великая сила, спасающая его и мир»¹⁴², он призван стать орудием осуществления в мире Божественной воли. Другое дело, что, будучи существом раздвоенным, самостным, несовершенным, человек не хочет и «не умеет использовать эту силу»¹⁴³, упорствует на ложном пути. В подтверждение этого тезиса Зеньковский приводил слова Достоевского из «Дневника писателя» 1877 г.: «величайшая красота человека, величайшая чистота его <...> обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством»¹⁴⁴. Однако в человеке есть ресурсы к тому, чтобы «воскреснуть и восстать» – «вера в человека торжествует у Достоевского над всеми его “открытиями” хаоса и смрадного подполья в человеке»¹⁴⁵, как торжествует она и у Федорова, несмотря на всю мощь прозреваемого им в мире небратства¹⁴⁶.

Христианство Федорова и Достоевского – это «христианство без Голгофы, христианство лишь Вифлеема и Фавора»¹⁴⁷. Оба мыслителя ориентированы на преобразование, на пасхальную радость, на «“оцерковление” всего земного порядка»¹⁴⁸, обоим свойственна «неутолимая жажда Царствия Божия, как полноты, как жизни “со всеми и для всех”»¹⁴⁹. Сам Зеньковский, считая эту «напряженнейшую обращенность к Царству Божию»¹⁵⁰ необходимым свойством подлинно христианского умо- и сердце-настроения, в то же время предостерегал от соблазна представлять слишком уж оптимистическую картину будущего человечества и указывал на «центральное учение христианства», полагающее «в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного его воскресения»¹⁵¹. Однако при этом он, разумеется, был далек от выводов Флоровского, отождествлявшего оптимистическое христианство Федорова с утопизмом эпохи Просвещения, рассматривавшего его как парафраз идей Сен-Симона и Фурье.

¹⁴² Там же. С. 234.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же. С. 236.

¹⁴⁶ Там же. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 142, 150.

¹⁴⁷ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 223.

¹⁴⁸ Там же. С. 242.

¹⁴⁹ Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 141.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 235.

Книга Зеньковского – последний значимый текст эмиграции первой волны, связанный с темой «Достоевский и Федоров». С конца 1960-х годов, когда о Федорове, после почти сорокалетнего перерыва, начинают говорить в СССР, эта тема возвращается на страницы российской печати.

Первой ласточкой этого возвращения стала книга Б. И. Бурсова «Личность Достоевского»¹⁵². Фрагмент о Федорове и Достоевском занимал здесь восемь страниц и состоял из краткого изложения идей Федорова, краткого упоминания о письме Петерсона к Достоевскому, обширной цитаты из предисловия Федорова к публикации этого письма в газете «Дон» и небольшого рассуждения о сцене у камня, которую Бурсов, как и его предшественники, трактовал в свете федоровских идей, указывая на выраженную в речи Алеши мысль «об ответственности человека перед всеми людьми – не только живущими, но и умершими»¹⁵³. Религиозно-философские параллели, занимавшие центральное место у Горского, Комаровича, Мочульского, Плетнева, Зеньковского, он по понятным причинам оставлял в стороне (да и, судя по содержанию фрагмента, был знаком лишь с работами Мочульского и Зеньковского, а других исследований просто не знал), а основное внимание сосредоточил на идее бессмертия и воскрешения мертвых, причем при ее изложении пользовался тем же самым приемом, каким в свое время Федоров в вышеуказанном предисловии. Вспомним, что философ всеобщего дела прямо приписывал свои мысли писателю, объявляя его автором учения о воскресительном долге. Точно так же поступал и Бурсов, утверждавший, что «через писания Достоевского проходит идея человеческого бессмертия, принимающая вид идеи воскрешения мертвых»¹⁵⁴, что у писателя возникала близкая Федорову космическая тема, что он «как мыслитель непрестанно был занят проблемой человека, проникающего в космос, хотя неизбежно остающегося на земле»¹⁵⁵ (последний тезис Бурсов доказывал ссылкой на «Сон смешного человека»).

Разумеется, с выводом Бурсова о лейтмотивности темы бессмертия у Достоевского спорить было нельзя, но с утверждением о том, что на протяжении всего его творчества идея бессмертия заострялась у Достоевского в идею воскрешения мертвых (не воскресения как прерогативы Божественной воли, а именно воскрешения, требующего и встречного человеческого усилия), – как раз

¹⁵² Журнальная публикация: Звезда, 1969, № 12; 1970, № 12; 1972, № 8; отд. изд.: Л., 1974.

¹⁵³ Бурсов Б.И. Личность Достоевского. Л., 1979. С. 78.

¹⁵⁴ Там же. С. 72.

¹⁵⁵ Там же.

трудно было не спорить. «Если бессмертие необходимо всякому человеку, то прямая обязанность живых заняться воскрешением мертвых: иначе справедливость в мире невозможна»¹⁵⁶ – так обозначал Бурсов логический ход мысли писателя. Но в том-то и дело, что до знакомства с учением Федорова такого логического хода у Достоевского мы не обнаруживаем. Переход от утверждения бессмертия как «высшей идеи существования» к идее воскрешения, которое «зависит от нас», происходит лишь в конце жизни писателя и именно под прямым влиянием учения всеобщего дела.

И тем не менее Бурсов, стремясь как можно ближе подвести друг к другу писателя и мыслителя, настаивал на том, что идея бессмертия и воскрешения зародилась у них одновременно и развивалась практически одинаковым образом. Именно этим Бурсов объяснял восторженную реакцию Достоевского на присланное ему изложение идей Федорова: «Достоевского чрезвычайно обрадовало уже то, что он узнал о человеке, думавшем, как он сам. Радость его была двойной, ибо Федоров был не только его единомышленником, но еще подкрепил *их общую теорию* научно-техническими выкладками»¹⁵⁷ (курсив мой. – А. Г.).

В 1976 г. в 14–15 томах академического «Полного собрания сочинений» Ф. М. Достоевского в 30-ти тт. вышли «Братья Карамазовы», а в 15 томе были опубликованы подготовительные материалы к роману. В обширном и содержательном комментарии, раскрывавшем историю романного замысла и этапы работы над его воплощением, поднимался вопрос и о Федорове. Авторы комментария, считая натяжкой любые попытки «истолковать философское содержание “Карамазовых” в духе идей того или иного философа – предшествующего или современного ему», со всей решимостью заявляли: «Достоевский не только как художник, но и как мыслитель остался в романе в высшей степени оригинален» (15; 470) и никакого влияния идей Федорова в романе усмотреть невозможно. А в качестве доказательств такого вывода приводили резкие высказывания Федорова о Достоевском в работе «Супраморализм» (1902): философ обвинял писателя в мистицизме и подчеркивал свои расхождения с ним в понимании воскресения, что давало комментаторам прямой повод утверждать: «сам Федоров отверг предположение о воздействии своих идей на автора “Карамазовых”» (15; 471).

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же. С. 76.

Еще Е. Н. Трубецкой в книге «Миросозерцание В. С. Соловьева», касаясь проблемы духовно-творческих взаимоотношений Федорова и Соловьева, указывал, что, совпадая в представлении о религиозной цели человеческой жизни («преодоление “ненавистной раздельности мира”, осуществление в здешнем мире и прежде всего в человечестве – того единства, которое от века осуществлено в св. Троице, – и, как завершение этого всеобщего объединения – *возвращение жизни отцам* – всеобщее воскресение»¹⁵⁸), два философа радикально расходились «в области средств: у Федорова – завладение стихиями, победа над природой *посредством науки*, в связи с полным отрицанием всего мистического. У Соловьева наоборот – преобразование человеческого общества посредством мистики таинств, восстанавливающих всеобщее братство и органическую связь человека с природой»¹⁵⁹. Такое же противопоставление по средствам осуществления идеала, только уже Федорова и Достоевского, находим и в комментарии к «Полному собранию сочинений»: мыслителей «сближало неприятие западной цивилизации, вера в особую историческую миссию России и стремление к установлению грядущей гармонии не на небе, а на земле. Но пути, ведущие к этой гармонии, шестидесятник-разночинец Федоров, возлагавший свои надежды – в первую очередь – на спасительную силу техники, и Достоевский с его идеей союза русских “мальчиков”, объединенных идеей общего нравственного служения, как зерна будущей России, представляли по-разному» (15; 471).

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

Е. Н. Трубецкой был первым, кто попытался приписать Федорову воскрешение без преобразования. Именно с его «легкой руки» формула «оживление

¹⁵⁸ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 537.

¹⁵⁹ Там же.

трупов» стала кочевать по научным и популярным текстам, посвященным «Философии общего дела» или просто упоминавшим о ней. В подтверждение этой формулы Трубецкой приводил одно из мест в работе «Супраморализм», которое впоследствии также стало излюбленным местом для полемистов (приводили его и комментаторы «Полного собрания сочинений» Достоевского в доказательство того, что в романе «Братья Карамазовы» нет и намека на выраженное в нем понимание воскрешения): «...Полагаем возможным для нас, — как орудий Бога отцов, вдохнувшего в нас жизнь, — возможным и необходимым, с одной стороны, достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине; а с другой, полагаем возможным и необходимым, достигнув и внутреннего управления психофизиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам предкам (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни» (I, 421).

Появляющуюся в данном отрывке фразу: «сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине» – Трубецкой считал непреложным свидетельством того, что Федоров предполагал воскрешение в той же несовершенной, страдающей плоти, намеревался вернуть к жизни «тело непрославленное, душевное»¹⁶⁰, в то время как христианство говорит именно о воскресении преображенного и нетленного «тела духовного». Такое единственно верное понимание воскрешения, подчеркивал Трубецкой, было чуждо Федорову, но именно его разделял Соловьев (а исследователи творчества Достоевского сказали бы: и Достоевский).

Аргументируя данный тезис, Трубецкой ссылаясь на письмо Соловьева Федорову, которое датировал серединой 1880-х годов, хотя, как свидетельствуют исследования последних лет, это письмо должно быть отнесено к июню–июлю 1882 года, то есть ко времени наибольшего сближения двух мыслителей: «Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга — воскресить человечество на степени 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» (IV, 630). Комментарий, которым обыкновенно сопровождался и до сих пор сопровождается

¹⁶⁰ Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 418.

этот фрагмент, вкратце может быть сведен к следующим положениям: позитивистскому, научному проекту Федорова («воскрешению без Бога») Соловьев противопоставляет цельное религиозно-философское видение «воскресения мертвых и жизни будущего века», федоровскому воскрешению без преобразования – воскрешение, неотделимое от обожения. Основоположник такой интерпретации Трубецкой патетически вопрошал Федорова: как мог он не понимать, что воскрешение в падшей и тленной плоти есть не что иное как «воскрешение смерти»: «Если тела отцов действительно воскреснуть в том виде, какой они имели при своей кончине, это значит, что жизнь их по-прежнему будет непрерывной сменой процессов траты и обновления, иначе говоря – сменой жизни и смерти, что они по-прежнему будут питаться другими организмами, т. е. будут по необходимости умерщвлять, а не воскрешать низшую тварь»¹⁶¹.

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

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

¹⁶¹ Там же. С. 419–420.

Соловьева и цитируют его по радловскому изданию, в результате чего и создается возможность неверной интерпретации текста.

Между тем, достаточно хотя бы раскрыть сочинения Федорова, чтобы убедиться в том, что духовно-телесное преображение человека составляет у него *conditio sine qua non* воскресительного процесса. Даже вышеприведенный фрагмент работы «Супраморализм», из которого Трубецкой выдергивал выражение «сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине», свидетельствует об этом. Ибо в нем говорится о необходимости «управления психо-физиологическим процессом», обозначена краеугольная для Федорова идея внутренней, душе-телесной регуляции, одухотворения и преображения человеческого организма, чтобы он перестал быть слабым, стареющим, смертным, обреченным на пожирание других существ ради поддержания собственной жизни, рабствующим слепой силе плоти... И в контексте формулы регуляции фраза Федорова: «какие они имели при своей кончине» означает не то, что приписывает философу Трубецкой (намерение «воскресить тело непрославленное, *душевное*»), но несет в себе совершенно иной смысл: речь здесь идет о сохранении физической индивидуальности воскресшего, чтобы и в повоскресном состоянии он был бы так же узнаваем, как был при жизни, подобно тому как узнаваемы лики святых на иконах. Более того, что касается преображения тела, достижения им качества «полноорганности» (термин Федорова), то, как выясняется из статей и заметок Федорова о Соловьеве, вошедших во II и предполагавшихся для III тт. «Философии общего дела», Федоров в этом вопросе был даже радикальнее Соловьева, считая, что в повоскресном состоянии будут меняться не только функции телесных органов, но и их морфология¹⁶².

Получается, что против Федорова Трубецкой выдвигал... его же собственные положения. И это был совсем не единственный случай. Вслед за обвинением в «воскрешении трупов» следовало обвинение в том, что воскрешение осуществляется у Федорова человеческими и только человеческими усилиями, то есть без Бога. В противовес сему богопротивному *авилонскому* замыслу Трубецкой выдвигал формулу подлинного воскрешения: «богочеловеческое дело воскрешения должно быть понимаемо *не как одностороннее действие человека, а как совместное, совокупное дело совершенного Бога и совершенного человека*»¹⁶³. Но парадокс ситуации состоял, опять-таки, в том, что эта формула могла быть в

¹⁶² Подробнее см. об этом: Семенова С.Г., Гачева А.Г. Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 25–26. Соответствующие тексты у Федорова: II, 138; IV, 81–82.

¹⁶³ Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 419.

той же самой степени приписана Федорову, убежденному, что в деле воскрешения человеческий род становится сознательным орудием исполнения воли Божией в мире, действует в потоках Божественной благодати, а никак не помимо ее.

Апофеозом же виртуозной тактики Трубецкого – выдвигать против Федорова его же собственные положения – стал тезис о том, что никакое воскрешение невозможно в нынешнем, послегрехопадном, эмпирическом мире, подверженном закону смерти и разрушения, бьющемся в плену косных, хаотических, непросветленных стихий: истинное «всеобщее воскресение» требует «полного преобразования вселенной, прекращения того хаоса, который выражается не только в исключительном самоутверждении живых существ, но и в *непроницаемости материи*. Для воскресения, так понимаемого, требуется полное и коренное изменение не только законов жизни, но и *самых законов вещества* – творческою силою Божества»¹⁶⁴. Сам Федоров первым подписался бы под этими формулировками: «воскрешение и всей вселенной преобразование» (I, 404) для него нераздельны. Вот фрагмент из той же работы «Супраморализм», которая если и была прочитана Трубецким, то только по принципу «смотришь в книгу, а видишь...» – сами понимаете что: «Подчинившись Богу, став его орудием, люди становятся правящими и вместе с природою станут уже *миром*, а не *миром*¹⁶⁵, как это ныне есть. Тройное деление – *Бог, человек и природа* – возможно и должно заменить двойными – *Бог и мир*, причем под последним разумеется *человек и природа*. Некогда природа будет управляема разумом, т. е. когда совсем не будет слепой силы, тогда наименование *мир*, употребляемое для обозначения *мира* в нынешнем его состоянии, при котором человек подчинен слепой силе, должно будет заменить наименованием *мир*, и это наименование будет обозначать новое уже состояние *мира*, в котором слепой силы, производящей вражду, не будет. Не будет в этом *мире*, подобии Богу, ни борьбы, ни смерти, потому что рожденные, или сыны, по причине безграничной любви к родившим уже не будут рождать смертное, а будут воссоздавать умерших, т. е. бессмертное. *Мир* – это то, что существует в настоящее время, когда природа господствует над чувствующим и разумным существом, когда и это чувствующее и разумное существо, рождая, т. е. бессознательно производя новое существо, само стареет и умирает вместо того, чтобы, воссозидая умерших, самому делаться бессмертным, нестареющим, т. е.

¹⁶⁴ Там же. С. 420.

¹⁶⁵ В данной цитате слово «мир» приводится в старой орфографии, представлявшей два варианта написания, которые соответствовали двум значениям этого слова: «мир» – вселенная и «мир» –лад, гармония, спокойствие, умиротворение.

самовосстанавливающимся. Когда мы говорим, что “*природа есть враг временный, а друг вечный*”, или же – “*нет вражды вечной, а устранение временной – наша задача*”, то признаем единство человека и природы, отвергаем раздвоение мира на природу и человека, отвергаем раздвоение, которое не меньше такого отделения, как Бог и мир, творец и творение... *Бог и мир* – это нынешнее отношение, неподобающее; *Бог и мир* – это будущее, если человек, или вообще разумное существо, будет управлять, а не подчиняться слепой силе» (I, 424–425). В преодолении стихийных, разрушительных сил в природе и человеке, в «преображении поюсторонней, земной действительности», «распространяющемся на все небесные миры и сближающем нас с неведомым нам потусторонним миром», в «полном раскрытии бытия, т. е. всего что в нем есть, было и может быть» (I, 404) и состоит, по Федорову, смысл *регуляции*. Регуляция – и есть преобразование бытия в благобытие, по формуле Трубецкого – «изменение законов жизни», но только совершается оно не одной лишь «творческою силою Божества», равно как и не самостоятельным человеческим родом, только человеческими средствами, а сотрудничеством Творца и человека, синергией Божественной воли и человеческого усилия.

Обращаясь к федоровской идее регуляции природы, интерпретаторы зачастую были склонны представлять ее суженно и прагматически-плоско, что закономерно приводило к упрекам в техницизме и наукопоклонстве, бросаемым ими в адрес мыслителя. С такой трактовкой прямо было связано и определение «шестидесятник-разночинец», примененное к Федорову в комментарии «Полного собрания сочинений» Достоевского: тот комплекс идей, которое несет или должен нести в себе представитель этого типа, включает в себя и некритический позитивизм, и безграничную веру в науку, и очарованность плодами научно-технического прогресса. Однако при внешних, поверхностных аналогиях (требование активности, стремление к делу) Федоров по своему мыслительному и духовному складу был весьма далек от шестидесятников, ибо никогда не признавал автономии научного и технического развития. Его наука – это наука, всецело подчиненная религиозному идеалу, становящаяся в полном смысле слова «служанкой богословия». Участие науки и техники в общем деле для Федорова возможно только под водительством церкви, ибо и сама регуляция – дело не секулярное, а религиозное, богочеловеческое. Гораздо глубже других мыслителей русского религиозно-философского ренессанса он провидел те опасности, которые может принести человечеству научно-технический прогресс, не подкрепляемый прогрессом религиозно-нравственным. Достаточно вспомнить его критику «адской

технологии, производящей орудия истребления», в статье «Разоружение» (II, 274), филиппику по поводу американских опытов вызывания дождя («Взять привилегию на производство искусственного дождя – это не только злоупотребление, это профанация, выражение самого крайнего нравственного и религиозного упадка. Они хотели быть подобными богам, оставаясь, пребывая в розни, как внушает сатана, а не подобными все в совокупности *Богу Триединому*, быть совершенными, как Бог Отец, по слову Спасителя» (IV, 19)). Или появляющийся в «Записке от неученых к ученым» образ будущей «сциентифичной» битвы «как полного приложения всего знания с дальнобойным и скорострельным оружием, с бездымным порохом, с мелинитом, робуритом, битвы на земле и на воде, под землю и под воду, в воздушной высоте, днем и ночью, при свете электрических солнц», – образ, сопровождающийся недвусмысленным комментарием: «Самый фантастический апокалипсис побледнел бы пред этой действительностью» (I, 147).

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

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

Изначальный сдвиг в понимании сути проекта всеобщего дела, порой перераставший в прямое его искажение, самым непосредственным образом влиял на решение вопроса о связи романа «Братья Карамазовы» с воскресительными взглядами Федорова. Более того, секулярная, позитивистическая трактовка проекта закономерно приводила к утверждениям не просто об *отсутствии* таковых связей, но и о *полемике с Федоровым*, разворачивающейся на страницах романа. Так, С. И. Гессен, убежденный, вслед за Трубецким и Флоровским, что мыслитель проповедует воскрешение непреображенной и тленной плоти, высказывал предположение, что появляющиеся в подготовительных материалах к роману записи «о преобразении тела, о свете Фаворском» даются Достоевским как бы «в оппозицию к Н. Ф. Федорову»¹⁶⁶. О полемике с Федоровым на страницах романа уже в наши дни будет говорить Л. И. Сараскина, но к разбору ее работы я специально еще обращусь. Теперь же вернусь к освещению сюжета «Достоевский и Федоров» на страницах полного академического собрания сочинений писателя.

В 22 томе этого собрания, включившем в себя январско-апрельские выпуски «Дневника писателя» 1876 г., был дан специальный комментарий к тому месту главы «Обособление», где Достоевский приводил выдержку из статьи Н. П. Петерсона об ассоциациях (см.: 22, 356). Здесь, помимо кратких сведений о первом обращении к писателю друга и ученика Федорова, содержался краткий пересказ содержания как статьи об ассоциациях, так и предшествовавшей ей статьи Петерсона о причинах пьянства в народе. В отличие от Комаровича, искавшего федоровский след уже в этих статьях Петерсона, авторы комментария не связывали его тогдашнее обращение к Достоевскому с намерением донести до писателя идеи своего учителя хотя бы в таком, опосредованном, косвенном виде. А в первом полутоме 30-го тома появилось письмо Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г. Примечания к нему были сделаны с тех же позиций, которые со всей определенностью обозначились в комментарии к «Братьям Карамазовым». Ни одного слова о значении идей Федорова в становлении замысла романа сказано не было. Напротив, само изложение этих идей строилось так, чтобы подчеркнуть *разницу* мировоззрений писателя и мыслителя. Снова приводились краткие, но тенденциозно подобранные выдержки из «Супраморализма» и из письма Федорову Соловьева, где речь шла о необходимости восстановления телесного состава человека «в должном виде» (в чем, как мы уже говорили, Соловьев Федорову отнюдь не противоречил). Вновь упоминалось о критике Федоровым

¹⁶⁶ Гессен С.И. Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф. М. Достоевского // Современные записки. 1929. № 39. С. 512.

«мистицизма» Достоевского в работе «Супраморализм», причем авторы комментария необъяснимым образом отождествляли эту работу, написанную в 1902 году, с тем ответом Достоевскому, над которым Федоров начал работать в 1878 году и который вылился в его главное сочинение «Вопрос о братстве, или родстве...».

Судя по содержанию комментария, его текст принадлежал Е. И. Кийко. Еще в 1980 г. ею была опубликована статья «Достоевский и Ренан», в которой, говоря об отношении Достоевского к идеям французского философа и богослова, исследовательница обращалась к письму Достоевского Петерсону от 24 марта 1876 г., где излагались две возможных точки зрения на вопрос о воскрешении: «воскрешение реальное, буквальное, личное», долженствующее быть на земле, и ренановская вера в то, что «все оживет в идее». Характерно, что в отличие от других истолкователей позиции Достоевского по вопросу о воскрешении, полагавших, что писатель, вслед за Соловьевым, однозначно присоединяется к первой точке зрения, Е. И. Кийко подчеркивала, что Достоевскому не была чужда и вторая позиция: в записи у гроба первой жены, еще не будучи знаком со взглядами Ренана, он основывает свои представления о бессмертии на «идее физической и духовной преемственности поколений и вере в поступательное движение человечества к “общему Синтезу”»¹⁶⁷, вопрос же о том, как именно и в какой форме воскреснет «каждое я», для него остается неясным. Другое дело, что к концу жизни Достоевскому становится ближе то понимание воскрешения, которое он в письме Петерсону исповедует от своего лица и от лица Соловьева. В статье Кийко приводились сведения и о Федорове, а также говорилось о его отношении к Ренану¹⁶⁸: все эти фрагменты, судя по текстуальным совпадениям, впоследствии прямо были использованы исследовательницей в комментарии к академическому собранию сочинений.

В 1980-е годы тема «Достоевский и Федоров» становится предметом специальных исследований в российской достоевистике. В 1981 г. на VI Международных научных чтениях «Достоевский и мировая культура» А. А. Дорогов сделал на эту тему одноименный доклад¹⁶⁹. Спустя три года, в ноябре 1984 г. на тех же, уже IX чтениях, с докладом о федоровских мотивах в романе «Братья Карамазовы» выступила С. Г. Семенова, а в 1988 г. в журнале

¹⁶⁷ Кийко Е.И. Достоевский и Ренан // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 4. Л., 1980. С. 120.

¹⁶⁸ Там же. С. 119, 121.

¹⁶⁹ Местонахождение текста доклада неизвестно.

«Вопросы литературы» появилась ее статья «“Высшая идея существования” у Достоевского»¹⁷⁰, в которой вопрос о Достоевском и Федорове занял одно из главных, определяющих мест.

С. Г. Семенова, трудами которой в 1970-е–1980-е годы имя Федорова было возвращено в отечественную культуру после почти полувекового забвения, стремилась дать целостную трактовку «Философии общего дела» в ее органических связях с традицией отечественной и мировой философской мысли, в ее проекциях на литературу и культуру XIX–XX вв. Тема «Достоевский и Федоров» стала одной из частей этого исследования. Она поднималась и в литературоведческих книгах Семеновой – «Преодоление трагедии: “Вечные вопросы” в литературе» (М., 1989), «Метафизика русской литературы» (В 2 т. М., 2004), – и в специальных монографиях о Федорове: «Николай Федоров. Творчество жизни» (М., 1990), «Философ будущего века – Николай Федоров» (М., 2004), и во вступительной статье и комментариях к обширной публикации материалов из III тома «Философии общего дела», в числе которых было и предисловие Федорова к изданию письма Достоевского¹⁷¹.

Вслед за Горским и Комаровичем С. Г. Семенова утверждала глубинное мировоззренческое родство двух мыслителей, созвучие в их творчестве онтологической и антропологической темы, присутствующий у обоих примат должного над сущим. Подчеркивала значение «духовной встречи» писателя и философа, в своих религиозных исканиях фактически шедших в одном направлении и в определенном смысле поддерживавших и дополнявших друг друга. «Достоевский первым направил луч аналитического исследования» на «конфликт чувствующего, сознательного существа с природным порядком»¹⁷², подверженным закону смерти и вытеснения. Федоров – попытался разрешить этот конфликт, провозгласив задачу регуляции природы. Достоевский был убежден, что «обеспечить устойчивость человеку и придать творчески-восходящий импульс человечеству в целом может только “идея о бессмертии”»¹⁷³. Федоров положил эту идею в основу своей философии дела. Представляя человека *каков он есть* существом кризисным, раздвоенным, мятущимся между идеалом Мадонны и идеалом Содомским, Достоевский, подобно Федорову, говорил о необходимости

¹⁷⁰ Вопросы литературы. 1988. №. 11. С. 166–195.

¹⁷¹ Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Контекст 1988. М., 1989. С. 282–283, 296–306.

¹⁷² Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 143.

¹⁷³ Там же. С. 152.

возрастания человека, и не только в нравственной, но и в физической его природе, преобразования его «в другую натуру, которая не женится и не посягает» (20; 173).

В черновых материалах к «Братьям Карамазовым», указывает Семенова, «особенно чувствуется» озабоченность Достоевского «основными идеями “неизвестного мыслителя”»¹⁷⁴. Судя по наброскам второй книги романа, именно «долг “воскрешения” должен был стать одной из тем беседы гостей в келье старца Зосимы»¹⁷⁵. Возникающая в черновиках оппозиция долга воскрешения предков и того, что Федоров называет «неродственностью» («Помещик: “Ну, этот родственников не воскресит” – 15; 208), также навеяна знакомством с его учением. «“Федоровские” идеи широко проигрываются Достоевским и в черновых набросках к разговору Зосимы с “таинственным посетителем”, которого в окончательном тексте старец называет своим “учителем”: “Общего дела никакого, кроме одной веры, да и та была подкопана... Хоть в вере-то общее дело поддерживайте, *дойдете и до всего*” (15; 252). Глубоко поразительна в этом разговоре мысль, которую сам Достоевский не только подчеркивает в рукописи, но и выделяет большими буквами, мысль действительная для писателя при условии “братского соединения” в “общем деле”: “ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ” (15; 250)»¹⁷⁶. С федоровской идеей преобразования связывала Семенова и знаменитые записи «Изменится плоть ваша (Свет фаворский)», «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови – злаки» (15, 245, 246). «В этих не совсем ясных на первый взгляд словах стянуты те реальные пути выхода человека из “состояния переходного“ в “другую натуру”, которые как раз искал “неизвестный мыслитель”. Федоров часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны перестройки и у человека (этот тип *автотрофного* питания растений, строящих свой организм из самых простых неорганических веществ и солнечного света, “не убивая” другой жизни, у Достоевского обозначен “злаки”). Будущий организм, который выработает себе человек, по Федорову, есть “единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани”. Позднее эта мечта и Федорова и Достоевского (отказ от “кровавого” питания) будет развита

¹⁷⁴ Там же. С. 155.

¹⁷⁵ Там же. С. 155–156.

¹⁷⁶ Там же. С. 156.

В. И. Вернадским в его идее автотрофности человечества»¹⁷⁷. Вспомним, что С. И. Гессен считал вышеприведенные записи *полемичными* по отношению к Федорову, будучи убежден, что мыслитель игнорировал необходимость духовно-телесного преобразования человека. Как видим, иная интерпретация воскресительных идей Федорова, основанная на его текстах, а не на вторичных источниках (увы, похоже С. И. Гессен пользовался именно таковыми), приводит буквально к прямо противоположным выводам.

Тот же С. И. Гессен, равно как и А. С. Долинин, и Р. В. Плетнев, подчеркивали явную смысловую дистанцию между подготовительными материалами к «Братьям Карамазовым», где прямо звучала федоровская тема, и окончательным текстом романа, где, по их мнению, эта тема никак себя не обнаружила. С. Г. Семенова отстаивала обратное мнение, выделив целый ряд образных и сюжетных мотивов романа, на ее взгляд, прямо идущих от Федорова. Прежде всего это ключевая для мыслителя проблема братства и небратства, родства и неродственности. В «Братьях Карамазовых» Достоевский исследует именно эту проблему. Он изображает «то состояние мира и отношений между людьми, даже самыми кровно близкими, когда “неродственность” доведена до вопиющего, преступного порога»¹⁷⁸, и ищет путей братотворения. «Отзвуки федоровских идей о “неродственности” (у Достоевского “отъединении”) и истинном братстве» звучат в главе «Из бесед и поучений старца Зосимы», «рождаясь, как часто у писателя, из конкретного сердечного опыта (эпизод со слугой), облекаясь в то, что Достоевский называл “идеей-чувством”»¹⁷⁹. А в пророческом сне Дмитрия Карамазова герою, видящему погорелые избы, худых баб и плачущее дитё, являются те самые натурально-природные бедствия, «о которых как о главных говорил мыслитель “общего дела”»¹⁸⁰, к преодолению которых направлял свою сердечную мысль.

Еще Мочульский писал о том, что отцеубийство, лежащее в основе сюжета «Братьев Карамазовых», было своего рода «доказательством от противного», которым Достоевский приводил своих читателей «к утверждению религиозного смысла жизни»¹⁸¹. С. Г. Семенова шла по тому же пути, указывая, что самый сюжет романа представляет собой как бы испытание федоровской идеи на

¹⁷⁷ Там же. С. 158–159.

¹⁷⁸ Там же. С. 159.

¹⁷⁹ Там же. С. 156.

¹⁸⁰ Там же. С. 157.

¹⁸¹ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 507.

прочность: «Философ “общего дела” утверждает необходимость любви к родителям как предпосылку братства (“братья мы только по любви к отцам” – любит он повторять); писатель не боится взять крайнюю, абсолютно невыгодную для *идеи* ситуацию, предельные исходные данные; отец – отвратительное нравственное чудовище, вокруг которого круто замешиваются страсти и интересы. Выдержит ли тут идея?»¹⁸² Оказывается – выдерживает. Посягательство на отца оборачивается для сыновей страшной карой: «один, *физический* убийца, кончает с собой, другой, *идейный*, попадает в “геенну огненную” распада сознания и безумия»¹⁸³.

Что касается «положительных федоровских мотивов», то они, по мысли Семеновой, «прослеживаются в другой сюжетной линии, связанной с образами Алеши и мальчиков, в теме сыновней жертвы Илюшечки за своего отца, личности тоже, казалось бы, с внешней стороны ничтожной и исковерканной, и, наконец, открыто выражаются в финале произведения»¹⁸⁴, где звучит уверенно-радостное слово Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было...» (15; 197).

В образе младшего Карамазова, который Достоевский выстраивал как образ «истинно положительного героя принципиально нового типа»¹⁸⁵, исследовательница отмечает характерные «воскресительные» черты. То Алеша возвращается в родной город в поисках могилы матери, то восклицает: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14; 25). Наконец, Достоевский на первой же странице романа применяет к нему словечко «обособление», а ведь «именно так называлась статья в “Дневнике писателя”, где он впервые отвечал Петерсону на изложенные им идеи»¹⁸⁶. Однако если в «Дневнике писателя» Достоевский печалует о разделяющем людей обособлении, находя даже в рукописи Петерсона об ассоциациях «“обособленный” в своем роде размах» (22; 83), то в «Братьях Карамазовых» «обособление» предстает в ином, положительном свете: «чудак», которым является Алексей Карамазов, хотя и отличается от других людей своего времени, но именно он несет в себе «сердцевину целого» (14; 5).

В прямую связь с заявленной у Федорова идеей соработничества Бога и человека в деле преображения мира, необходимости для воскрешения умерших не

¹⁸² Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 159.

¹⁸³ Там же. С. 160.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же. С. 160.

¹⁸⁶ Там же.

только Божественного, но и человеческого действия, ставит Семенова настойчиво звучащую и в подготовительных материалах к роману, и в окончательном тексте критику такого типа религиозности, при котором человек все возлагает на Бога, стремится не самому стать орудием Божиим, а Бога сделать орудием собственных прихотей. Такая вера пассивна и все время алчет для себя подпитки в виде чудес. Вспомним, что даже Алеша, ожидавший немедленного прославления старца Зосимы, начинает бунтовать, узнав, что тело его возлюбленного старца, вместо того чтобы мироточить и источать благовония, исполнилось позорным тлетворным духом. «Здесь явно осуждено, – пишет Семенова, – рабски-магическое отношение к Божественным силам, способным “в награду” ниспослать чудо приостановки природных законов, которое человек может лишь очарованно-пассивно принять. И старец Зосима, достигший редких высот “умной красоты” – в плену природы, ее “слепых, немых безжалостных законов естественных”, ее закона смерти и разложения, и никакой просто святостью и ожиданием чуда из него не выскочить»¹⁸⁷.

Так же как Горский, Комарович, Волынский, Семенова видит отзвуки федоровских идей и в речи у камня. Вокруг Алеши собираются двенадцать мальчиков (знаменательное апостольское число), рождается новая церковь «всеобщего дела» и в основание своего единения полагают они умершего Илюшечку. Еще Горский высказывал предположение, что Достоевский отдает предпочтение идеалу активного христианства в лице Алеши перед традиционной христианской проповедью Зосимы. Это не означает, уточнял Горский, отрицания традиционного христианства, ведь Алеша – духовный ученик старца Зосимы и его идеал питался сердечной мыслью возлюбленного учителя, это означает взросление и совершеннолетие самого христианского сознания, приходящего к утверждению необходимости не просто верить и ждать, но и делать Божие дело, не просто молиться за умерших, но и содействовать их возвращению к жизни. Семенова, поддерживая логику Горского, указывает на «тонкую и как бы каверзную деталь, ставящую Илюшечку, святую сыновнюю жертву “культы отца”, в некоторую переключку со старцем Зосимой»: от тела покойного мальчика, в отличие от тела Зосимы, «почти не было запаха». На фоне федоровских идей, подчеркивает она, можно точнее понять смысл этой детали¹⁸⁸.

«Горнило сомнений» Достоевского, через которое он проводил и своих героев, во многом было связано, по мысли Семеновой, с тем катехизическим

¹⁸⁷ Там же. С. 161.

¹⁸⁸ Там же. С. 162.

сценарием разрешения судеб человечества, против которого в романе «Братья Карамазовы» резко выступает Иван: «Герою Достоевского картина всеобщего воскресения, когда встанут рядом и обнимутся мучитель и жертва, казалась нестерпимо фальшивой. Такой сусальный финал, мизансценированный милостивым Вседержителем, еще нестерпимее для нравственного чувства человека, чем открытое торжество зла. Продемонстрированное безграничное могущество Режиссера только увеличивает кровные обиды к нему на то, что не был остановлен акт невинного страдания. Человек чувствует себя полузадушенной мышкой, которой под занавес великодушно гарантируется полное и вечное блаженство. Но такой “комплекс обиды” действителен лишь в кругу раздраженно-религиозного чувства при предпосылке пассивного претерпевания мистерии мировой истории (с заключительной “насильственной” наградой). Воскрешение имманентное, произведенное знанием и упорным трудом самих людей, становится для Федорова действительным ответом на непрекращающееся “оскорбление” каждого живущего человека основным его нравственным злом – смертью»¹⁸⁹. После знакомства с учением Федорова Достоевский мог уже ответить Ивану. И не только Ивану, но и себе самому, ибо вопрос о мировом зле, о безвинных, и особенно детских страданиях волновал писателя не меньше, чем бунтующего его героя. Более того, «в федоровской идее для Достоевского блеснул выход, действительный даже в ситуации крайнего метафизического отчаяния»¹⁹⁰, а ведь именно в ней находятся все безверные его герои – подпольный парадоксалист, Ипполит, «самоубийца-материалист» из «Дневника писателя» 1876 г. «Взывая к нравственному чувству человека, его глубочайшей интуиции должного, цель “всеобщего дела” предлагала благой исход для любого онтологического варианта: Бог есть, и мы созидаемся активными орудиями Его воли; Бога нет в том виде, как Его представляют теистические религии, тогда божественный идеал как регулятивная идея ведет человечество к созиданию духоносного, бессмертного, творческого бытия»¹⁹¹.

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

¹⁸⁹ Там же. С. 163.

¹⁹⁰ Там же. С. 162.

¹⁹¹ Там же. С. 162–163.

Так же как С. Г. Семенова, К. А. Баршт говорил о значении для писателя и мыслителя темы родства и братства, о поисках причин «небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира» и «средств к восстановлению родства», которые оба вели на протяжении всей своей жизни. Так же как С. Г. Семенова, рассматривал сюжет «Братьев Карамазовых» как своеобразную «пробу» этой «глубокой и сильно затронувшей душу Достоевского идеи»¹⁹²: «взаимная ненависть между тремя братьями Карамазовыми и их отцом – отражает всеобщее небратское состояние мира, где нет добрых отношений даже между братьями»¹⁹³, а идея Алеши, явившаяся ему в видении «Каны Галилейской», есть «идея всемирного родства-братства, способного объединить людей и спасти мир от гибели»¹⁹⁴. Младший Карамазов и выходит из монастыря в мир, «чтобы восстановить в нем забытое и разрушенное “братство”»¹⁹⁵, в этом и состоит его миссия как «деятеля» (именно так – «деятель» – называет своего героя Достоевский в самом начале романа).

Для Федорова «идея всемирного родства-братства» напрямую связана с идеей воскрешения. Та же связь, доказывал Баршт, утверждается и у Достоевского. В черновых материалах к «Братьям Карамазовым» записи о том, что «воскрешение предков зависит от нас» перемежаются записями о значении родственной, отечески-сыновней и братской любви: «Учитесь любить. <...> С родственников» (15; 207). А в окончательном тексте романа «деятельность Алеши Карамазова по налаживанию в мире всеобщего братства» начинается именно «с его семьи, “с родственников”»¹⁹⁶.

Анализируя вслед за В. Л. Комаровичем развитие в «Братьях Карамазовых» темы отцовства, К. А. Баршт указывал на то, что Федор Павлович Карамазов и старец Зосима «символизируют собой два этически противоположных отцовства: исполненного любви и желанного – и “неродственного”, чуждого отцовских чувств»¹⁹⁷ и что вокруг этих «отцов» группируются все герои романа. «Истинный сын Зосимы – Алеша, колеблющийся – Дмитрий», истинный сын Федора Павловича Карамазова – Смердяков, колеблющийся – Иван. За каждым отцом стоит своя правда и свой идеал – родственность и воскрешение в первом случае, неродственность и смерть – во втором. Соответственно и смысловое пространство

¹⁹² Баршт К.А. «Научите меня любви». К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 165.

¹⁹³ Там же. С. 166.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же. С. 165.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Там же.

«Братьев Карамазовых» располагается между правдами Зосимы – Алеши и Федора Павловича – Смердякова, между двумя идейными полюсами: «воскрешение умершего» и «убийство живого». «Игра этими противоположными моментами», «совмещение их и парадоксальное сопоставление является характерной стилистической особенностью»¹⁹⁸ романа.

Помимо вопроса об отражении идей Федорова в «Братьях Карамазовых», в статье поднимался и более общий вопрос – о близости Федорова и Достоевского в мировоззренческом плане, о «единстве мысли и подхода к вопросам этики, эстетики, философии, которое столь очевидно обнаруживается между ними»¹⁹⁹. Обоим мыслителям было свойственно стремление к осуществлению идеала, неприятие разрыва между «словом» и «делом», глубокая вера в человека, представление о жизни как о движении «к будущему братству»²⁰⁰. Коренная черта их мысли и творчества – проективизм, оба строят мост между сущим и должным. И потому «можно рассматривать Федорова как героя произведения Достоевского, и это не будет натяжкой, или, наоборот, деятельность Достоевского понимать как решение философских проблем средствами искусства, считать осуществлением федоровской идеи нового знания – “софии”, где “объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной, мировой техникой этого художественного произведения, космоса”»²⁰¹. «То, о чем писал Федоров, было жизнью Достоевского, человека и мыслителя; то, о чем писал Достоевский, – было практическим переводом “этико-эстетических отношений с действительностью” на язык искусства слова. Кратко можно сказать так: “проекты” Федорова осуществлялись в “пробах” Достоевского. Вот связь, которая объединила их в контексте одной эпохи – не менее важная и существенная, чем личное знакомство»²⁰².

Такой подход к проблеме «Достоевский и Федоров» позволил Баршту рассматривать в свете проблематики учения «всеобщего дела» не только «Братья Карамазовы», написанные после знакомства с идеями философа, но и «Преступление и наказание», и «Подросток», и «Идиот». Так, в «Идиоте» Достоевский, еще не зная Федорова, «художественно воплотил идею жизни абсолютно этического человека в условиях “небратского” общества»²⁰³, а роман

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Там же. С. 160.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же. С. 160–161.

²⁰³ Там же. С. 160.

«Преступление и наказание», о котором Федоров коротко отозвался в работе «Супраморализм», «всем своим пафосом устремлен на защиту человека от насилия и смерти»²⁰⁴. Федоров противопоставлял два противоположных пути, между которыми приходится выбирать человеку, – «жизнь со всеми и для всех» и «жизнь для себя и без всех» – перед этим выбором встает и Раскольников. Федоров критикует сверхчеловечество Ницше – с тех же самых позиций «судит “наполеонизм” в романе “Преступление и наказание” и Достоевский»²⁰⁵. Тема разрыва отцов и детей, постоянный предмет печалования Федорова, составляет сюжетную основу «Подростка». И писатель, и мыслитель жаждут «восстановления родственных связей, преодоления той «всеобщей “розни”, где родные братья – не оказываются братьями, дети – детьми, отцы – чуждыми отцовства»²⁰⁶.

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

К сожалению, цитируя текст письма, Баршт неверно расшифровал одну из ключевых его фраз: «Вот история событий, которые предшествовали получению моего письма, здесь прилагаемого»²⁰⁷, и это дало ему повод утверждать: «Петерсон, по-видимому, скрывает, что он только что получил, наконец ответ от Ф. М. Достоевского»²⁰⁸. Между тем как в цитируемой фразе вместо «моего» должно стоять «мною» и речь здесь идет как раз о письме Достоевского от 24 марта 1878 года, которое и было отправлено Петерсоном Федорову вместе с письмом от 29 марта.

Второй документ – черновик письма Н. П. Петерсона Ф. М. Достоевскому от того же 29 марта, в котором Петерсон коротко отвечал на вопросы писателя и называл ему имя «неизвестного мыслителя». Этот документ был особенно важен с историко-литературной точки зрения, ибо фактически опровергал ту версию, которую сам Петерсон неоднократно озвучивал и в письме редактору «Русского

²⁰⁴ Там же. С. 162.

²⁰⁵ Там же. С. 165.

²⁰⁶ Там же. С. 164.

²⁰⁷ Там же. С. 161.

²⁰⁸ Там же.

архива», и в статьях о Федорове, и в своих воспоминаниях: согласно этой версии Достоевский так и не получил ответа на вопросы, заданные им Петерсону, и так и не узнал, кто был автором столь поразившего его учения. Однако такой вывод исследователем сделан не был – и вот почему. Баршт посчитал найденное им в фонде Петерсона письмо «началом ответа» на письмо Достоевского Петерсону, тем самым текстом, с которым ученик Федорова познакомил Л. Н. Толстого, встретившись с ним летом 1878 года по дороге в Москву²⁰⁹. Однако этот вывод был ошибочным. Петерсон познакомил Толстого с началом того изложения учения о воскрешении, над которым тогда работал Федоров. А письмо, которое цитировал Баршт, было письмом Петерсона к Достоевскому, написанным сразу же после получения знаменитого его письма от 24 марта 1878 года.

Обосновывая родство онтологических и антропологических взглядов Федорова и Достоевского, К. А. Баршт подчеркивал, что это родство во многом было обусловлено «общим нравственно-интеллектуальным климатом эпохи»²¹⁰, в которую они оба жили и творили. Специально о влиянии на писателя и философа духовной атмосферы 1840-х и 1860–1870-х годов, об их духовных переключках с мыслителями-современниками (не только с В. С. Соловьевым, о чем ранее уже писалось и говорилось, но и с И. С. Аксаковым, А. Н. Майковым, Ф. И. Тютчевым, Н. Я. Данилевским) он не говорил, однако плодотворна была сама постановка вопроса, указывавшая на целое направление научного поиска, которое еще ждет своего исследователя.

Параллельно советским, а затем российским исследованиям, разработка темы «Достоевский и Федоров» шла за рубежом. В 1962 г. Р. Лорд поместил в журнале «*Slavonic and East European Review*» статью «*Dostoyevsky and N. F. Fedorov*», в которой утверждал значительное влияние Федорова на роман «Братья Карамазовы», приближаясь в своих выводах к позиции В. Л. Комаровича. Ту же точку зрения высказывала и Л. Келер, подчеркивавшая, что «Братья Карамазовы» демонстрируют «интерес писателя к идеям Федорова и его близость федоровской концепции»²¹¹. С. Лукашевич в посвященной Федорову монографии «*N. F. Fedorov (1829–1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought*» коротко сообщал историю обращения Петерсона к Достоевскому и говорил об отражении идей Федорова в «Братьях Карамазовых» как о факте, уже обоснованном и не

²⁰⁹ Там же. С. 162.

²¹⁰ Там же. С. 166.

²¹¹ *Koehler L. N. F. Fedorov. The Philosophy of Action. Pittsburgh, Pa. 1979. P. 47.*

подлежащем никакому сомнению²¹². Противоположную точку зрения, близкую взгляду Р. В. Плетнева, высказывал С. Линнер в статье «Старец Зосима в “Братьях Карамазовых”»²¹³.

Особую позицию по отношению к проблеме «Достоевский и Федоров» занял Г. Янг. С самого начала он стремился найти некую золотую середину между точкой зрения А. К. Горского, утверждавшего, цитирую Янга, «что мысли Федорова дали Достоевскому те идеи, которые он искал всю свою жизнь и что “Братья Карамазовы” являются первой попыткой Достоевского представить идеи Федорова в форме романа, и проживи Достоевский дольше, он *дал* бы полное художественное выражение федоровского проекта воскрешения»²¹⁴, и позицией Р. В. Плетнева, полагавшего, что никакого серьезного влияния на писателя философ не оказал. Более того, Янг вообще считал недопустимым употреблять по отношению к паре «Достоевский – Федоров» термин «влияние», полагая, что «это слишком простое понятие для того, чтобы описать то сложное взаимодействие, которое имеет место, когда один великий ум в состоянии полной зрелости неожиданно встречается с другим»²¹⁵. «Воздействие, которое некий ум оказывает на другой, является более сложным явлением, чем простое “влияние”», и «творческая личность может впитывать и пользоваться идеями других людей, при этом не обязательно поглощая их целиком»²¹⁶.

Достоевский и Федоров были современниками, они читали одни и те же книги, думали над одними и теми же вопросами «и независимо пришли к схожим выводам. Читая Достоевского, Федоров, несомненно, находил многие идеи, схожие с его собственными, более удачно сформулированными и более основательно изложенными, другие – менее удачно и не столь полно изложенными сравнительно со своими формулировками. Читая Достоевского, равно как и других писателей, Федоров, вероятно, брал целые идеи, *части идей*, и развивал линию собственных мыслей как отклик на идеи тех мыслителей, которых он читал. Подобным образом, читая Федорова, Достоевский нашел много, о чем он до этого думал и писал: в чем-то Федоров шел дальше него, в чем-то не так далеко. Но в целом, впечатление было такое, будто он читает нечто, что могло быть

²¹² *Lukashevich S. N. F. Fedorov (1829–1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought.* Newark, London, 1977. P. 20–21.

²¹³ *Linner S. Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimesis of Virtue (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Russian Literature; 4).* Stockholm, 1975. P. 198–204, 206, 209.

²¹⁴ *Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction.* Belmont, 1979. P. 41.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.* P. 43.

написано им самим. Федоров, вероятно, не столько “повлиял” на Достоевского, сколько его побудил и вдохновил. <...> У Федорова он, возможно, нашел ясное изложение тех идей, которые ему лишь смутно представлялись, другие же вопросы счел кратко и неполно освещенными, что побудило его основательно продумать те проблемы, которые, возможно, не пришли бы ему в голову прежде. В общем, федоровская рукопись обратила внимание Достоевского на те проблемы, относительно которых он имел некоторые соображения, подтолкнула его переосмыслить отдельные выводы, побудила развить собственные идеи в новом направлении и поразила несколькими идеями и выводами, которые никаким иным образом не могли бы прийти ему в голову»²¹⁷.

Так определял Янг сущность той духовной встречи Федорова и Достоевского, которая состоялась в конце 1877 – начале 1878 года через посредство Петерсона. Она творчески обогатила обоих, дала каждому из них пищу для размышлений, подвигла на уточнение главных идей и пониманий (по мысли Янга, именно знакомство с рукописью Петерсона побудило Достоевского положить в основу «Братьев Карамазовых» «идею коллективной ответственности сынов за жизнь и смерть своих отцов», которая была намечена еще в «Подростке»), но не привела и не могла привести к замещению у Достоевского его собственных идей идеями Федорова и наоборот. Это хорошо видно на примере трактовки писателем и философом темы воскресения – воскрешения. Раскольников, Маркел, Зосима демонстрируют нам своими судьбами, что «воскрешение» это прежде всего «изменение самосознания». «Когда кто-либо более не воспринимает мир как ад, он и перестает жить в аду, и когда он начинает воспринимать мир как рай, он действительно начинает жить в раю» – но все это именно «индивидуальное, внутреннее изменение». У Федорова же «индивидуальное, внутреннее изменение необходимо, но недостаточно для того, чтобы осуществить всецелое преобразование мира»²¹⁸.

Достоевский ставит в центр своей художественной рефлексии проблему свободы воли. Человек свободен, ему дано в любой момент его жизни право выбора «между дорогой, ведущей в ад, и дорогой, ведущей в рай». Даже на самом дне бездны он может воззвать ко Творцу и с самых райских высот бухнуться в бездну «головой вниз и вверх пятаями». Человеческая личность – сложна и противоречива, даже в самом душевно прекрасном и радостном человеке могут поднимать свою голову разрушительные порывы, а в преступнике внезапно

²¹⁷ Ibid. P. 42.

²¹⁸ Ibid. P. 44, 45.

вспыхивать искры добра – это демонстрируют в художественном мире писателя Мышкин, Алеша, Раскольников, Свидригайлов, Дмитрий, Иван... Достоевский – не морализатор. Он «не желает выбирать между своими героями и не хочет, чтобы это делали его читатели»²¹⁹. Он лишь показывает, как мучителен и сложен путь человека в мире, как трудно ему отречься от своей низшей природы и как трудно сохранить в святости и чистоте свою душу.

Достоевский «настаивает на свободном избрании между добром и злом, на выборе возможностей развития человека и в ту, и в другую сторону». Федоров говорит нам о том, «как должен действовать человек, когда выбор в нем сделан в пользу добра». В этом смысле он «начинает там, где Достоевский заканчивает»²²⁰, идет в проложенном писателем направлении, но проходит по нему неизмеримо дальше, и уже с этой точки зрения оглядывается на выводы своего собрата в духе. И тогда та «свобода личности», за которую бьется, не щадя живота своего, нынешний смертный, самостный человек, предстает в высшей степени иллюзорной. Человек рвется к этой мнимой свободе, вместо того чтобы стремиться к «настоящей свободе – свободе от смерти». Но обрести свободу от смерти он может, «только посвятив свою жизнь долгу». «Федоров считает, что у нас по-настоящему нет выбора: либо мы позволим природе уничтожить нас, либо мы овладеем слепыми, стихийными силами в ней и обретем вечную жизнь. Единственная альтернатива – это жизнь или смерть. И если однажды мы выбрали жизнь, то мы не можем вернуться назад»²²¹. А поскольку, как уже говорилось выше, «спасение не может быть простым, оно не есть вопрос внутреннего, индивидуального преобразования, оно может быть достигнуто только всеми и для всех», то и «личная свобода должна быть подчинена воле целого. Это не означает, что мы все должны стать рабами, но мы все должны свободно выбрать объединение в деле, осуществление этого дела – это и станет реализацией нашей внутренней индивидуальной свободы, которая ныне является только иллюзией»²²².

В трактовке Янга, учение Федорова представляет собой вариацию древнего парадокса: «сохрани свободу – и ты потеряешь ее, отдай свою свободу – и ты приобретешь ее». С этой точки зрения «плач подпольного человека о своей собственной свободе» есть не что иное, как «стремление остаться рабом природы и смерти»²²³. Достоевский, не меньше, чем Федоров, сознавал гибельность такой

²¹⁹ Ibid. P. 51.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

позиции. И в лице Раскольниковца он символически выводит человечество из бесконечного балансирования между добром и злом на тот путь, который должен привести его к торжеству рая. (Заметим, в скобках, что Янг говорит о Раскольниковце, но не об Алеше Карамазове: исследователь разделял распространенное в те годы в русском и зарубежном литературоведении мнение, что Достоевский намеревался привести Алешу к царубийству – тем самым тот автоматически оказывался в числе героев, нескончаемо балансирующих между добром и злом).

Тему «Достоевский и Федоров» рассматривал и немецкий ученый М. Хагемейстер, автор книги «Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung» (München, 1989). Исследователь, работа которого отличалась чрезвычайной фактической и библиографической полнотой, но была крайне скудна в плане проблемного философского анализа, как, впрочем, и анализа литературного (а это для раскрытия указанной темы было просто необходимо), сосредоточил свое главное внимание на изложении истории обращения Петерсона к Федорову, истории публикации в газете «Дон» письма Достоевского Петерсону, на отзывах о Достоевском в работе «Супраморализм», обзоре главных точек зрения по вопросу о федоровских следах в романе «Братья Карамазовы»...²²⁴ Помимо фактов, уже известных из прошлых работ, Хагемейстер упомянул, что в фонде Петерсона в НИОР РГБ имеется статья, озаглавленная «Чем должна быть народная школа?»²²⁵, однако никакого вывода о том, что она может иметь какое-то отношение к тексту, посланному Петерсоном Достоевскому, не сделал – это, впрочем, было не удивительно: с фондом Петерсона немецкий ученый не работал и информацию получил из вторых уст (предположительно В. А. Никитина, роспись которого, относящаяся к 1980-м годам, стоит на листе выдачи той единицы хранения, в которой помещена в НИОР РГБ эта черновая статья).

Позиция самого Хагемейстера по вопросу о Федорове и Достоевском фактически строилась на высказываниях философа о писателе, сделанных в работе «Супраморализм». Хагемейстер, как, впрочем, и его предшественники, обнаруживал полное доверие к резкостям Федорова, видя в них оценку, идущую из уст самого участника непрямого духовного диалога. Отсюда закономерный вывод исследователя: «Федоров опирался на авторитет Достоевского, чтобы пропагандировать свои собственные идеи, хотя он знал, что Достоевский их

²²⁴ *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. S. 140–154.*

²²⁵ *Ibid. S. 147.*

нисколько не разделял. В то же самое время, как Федоров делал Достоевского “проповедником великого долга”, он обвинял его в том, что тот “никогда никого к исполнению его не призывал”, “никогда, вероятно, и не думал о нем серьезно, считая <...> вместе с Соловьевым”, что воскрешение произойдет само, без человеческого участия, “через двадцать пять тысяч лет”²²⁶. Как видим, Хагемейстер полагает, что предисловие к изданию письма Достоевского и «Супраморализм» были написаны одновременно, хотя на деле первое относится к 1897 г., а второе – к 1900–1902 гг.

Следующий виток в изучении темы «Достоевский и Федоров» был сделан после издания научного собрания сочинений мыслителя в 4-х томах, куда вошел целый ряд материалов к теме «Достоевский и Федоров», в том числе и упомянутый М. Хагемейстером черновик статьи «Чем должна быть народная школа?». Изложению выводов, которые можно сделать на основе как новонайденных документов, так и уже известных науке текстов, по-новому откомментированных в собрании сочинений и поставленных в новый биографический и смысловой контекст, будет, в сущности, посвящена вся диссертация. Поэтому здесь об этом говорить я не буду. В завершение же обзора остановлюсь на двух статьях, появившихся в отечественной науке в последние три года, – статье Т. М. Миллионщиковой «“Родство” и “неродственность” в “Братьях Карамазовых”»²²⁷ и статье Л. И. Сараскиной «Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский)»²²⁸.

²²⁶ Ibid. S. 154.

²²⁷ Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 141–147.

²²⁸ Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова», 23–25 октября 2003). Белград, 2003. С. 187–200. Для полноты картины следует еще упомянуть главу «“Общее дело” Н. Ф. Федорова» из монографии Ю. И. Сохрякова «Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX вв.» (М., 2000) и небольшую статью Р. С. Дроздовской «Идея суда и апокатастасиса в творчестве Ф. Достоевского и Л. Толстого в контексте “Философии общего дела” Н. Федорова» (Ученые записки Ульяновского государственного университета. Серия: Государство и право: проблемы, поиски решений, предположения. Вып. 1 (8). Актуальные проблемы права и его реализации в современных условиях. Ульяновск, 1999. С. 137–141). Ю. И. Сохряков в очередной раз отмечает близость взглядов Федорова и Достоевского на вопрос о России и Западе («Как и Достоевский, Федоров видит историческую миссию России в ее посредничестве и миротворчестве, в устранении вражды и примирении Запада и Востока»), подчеркивает родство писателя и мыслителя в подходе к проблеме зла, которое «не может быть устранено никакими общественными перестройками», ибо «лежит гораздо глубже – в самой природе», «в ее бессознательности и слепоте» (Указ. соч. С. 134, 132), а, останавливаясь на отношении Федорова к Достоевскому, пересказывает уже не раз упоминавшийся фрагмент из «Супраморализма». Что касается статьи Р. С. Дроздовской, то в ней поднимается вопрос об отношении Толстого, Достоевского и Федорова к проблеме юридического, земного суда – ему, по мысли исследовательницы, они противопоставляют суд собственной совести человека, призывают к милосердию, настаивают на

Первая статья, написанная как бы «с нуля» (из всего массива существующей литературы по теме Т. М. Миллионщикова называет лишь А. К. Горского и Б. И. Бурсова) и невольно повторявшая выводы предшественников, была посвящена отражению в «Братьях Карамазовых» федоровской оппозиции «родства» и «неродственности». Так же как Федоров, Достоевский противопоставил «психологии “неродственного” отношения к ближним, влекущей за собой отчуждение и отъединенность», «психологию “родства”, “братства” и “соборности”, основанную на любви ко всем людям, ко всему созданию Божию»²²⁹. Персонажей романа писатель группировал по принципу их отношения к родительскому дому, семье: Маркел – Зосима – Алеша и Федор Павлович Карамазов – Иван – Смердяков (тезис, уже поднимавшийся в работах К. Чхеидзе и К. Баршта). В духе Федорова связывал идею родства с идеей совершенного, «родного» человеку общества, в котором каждая личность имеет возможность реализовать свою свободу не в противостоянии другим личностям, а в духовном союзе с ними, а выбор неродственности влечет за собой подчинение людей «“чуждому”, враждебному личности, тоталитарному государству»²³⁰.

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

Я уже говорила о том, что подобная интерпретация идей Федорова имеет устойчивую традицию, идя еще от Е. Трубецкого и Г. Флоровского, равно как и о том, что она автоматически влечет за собой отрицание всякого серьезного влияния Федорова на Достоевского, ибо писатель достаточно критически относился к «просвещенству» шестидесятников. Более того, будучи проведена

невозможности потерять ни единого от малых сих. Говорит Дроздовская и о федоровских отзвуках в романе «Братья Карамазовы», однако выводы ее несамостоятельны: данная часть статьи представляет собой близкий к тексту, а местами и прямо с ним совпадающий, пересказ статьи С. Г. Семеновской «“Высшая идея существования” у Достоевского».

²²⁹ Миллионщикова Т.М. «Родство» и «неродственность» в «Братьях Карамазовых» // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 146.

²³⁰ Там же. С. 147.

последовательно и до конца, эта интерпретация от сопоставления Федорова и Достоевского ведет к их *противопоставлению*, заставляет видеть в них мыслителей-антагонистов, идеи которых о человеке и его назначении в бытии не только не совпадали, но были прямо и взаимоисключающе противоположны.

Именно такую позицию занимает Л. И. Сараскина, с самых первых страниц своей статьи представляющая взгляды Федорова порождением иллюзорного, утопического сознания, просвещенской веры в разум, во всемогущество человека. «Самая радикальная утопия, какую знает история человеческой мысли»²³¹, построена, как и все просвещенские утопии, на неглубоком, спрямленном представлении о человеке, уповает на способность людей к братскому объединению, к общему делу. Достоевский всем своим творчеством эту веру опровергает. В 1864 году в записи у гроба первой жены он выводит тот «закон личности», который препятствует несовершенному человеку любить ближнего, как самого себя и не дает людям сделаться друг другу братьями. Роман «Братья Карамазовы» является художественным обоснованием этой мысли, демонстрируя, как глубоко энергии небратства, взаимной розни, отторжения проникли в души людей. А это значит, по мысли Сараскиной, что в нем ведется прямая полемика с Федоровым, который «воистину простодушно верит, что человечество – такое, какое оно есть, и то, которое будет, – способно на создание единого фронта борьбы с главным врагом человечества»²³². Между тем «люди никогда не жили единым фронтом»²³³, в них всегда были сильны нестроения и разделения. И Достоевский это понимал, как никто.

В подтверждение своего тезиса Л. И. Сараскина указывает на образ Алеши Карамазова, традиционно соотносимый исследователями с федоровской темой романа. Даже в Алеше, подчеркивает она, нет глубокой любви к своему родителю. Он, «еще башмаков не износивший» с могилы отца, готов переключиться на память об Илюше, о чужом отце, но совершенно не помнит и не говорит о своем. Более того, Алеша, равно как и другие братья, виновен в смерти отца, ибо «завет старца – быть в миру, около обоих братьев – не был им исполнен. Алеша на сутки опаздывает сделать главный поступок своей жизни. Ведь выполнить долг перед семьей нужно было не когда-нибудь вообще, не в разговорах с милыми его сердцу мальчиками у камня, а немедленно, в ситуации вполне безобразной. Роковая

²³¹ Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский) // *Философия космизма и русская культура*. С. 190.

²³² Там же. С. 194–195.

²³³ Там же. С. 195.

минута, когда Алеша бунтует против тленного духа, выбивает из его сознания “обязанность страшную” – непременно быть около отца и Мити»²³⁴. И в тот самый час, когда в келье старца обрел он видение Каны Галилейской, а потом «целовал землю и предавался исступлению, земля в квартале от него обагрилась кровью отца и никакие подвиги в будущем не могут стереть эту кровь»²³⁵.

Л. И. Сараскина приводит, действительно, сильные аргументы в пользу того, что греху небратства и отцеубийства в той или иной степени оказываются причастны все братья Карамазовы, в том числе и ангел Алеша. Но этот тезис скорее должен бы быть обращен не против Федорова, а за него. Ведь именно Федоров говорил о том, что все живущие виновны в смерти своих родителей, виновны вольно или невольно, действием или бездействием. И фразу «и уже никакие подвиги в будущем не смогут стереть эту кровь» логично было бы продолжить: «никакие, кроме подвига воскрешения». Столь же уязвимо стремление автора представить рисуемое в «Братьях Карамазовых» небратское состояние мира как контраргумент против федоровской утопии. Как раз напротив: именно в остром сознании торжествующей в мире силы небратства Достоевский и Федоров сходятся и вторят друг другу – исследователями это показано неоднократно, достаточно вспомнить работы Комаровича, Баршта, Семеновой, ту же статью Миллионщиковой... И то, что в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» в записи о воскрешении предков вторгаются высказывания типа «Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила (права лучше)» и «Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (15; 204–205), свидетельствует не о полемике с Федоровым, как полагает Сараскина²³⁶, а как раз о солидарности писателя с идеей родства и любви, высшим проявлением которой становится у Федорова «воскрешение предков». Наконец, Федоров, призывающий к делу всеобщего воскрешения, вовсе не был склонен питать иллюзии насчет человека, каков он есть. Та «иррациональность, искаженность природы»²³⁷ людей, которую, как справедливо подчеркивает Сараскина, изображал и исследовал Достоевский, не просто была внятна философу общего дела, но явилась отправной точкой его проекта внутренней, душе-телесной, психо-физиологической регуляции как необходимого условия воскресительного дела (подробнее см. 3 главу диссертации).

²³⁴ Там же. С. 192.

²³⁵ Там же. С. 193.

²³⁶ Там же. С. 200.

²³⁷ Там же. С. 195.

По мысли Сараскиной, Достоевский и Федоров расходились и в самом коренном, главном пункте – во взгляде на сущность и причины зла в мире. Федоров связывал «реальность зла <...> с главным врагом человека и человечества – смертью, слепыми силами природы», ставя задачу радикального изъятия ее из миропорядка, и, таким образом выносил «зло за пределы человеческой личности»²³⁸, в то время как Достоевский источником зла считал как раз своеволие личности, главный грех твари перед Богом, а необходимым условием воцарения рая – исцеление больной и греховной души человека. Спасение у Федорова, таким образом, исходит извне, строится на коллективном деянии, спасение у Достоевского исходит изнутри, строится на внутреннем делании каждой христианской души.

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

И наконец о коллективном делании, которому будто бы, в отличие от Федорова, Достоевский противопоставляет делание индивидуальное. Да, Достоевский, знаток природы человека, разумеется, хорошо понимал, что без

²³⁸ Там же.

христианского труда над душой ни на йоту не сдвинется человек в своем устремлении к Богу – забуксует, завязнет в разбухшей колее греха, но это не значило, что для него христианское делание ограничивалось только спасеньем души. Напротив, он, как и Федоров, стремился указать своим современникам именно целостный путь спасения, включающий в себя и личное самосовершенствование, и христианское делание в истории.

Коробит Л. И. Сараскину еще и другое: Федоров, по ее мнению, отнесся к Достоевскому сугубо прагматически, «кроме имени и статуса “бессмертного” Достоевский ничем более не привлекал мыслителя», и в отличие от деятелей религиозно-философского возрождения конца XIX – начала XX вв., «испытавших огромное влияние художественной и публицистической мысли Достоевского», философ всеобщего дела не почувствовал нужды в Достоевском²³⁹. По поводу того, насколько отношение Федорова к Достоевскому подходит под определение «прагматическое», я еще буду говорить в других главах, здесь же остановлюсь на втором упреке, бросаемом Л. И. Сараскиной в адрес Федорова. Следует учитывать, что отношение Федорова к Достоевскому – это, во-первых, отношение *современника* и, во-вторых, мыслителя, к моменту их духовной встречи давно уже сформировавшегося, а главное – несшего в себе *равновеликую* систему идей. Никакого особого пиетета, которое будет испытывать к Достоевскому поколение 1890-х – начала 1900-х годов, поколение деятелей религиозно-философского возрождения, которое в полном смысле этого слова было возвращено Достоевским, вышло из «Братьев Карамазовых», как разночинцы-народники 1860–1870-х годов вышли из гоголевской «Шинели», – он испытывать просто не мог. Оба стояли на одной доске, *на одной духовной ступени*. Их творческий диалог, как и религиозно-философский диалог Федорова и Толстого шел принципиально на равных. Это был диалог вестников, стремящихся сказать свое слово миру, указать путь идущим за ними, диалог соратников на одной общей ниве. Никакой дистанции, утверждающей отношения почитания, преклонения, благоговейного внимания, ни с той, ни с другой стороны быть не могло. Достоевский через Петерсона задает Федорову вопросы как равный равному, и как равный равному Федоров ему отвечает, а спустя двадцать лет, в работе «Супраморализм», как равный равного его критикует.

Более того, обращаясь к ситуации 1870-х годов, нужно признать, что очень немногие из писавших в те годы о Достоевском, в отличие от деятелей религиозно-

²³⁹ Там же. С. 189.

философского возрождения 1890-х годов, чувствовали и понимали его значение не как певца униженных и оскорбленных, а именно как религиозного мыслителя и писателя. Федоров, подобно другому его современнику В. С. Соловьеву, увидел как раз подлинного Достоевского, Достоевского-пророка, Достоевского – религиозного художника. В сущности, именно это умное зрение и подвигло его на адресованное Достоевскому изложение своего учения.

Несколько слов о фактической стороне дела. Л. И. Сараскина, разводя Федорова и Достоевского в разные идейные стороны, подкрепляет свою позицию следующим тезисом: «Как известно, Федоров, ознакомившись с письмом Достоевского к Петерсону (от 24 марта 1878), сам смог убедиться, что его учение не является логическим следствием мыслей Достоевского, и резко отмежевался от автора “Братьев Карамазовых”»²⁴⁰. Этот тезис в свою очередь подкрепляется ссылками на все ту же главку из работы «Супраморализм», где «Супраморализм, или объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими» противопоставляется «мистицизму вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева – в особенности» (I; 418). Однако это заявление не выдерживает никакой критики. Федоров познакомился с письмом Достоевского Петерсону *через несколько дней после того, как тот его получил, то есть в начале апреля 1878 года*. И следствием этого знакомства стало не резкое отмежевание от писателя, а напротив, работа над ответом ему, который должен был стать изложением учения о воскрешении. Когда же, в 1897 году Федоров, спустя почти двадцать лет, вновь перечитал это письмо, то его содержание, опять-таки, подвигло мыслителя не на критику Достоевского, а на то, чтобы сделать писателя «провозвестником великого долга»²⁴¹, чему и должна была послужить публикация в газете «Дон» и самого письма, и федоровского к нему предисловия. «Супраморализм» же и главка из него, цитируемая Сараскиной, были написаны *в 1900–1902 годах* и, таким образом, никак не могли выражать непосредственную реакцию Федорова на знакомство с письмом Достоевского. Я уже говорила о том, насколько устойчива в научной литературе тенденция переносить критику Федорова в адрес Соловьева и Достоевского в этой поздней работе (критику, к тому же вызванную вполне конкретными причинами, о чем см. 3 главу диссертации) на все отношение мыслителя к его современникам, и как такой перенос влияет на выводы авторов. Статья Сараскиной – очередное подтверждение этого наблюдения.

²⁴⁰ Там же. С. 188.

²⁴¹ Н. Ф. Федоров – В. А. Кожевникову, 19 августа 1897 (IV, 318).

И вот что еще важно отметить. Зачастую исследователи, сталкивающиеся с критическими высказываниями философа в адрес тех или иных деятелей культуры, не учитывают характерной особенности Федорова-полемиста. Федоров может с равной энергией негодования обрушиваться на Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана, Ницше, с одной стороны, и на Гоголя, Достоевского, Соловьева с другой, хотя первый ряд мыслителей ему объективно чужд, а второй – объективно близок. Однако эта критика в отношении первого и второго ряда имен носит совершенно разный, вплоть до противоположности, смысл. Не учитывать этого значит заведомо идти к неверным трактовкам. В случае с Кантом, Гегелем, Шопенгауэром и т. д. мы имеем дело с полемикой в чистом виде. В случае с Гоголем, Достоевским и Соловьевым дело обстоит гораздо сложнее. Ведь Федоров подчас критикует с особым пристрастием как раз те стороны их воззрений, которые близки ему самому. Порой даже создается впечатление, что мыслитель сознательно не замечает обоюдного сходства. И надо сказать, резкость и беспощадность федоровской критики служила и служит одним из опорных аргументов тем исследователям, которые предпочитают дистанцировать Достоевского и Соловьева от Федорова: как же, сам «учитель» отрешивается от своих «учеников»! Между тем, резкость и пристрастность оценок Федоровым Достоевского и Соловьева имела своей причиной (как это ни парадоксально) глубинное родство их религиозно-философских идей. Оба, и Достоевский, и Соловьев, шли в том же направлении, что и Федоров, не говоря уже о том, что прямо соприкасались с его воскресительной мыслью. А значит и требовал с них мыслитель по самому высокому религиозно-философскому счету. Как комментирует эту особенность Федорова С. Г. Семенова: «Тут – как в евангельском предупреждении об особой ответственности тех, кому, в отличие от неприсветленно-“невинных”, была открыта истина. От них Николай Федорович по отношению к учению “всеобщего дела” не признавал ничего среднего между “да” и “нет”»²⁴².

В вышеприведенном обзоре я коснулась практически всех существующих к настоящему моменту работ, посвященных теме «Достоевский и Федоров». При взгляде на исследовательскую картину в целом с очевидностью вычлняются две противоположные позиции, адептами которых становятся те или иные авторы, как в прошлом, так и в современности. Горский, Комарович, Мочульский,

²⁴² Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 102.

Зеньковский, Лорд, Семенова, Баршт говорят о религиозно-философском родстве писателя и мыслителя и видят несомненное присутствие идей Федорова и в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым», и в окончательном тексте. Характерно, что авторы, идущие в направлении поиска федоровских следов в «Братьях Карамазовых», приходят к близким, а то и к одинаковым выводам, хотя зачастую, в силу объективных обстоятельств, не знают о работах друг друга. Так, Комарович понятия не имел о еще не напечатанной работе Горского, Горский узнал об исследовании Комаровича только в 1927 году²⁴³; Семенова, знакомая с работами Горского, не знала работы Комаровича; Баршт не был знаком ни с работой Горского, ни с работой Комаровича; Миллионщикова, близкая этой линии исследователей, вообще никого не читала, кроме Горского и Бурсова... И тем не менее положения их работ перекликаются и вторят друг другу, что, в сущности, может расцениваться как еще один аргумент в пользу присутствия федоровской темы в романе.

У противоположной позиции, не признающей какого-либо серьезного влияния Федорова на последний роман Достоевского, более того, склонной к отрицанию духовного родства двух современников, а порой и к прямому противопоставлению писателя и философа, также вырисовываются свои адепты: Флоровский, Гессен, Долинин, Лапшин, Хагемейстер, Сараскина. Наконец, есть авторы, пытающиеся занять третью, так сказать, центристскую точку зрения: они готовы признать, когда некоторую, а когда и весьма значительную, общность взглядов Федорова и Достоевского, но в целом влияния первого на последнего не признают или предлагают говорить о более сложном взаимодействии (Плетнев, Янг).

Я не случайно сделала свой обзор столь подробным. Мне было важно показать, как двигалась научная мысль в понимании того, что произошло в декабре 1877 года, когда на стол Достоевскому легло письмо Петерсона и сделанное им изложение учения Федорова, догадки о котором строили буквально все, но которого никто воочию так и не видел. И теперь, вводя в научный оборот новые материалы к теме «Достоевский и Федоров», давая уточняющую трактовку уже известным документам, я буду не вызывающе строить с нуля, а соучаствовать в строительстве здания, возводимого уже более века. Данная работа хочет быть и суммированием достижений исследователей прошлых лет, и введением их в новый

²⁴³ См. его письмо Н. А. Сетницкому от 11 мая 1927 года: «...в январе 1928 года должна выйти книга В. Л. Комаровича о Братьях Карамазовых, где на основании изученных черновиков Достоевского доказывается огромное влияние Федорова на замысел романа» (ФР.І.3.27).

фактографический контекст, и углублением и развитием тем, в ряде работ только намеченных, и разработкой новых линий исследования, и попыткой опровержения предвзятых суждений, спор с которыми был начат уже в этом обзоре. И если задача *maximum* состоит в том, чтобы попытаться придать разноликой и разностильной постройке гармоничный и целостный вид, тем самым как-то *приблизив* ее к возможному завершению, то задача *minimum* – *приблизиться* к тому искомому сочетанию традиции и новаторства, на котором, в сущности, и возрастает древо культуры.

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

В возникновении и развитии литературно-философского сюжета «Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» ключевую роль сыграл ближайший друг и ученик мыслителя Николай Павлович Петерсон (1844–1919). Уроженец Пензенской губернии (родился в д. Барановка Краснослободского уезда), в 1861 г., по окончании Пензенского дворянского института, он был принят без экзаменов в Московский университет на историко-филологический факультет, однако по стесненным материальным обстоятельствам был вынужден отозвать свои документы. Впрочем, осень 1861 г. мало способствовала нормальной учебе – разыгрались студенческие волнения. «Собирались сходки, ходили к дому генерал-губернатора с какими-то требованиями, на лекции никто почти не ходил и ничему не учились»²⁴⁴, – вспоминал впоследствии Николай Павлович.

Его и самого, было, захватили эти волнения, мечталось о правде, справедливости, мгновенном изменении жизни, но в начале 1862 г. в Москве появился Л. Толстой, приглашавший молодежь учительствовать в организованных им народных школах. Петерсон вместе с товарищами-студентами пришел к писателю в гостиницу на Лубянке, и тот, убежденный в бесплодности выступлений протеста, раскрыл перед юношами иной идеал: «плодотворной работы над просвещением народа, который казался тогда Льву Николаевичу источником истины, блага и красоты, но источником закрытым за отсутствием органов, способных проявить внутреннее содержание. Внося в среду народа грамотность, мы должны были способствовать, помогать народу выразить его внутреннюю сущность, сказать *свое слово*, и мы должны были прислушиваться к этому слову, а не вносить в народ что-либо свое»²⁴⁵.

Результатом беседы стало горячее согласие Петерсона послужить благому делу. Вскоре он переехал в Ясную Поляну, откуда был послан преподавать сначала в Головлинской, а затем в Плехановской народных школах. Однако работа, несмотря на искренне усердие учителя, пошла туго: сказался и юный

²⁴⁴ Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 132.

²⁴⁵ Петерсон Н.П. Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. С. 260.

возраст (Петерсон был самым младшим из всех яснополянских учителей – ему исполнилось тогда только 17 лет), и незнание крестьянской жизни (думал с мужиками «компанию свести», а они посмеивались над «студентом», считали его «простачком», «глупеньким»²⁴⁶), и отсутствие навыков преподавательской работы. Наконец, плата за обучение была настолько нищенской²⁴⁷, что, не получая вспомоществования от родных, молодой учитель просто не мог себя содержать. В конце концов он оставил преподавание и, по предложению Толстого, стал работать секретарем журнала «Ясная Поляна» (летом и осенью в журнале были помещены две статьи Петерсона, посвященные его первым педагогическим опытам²⁴⁸). А спустя год, в 1863-м, вновь подал документы в университет – теперь уже на медицинский факультет – характерный сдвиг интересов с гуманитарной в естественнонаучную, да еще медицинскую сферу! Явно не обошлось без влияния тургеневского Базарова, героя «Отцов и детей», вышедших в свет в 1862 году, – позднее в своих показаниях по делу Д. Каракозова Петерсон признается, что первые представления о нигилизме он получил именно из этого романа²⁴⁹.

В стенах университета осенью 1863 г. происходит сближение Петерсона с кружком «ишутинцев». Возможно, первоначальным толчком к этому сближению было то, что ядро кружка составляли его товарищи по Пензенскому дворянскому институту и гимназии, общение с которыми напоминало об отрочестве, о семье, о родных и давно не виденных им местах. Но затем революционная деятельность серьезно увлекает юношу – до такой степени, что весной 1864 г., оставив университет, он уезжает в г. Богородск, заняв место преподавателя арифметики и геометрии тамошнего уездного училища, с тайной целью вести среди местной интеллигенции «пропаганду революционно-социалистических идей»²⁵⁰.

Именно в Богородске 15 марта 1864 г. Петерсон знакомится с Федоровым, учителем истории и географии Богородского уездного училища. Один из членов кружка еще в Москве говорил о нем Петерсону как о «человеке необыкновенного ума и честности». «Мы же тогда думали, – с доброй усмешкой писал спустя много

²⁴⁶ Н. П. П. [Н. П. Петерсон]. П-новская школа // Ясная Поляна. 1862. № 10. С. 35–36.

²⁴⁷ Как вспоминал Н. П. Петерсон, из 13 или 14 учеников, с которыми он занимался, платили ему за обучение только пять человек (Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, ед. хр. 21, л. 40 об.).

²⁴⁸ Н. П. П. [Н. П. Петерсон]. Г-ская школа // Ясная Поляна. 1862. № 6. С. 32–39; Н. П. П. [Н. П. Петерсон]. П-новская школа // Там же. № 10. С. 24–37.

²⁴⁹ Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, ед. хр. 21, л. 40 об., л. 44.

²⁵⁰ Петерсон Н.П. <Автобиография> // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 78, л. 1 об.

лет Николай Павлович, – что все умные и честные люди на нашей стороне»²⁵¹. Так что к Федорову новоиспеченный пропагандист отправился сразу же по приезде, надеясь, что приобретет первого единомышленника. И вот как он сам вспоминает об этом: «...почти первыми моими словами были: “Выписываете ли Вы какие-нибудь журналы, например „Современник“?” “„Современника“ не выписываем” – ответил. Я предложил было выписать сообща, но он сказал, что незачем, и доказал мне всю пустоту этого журнала и несостоятельность его идей. Доказал мне он все это на том самом произведении, которое считалось нами лучшим во всем “Современнике”, а именно на романе Чернышевского “Что делать”. Его ум, знания, перед которыми мои были ничто, да и не мои одни, но всех моих товарищей, меня поразили и я ему сознался во всем. Ему не слишком трудно было доказать мне, что революционные действия ведут только общество к порче, потому что эти действия и могут только держаться подобными средствами, как те, которые высказываются в польском катехизисе; что делая подлости для достижения какой-нибудь общей цели, человек невольно делается подлецом во всех отношениях; да и наконец, что дурными средствами нельзя достигнуть никакой другой цели, кроме дурной»²⁵².

Итак, человек, столь же чистый и жертвенный, как и эти «русские мальчишки», «человек необыкновенного ума и честности – самоотверженный и напоминавший своею жизнью Рахметова»²⁵³ (так характеризовал Федорова Петерсону упомянутый член кружка, наслышанный об удивительном учителе города Богородска), сказал юному радикалу то, что совершенно не согласовывалось с его представлением о сущности передовых убеждений. А главное – прямо и просто, буквально в нескольких фразах, представил ущербность того идеала, на алтарь которого Николай Павлович так мечтал принести свою жизнь. «...Не понимаю, о чем вы хлопчете? По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, вы отказываетесь от собственного материального благосостояния, готовы пожертвовать даже жизнью. Но если и тем людям, о которых вы хлопчете, материальное благосостояние так же неважно, как и вам, – о чем же вы хлопчете?»²⁵⁴. «Начав так беседу, – вспоминал Петерсон, – Н<иколай>

²⁵¹ Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 132.

²⁵² Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, ед. хр. 21, лл. 55–56 об.

²⁵³ Петерсон Н.П. Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. С. 263.

²⁵⁴ Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 133.

Ф<едорови>ч сказал потом, что даже так называемые великие принципы французской революции свидетельствуют о крайнем недомыслии и легкомыслии провозгласивших – “свобода, равенство и братство”, – потому что из свободы следовать своим личным влечениям, исполнять свои прихоти и из завистливого равенства произойдет не братство, а вражда. Нужно искать прежде всего братства, а все прочее (т. е. свобода и равенство) приложится, потому что, почувствовав себя братьями, мы не будем лишать своих братьев свободы, поднявшись же над своими братьями, мы и их поднимем до себя. Затем Н<иколай> Ф<едорови>ч припомнил, что Руссо говорит, будто все люди рождаются свободными. – Но на что свободными, – спрашивает Н<иколай> Ф<едорови>ч, – на то, чтобы умереть? – Новорожденный без забот о нем непременно должен умереть; а всякая о нас забота налагает на нас обязанность в отношении заботящихся о нас, делает нас несвободными в отношении наших близких»²⁵⁵.

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

Фактически Федоров высказал Петерсону то самое убеждение, которое углублялось и развивалось на протяжении всего зрелого творчества Достоевского: что рай на земле невозможен при сохранении нынешней, противоречивой и

²⁵⁵ Там же.

смертной природы людей, что «зло таится в человечестве глубже, нежели предполагают лекаря-социалисты» (25; 201), что социальные реформы недостаточны, если не будет целостного преображения человека, и нравственного, и физического, изымающего жало греха и смерти из его естества. Перед юношей предстала иная, высшая логика, логика любви и печалования, в которой «вопрос о богатстве и бедности» уже не был верховным и главным вопросом, уступая место другому, всеобъемлющему, нудящему к ответу вопросу – «вопросу о жизни и смерти», а вопрос «почему сущее существует?» отступал перед бьющимся в сердце вопросом «почему живущие страдают и умирают»²⁵⁶. Федоров говорил Петерсону о том, «что мы не обречены на бессмысленное существование, а затем и на бесследное исчезновение, что наша цель – всеобщее воскрешение, восстановление всего погибшего и жизнь бессмертная»²⁵⁷. Шестидесятнику, «не сомневавшемуся тогда, что все произошло само собою, путем эволюции»²⁵⁸, философ дал такое толкование эволюционного процесса и места и роли в нем человека, которое впоследствии поставило учение «всеобщего дела» фундаментом активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века (В. Вернадский, П. Тейяр де Шарден). Он заговорил о человеке как вершине природно-космической эволюции, как существе, в котором воссияла божественная искра сознания, призванная принести много плода. «...Человек – носитель разума не может не сознавать бессмыслицы создания для того, чтобы созданное было разрушено. <...> Человек – существо не разумное только, но и чувствующее, а также и способное к действию; человек не только сознает бессмыслицу создания для разрушения созданного, но и чувствует боль разрушения, страдает от потери близких. Куда же он направит свою деятельность, если не на избавление от претерпеваемых им страданий», если не на «сохранение своего существования», на «восстановление тех, без которых его собственное существование становится горестным и теряет всякий смысл»²⁵⁹. Стать сознательно-творческим орудием блага, борцом с энтропийными силами бытия, вести всю природу к ее одухотворению и преображению – так понимал Федоров долг человека в мире.

«Перерождение убеждений», совершившееся в Петерсоне после первой беседы с мыслителем, – совершилось мгновенно, почти по-евангельски. «Не разрушение и смерть, а жизнь бесконечную проповедовал Николай Федорович, и

²⁵⁶ Там же. С. 135, 136.

²⁵⁷ Там же. С. 133–134.

²⁵⁸ Там же. С. 134.

²⁵⁹ Там же. С. 134.

я отвернулся от прежней своей деятельности»²⁶⁰. Савл обратился в Павла, гонитель в ревнителя. Петерсон навсегда оставляет революционную пропаганду, становится преданным учеником и последователем мыслителя. Пытается и своих товарищей обратить к новым идеям, даже знакомит Федорова с тремя членами иштутинского кружка – Д. А. Юрасовым, М. Н. Загибаловым и П. Д. Ермоловым, надеясь, что тот сможет повлиять на их взгляды и убедит их «отстать от своих заблуждений и приняться за действительное дело»²⁶¹.

Самый переход от социалистических и атеистических убеждений к учению глубоко религиозному, основанному на идее обожения, преображения мира и человека, на чаянии «воскресения мертвых и жизни будущего века», лишь на первый, скользящий взгляд мог показаться нелогичным и странным. Более того, он совершенно укладывался в логику Достоевского, фактически подтверждая будущие его размышления в «Бесах», «Подростке», «Дневнике писателя» о нигилизме и атеизме как о той низшей, последней ступени отрицания, с которой начинается... восхождение к вере, причем к вере истинной, совершеннолетней, сознательной. «Нигилисты – это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи» (16; 53) – говорит Версилов Аркадию в подготовительных материалах к «Подростку». Для Достоевского русский нигилизм 1860-х годов рожден тоской по идеалу, жадной всей правды и всего смысла, нежеланием примириться на всякого рода «пищеварительных философиях». В стремлении шестидесятников к обновлению жизни, не раз подчеркивал он, было много искренней и горячей веры, было сердечное боление за всех и несомненный религиозный пафос. Самый их поиск спасения вне Бога и вне церкви не в последнюю очередь объяснялся оторванностью христианства от мира, оторванностью, которую впоследствии пыталась преодолеть религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX вв., ища плодотворного взаимодействия христианства со всей сферой человеческого творчества, науки, искусства, общественной жизни. Для шестидесятников же, в сущности тех же «русских мальчиков», бьющихся над вопросом «есть ли Бог, есть ли бессмертие?» (вспомним свидетельство Тургенева о Белинском, заявившем однажды ему «с горьким упреком»: «Мы не решили еще вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!»²⁶² – а ведь шестидесятые годы были полны тем же пафосом), этот спасительный путь еще не был дан. Традиционное же разведение

²⁶⁰ *Петерсон Н.П.* Автобиография // НИОР РГБ, ф. 657, к. 11, ед. хр. 5, л. 8.

²⁶¹ Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, ед. хр. 21, л. 57.

²⁶² *Тургенев И.С.* Воспоминания о Белинском // *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 тт. Т 14. М.–Л., 1967. С. 29.

христианства и исторического строительства, христианства и общественной, государственной жизни в духе «кесарево – кесарю, Божие – Богу» и приводило «русских мальчиков», жаждавших не просто знания истины, но и осуществления ее, вопрошавших даже не «Кто виноват?», а именно «Что делать?», к отвержению христианства, к проповеди «разумного эгоизма», а потом – и к сознательному, порой грубому, нигилизму. Петерсон в своих революционно-социалистических увлечениях, разумеется, не дошел до подобных крайностей; его главный пафос – служение ближнему, и для этого он готов был отказаться от материальных благ, пожертвовать собой, вероятно, даже пойти на костер. Потому-то с такой надеждой и пришел к Федорову, который, как о нем рассказывали, жил аскетом, не признавал никакой собственности и все жалованье раздавал нуждающимся. Но аскеза Федорова была во имя идеи всеобъемлющей и абсолютной, во имя богочеловеческого дела «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), – дела, в котором призван участвовать весь род человеческий и где найдут применение все его силы, умения, способности. Федоровское понимание христианства как раз и разрешало то главное противоречие, над которым бились «русские мальчики» в век девятнадцатый и которое заставляло мучительно вопрошать:

И в праве ли или не в праве к счастью
Стремиться здесь, средь мира человек.
Он, созданный ему безвестной властью,
Он, мучимый страданьем целый век?
В пещере ль жизнь, в пустыне ль примиренье?
Вопросы те уже ль не решены?

(И. С. Аксаков. «После 1848 года»).

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

близких нам»²⁶³, жажду «общечеловеческой солидарности», свойственные демократической молодежи, он в то же время стремился восполнить изъяны выдвигаемого ими общественного и нравственного идеала. Вслед за Федоровым утверждал, что корни зла не в несовершенном социальном строе, а в самом природном порядке вещей, основанном на борьбе особей, вытеснении, смерти. Писал о человеке как венце эволюции, призванном направлять ее в соответствии с высочайшим религиозным идеалом. Соглашаясь с выдвигаемой «реалистами» апологией науки, призывал расширить ее задачи и границы, указывал на необходимость ориентации ее на «дело жизни», на преодоление смертоносных, разрушительных сил как во внешнем мире, так и в природе самого человека. «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник, – отвечал он известной декларации Базарова, – но этот работник должен же что-нибудь создать, и не может работа его оставаться всегда бесплодной, и природа не на веки же вечные должна остаться мастерскою?!.. И храм, пока он не создан, а лишь созидается, тоже еще не храм, а лишь мастерская; так и природа – мастерская, заключающая в себе все необходимое для создания из нее храма, а человек – работник в ней, созидающий храм...»²⁶⁴.

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

²⁶³ *Петерсон Н.П.* Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 46.

²⁶⁴ Там же. С. 59.

которое вызвало знаменитое письмо последнего от 24 марта 1878 г.). Вместе с Н. Ф. Федоровым, приезжавшим к ученику летом, иногда и на Пасху, а в 1874 г. проведшим в Керенске более полугода, ведет сбор материалов по истории Керенского края, закладывая основу местного отечествоведения²⁶⁵.

Интерес Петерсона к творчеству Достоевского, в том числе к публицистике, «Дневнику писателя», в 1870-е годы устойчив и постоянен. Бывший ишутинец много размышляет над изъятиями революционного, насильственного пути, все сильнее утверждает в необходимости внести в общественное строительство религиозный идеал. И потому ему особенно близка проблематика Достоевского, в свое время также прошедшего через «перерождение убеждений», его анализ природы «нигилизма». Близка заветная мечта писателя о «всеединении», его вера в «братство людей, во всепримирение народов», в «обновление людей на истинных началах Христовых» (23; 49–50), глубокая убежденность в том, что при отсутствии «высшей идеи существования», «при потере идеи о бессмертии» человеческая жизнь и история обесмысливаются, «ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (24; 47–49). Свои мысли Николай Павлович в те годы внутренне соотносит с мыслями Достоевского, находя у последнего много общего с Федоровым, главным своим учителем. В корреспонденциях, направляемых из Керенска в редакцию «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги», он высказывается по вопросам судопроизводства – в духе, близком Достоевскому, который в 1876 г. в «Дневнике писателя» неоднократно касался института адвокатуры и суда присяжных. Подобно Достоевскому Петерсон не любил адвокатов: «Если дело правое, – незачем нанимать адвокатов. Адвокат – это нанятая совесть. Недаром наш народ так не любит “адвокатов”»²⁶⁶, – вспоминал позднее его верненский сослуживец Е. Войцеховский). Как для Достоевского, как и для Федорова, суд для Петерсона далеко не был лишь юридической инстанцией, но приобретал значение нравственное, религиозное. Задача суда, подчеркивал он, не только осудить преступника, но и понять причины, вызвавшие преступление, понять причины, вообще вызывающие возникновение преступлений и, как

²⁶⁵ Подробнее см.: *Гачева А.Г.* Н. Ф. Федоров – философ и деятель отечествоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 220–251.

²⁶⁶ *Войцеховский Е.* Воспоминания о Н. П. Петерсоне // НИОР РГБ, ф. 657, к. 11, ед. хр. 5, л. 4 об.

сказано в одной из совместных статей учителя и ученика, вести «к такому умиротворению, которое устранит необходимость суда и осуждения» (III, 189).

В черновой редакции воспоминаний Петерсона читаем: «Желая сделать известным учение Николая Федоровича, я писал иногда Ф. М. Достоевскому и кое-что из моих писем он помещал в своем «Дневнике писателя»²⁶⁷. Собственно говоря, известен только один печатный отклик Достоевского на обращение к нему Петерсона – в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главе «Обособление». История этого обращения и будет изложена ниже.

§ 1. Первое обращение Н. П. Петерсона к Ф. М. Достоевскому. Март 1876 г.

Поводом к первому обращению Петерсона к Достоевскому послужило отклонение редакцией «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги» статьи публициста, являвшейся продолжением его выступления на страницах газеты по вопросу о причинах пьянства в народе. Этот вопрос Петерсон рассматривал в «федоровской оптике», стремился в его решении идти дальше расхожих объяснений, возводил его к вопросу о цели и смысле жизни, к проблеме «небратства», розни и борьбы, царящих в человеческом обществе. В первой статье, помещенной в № 20 «Справочного листка...» за 1876 г., демонстрируя живые примеры духовных сил, таящихся в народе, говоря о «жажде общения с своими ближними» как коренном свойстве человеческой природы, публицист стремился подвести читателя к мысли о том, куда, на какое великое дело следует направить эту силу и как реализовать жажду общения с ближними, которая, не находя созидательного выхода, топится в вине, выплескивается в беспробудном пьянстве. Петерсон использовал здесь излюбленный Федоровым метод наведения: читатель должен сам додуматься до ответа, прийти к единственно верному решению.

Редакция «Справочного листка...» напечатала статью Петерсона с полемической репликой, заметив, что, коль скоро ее автор так печется о единении людей, ему следует обратить внимание на «русские рабочие артели, немецкие корпорации, французские ассоциации, английские и американские кооперации, разные торговые, промышленные, научные и технические товарищества и

²⁶⁷ НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед хр. 12, л. 14 об.

общества», развитие которых и может стать действенным средством против распространения пьянства в народе²⁶⁸. Эта-то редакционная реплика и послужила толчком к написанию второй статьи Петерсона, в которой он подверг резкой критике эти «ассоциации, корпорации, кооперации, торговые и другие всякие товарищества», видя в них создания капитализирующегося и утилитарного общества, примеры псевдоединства, основанного не на доверии и любви, а «на чувстве страха за свое существование или же на желании получить барыш, выгоду, пользу, хотя бы и на счет ближнего». «Устройство надежного контроля каждого за всеми и всех за каждым – попросту, поголовного шпионства из боязни, как бы кто не надул кого» – такова, по убеждению Петерсона, оборотная сторона секулярных союзов²⁶⁹, и им может и должно быть противопоставлено истинное единство, создаваемое под сению Церкви Христовой, которая «с самого основания своего имела своею задачею воспитание в людях чувства общения» и должна была «вести людей к миру, взаимной любви, единомыслию, заботе друг от друге»²⁷⁰.

Насколько мог, Петерсон проводил в своей статье мысль Федорова об активном христианстве, которое должно быть не только исповеданием веры, но и осуществлением чаемого, писал о необходимости «соединения молитвы и веры с делом». Намекал он и на объем того дела, которое предстоит христианскому человечеству и возглавить которое призвана церковь: не только исполнение нравственных заповедей, но и «изучение мира во всех отношениях» и

²⁶⁸ Справочный листок района Моршанско-Сызранской железной дороги. 25 января 1876, № 20.

²⁶⁹ Следует отметить, что критика Петерсона в адрес «артелей, ассоциаций, коопераций» как мнимых, несовершенных форм общности основывалась не только на идеях Федорова, выдвигавшего в противовес этим секулярным союзам образ общества «по типу Троицы», но и – методом от противного – на опыте ишутинского кружка, одним из основных направлений деятельности которого было создание производственных товариществ и ассоциаций с целью показать народу преимущества социалистического общежития: так, ишутинцы организовали женскую швейную мастерскую в Москве, переплетное товарищество, предпринимали попытки к тому, чтобы устроить на артельных началах чугуноплавильный завод и ватную фабрику (см.: Э. С. Виленская. Производительные ассоциации в России в середине 60-х годов XIX века (из истории ишутинской организации) // Исторические записки. Т. 68. М., 1961. С. 51–80). Характерно, что создавая открытые, легальные ассоциации, члены кружка в то же время сформировали тайное общество, внутри которого пытались создать конспиративную группу «Ад», предназначенную в том числе и для борьбы с предателями и провокаторами в собственных рядах (в известном смысле то самое «поголовное шпионство», о котором пишет Петерсон).

²⁷⁰ *Петерсон Н.П.* Письмо в редакцию «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги» (IV, 503–504; в данном томе собрания сочинений Н. Ф. Федорова в разделе «Приложение» опубликованы и другие тексты, имеющие отношение к истории знакомства Достоевского с учением «всеобщего дела»).

осуществление тех условий, при которых станет возможным «мир всего мира» (IV, 505–506).

Когда редакция «Справочного листка...» отказалась напечатать вторую статью Петерсона, Николай Павлович написал Достоевскому, приложив к своему письму от 6 марта 1876 г. текст неопубликованной статьи, а также вырезку из того номера «Справочного листка...», где была помещена первая его статья²⁷¹. Решение обратиться к Достоевскому, внешне мотивированное обещанием последнего в объявлении о подписке на «Дневник писателя» давать «отчет о виденном, слышанном и прочитанном» (22; 136, 356), вероятно, не в последнюю очередь было связано и с тем, что для Достоевского проблема «народного пьянства» была одной из больных тем. К ней он обращался еще в «Дневнике писателя» за 1873 г., подчеркивая катастрофические последствия, которые может иметь в ближайшем будущем все увеличивающаяся «наклонность народа к пьянству», и в то же время уповая на то, что русский народ «найдет в себе охранительную силу, которую всегда находил; найдет в себе начала, охраняющие и спасающие <...>. Не захочет он сам кабака; захочет труда и порядка, захочет чести, а не кабака!..» (21; 94–105). Эта же тема возникла и в январском номере «Дневника писателя» за 1876 г.: глава «Мальчик с ручкой» – картины пьянства «шайки халатников», «их голодных и битых жен», спаивания, ради забавы, детей, просящих целыми днями копеечки на водку родителям; глава «Российское общество покровительства животным...» – рассуждения о губительности «зелена-вина»: «иссыкает народная сила, глохнет источник будущих богатств, беднеет ум и развитие», картина пожара в одном из сел – мужики, бросивши горящую церковь, спасают кабак за бочонок водки, обещанный целовальником: «Церковь сгорела, а кабак отстояли» (22; 29). И снова – поиск спасительных средств против «отравления целого поколения вином», основанный на горячей вере, «что все наши девяносто миллионов русских (или там сколько их тогда народится) будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы» (22; 13–14, 29–31).

Статьи молодого публициста, одушевленные надеждой на духовное отречение народа и общества, на возможность истинного братски-любовного единения людей, не оставили Достоевского равнодушным. Фрагмент второй статьи, где речь шла об «ассоциациях» и «кооперациях» с их принципом «контроля» и «шпионства друг за другом», пришедшихся ко двору у «наших более образованных западных соседей», но плохо прививающихся в России (ибо в

²⁷¹ Все эти материалы опубликованы: IV, 501–506.

русских людях «еще много расположения, веры друг к другу», в них «еще действует с некоторой силой то чувство единения, без которого человеческие общества существовать не могут» – IV, 503, 504), он поместил в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главке «Обособление», встроив его в свои размышления о всеобщем «уединении» и розни, царствующих в современной жизни, об утрате духовной и культурной преемственности, об отсутствии всякого нравственного соглашения между людьми. После цитаты шел следующий отзыв об авторе «Все это молодо, свежо, теоретично, непрактично, но в принципе совершенно верно и написано не только искренно, но и с страданием и болением» (22; 82). А затем, согласившись с мыслями Петерсона об ассоциациях, писатель не преминул несколько его и поддеть, заметив, что у «почтенного автора», «хлопочущего об истинном единении людей», он «нашел чрезвычайно тоже “обособленный” в своем роде размах» и что в некотором смысле «не статья одна, а и сам уже автор ее как бы подтверждает» «мысль об “обособлении” единиц и чрезвычайно, так сказать, химическом разложении нашего общества на составные его начала, наступившем вдруг в наше время» (22; 83).

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

«Церковь с самого основания своего имела своею задачею воспитание в людях чувства общения; все церковно-общественные службы имеют одну цель — вести людей к миру, взаимной любви, единомыслию, заботе друг о друге; во время литургии церковь причащает всех одним телом и единою кровию Христа Спасителя Нашего и тем желает сделать нас как бы одним человеком. Но вследствие противоположности этого идеала всему, что совершалось и до сих пор совершается в Жизни человеческой, большинство людей до сих пор не в состоянии было уразуметь это идеал; большинство до сих пор полагает всю суть христианства в предписаниях добро творить ненавидящим, благословлять клянущих; но и на эти правила нравственности большинство смотрит, как на что-то невозможное, не применимое в практической и общественной жизни человека; поэтому призывы церкви перестали ныне действовать на людей, вера обратилась во что-то внешнее, в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни;

церковь уже не заботится ни о бедных, ни о больных, ни о просвещении своих сочленов; все это она считает вполне посторонним для себя делом; молясь о чем-либо, она не считает себя обязанною и прилагать усилия к достижению того, о чем молится; помолившись, она считает свое дело сделанным; тогда как не обязывает ли молитва к тому, чтобы молящийся приложил все свои силы к достижению того, о чем молится, как покаяние не обязывает ли к употреблению всех своих сил к оставлению греха; а потому молясь о мире всего мира, не должна ли церковь и в особенности непосредственные служители ее позаботиться, чтобы этот мир действительно водворился в мире; молясь о избавитися нам скорби, гнева и нужды, о благорастворении воздуха, избылии плодов земных и проч., не должна ли церковь позаботиться о достижении всего этого, и тогда церковь делается центром соединения людей не только в видах благотворительности, но и в видах изучения мира во всех отношениях, как нравственном (историческом в обширном смысле), так и физическом; потому что только молитвою, соединенною с самым тщательным и подробным изучением мира во всех отношениях, может быть пролит свет, просвещающий всех и избавляющий мир от всех зол (и тогда приход, быть прихожанином известного прихода получит опять свое значение, теперь же эти слова потеряли всякий почти смысл), — одна же молитва без приложения собственных усилий к достижению того, о чем молимся, то же, что покаяние без намерения исправиться. Возможно ли, помолившись об избылии плодов земных, оставить поля необработанными; если же нет, то на церкви лежит обязанность, вознося молитвы о избавитися нам скорби, гнева и нужды, о благорастворении воздуха, об избылии плодов земных, о мире всего мира, о соединении всех и проч., — изучить все те условия, созданные не иным кем, но Богом, в которых поставлена жизнь человеческая и от сопоставления которых зависит как избавление наше от всех зол, так и приобретение необходимых нам благ душевных и телесных. И такое изучение послужит, кроме того, к познанию и прославлению Вседержителя, избавит людей от безбожия, сняв с него покров якобы науки. Такое изучение, само собою, обязательно для всякого христианина, для всякого члена церкви; следовательно, при таком взгляде на предмет упразднится вопрос, разрешение которого поглощает столько сил, вопрос об обязательности образования; этим же разрешается и вопрос о сокращении приходов в видах улучшения быта духовенства, рядом с которым идет открытие учительских семинарий; вопрос, собственно говоря, для христианина невозможный и свидетельствующий лишь о том, что духовенство наше, эти естественные учителя народа, эти печальники и во всем помощники своей паствы,

не исполняют своего назначения; они забыли апостола Павла, который, боясь быть для кого-либо в тягость, не хотел принимать для себя приношений верующих, делавшихся ими с радостью, употреблял эти приношения на бедных, а сам питался трудами рук своих. Духовенство забыло этот высокий пример и подняло жалобы на свою необеспеченность, жалобы, более всего осуждающие само духовенство, потому что они свидетельствуют, что духовенство не исполняет своего долга, не ищет царствия Божия и правды Его, иначе все остальное, по слову Спасителя, приложилось бы к тому» (IV, 504–505).

Я намеренно даю здесь такую большую цитату. Дело в том, что текст, который писатель «не рискнул» привести и в котором нашел «до того обособленный» размах, «что даже редко и встречается» (22; 83), равно как и другие части статьи Петерсона, обнаруживают, при ближайшем и непредвзятом рассмотрении, целый ряд параллелей и переключек... с текстами самого Достоевского – и с теми, которые уже вышли из-под его пера, и с теми, которым выйти еще предстояло. Вот, например, утверждение Петерсона, что в основу гармоничного общественного устройства должно быть положено «чувство общения, взаимной любви, всеобщего единения»: при таком *нравственном* союзе людей «общество будет как один человек» и «все, что бы ни сделал каждый отдельный член общества, будет одинаково на пользу как ему, так и всему обществу, и тогда действия каждого отдельного человека сами по себе будут вполне соответствовать высшим понятиям о долге, нравственности и т. д.» (IV, 504). Параллелей у Достоевского можно найти в избытке – вот хотя бы знаменитое рассуждение из «Дневника писателя» 1877 г.: «...что такое в нынешнем образованном мире равенство? Ревнивое наблюдение друг за другом, чванство и зависть: “Он умен, он Шекспир, он тщеславится своим талантом; унижить его, истребить его”. Между тем настоящее равенство говорит: “Какое мне дело, что ты талантливее меня, умнее меня, красивее меня? Напротив, я этому радуюсь, потому что люблю тебя. Но хоть я и ничтожнее тебя, но как человека я уважаю себя, и ты знаешь это, и сам уважаешь меня, а твоим уважением я счастлив. Если ты, по твоим способностям, приносишь в сто раз больше пользы мне и всем, чем я тебе, то я за это благословляю тебя, дивлюсь тебе и благодарю тебя, и вовсе не ставлю моего удивления к тебе себе в стыд; напротив, счастлив тем, что тебе благодарен, и если работаю на тебя и на всех, по мере моих слабых способностей, то вовсе не для того, чтоб сквитаться с тобой, а потому, что люблю вас всех”. Если так будут говорить все люди, то, уж конечно, они станут и

братьями, и не из одной только экономической пользы, а от полноты радостной жизни, от полноты любви» (25; 62–63). Находит соответствие у Достоевского и петерсоновское определение церкви как средоточия подлинного, благого единства людей, основы истинного общественного их устроения – достаточно вспомнить главку «Утопическое понимание истории» из июньского выпуска «Дневника писателя» за 1876 г., где Достоевский определяет задачу «нашего православия» как всеслужение человечеству, стремление к «братству людей», к «всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 47, 50). Что же касается поднятой Петерсоном проблемы несоответствия внешней и внутренней политики европейских христианских государств принципам евангельской нравственности («взаимные отношения народов характеризуются вооруженным миром, проливаемым кровопролитными схватками, внутренняя же их жизнь – бесконечною борьбою партий» – IV, 503), – то уже в следующем, майском номере «Дневника писателя» за тот же 1876 г. Достоевский вступит в полемику с Б. Н. Чичериным, утверждавшим, что этический закон неприменим к политической сфере, и в противовес «бентамовскому принципу утилитарности», в противовес политике корыстолюбивой, безнравственной выдвинет идею «христианской политики», полагающей в свою основу тот же евангельский закон, на котором строится духовное возрастание личности, осуществляющей в отношениях государств и народов заповедь единения и любви.

Наконец, о петерсоновском упреке духовенству, оправдывающему неисполнение пастырского долга малым денежным содержанием... В периодической печати 1860–1870-х гг. регулярно появлялись материалы о плохом материальном положении духовенства, особенно сельского; печатались письма самих священников с жалобами на скудость средств к существованию. Позиция Н. П. Петерсона по этому вопросу опять-таки совпадала с позицией самого Достоевского, прямо перекликаясь с его заявлением в январском номере «Дневника писателя» за 1876 г.: «Публиковались пренеприятные факты о том, что находились законоучители, которые целыми десятками и сплошь, бросали школы и не хотели в них учить без прибавки жалованья. Бесспорно – “трудящийся достоин платы”, но этот вечный ной о прибавке жалованья режет, наконец, ухо и мучает сердце. Газеты наши берут сторону ноющих, да и я, конечно, тоже; но как-то все мечтается притом о тех древних подвижниках и проповедниках Евангелия, которые ходили наги и босы, претерпевали побои и страдания и проповедовали Христа без прибавки жалованья. О, я не идеалист, я слишком понимаю, что ныне

времена наступили не те; но не отрадно ли было бы услышать, что духовным просветителям нашим прибавилось хоть капельку доброго духу еще и до прибавки жалованья?» (22; 23–24). Другое дело, что, при тождестве позиции, тон высказываний Достоевского и Петерсона был далеко не одинаков. Достоевский в своей оценке жалоб духовного сословия не столь категоричен, он прекрасно понимает сложность положения низшего духовенства и далек от абсолютизации своих выводов: «Повторяю, пусть не обижаются: все отлично знают, что в среде нашего священства не иссякает дух и есть горячие деятели» (22; 24). Петерсон же, напротив, подчеркнуто безапелляционен, он поучает и обличает, не делая никаких скидок ни на время, ни на обстоятельства. Столь же безапелляционно и резко звучат и некоторые прямые высказывания публициста в адрес церкви: «...церковь уже не заботится ни о бедных, ни о больных, ни о просвещении своих сочленов» (IV, 505). Так что, возможно, не столько содержание статьи Петерсона, сколько присущая ей непримиримость и резкость суждений послужили Достоевскому основанием для обвинения ее автора в размахе «до того обособленном, что даже редко и встречается» (22; 83). Недаром же в подготовительных материалах к апрельскому номеру «Дневника писателя» он отмечает: «О Петерсоне (резкие требования) и т. д.» (22; 163).

Примечателен факт, отмеченный комментаторами академического «Полного собрания сочинений» Ф. М. Достоевского. В набросках мартовского номера «Дневника...» за 1876 г. и записных тетрадях 1875–1876 гг. несколько раз упоминается Калика Иванище, персонаж былины «Илья Муромец и Идолище». По сюжету былины, Иванище совершает паломничество в Царьград и, придя в город, всюду встречает поругание христианства. Он поклоняется святыням, совершает все необходимые обряды и возвращается домой, так ни разу и не заступившись за Христову веру. По дороге встречает Илью Муромца, рассказывает ему о своем путешествии, и тот, похвалив богатыря за благочестие, упрекает его за безразличие к долгу защиты христианства. Две эти духовные позиции – Ильи Муромца и Иванища – как раз и встают в сознании Достоевского, когда он обращается к статье Петерсона, сетовавшего на то, что «вера обратилась в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни» (IV, 505), и призывавшего к вере деятельной и животворящей. Достоевский записывает: «Моршанск, Петерсон. У нас есть люди, ставящие такие положительные требования. Иванище или Илья, г-н Петерсон? Не могу решить этого – но положительные требования» (22; 161).

И еще один любопытный штрих, в свое время указанный С. Г. Семеновым²⁷²: на первых страницах романа «Братья Карамазовы», в авторском предисловии, говоря об Алеше Карамазове, своем главном, сокровенном, идеальном герое, Достоевский употребляет то самое словечко «обособление», которым он назвал главку в «Дневнике писателя» 1876 г. и которое тогда применил к Петерсону: «Одно, пожалуй, довольно несомненно: это человек странный, даже чудак. <...> Чудак же в большинстве случаев частность и обособление. Не так ли? Вот если вы не согласитесь с этим последним тезисом и ответите: “Не так” или “не всегда так”, то я, пожалуй, и ободрюсь духом насчет значения героя моего Алексея Федоровича. Ибо не только чудак “не всегда” частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи – все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались...» (14; 5). Как видим, *обособление* стоит здесь под знаком плюс, маркируя уже не ситуацию розни и разъединения личностей, а глубинное содержание и задание жизни, которое неизбежно вступает в конфликт с поверхностными, сиюминутными целями, нудящими избывать отпущенное бытием время в хлопотливой, но пустой суете.

А если посмотреть на Петерсона сквозь призму персонажей Достоевского, то к нему как нельзя лучше подходит знаменитая фраза Алеши: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14; 25). Вся свою жизнь ученик Федорова будет жить для бессмертия, для «высшей идеи существования» – ею одушевится его разносторонняя общественная и публицистическая деятельность в Керенске и Воронеже, Ашхабаде и Верном (г. Алма-Ата). И когда судьба свяжет Петерсона с целым рядом деятелей отечественной мысли и культуры: Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским, П. А. Флоренским и В. В. Розановым, – с упорством и страстностью он будет стремиться увлечь их воскресительными идеями Федорова. Неоднократно будет выступать в периодической печати, рассматривая как животрепещущие вопросы современности (судебный, государственный, земский, вопросы просвещения и школы), так и глобальные проблемы философии, культуры, искусства в новой, необычной оптике, в свете активно-христианского идеала преображения мира и человека, восстановления всех ушедших в небытие. И никогда, даже в годы революционных катаклизмов, даже на пороге конца, не угаснет в нем надежда на «проникновение христианства в жизнь», на то, что «придет, наконец, время, когда

²⁷² Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 160.

жить и быть христианином будет значить одно, эти выражения будут тождеством»²⁷³.

О своем первом обращении к Достоевскому Петерсон сообщил Федорову только тогда, когда мартовский номер «Дневника писателя» уже вышел в свет. Николай Павлович намеревался отвечать писателю и развить свои тезисы по вопросу об «обособлении»²⁷⁴ – эта тема особенно волновала его, адепта учения «всеобщего дела», кроме того, она прямо затрагивалась в посланной Достоевскому статье. Вероятно, и упрек писателя в «“обособленном” в своем роде размахе» тоже сыграл свою роль. Построить свой ответ он решил, отталкиваясь от статьи К. С. Аксакова «О современном человеке», посмертно опубликованной в том же 1876 г. в сборнике «Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины». Сам Достоевский упомянул эту статью в февральском номере «Дневника писателя» в связи с вопросом о просвещении народа – комментируя тезис К. Аксакова, «что русский народ давно уже “просвещен” и образован», он призывал судить о русском народе по священным его идеалам, «не по тому, чем он есть, а потому, чем желал бы стать» (22; 43). Вероятно, именно из этого номера «Дневника...» Петерсон и узнал о статье в «Братской помощи...», но сосредоточил свое внимание не столько на затронутом Аксаковым вопросе о русском человеке, сколько на поднятой им проблеме сущего и должного устройства социума. К. С. Аксаков, описывая состояние всеобщего обособления и розни, царствующее в современном человечестве, и критикуя его как безнравственное и безрелигиозное, выдвигал идею христианского общества, соборного единства как высшей и единственной формы истинного бытия личностей, полагая в ее осуществлении задачу истории. «Все мироздание носит на себе печать гармонии и согласия; но природа бессознательна и только намекает на высшее духовное согласие. Весь мир, по слову Божественной истины, не стоит одной души человеческой. Сознательному человеку представляется самому исполнить свободный и потому высший подвиг: образовать духовный хор, где утоляется яд личного эгоизма и исцеляется ненасытная всепоглощающая жажда личности – эта жажда греха. Этот подвиг совершается силою и делом любви»²⁷⁵. Опираясь на статью Аксакова, Петерсон как раз и намеревался более определенно очертить идеал, который мог бы быть реально противопоставлен тенденции «всеобщего обособления», отмеченной Достоевским в мартовском номере «Дневника

²⁷³ Петерсон Н.П. Письмо к патр. Тихону, 1918 // РГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 1073.

²⁷⁴ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).

²⁷⁵ Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. М., 1876. С. 255.

писателя» 1876 г. В этой статье публицист увидел прямые переклички с той идеей человеческого многоединства, которую сам он развивал вслед за Федоровым. У философа-славянофила публицист нашел даже противопоставление истинного соборного единения секуляризованным обществам – ассоциациям; а ведь именно на таком противопоставлении строилась его собственная статья, посланная Достоевскому: «Общество, – писал К. С. Аксаков, – <...> в истинном смысле <...> есть такой акт, в котором каждая личность отказывается от своего эгоистического обособления, не из взаимной своей выгоды, как в ассоциации, где, соединяясь в совокупную силу с другими, она сохраняет и даже усиливает свою внутреннюю отдельность, а из того общего начала, которое лежит в душе человека, из той любви, из того братского чувства, которое одно может созидать истинное общество. Общество дает возможность человеку не утратить себя (тогда бы не было общества), но *найти себя* и слышать себя *не в себе*, а в общем союзе и согласии, в общей жизни и в общей любви», в союзе, «невидимый центр которого – в Боге»²⁷⁶.

Планируя отвечать автору «Дневника писателя», Петерсон надеялся привлечь к диалогу с Достоевским самого Федорова – в этом он прямо признался своему учителю и старшему другу²⁷⁷. Однако его надежды остались тщетными. Федоров отреагировал на весть об обращении к Достоевскому достаточно сдержанно, что явно обескуражило ученика. «Как мне объяснить Ваше молчание, дорогой друг мой Николай Федорович! Как мне понять, что в своем письме Вы тщательно обходите мое письмо и статейку, посланные к Достоевскому» (IV, 574) – горестно вопрошал он своего друга в письме от 26 мая 1876 г. Федоров и на этот вопрос постарался прямо не отвечать и лишь попросил Петерсона отложить «полемику» с Достоевским до времени его, Федорова, приезда в Керенск²⁷⁸. Впрочем, не исключено, что он просил об этой отсрочке, рассчитывая помочь ученику составить ответ Достоевскому. Петерсон же посчитал, что предпринятая им инициатива не вызывает энтузиазма у Федорова. «Что же касается моей полемики, – читаем в ответном письме, – то я совсем от нее готов отказаться в виду того, что, по-видимому, она Вам неприятна. Собственно говоря, я и начал свое писание, потому что надеялся Вас вовлечь в необходимость высказаться. Раз это не может удалиться, я молчу»²⁷⁹.

²⁷⁶ Там же. С. 255, 259.

²⁷⁷ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).

²⁷⁸ Н. Ф. Федоров – Н. П. Петерсону. 1 июня 1876 (IV, 207).

²⁷⁹ Там же.

§ 2. Второе обращение Н. П. Петерсона к Ф. М. Достоевскому. Декабрь 1877 – март 1878

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

И рукопись, и письмо были посланы анонимно. Петерсон явно не хотел, чтобы писатель соотнес его нынешнее обращение с тем, которое имело место в марте 1876 г. Даже адресовался он к Достоевскому так, как должен был адресоваться совершенно новый корреспондент: «автору Дневника писателя»²⁸⁰, в то время как в первый раз обращался к нему по имени-отчеству: «Милостивый Государь Федор Михайлович!» (IV, 501). Такая конспирация, по всей вероятности, была связана с тем, что Николай Павлович в своем письме снова просил Достоевского откликнуться на присланную рукопись в «Дневнике писателя»²⁸¹ и должен был опасаться, как бы тот не отклонил просьбу одного и того же лица, которому, к тому же, публично уже отвечал.

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

²⁸⁰ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 29 марта 1878 (IV, 576).

²⁸¹ Об этом свидетельствует письмо Ф. М. Достоевского Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г.: «Теперь же о рукописи в декабрьском *неподписанном* письме. В “Дневнике” я не ответил ничего, потому что надеялся разыскать Ваш адрес по книге подписчиков (Керенск, штемпель конверта) и переписаться с Вами лично, но за множеством недосуга и нездоровья откладывал день ото дня» (30(I); 13).

книгах и о ранее посланной рукописи²⁸². Это обращение Петерсона и вызывает знаменитое письмо Достоевского от 24 марта 1878 г., о котором ниже речь пойдет специально.

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

Из переписки Петерсона с Федоровым за весну 1878 г. явствует, что у Николая Павловича сохранился текст, с которого писался беловик²⁸³. Этот экземпляр был отослан им в Москву, и к нему мыслитель сделал свои многочисленные замечания²⁸⁴. Впоследствии данный текст хранился у Федорова. Именно о нем идет речь в федоровском предисловии, предпосланном публикации письма Достоевского в воронежской газете «Дон» (20 июля 1897, № 80): «Вместе с письмом Достоевского нам досталась и небольшая тетрадка – к сожалению, неполная, под заглавием – “Чем должна быть народная школа”, вероятно копия или черновик статейки, о которой говорит Достоевский и выражает полное с ней согласие. А эта статейка начинается вопросом, чем должна быть народная школа, должна ли она требовать вечного подчинения закону слепой природы, по которому последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, вечного подчинения слепой силе, которая не может созидать, не разрушая, рождать, не умерщвляя; или же народная школа должна требовать подчинения закону Божию, божественной заповеди, по которой последующее должно восстанавливать предыдущее, достигая тем самым и собственного бессмертия, т.е. должно исполнять тот долг воскрешения, о котором говорит Достоевский»²⁸⁵.

Итак, мы уже знаем заглавие рукописи, присланной Достоевскому Петерсоном, – «Чем должна быть народная школа?». Копия, по которой в данном случае цитировал Федоров, до нас не дошла. Однако в архиве Петерсона в НИОР РГБ сохранились два черновых автографа под тем же названием²⁸⁶. На то, что это ранние черновые варианты той самой рукописи, которая посылалась

²⁸² См. письмо Н. П. Петерсона Н. Ф. Федорову от 29 марта 1878 (IV, 576). Письмо Петерсона Достоевскому от 3 марта 1878 г. не сохранилось.

²⁸³ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 8 апреля 1878 (IV, 577).

²⁸⁴ Н. Ф. Федоров – Н. П. Петерсону. 25 апреля 1878 (IV, 208).

²⁸⁵ *Федоров Н. Ф.* Предисловие к изданию письма Ф. М. Достоевского (IV, 7).

²⁸⁶ НИОР РГБ, ф. 657, к. 1, ед. хр. 3. Опубликовано: IV, 506–513.

Достоевскому, указывает целый ряд данных. Во-первых, оба текста начинаются именно так, как сообщает Федоров в предисловии к изданию письма Достоевского, – с вопроса о том, чем должна быть народная школа и какой закон должна она полагать в основу обучения. Во-вторых, сам Петерсон в письме Федорову от 8 апреля 1878 г. упоминал о наличии у него, помимо текста, с которого писался беловик, еще и другой рукописи, «черновой, всей переправленной и перечеркнутой» (IV, 577). Сохранившиеся в архиве варианты как раз имеют многочисленные зачеркивания и исправления – в них перечеркнуты даже целые страницы. В-третьих, один из двух автографов датирован: на нем стоит дата «11-го ноября 1876 г.» и сделана надпись: «Последняя редакция». Сообщая Федорову о своем обращении к Достоевскому, Петерсон пояснял: «я послал Достоевскому рукопись, в которой старался изложить то, что было мною написано с Ваших почти слов во Владимире в июле 1876 года»²⁸⁷. Следовательно, обе редакции заметки относятся к 1876 году. Примечательно и то обстоятельство, что среди всех сохранившихся в архиве Петерсона рукописных статей и заметок это *единственные автографы, относящиеся к 1870-м годам* (основной массив текстов Федорова и Петерсона датируется 1890–1910-ми гг., за исключением писем, которые сохранились и за 1870-е, и за 1880-е гг.). Сам факт их сохранения знаменателен и также косвенно свидетельствует в пользу высказанной здесь гипотезы – для чего было сохранять совершенно неудобочитаемые черновики, притом, что наброски большинства других статей Петерсона в его архиве отсутствуют?

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

²⁸⁷ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 29 марта 1878 (IV, 576).

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

Указание на лето 1876 года важно и в другом отношении. Записи, на основе которых Петерсон составлял свою статью, были сделаны им во Владимире, куда он ездил в первой половине июля 1876 г. по делам службы и куда пригласил приехать и Федорова²⁸⁸. Встреча учителя и ученика состоялась непосредственно после их краткой переписки по поводу первого обращения Петерсона к Достоевскому. И хотя Петерсон и заверил своего учителя, что от полемики с писателем он готов отказаться, его статью об ассоциациях и отклик на нее Достоевского в «Дневнике писателя» оба несомненно были должны обсуждать. Тем более что в своих письмах, предварявших встречу с Федоровым во Владимире, Петерсон писал о накопившихся у него вопросах и буквально умолял своего старшего друга и учителя помочь ему их разрешить: «У меня здесь столько дела, столько сомнений, столько вопросов, разрешить которые только можно при помощи Вашей <...>. Ради Бога, не оставляйте меня без поддержки, не прерывайте со мною Ваших сношений, пишите мне по крайней мере почаще и побольше, чем Вы это делаете; не откажите мне хоть в этой милости. Я знаю, что во мне одно лишь — это искреннее желание всего хорошего, желание, большею частью не достигающее цели, а иногда приводящее совершенно к противоположному, но при Вашем содействии, при Вашей помощи оно может

²⁸⁸ «Отлично бы было, если бы числа 20 июня Вы приехали бы в Керенск, а к 9-му июля мы вместе бы поехали во Владимир; если Вас не будет в Москве, и я туда не поеду, и мы могли бы ехать во Владимир по Оке из Рязани до Нижнего, а оттуда по железной дороге, или чрез Сызрань по Волге, или каким другим путем» (Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 – IV, 575).

принести больше пользы, чем теперь»²⁸⁹; «Сделайте милость, Николай Федорович, не лишите меня возможности видеть Вас, говорить с Вами, просить Вас о разрешении моих сомнений, об исправлении моих чаяний и стремлений»²⁹⁰.

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

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

²⁸⁹ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).

²⁹⁰ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 576).

рассуждает о ключевой для школьного образования фигуре учителя («Учитель – это штука тонкая; народный, национальный учитель вырабатывается веками, держится преданиями, бесчисленным опытом» – 21; 52), пишет о том, как много могли бы сделать школьные учителя в деле спасения народа от «зелена вина». В «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. вопрос об основах образования вставал в связи с темой «случайного семейства» (22; 7–8), возникал в повествовании о колонии малолетних преступников (22; 17–24), в рассуждениях Парадоксалиста о Саде, в котором обновится и выправится человечество (23; 95–99)... Достоевский, как ранее Л. Н. Толстой, как деятели народного просвещения Н. И. Ильминский и С. А. Рачинский, выступал за нераздельность воспитания и обучения, писал о необходимости положить во главу угла образовательного процесса религиозно-нравственное просвещение, одушевить знание верой. На той же точке зрения стояли Н. Ф. Федоров и Н. П. Петерсон, для которых вопрос о школьном образовании в 1870-е гг. был не менее актуален и обсуждался ими весьма заинтересованно и живо, что не в последней степени объяснялось и педагогическим прошлым обоих, и той центральной ролью, которая в учении всеобщего дела отводилась воспитанию и школе.

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

Впоследствии, когда Федоров уже был библиотекарем, проблемы образования не переставали волновать его. «Оставив школу, я мысленно продолжал в ней службу», – писал Николай Федорович в конце жизни (II, 72). Большую духовную поддержку он оказывал и Петерсону, в прошлом – тоже уездному учителю. Примечательно, что Петерсон, увлеченный педагогическими идеями Федорова, собирался осуществить некоторые из них еще в 1865–1866 гг. в Бронницах: начал организацию при уездном училище музея с различными коллекциями на основе местного материала (археологической, исторической, геологической, энтомологической и др.), чтобы дать возможность учащимся всесторонне изучать историю, природу, культуру родного края, самим участвовать в собирании необходимых сведений; планировал создание школьного огорода, аквариума и скотного двора, на котором трудились бы сами ребята, собирался организовать метеорологические наблюдения²⁹¹. Во второй половине 1870-х гг. в Керенске Петерсон курировал устроенную по его инициативе церковно-приходскую школу при Покровской церкви г. Керенска, программа которой была составлена им по мыслям своего старшего друга, стремился воплотить в ее устройстве некоторые федоровские начинания. Неоднократно выступал в печати по вопросам школьного образования. Так, 9 сентября 1875 г. он сообщал Н. Ф. Федорову о том, что работает над статьей под заглавием «Церковно-приходская школа»: «Главное содержание этой статьи, без сомнения, Ваши мысли, не знаю, так ли, как должно, мною поняты, но я старался переработать эти мысли, или, лучше сказать, усвоить их» (IV, 571). Посланная Достоевскому статья «Чем должна быть народная школа?» стала еще одной попыткой изложить взгляды Федорова сквозь призму вопроса о школе.

Примечательно, что в феврале – июне 1876 г. в переписке учителя и ученика периодически обсуждаются вопросы, связанные с упомянутой керенской церковно-приходской школой. В письме Федорову, предварявшем их поездку во Владимир, где было записано то, что легло потом в основу статьи «Чем должна быть народная школа?», Петерсон задавал ряд вопросов по поводу своего намерения устроить при школе различные производства: гончарное, валяльное,

²⁹¹ Надо сказать, что инициатива Петерсона была всецело поддержана как образованными жителями Бронниц, так и местной властью – об организации музея было сообщено в губернских ведомостях, в совет музея вошли губернский предводитель дворянства, председатель земской уездной управы, все учителя уездного училища, а также исправник с помощником, который был членом губернского статистического комитета, коллекционером древностей и собирался пожертвовать свои коллекции создаваемому музею (см.: ГАРФ, ф. 272, оп. 1, ед. хр. 21, лл. 63–65 об.). К сожалению, довести свой замысел до конца Петерсон не смог: 28 апреля 1866 г. его арестовали.

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

Статью эту Петерсон начинает с размышлений о том, возможно ли согласить между собой светское и духовное преподавание в школе. Ведь первое основывает «обучение свое на принятом наукою взгляде на явления мировой жизни, полагающем в основу всего законы природы, фатально <...> без вмешательства разумной силы действующие», второе же ставит «в основу всего Закон Божий, во всем противоположный слепому закону природы». В нынешней школе согласимости между ними не существует: «и Закон Божий, и светские науки» преподаются «независимо одни от других», картина мира, даваемая естествознанием, не находит точек соприкосновения с мирозерцанием религиозным. Но подобное состояние есть лишь временное. Согласие – и взаимодействие – естественных и церковных дисциплин наступит тогда, когда школа, давая и одновременно углубляя знания о законах природы (законах

падшего, несовершенного порядка бытия), будет воспитывать из своих учеников орудие восстановления в мире совершенного «Закона Божия», «высшего порядка вещей» (IV, 506, 510, 511).

Уже в этой небольшой заметке высказывалась принципиальная мысль, которую Федоров неуклонно будет проводить во все последующие годы. Мысль о том, что истинная школа должна быть тесно связана с церковью, «является необходимой ее принадлежностью» (IV, 513). Ведь христианство, и христианство активное, как его понимал Федоров, несет в себе то представление о должном бытии, о цели и назначении человеческого существования, которое способно согласить все отрасли знания, организовать их в единое действующее целое. Церковь, по убеждению Федорова, призвана стать в полной мере исполнительницей заповеди «Шедше, научите вся языки...», водительницей на дело Божие.

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

школы в самой церкви? Во сколько раз возвышается этим духовно-воспитательная сила школы?»²⁹².

Федоров горячо откликнулся на церковно-общественное движение в поддержку школ-храмов. Выступая за повсеместное строительство церквей-школ по всей России, он возлагал на них широкие образовательные и воспитательные задачи. Неоднократно повторял, что эти школы дадут возможность разрешить и тот предельно острый спор, который не утихал на протяжении всей многолетней кампании устройства церковно-приходских школ, – спор о том, какая школа лучше, полезнее для народа – церковная или земская. Противники церковной школы не раз упрекали ее в тенденциозности, в том, что она почти не дает естественных знаний, не радеет о серьезном обучении. В свою очередь земской школе ставили в упрек секуляризированный характер преподавания, малую заботу о духовном воспитании детей, непонимание роли христианского элемента в просвещении народа и т. п. Федоров же считал необходимым радикально расширить саму программу церковной школы, включив в нее богатый спектр естественнонаучных дисциплин и другие предметы светской школы, но при этом изменить характер, направленность, дух их преподавания. Школа-церковь, по его убеждению, должна работать в теснейшем взаимодействии со всеми просветительными научными и культурными учреждениями: библиотеками, музеями, архивами, обсерваториями, лабораториями и т. д., фактически должна вобрать их в себя, обращаясь в единый образовательно-воспитательный комплекс. И при этом – одушевлять деятельность всех входящих в нее учреждений идеалом всеобщего дела. Такая школа и сможет, наконец, примирить духовное со светским, веру со знанием, создать новый тип образования – образования синтетического, целостного, объемного. Любовно пестуя каждого своего питомца, превращая его в гармоничную, внутренне цельную личность, ориентированную на преобразующий, житнетворческий труд, церковь-школа содействует построению истинно христианского общества, в котором не будет уже противоречия между храмовым и внехрамовым.

В случае с храмами-школами особенно отчетливо проявилась характерная черта мышления Федорова: обращаться к действительным явлениям, фактам, событиям и переосмысливать их в перспективе вселенских, онтологических задач и целей, брать уже рожденную жизнью форму и вливать в нее собственное проективное содержание, вливать новое вино в старые мехи. Церкви-школы, как

²⁹² Тульские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1894. № 20. С. 832.

они были задуманы, предназначались лишь для самого первого, начального обучения. Федоров же имел в виду коренную перестройку всей системы образования, на всех ее уровнях вплоть до высшей школы, коррекцию его подходов, принципов, методов, радикальную переориентацию педагогического процесса. И не только о реформе образования здесь шла речь. По мысли философа общего дела, школы-храмы должны принести с собой изменение всего строя жизни, и в этом качестве они становятся в один смысловой и образный ряд с другими проективно-символическими реалиями его учения, такими как кремли и музеи. Строительству школ-храмов, в которых осуществлялось бы оглашение в духе активного христианства мыслитель придавал ключевое значение: проходя через эти этапы, род человеческий готовит из себя орудие, достойное осуществлять в мире Божью волю, приходит «в разум истины», «в меру возраста Христова». Без этих необходимых приготовительных этапов сознание, воспитанное в логике «века сего», не откликнется слову о воскресительном долге.

И вот что еще интересно. Как писал уже после смерти Федорова Н. П. Петерсон другому его ученику В. А. Кожевникову, само название «церковь-школа», вошедшее в обиход в конце 1880-х годов, принадлежало философу всеобщего дела «и неизвестно как вышло в общее употребление»²⁹³. Он предложил его в 1870-е годы, когда ни о каких школах-храмах еще и речи не шло. «Это название имеется в сообщении, которое я посылал Достоевскому, вызвавшем его письмо»²⁹⁴, – сообщал ученик Федорова. В черновике статьи «Чем должна быть народная школа?» этого выражения мы не находим – но черновик и не мог быть полностью идентичен беловику. А суть того, что влагал Федоров в понятие «школы-храма» как нового типа школы, преодолевающего разрыв между храмовым и внехрамовым, соединяющего веру, знание, дело, здесь выражена с полной определенностью: «...школа не может быть светскою, в том смысле, как это определение делают, ни смешанною, т. е. такою, в которой преподается и Закон Божий, и светские науки независимо одни от других, — школа должна исполнить заповедь Спасителя “шедше, научите, крестяще”, т. е. учить и устанавливать Закон Божий, употребляя для этого, как средство — силы природы. Таким образом, совпадая по своей цели с церковью, школа является необходимой ее принадлежностью, потому что только чрез школу могут прийти в церковь крещенные в младенчестве, а при тесной ее связи с церковью, всякая народная

²⁹³ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 1904 // НИОР РГБ, ф. 657, к.10, ед. хр. 24, л. 54 об.

²⁹⁴ Там же.

школа будет в то же время и школа приходская» (IV, 512). Петерсон касался и конкретного устройства такой школы-церкви, указывая, что при ней должны быть «1. Вышка — для изучения сил природы; 2. Архив для хранения документов, касающихся истории края, и библиотека; 3. Фотография; 4. Больница; 5. Усыпальница; 6. Промышленные производства, соответствующие местным условиям, не отвлекающие от главного — земледелия и никак не производящие предметы роскоши» (IV, 512). Главное же — школа-церковь должна обращать учащихся к главному вопросу — вопросу «о смерти и жизни», к вопросу о назначении существа сознающего, созданного по образу и подобию своего Творца, не создавшего смерти, о его назначении в послегрехопадном, смертном, страдающем бытии, где вся тварь «стенает и мучится донныне и с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19). Ее задача — воспитание души, печалующейся за все сотворенное и готовой содействовать его избавлению из-под власти смерти и тления.

Достоевский в конце своего письма Петерсону, содержащего ряд мировоззренческих и религиозных вопросов к учению, изложенному в статье его адресата, замечал: «А об назначении: чем должна быть народная школа, я, разумеется, с Вами во всем согласен» (30(I); 15). Что именно вызвало его согласие, писатель не раскрывает. Но вряд ли мы ошибемся, если скажем, что это поставленная перед школой задача преодоления разрыва между духовным и светским образованием, между научным и религиозным мировоззрением, задача духовного оглашения, долг воспитания целостной личности, верующей сознательно и свободно, обращенной к вековечным вопросам человеческого существования, умеющей дать на них достойный христианина ответ и, главное, способной к подвигу «деятельной любви», к исполнению той задачи, о которой говорится на «фантастических страницах» подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (11; 177).

Впрочем, вопрос об истинной школе был не главным вопросом, который стремился обсудить Петерсон с Достоевским. Центральное место в статье «Чем должна быть народная школа?» было отведено изложению идей Федорова. Здесь выговаривалось все то, что было вынесено в глубокий, практически недоступный для непосвященного сознания, подтекст двух статей, присланных Петерсоном Достоевскому в 1876 г. Существенно углублялось представление о том единстве, к установлению которого в человечестве должны быть направлены усилия церкви: речь шла о многоединстве по подобию Божественного Троиинства, причем многоединстве в полном составе всех когда-либо живших поколений.

Указывалось на то, что такое многоединство противоположно «настоящему состоянию природы», подверженной «закону поглощения и борьбы», и следовательно его достижение должно идти через «сознательное действие» человека: ему предстоит, руководствуясь высшим идеалом (Царствие Божие), преодолеть «слепой разгул сил», действующих в природе, дать этим силам «целесообразное направление». Обосновывалась идея победы над смертью и воскрешения умерших, вновь повторялся заявленный еще в статье 1876 г. тезис об изучении мира как задаче церкви, о необходимости всеобщего познания и исследования (IV, 506–513).

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

Вспомним, как часто изнемогают герои писателя из разряда «усиленно сознающих» («подпольный парадоксалист», Ипполит, «самоубийца-материалист» – герой главки «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г.) под гнетом проклятых, преткновенных вопросов – о *разладе* существа сознающего с бессознательно живущим природным целым, о «всесильных, вечных и мертвых законах природы», которым фатально и безысходно подвластен человек, о краткости и эфемерности индивидуальной жизни, о тщете и бессмыслице существования, обреченного завтра «приравняться к тому же нулю» (23; 147). Их страшит перспектива конца человечества, опустенья земли, угасания жизни на ней, образ ледяной смерти вселенной рождает в героях отчаянно-несмирненные чувства, они не могут жить с каждодневным сознанием, что «завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос» (23; 147). Сам человек в свете являющейся ему катастрофы, под дамокловым мечом «темного и глухого жребия», грозящего раздавить его «как муху» (8; 326), предстает уму и сердцу этих героев жалким и ничтожным созданием, неспособным противостоять необходимости, бессильным что-либо изменить в этом мире.

Слепой, вытесняющий и смертный порядок природы, метафорически явленный у Достоевского в образах «каменной стены» (5; 105–106), «Мейеровой стены» (8; 343), «громადной машины новейшего устройства» (8; 339) или тарантула из горячечного сна Ипполита, был толчком и федоровской религиозно-философской рефлексии. Но если вышеперечисленные герои писателя упирались в падший природный закон, действительно, как в каменную, безнадежную стену, о

которую бейся – не бейся, исход один – смерть, то философ всеобщего дела открывал путь преодоления – в идее регуляции природы, управления ее разрушительными, стихийными силами. Он видел в регуляции долг существа, в котором воссияла божественная искра сознания: в человеке сама природа как бы начинает сознавать саму себя, прозревать в себе смерть, ужасаться царствующему в ней закону «взаимного стеснения и вытеснения» (II, 46). Но, начав сознавать себя через человека, она через человека должна начать и «управлять собою» (II, 239), идя к «совершенству, или такому состоянию, достигнув которого она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит» (II, 239). В нынешней ограниченной, смертной реальности дух и сознание не властны над естеством, человек, царь в мысли и воображении, на деле оказывается рабом любого микроба. Достичь такого состояния, чтобы «мысль и душа управляли материей» (II, 258), – вот подлинно высокое задание для человека.

В статье «Чем должна быть народная школа?» мы находим именно такое понимание природы и человека. Как бы в ответ отчаявшимся и безверным героям, убежденным в неотменимости законов павшего естества, настойчиво звучала мысль о том, что существующий природный порядок – не вечное, не единственно возможное состояние земли и человека, а только временное, что он может и должен быть преодолен. А на отчаянные их вопрошания: «Ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть, уживется ли подобное существо на земле или нет?» (23; 147), на проклятия, посылаемые ими в адрес «сознания» («сознание – болезнь», источник страдания, мучительного разлада с бессознательно, а потому счастливо живущим природным целым) рождалась чеканная формула: «Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего настоящего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие силится перейти в высшее состояние» (IV, 511). Это высшее состояние, состояние нетления и неразрушимости, и есть Царствие Божие: «всесильным, вечным и мертвым законам природы» в нем нет уже места, здесь всецело воцаряется Божий закон, закон вечной, неветшающей жизни.

Петерсон утверждал, что сама несмирность человека с отпущенным ему природным уделом, протест против естественной необходимости, против слепоты и смертности мира, манифестируют его особое положение в бытии, его причастность двум мирам, подчиненность не только естественно-природному, но и нравственному, Божескому закону: «Человек тоже живет в природе, рождается он тем же естественным бессознательным порядком, как и все живущее; как все

живущее, и человек умирает, и тем не менее он постоянно чувствует тягостность своего настоящего существования, чувствует отвращение к поглощению и вражде, порождающим это тягостное состояние; боязнь смерти внушена человеку самой же природою, он сожалеет об умерших, и при настоящем порядке вещей сознание смертности составляет главную отличительную черту его: не указывает ли все это, что человек создан для чего-то иного, для установления иного, высшего порядка вещей», «что человеку не свойственна смерть, не свойственна слепота, слепая, бессознательная деятельность, не свойствен вообще весь этот порядок, основанный на борьбе, проистекающей из нее вражде и поглощении» (IV, 510). Такая постановка вопроса объясняла и, по *промыслительному*, высшему счету, *оправдывала* самый *бунт* героев-идеологов Достоевского, бунт честный и бескомпромиссный, рождающийся из невозможности спокойно и счастливо устроиться в мире, где царствуют «всесильные, вечные и мертвые законы природы», из неприятия «пищеварительной философии», нежелания уподобиться тем, для коих *стена* природной необходимости представляет нечто неизбежное и успокоительное. Этот бунт имеет реальные шансы, дойдя до отчаянной, последней черты, открыть человеку путь к твердой и истинной вере, тогда как сытое, мещански-комфортное, *лужинское* существование на этот путь вывести никак не способно.

В письме Н. Л. Озмидову, написанном в феврале 1878 г., т. е. тогда, когда рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?» была уже прочитана Достоевским, писатель фактически повторяет выраженный в ней взгляд на человека как на существо природное и сверхприродное одновременно, *сознавшее* природу и законы ее и прорывающееся к иному, высшему бытию: «Прибавьте тут, сверх всего этого, *мое я*, которое все создало. Если оно это все создало, то есть всю землю и ее аксиому, то, стало быть, это *мое я* выше всего этого, по крайней мере, не укладывается в одно это, а становится как бы в сторону, над всем этим, судит и сознает его. Но в таком случае это *я* не только не подчиняется земной аксиоме, земному закону, но и выходит из них, выше их имеет закон» (30(I); 11). Да, человек, сознает природный, смертный закон, царствующий «на этой земле, где все закончено и все умирает бесследно и без воскресения» (30(I); 11), но он не может смириться с этим сознанием, не может признать этот закон единственным, неизбежным и вечным. Наше «я» неудержимо «ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» (30(I); 11), влечется от бытия к благобытию, жаждет высшего, Божеского закона, закона вечности, бессмертия, нерушимости.

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

В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон опирался на важнейший тезис активного христианства, который был четко сформулирован Федоровым: тезис о необходимости действенного отношения к догмату, понимания его как заповеди, регулятивного образца для человечества, проекта, по которому должна строиться жизнь. Догмат о двух природах и двух волях во Христе воплощал для философа всеобщего дела образ согласованного действия, сотрудничества божественной и человеческой энергий в деле спасения, когда последняя не подавляется и не уничтожается первой, а сознательно и свободно следует ей: «Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления, или воскрешения, двух волей, действующих в полном согласии» (I, 160). Соответственно и образ Богочеловека-Христа, в Котором человеческое естество достигло полноты и совершенства, предстал у него зримым аргументом в пользу обожения, что не

только не закрыто для человек, но и прямо заповедано им. «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен» (Мф. 5: 48) – эти слова Христа Петерсон вслед за Федоровым приводил в своей рукописи, ставя эту заповедь необходимым условием осуществления «цели нашего существования» – «установления царства закона Божия» (IV, 511), сменяющего нынешний падший природный закон.

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

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

Стремление Федорова, как автора воскресительного проекта, и Петерсона, как его излагателя, увидеть образ совершенного человека в догмате о Богочеловеке, а образ совершенного человеческого устройства – в догмате Троичности, не могло не найти отклика у Достоевского. Еще в знаменитой записи от 16 апреля 1864 г., сделанной у гроба первой жены, он указывал, что Христос

есть «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (20; 172), а параллельно в набросках статьи «Социализм и христианство», выстраивал трехчленную схему исторического пути человечества: от стадии первобытного, нерасчлененного, родового единства через этап «цивилизации», на котором «человек как личность» становится «во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» (20; 192), к конечной, завершительной эпохе, когда человек, уже добровольно и сознательно отрекаясь от своеволия, отдавая себя другим, служа им радостно и любовно, достигает высшего единства со всеми. Здесь же была дана и формула соборности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (20; 191). Позднее мысль о Богочеловеке, несущем в себе зримый образ идеала, преображенного естества, появилась в черновиках к «Бесам», в разговорах Князя с Шатовым, так и не вошедших в окончательный текст: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»²⁹⁵. Здесь развивалась заявленная в записи от 16 апреля 1864 г. тема «перерождения в другую натуру» (11; 184), обожения («все Христы» (11; 182)), причем снова подчеркивалось, что путь к соборному единству начинается с «антитезиса», с отказа от себя, от своей самости, с добровольной и любовной жертвы: «Не в накоплении вещей у себя по ревнивому праву личности, а в отдании всех прав добровольно мое счастье. Это не рабство, ибо, во-1-х) отдает добровольно, следовательно, проявление личности, а во-вторых, и те взаимно мне все отдают» (11; 186). Не раз поднималась тема соборности и в «Дневнике писателя», вплетаясь в рассуждения Достоевского о восточном вопросе, о России как собирательнице славянских народов и благовестнице Христова образа миру: «не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, участь у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (25, 100; см. также 23; 47, 49, 50).

²⁹⁵ Цит. по уточненной расшифровке Б. Н. Тихомирова: *Тихомиров Б.Н.* Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.

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

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

«заботливость о нуждах других», дела милосердия и, наконец, та грядущая эпоха, когда любовь к ближним достигает полноты и совершенства, становясь силой, способной избавить всех и вся от последнего и величайшего зла – смерти (IV, 508, 509, 512).

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

Это рассуждение Н. П. Петерсона нашло горячий отклик у Достоевского. Вопрос о разрыве поколений волновал писателя на протяжении всего последнего десятилетия. Еще в начале 1870-х годов он задумывает роман об отцах и детях, замысел которого частично воплотился в «Подростке». Одной из центральных тем «Дневника писателя» стала тема «случайного семейства». Достоевский ставит вопрос о разрыве семейных связей, и причину этого разрыва, причину «случайности современного русского семейства» полагает в утрате «общей, связующей общество и семейство идеи» (25; 178). Характерно, что главную вину за блуждания и шатания молодого поколения, за утрату смысла жизни, за растущие безверие и нигилизм детей писатель возлагал на отцов – «людей сороковых годов»: это они утратили «всякую общую идею в отношении к своим семействам, общую для всех отцов,

связующую их между собою, в которую бы они сами верили и научили бы так верить детей своих, передали бы им эту веру в жизнь» (25; 178). Статья Петерсона также поднимала вопрос о разрыве «отцов и детей», об ослаблении «родственных связей», но уже с другой точки зрения. Публицист стремился показать вину «сынов», говорил об их ответственности перед родителями, о долге сыновней любви, которая не должна смиряться со смертью. И в романе «Братья Карамазовы», не без влияния петерсоновской рукописи, проблема «отцов и детей» будет рассматриваться Достоевским уже с двух сторон. В «случайности» семейства Карамазовых виновны и отец, и дети (первый пренебрегает родительскими обязанностями, последние – сыновними). В Алеше же Карамазове запечатлен образ истинно-христианского, родственно-любовного отношения к родителю – не случайно терпеливая и кроткая любовь Алеши в какие-то мгновения преображает Федора Павловича, вызывает в нем, пусть и минутные, но добрые, душевные порывы.

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

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

Идея истории как «работы спасения» вызревала в русской культуре не только у Федорова. Мысль о христианском смысле истории, о невозможности

ограничивать «благую весть миру» лишь проповедью личной аскезы, была развита еще П. Я. Чаадаевым в первом «Философическом письме». «Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из существенных элементов догмата»²⁹⁶. «В христианском мире все необходимо должно способствовать – и действительно способствует – установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в церкви Своей до скончания века»²⁹⁷. Идеи о религиозном смысле и назначении истории легли в основу историософских построений славянофилов (А. С. Хомякова, утверждавшего, что «в истории творится судьба всего человечества», И. В. Киреевского, И. С. Аксакова), глубоко пронизали поэзию А. Н. Майкова и политическую лирику Ф. И. Тютчева. «Подобно Царствие Божие квасу, – сказал Спаситель, и данный Им Новый Завет это, в смысле всемирно-историческом, те дрожжи, на которых Христос заквасил всю дальнейшую судьбу человечества. Вся история человечества есть история брожения брошенной в мир истины Христовой, и не изнимет оно из себя этого кваса, пока он не перебродит!»²⁹⁸, – писал И. С. Аксаков. Он подчеркивал медленное, органическое развитие христианской истины в мире, вызревание основ Царствия Небесного в лоне человеческой истории, апеллируя к знаменитой евангельской притче (Мф. 13:33). В 1891 г. в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», написанного под сильным влиянием идей Федорова, тот же евангельский образ закваски, вместе с притчевыми образами дерева и зерна использует для оправдания истории и В. С. Соловьев: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.»²⁹⁹.

Итак, земная жизнь и история – уже не пробел в нравственном миропорядке, но необходимое звено в цепи, протянутой от начала мира к его финальному преображению, здесь «в процессе брожения, перерождения, преобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»³⁰⁰, вызревает иной,

²⁹⁶ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 43.

²⁹⁷ Там же. С. 43–44.

²⁹⁸ Аксаков И.С. Соч. Т. 4. М., 1886. С. 191.

²⁹⁹ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339.

³⁰⁰ Аксаков И.С. Соч. Т. 4. С. 350.

совершенный, божеский порядок бытия. Новый Иерусалим не сходит с неба как *deus ex machina*, он должен медленно прорасти сквозь историю, которая становится богочеловеческой «работой спасения», созидавая условия для его воцарения в бытии.

Достоевский в таком понимании истории шел параллельно своим предшественникам и современникам. Еще в первой половине 1860-х годов в знаменитой записи у гроба первой жены, записи от 16 апреля 1864 г., и параллельно – в набросках статьи «Социализм и христианство» он прямо указывает на то, что смысл истории человечества – в движении к Царствию Небесному, к идеалу соборного, синтетического единства, единства в Боге, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах», где «все себя тогда почувствует и познает навечно» (20; 174–175), и что этот будущий соборный тип бытия, «жизнь окончательная, синтетическая, бесконечная», «рай Христов» (20; 174) достигаются долгим и трудным путем перерождения человека («существа развивающегося», «не оконченного», «переходного», мучимого эгоизмом, задавленного своеволием). В этом перерождении и заключены содержание и цель исторического процесса, оправдание и смысл земной жизни.

Здесь, в этих первых набросках к теме акцент сделан прежде всего на индивидуальном подвиге души: необходимо «исполнять» в своей жизни «закон стремления к идеалу», «приносить *любовью* в жертву свое *я* людям или другому существу», дарить себя «целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20; 172). Но история – это не только панорама личных судеб, в ней ткуются нити коллективного дела и творчества. И в подготовительных материалах к «Бесам», в «Братьях Карамазовых», в «Дневнике писателя» образ личной аскезы, благодати, стяжаемой трудом восхождения по духовной лестнице внутреннего делания, дополняется идеей спасения общего, соборного, обретаемого в благом деле, которое предлежит уже не отдельным личностям, но народам и государствам. Звучит проповедь «настоящего» «деятельного» православия, чеканная формула истинной веры: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (11; 177), которая задает иную перспективу истории, нежели секулярные концепции линейного прогресса, пригвождающие человека к прокрустову ложу несовершенного сущего и поставляющие ему в качестве конечной цели «хрустальный дворец» всеобщего счастья, которому так и хочется высунуть прилюдно язык или тайно продемонстрировать кукиш в кармане. Речь идет об идеале воистину совершенном, абсолютном в своей полноте, всецело благом –

только такой целостный идеал и мог бы до конца удовлетворить даже таких бунтарей, как подпольный парадоксалист, отвергающих «муравейник», «курятник», «капитальный дом» и даже «хрустальный дворец» именно потому, что все это дробные, обструганные, оскопленные идеалы. «Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится. Напротив, я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать» (5; 120–121). Пройдет несколько лет и формула «деятельного православия», созидającego «Царство Христово», прямо противостанет леонтьевскому историческому пессимизму, что полагает историю лишь «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу», напрочь отрицая возможность ее поворота на Божьи пути. Достоевский в согласии с Федоровым будет доказывать, что христианство не только не противоположно миру, но напротив, является движущей силой истории, и крах истории может стать страшной реальностью лишь в том случае, если человечество окончательно отречется этой зиждательной силы, выстраивая свою жизнь «без Бога и без Христа».

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

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

возникает давно волновавшая Достоевского миллениаристская тема, напрямую связанная у него с трактовкой истории как пути к Царствию Божию на земле³⁰¹, о чем специально пойдет речь в следующей главе.

Примечателен и изложенный в письме Достоевского сюжет с В. С. Соловьевым, «молодым нашим философом» (30(I); 14), выступавшим зимой 1878 г. с публичными чтениями по философии религии, известными в печатном их варианте как «Чтения о богочеловечестве». «Я нарочно ждал его, – признается Достоевский Петерсону, – чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных 2 часа. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12)» (30(I); 14). Это было первое – пока еще опосредованное – знакомство Соловьева с идеями Федорова: спустя три года он узнает «мыслителя» лично, а вскоре прочтет тот самый текст, который создавался Федоровым как ответ Достоевскому, и будет отзываться об идеях философа в том же восторженном тоне, что и Достоевский, называя его проект «первым движением человеческого духа вперед по пути Христову», а самого Федорова – «своим учителем и отцом духовным»³⁰².

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

³⁰¹ О теме «миллениума» у Достоевского см.: *Гачева А.Г.* Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского // *Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX вв.* Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 312–323.

³⁰² В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову. 12 января 1882 // *Соловьев В.С.* Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 345.

стройка бытия, как конечной цели исторического и – шире – космического процесса, – концепцию, которая также сближала его с идеями Федорова.

Я не буду специально останавливаться на переключках рукописи Петерсона и трех последних лекций по философии религии, которые читал Соловьев после беседы с Достоевским³⁰³. Укажу только, что эти переключки идут по тем же направлениям, что и в сюжете Федоров – Достоевский: вопрос о человеке как инстанции самосознания природы, орудии дальнейшего – уже сознательного и творческого – ее совершенствования; образ «двух законов» – «закона природы», выражающего наличный порядок вещей, послегрехопадное состояние природного мира, и «закона Божия» как закона преображенного универсума, восстановленного в своей силе и славе (подобно Петерсону, перелагающему своего учителя, Соловьев не разводит эти два закона как взаимоисключающие, но видит в них две различные стадии мирового процесса, устремленного ко всеединству); представление о церкви как об орудии создания совершенного общества, той самой форме, через которую совершается в истории духовное взросление человечества, его вступление «в меру возраста Христова»... В сущности, можно говорить об общей религиозно-философской платформе, на которой стояли во второй половине 1870-х годов Достоевский, Федоров, Соловьев, – при том, конечно, что миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим «лица необщим выраженьем». Эту платформу четко обозначил Соловьев в третьем чтении о Богочеловечестве: «...религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий»³⁰⁴. И построения философа «всеобщего дела», и сочинения Соловьева, и размышления Достоевского проникнуты идеей христианского синергизма, сотрудничества Божественной и человеческой воли в деле спасения. И не случайно, тремя годами спустя, в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев будет рассматривать творчество писателя в перспективе понимания христианства как «общего дела», будет стремиться показать Достоевского как своего рода апостола совершеннолетней веры, пророка богочеловечества: «Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно

³⁰³ Подробнее об этом, а также о влиянии идей Федорова на творчество Соловьева см.: *Гачева А.Г.* В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров. Pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.

³⁰⁴ *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 3. С. 36.

быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово и в духе Христовом – в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования»³⁰⁵.

О чем говорили Достоевский и Соловьев в те два часа, что посвятили они обсуждению рукописи Петерсона? Спустя двадцать лет, в 1897 г., когда Федоров познакомил Соловьева с публикацией письма Достоевского в газете «Дон» и собственным к нему предисловием, Соловьев пообещал Николаю Федоровичу записать свой разговор с Достоевским, сколько припомнит, но, увы, так и не выполнил этого обещания³⁰⁶. Об одном направлении разговора можно, впрочем, судить по письму Достоевского от 24 марта 1878 г. Задавая Петерсону вопрос, как именно представляет себе воскрешение неизвестный мыслитель – аллегорически, метафорически или действительно, писатель подчеркивает: «Ответ на этот вопрос необходим – иначе всё будет непонятно. Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(I); 14–15). А это значит, что в те два часа, которые Достоевский и Соловьев посвятили обсуждению присланной рукописи, они затрагивали – и, по всей видимости, далеко не в последнюю очередь – проблему воскресения. И это вполне понятно. Ведь в рукописи Петерсона вопрос о воскрешении умерших, о деятельном участии в нем человечества был неотделим от вопроса о достижении «Царствия Божия»: воскрешение становилось вершиной регуляции, залогом всецелого воцарения в мире Божественного закона. Тема воскресения и неразрывно связанная с ней тема истории как работы спасения была одной из сокровенных у Достоевского (об этом мы будем говорить во второй главе данной работы) и одновременно одной из актуальнейших для Соловьева. Еще Г. Флоровский в своей работе о соловьевских «Чтениях по философии религии» указывал, что они «были задуманы в эсхатологической перспективе» и что последние два чтения – о церкви и воскресении – мыслились как своего рода «кульминационный пункт, к которому все изложение тяготело и было к нему динамически устремлено и направлено»³⁰⁷. «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа

³⁰⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Там же. С. 201.

³⁰⁶ См. письмо Н. Ф. Федорова Н. П. Петерсону от 19 ноября 1897 (IV, 321).

³⁰⁷ Orbis scriptus. München, 1966. P. 236.

Святого и полное откровение Богочеловечества»³⁰⁸ становились у молодого философа завершающим актом космической и человеческой истории.

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

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

«Милостивый Государь Федор Михайлович!

Почти в начале моей рукописи ставится тот конечный идеал, к которому должен прийти человек и который осуществится лишь победою человека над смертью, и не достижением лишь бессмертия, но и восстановлением, воскрешением всех прошедших поколений. Идеал этот – Многоединство или всеединство (если так можно выразиться) человека, подобное Триединству Бога, всеединство, в котором не будет поглощена *личность*, но вместе с тем это будет и действительное, неразрывное единство; словом, идеал этот выражен в исповедуемом нами догмате о Троичности Божества, по которому при единстве Бог троичен в лицах и лица Его не слиянны, хотя и составляют одно. До сих пор догмат этот был не понят, кажется, как должно, и едва ли он может быть понят в настоящее время иначе, как идеал будущего, потому что в мире, как мы его видим теперь, нет единства там, где множество, и наоборот. Итак – ставя идеалом своим

³⁰⁸ Программа чтений В. С. Соловьева // *Соловьев В.С. Соч.:* В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 172.

личность, которая не поглощалась бы единством, и единство, которое не нарушалось бы, несмотря на разность личностей, невозможно говорить ни о каком ином воскресении, кроме реального, действительного, личного, словом, такого, о котором говорит наша религия... Только нужно думать, что усвоенное всеми представление о неизбежности страшного суда едва ли справедливо, едва ли основано на верном понимании пророчеств Спасителя, Который между прочим сказал: “слушающий слово Мое и верующий в пославшего Меня имеет жизнь вечную; *и на суд не приходит*, но пришел от смерти в живот” (Иоан. 5, 24). Нужно думать, что пророчества о страшном суде должно принимать условно, как пророчество пророка Ионы, да и всякое пророчество, т. е. если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот...

Ваше письмо я пошлю Николаю Федоровичу Федорову, который возбудил во мне мысли, изложенные в моей рукописи. Год тому назад я имел о нем известие, он был тогда дежурным чиновником в читальном зале при Румянцевском музее в Москве. Мне известно также, что года два тому назад Н. Ф. хотел сам писать к В. С. Соловьеву, но почему-то не сделал этого»³⁰⁹.

Об этом своем письме Достоевскому (смысловой его разбор будет дан в следующей главе данной работы) Петерсон впоследствии умалчивал. Обыкновенно, когда речь заходила об истории его обращения к писателю, он сообщал, что письмо Достоевского осталось без ответа, поскольку Федоров в качестве такового решил послать новое, развернутое изложение своего учения, работа над которым затянулась и так и не была окончена до самой смерти Достоевского. Именно такую версию находим в письме Петерсона к В. А. Кожевникову от 4 мая 1896 г.³¹⁰ Ее же Петерсон повторил в 1904 г. в письме в редакцию «Русского архива», в третьем номере которого было помещено письмо Достоевского от 24 марта 1878 г. Откликаясь на примечание П. И. Бартенева к тому месту письма, где Достоевский задает ученику Федорова ряд вопросов об идеях мыслителя и просит скорого ответа: «Не знаем, что на этот вызов отвечал Н. П. Петерсон»³¹¹, Николай Павлович решительно заявлял: «никакого ответа

³⁰⁹ Черновик письма впервые был обнаружен К. А. Барштом и частично опубликован в его статье «Научите меня любви...» (Простор, 1989, № 7. С. 162), а затем вошел и в приложение к IV тому «Собрания сочинений» Федорова (IV, 514).

³¹⁰ НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, лл. 15–16.

³¹¹ Русский архив. 1903. № 3. С. 403.

Достоевскому послано не было». «Это письмо я тотчас же сообщил Н. Ф-чу, и он выразил желание послать Достоевскому совершенно полное изложение своего учения. За это изложение мы принялись летом 1878 года, отложив ответ Достоевскому на его письмо до тех пор, пока изложение будет готово. Но работа затянулась, она не могла быть кончена в вакационное время 1878 года и, все разрастаясь, не была окончена и в 1879, и в 1880 гг.; а затем Достоевский умер»³¹².

О том, что краткий ответ Достоевскому все-таки был послан, Петерсон упомянул лишь однажды и очень вскользь в воспоминаниях, написанных в 1916 г.: «Я писал Федору Михайловичу что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа, но этот обстоятельный ответ Достоевский так и не увидал»³¹³. В ранней редакции «Воспоминаний» ученик Федорова так комментировал события, последовавшие вслед за получением письма Достоевского: «О лице мыслителя, по нежеланию Николая Федоровича, я не мог ничего сообщить Федору Михайловичу, но по существу Николай Федорович хотел ответить ему и мы начали этот ответ. С этих пор собственно и началось изложение того, что вошло потом в первый, отчасти и во второй том “Философии общего дела”»³¹⁴.

В рассказе Петерсона обращают на себя внимание две вещи. Во-первых, то, как именно говорит Николай Павлович о своем письме Достоевскому: «писал что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа». Между тем из текста письма явствует, что такого обещания там не было, да и не могло быть, поскольку письмо посылалось до того, как Федоров узнал о факте обращения к Достоевскому. Более того, в беловой редакции воспоминаний вышеприведенные строки зачеркнуты Петерсоном: вероятно, в какой-то момент он усомнился, следует ли вообще придавать огласке данный факт.

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

³¹² Русский архив. 1904. № 5-6. С. 300, 301.

³¹³ НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, л. 15; см также черновую редакцию: к. 5, е. хр. 8, л. 32об.

³¹⁴ НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 12, л. 15.

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

Существенный вопрос в затронутом мною сюжете, – дошло ли письмо от 29 марта 1878 г. до Достоевского. И если дошло, почему писатель, столь заинтересовавшийся присланной ему рукописью, желавший узнать имя ее автора и «хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице» (30(I); 13), не разыскал неизвестного мыслителя. Среди сохранившихся личных записей Достоевского 1878 г. есть одна запись, которая в принципе может относиться к Петерсону. В середине апреля на листке с первыми заметками к роману «Братья Карамазовы» Достоевский набрасывает краткий перечень своих текущих дел и в том числе называет корреспондентов, которым намеревался ответить. В этом списке имеется запись: «Еще автору рукописи» (27; 116). Комментатор записи предполагает, что речь в ней идет о тетради А. Д. Воеводина, присланной последним Достоевскому в марте 1878 г. (27; 381). Однако рукопись А. Д. Воеводина Достоевский упоминает в той же записи несколько выше: «Самоубийце. (Рукопись)» (27; 116, 381). В данном же случае речь, по всей видимости, идет о другой рукописи, а словечко «еще» указывает на то, что писатель ранее уже отвечал ее автору, – ответ же А. Д. Воевдину был написан позднее, 24 апреля. Во всяком случае, если в начале апреля 1878 г. Достоевский получил письмо Петерсона от 29 марта, то запись о предполагавшемся ответе ему вполне могла появиться среди других записей писателя. То же, что Достоевский не назвал здесь ни фамилии Петерсона, ни фамилии Федорова, вполне объяснимо тем, что Петерсон не был его

постоянным корреспондентом и запомнить его фамилию, а тем более привести ее, не обращаясь прямо к письму, писатель едва ли мог, так же как и названную лишь однажды фамилию мыслителя. Сам Достоевский не раз извинялся перед знакомыми и незнакомыми за болезненную забывчивость – имен, фамилий, фактов, – которая была следствием эпилепсии. Вот его письмо Л. В. Григорьеву, относящееся как раз к тому периоду, когда имел место обмен письмами между ним и Петерсоном: «Я должен Вам сказать, что я страдаю падучею болезнью, и она отнимает у меня совершенно память, особенно к некоторым событиям. Верите ли, что я, поминутно, не узнаю в лицо людей, с которыми познакомился всего с месяц назад. Кроме того – я совсем забываю мои собственные сочинения. В эту зиму прочел один мой роман, “Преступление и наказание”, который написал 10 лет тому, и более двух третей романа прочел совершенно за новое, незнакомое, как будто и не я писал, до того я успел забыть его»³¹⁵. А вот что говорил писатель в свою первую встречу с Вс. С. Соловьевым: «Все, что началось после первого припадка, я очень часто забываю, иногда забываю совсем людей, которых знал хорошо, забываю лица. Забыл все, что написал после каторги; когда дописывал “Бесы”, то должен был перечитать всё сначала, потому что перезабыл даже имена действующих лиц...»³¹⁶.

Характерно, что разовых корреспондентов Достоевский в своих записях редко называет по фамилии, а обычно по теме письма, рукописи или по какой-либо иной детали (например, «Поэту-пролетарию», «Маньяку писательство» (27; 116) и т. д.). Впрочем, в записях 1876 г. приводится фамилия Петерсона в связи с планом мартовского номера «Дневника писателя» (24; 169, 171), приведена она и в списке лиц, которым Достоевский намеревался тогда отвечать (27; 112), однако записи эти были сделаны двумя годами ранее, а Петерсон, как мы знаем, при отправлении своей рукописи старался представить дело так, будто обращается к писателю впервые – можно предположить, что и в письме своем от 3 марта, спрашивая про судьбу свое рукописи, он вряд ли напоминал Достоевскому о своем первом обращении.

Тому же, что Достоевский не разыскал Федорова через нить, данную ему Петерсоном (библиотека Румянцевского музея), также можно найти объяснение. В конце апреля заболел, а 16 мая скончался трехлетний сын Федора Михайловича – Алексей. В тяжелом душевном состоянии писатель уже в конце месяца уехал в

³¹⁵ Ф. М. Достоевский – Л. В. Григорьеву. 27 марта 1878 (30(I); 19).

³¹⁶ Соловьев Вс.С. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. т. 2. М., 1990. С. 205.

Старую Руссу. За несколько дней до отъезда возник проект поездки вместе с В. С. Соловьевым в Оптину пустынь. Этот проект осуществился в конце июня, когда Достоевский приехал в Москву, где он вел переговоры с М. Н. Катковым о будущей публикации в «Русском вестнике» «Братьев Карамазовых» и виделся с книгопродавцами. Однако даже если бы писатель в этот приезд в Москву и намеревался разыскать Федорова, то не смог бы этого сделать при всем желании. Он приехал в Москву 19 июня, а Румянцевский музей с 15 июня был закрыт на каникулярное время, и Федоров, еще 12 июня получивший от администрации музея свидетельство на проезд «в разные города Российской империи» с 15 июня по 15 августа³¹⁷, в это время уже уехал в Керенск к Петерсону, где и началась напряженная работа над ответом Достоевскому. Писатель и мыслитель разминулись на несколько дней.

§ 3. Третье обращение Н. П. Петерсона к Ф. М. Достоевскому. Осень 1880 г.

Петерсон стремился предать забвению не только свое письмо Достоевскому от 29 марта 1878 г. Умалчивал он и о последнем своем обращении к писателю, которое имело место незадолго до смерти последнего – поздней осенью 1880 года. Уже два года Федоров напряженно работал над ответом Достоевскому, рукопись все разрасталась и разрасталась, а об отправке ее писателю речи так и не шло. По всей вероятности, Петерсон настаивал на ускорении этой отправки. И, в конечном итоге, решил снова действовать сам и снова втайне от Федорова. Возможность послать текст без ведома его автора у Петерсона была, поскольку при переписке рабочих рукописей философа он всегда оставлял себе второй экземпляр³¹⁸. Петерсон отправил Достоевскому так называемое «Предисловие» – ту часть федоровского ответа писателю, которая начиналась со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом...» и составила впоследствии основу второй части «Вопроса о братстве...». Именно здесь подробно развивалась идея Троицы как образца истинного, благого единства – та, что была положена Петерсоном в основу статьи «Чем должна быть народная школа?», и формулировалось главное положение активного христианства:

³¹⁷ Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, ф. 126, д. 53, л. 31.

³¹⁸ См. письмо Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову, написанное в начале 1904 г. (НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 72 об.).

«Все обязанности, налагаемые на нас учением о Троице-едином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскрешения*» (I, 107)³¹⁹.

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

На чтении Достоевским Пушкинской речи Федоров не присутствовал: с середины апреля по середину августа 1880 г. он находился в отпуске: первые два месяца по его собственному ходатайству, а остальное время – согласно годовому музейному распорядку³²⁰. Большую часть этого срока мыслитель прожил в Керенске у Петерсона, где продолжалась работа над ответом писателю. Однако познакомиться с текстом речи он мог по ее публикации в газете «Московские ведомости» (1880, 13 июня, № 162) – газета находилась в круге регулярного чтения философа всеобщего дела. Мог он держать в руках и августовский выпуск «Дневника писателя» за 1880 г., где была помещена «Пушкинская речь» вместе с ответом Достоевского А. Д. Градовскому. Что же касается Петерсона, то тот, в свою очередь, также мог познакомиться с Пушкинской речью и через газету, и через отдельный выпуск «Дневника писателя».

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

³¹⁹ Подробнее см. третью главу работы.

³²⁰ Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, ф. 126, д. 53, лл. 32–33.

отправил Достоевскому предисловие к рукописи – то есть ту ее часть, где речь как раз шла о принципах совершенного общества, об идеальном, Божеском устройении человечества, идеал которого и выдвигал Достоевский в финале «Пушкинской речи»

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

«Основное свойство нашей интеллигенции – это потеря смысла жизни, совершенная бесцельность существования, отсюда и самоубийства, отсюда и измышления самых невообразимых целей, и в том числе – измышление цели осчастливить людей экономическим равенством, материальным благосостоянием, которое, по невообразимой путанице понятий, превозносится превыше всего,

превыше чужой и собственной жизни, превыше тех, кого этими благами хотят осчастливить. Такая путаница понятий происходит прежде всего, конечно, от потери веры, от забвения завета отцов – Божественного Завета, и затем от того, что наша учащаяся молодежь оставлена на произвол судьбы, оставлена праздности, лишена всякого руководства»³²¹. Дав такую оценку «нашей интеллигенции» и «учащейся молодежи», параллели которой можно найти и у Федорова, и у Достоевского, Петерсон переходил к плану выхода из всеобъемлющего кризиса веры и жизни, поразившего далеко не только Россию. И, так же как и в статье «Чем должна быть народная школа?», выдвигал идеал общества «по образу, данному нам в учении о Святой Троице (по которому единство не уничтожает, не поглощает самостоятельности личностей и самостоятельные личности не разрывают единства»³²²), видя в человеческом многоединстве по образу Божественного Троиединства конечную цель социального делания и вновь повторяя Первосвященническую молитву Спасителя «Да будут все едино, — как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

В статье «Чем должна быть народная школа?», посланной Достоевскому в декабре 1877 г., Петерсон касался проблемы народного и начального образования, в письме к Победоносцеву в марте 1881 г., как бы продолжая тему просвещения – просвещения истинного, понимаемого не секулярно-односторонне, а целостно-религиозно («Воссия мирови свет разума»), – излагал федоровский проект реформы высшей школы, мысли философа о музейно-библиотечном типе образования, о роли самообразования в процессе познания, об установлении нового – патриархального, доверительно-родственного – типа отношений между учащимися и учителями, о преодолении «самого неестественнейшего из антагонизмов, антагонизма между старшим и младшим поколениями», между детьми и отцами»³²³.

³²¹ Н. П. Петерсон – К. П. Победоносцеву. 1 марта 1881 (IV, 515).

³²² Там же. С. 517.

³²³ Там же. С. 517. Публикатор письма Г. П. Георгиевский (под псевд. «М. Н. Покровский»), в свое время близко знавший Федорова, даже предположил, что оно «от первого слова до последнего писано Николаем Федоровичем», поскольку «это было его постоянным обычаем – написать статью, письмо или рассуждение, но никогда не подписывать их своим именем» (К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1, М.–Пг., 1923. С. 414). И хотя последнее утверждение несомненно верно, в случае с письмом Победоносцеву дело обстояло иначе: Петерсон, как и в статье «Чем должна быть народная школа?», выступил здесь именно как излагатель, в то время как сам Федоров даже не подозревал об очередной инициативе своего ретивого ученика.

В финале письма Петерсон как раз и сообщал Победоносцеву о двух своих обращениях к Достоевскому – со статьей «Чем должна быть народная школа?» и с фрагментом рукописи Федорова, мыслившейся как ответ Достоевскому. «В газетах, – писал Петерсон, – передавали, что Ваше Высокопревосходительство приняли на себя труд разобрать бумаги Ф. М. Достоевского; если это так и если Вы найдете заслуживающими внимания высказанные здесь мысли, то не сочтете ли возможным отыскать в бумагах Федора Михайловича рукопись, которую я отправил к нему в последней трети прошлого года³²⁴; эта рукопись могла бы отчасти осветить то, что заключается в этом письме; я говорю *отчасти*, потому что эта рукопись есть только начало довольно обширного и не вполне еще законченного труда; но если бы Вас заинтересовала та тетрадка, которая должна найтись в бумагах Федора Михайловича, я мог бы выслать еще тетрадку, которая гораздо определеннее выражает мысли, заключающиеся как в этом письме, так и в рукописи, посланной Федору Михайловичу. Должно заметить, что в 1877 году я посылал Федору Михайловичу небольшую рукопись³²⁵, которая так его заинтересовала, что он прислал мне большое письмо от 24 марта 1878 года, в котором говорит, что мысли, изложенные в этой рукописи, он “*прочел как бы [за] свои*”, и вместе с тем задает несколько вопросов; тетрадка, посланная мною ему в конце прошлого года, есть собственно начало, предисловие к тому труду, который будет ответом на заданные им вопросы. Письмо Достоевского ко мне я надеюсь предпослать труду, начало которому хотя и было положено более десяти лет тому назад, но который в том виде, как теперь, имел ближайшим поводом это письмо»³²⁶.

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

³²⁴ Здесь Петерсон как раз и говорит о своем последнем обращении к Достоевскому.

³²⁵ Речь идет о статье Петерсона «Чем должна быть народная школа?».

³²⁶ Н. П. Петерсон – К. П. Победоносцеву. 1 марта 1881 (IV, 517–518).

Следует обратить внимание и на выраженное в конце обращения к Победоносцеву намерение Петерсона предпослать текст письма Достоевского изданию главного сочинения Федорова, начатого как ответ на это письмо. Примечательно, что Петерсон ни слова не говорит своему адресату о том, что в конце 1880 г. послал Достоевскому *чужую*, а не свою рукопись и что труд, который он намеревается напечатать, также написан не им. Петерсон сознательно пошел на такую «ложь во спасение», ведь одно дело советовать Победоносцеву найти в бумагах Достоевского собственную рукопись, прочесть ее и даже использовать выраженные в ней идеи, и совсем другое – рукопись третьего лица, которое неизвестно как может отнестись к подобному самоуправству. Возможно, ученик Федорова оправдывал себя известным ему отношением философа к авторству, свойственным ему непризнанием собственности на идеи и книги, возможно, считал рукопись, в переписке которой прямо участвовал, отчасти своей – спустя год, во время одной из размолвок с учителем (поводом к которой, кстати, послужило то, что Петерсон без ведома Федорова передал рукопись все того же ответа на письмо Достоевского Керенскому уездному предводителю дворянства Н. Х. Логвинову, интересовавшемуся философскими вопросами) он напишет буквально следующее: «Положим, Вы имели большее право распоряжаться рукописью, но не могу же я и себя считать вполне чужим ей, а верю-то в нее я, конечно, несомненно гораздо больше, чем Вы, потому что Вы носите ее в себе, Вы имеете возможность совершенствовать ее, а я лишь хранить ее в том виде, как она в последний раз вышла из Ваших рук»³²⁷. Но как бы то ни было, проект издания рукописи Федорова, да еще с письмом Достоевского в виде развернутого эпиграфа, так и не был осуществлен.

Рукопись, о которой сообщал Победоносцеву Петерсон, в настоящее время остается неразысканной. Не знаем мы и того, дошла ли она до Достоевского. Никаких прямых следов знакомства с нею писателя обнаружить не удалось. Да, в его записной тетради 1880–1881 гг. есть целый ряд суждений, по духу родственных Федорову. Достоевский выражает мысль о необходимости диалога религии и науки, подчеркивая, что, с одной стороны, «огромный факт появления на земле Иисуса и всего, что за сим прошло, требует <...> и научной разработки», а с другой – наука не должна гнушаться «значением религии в человечестве», убеждением «в *соприкосновении мирам* иным» (27; 85), без которого существование земли не может быть прочным. Высказывает представление о

³²⁷ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 20 марта 1882 (IV, 581).

человеке, связанном невидимыми, но прочными нитями со всем человечеством, и не только синхронно, но и диахронно, во времени, не только с современниками, но с предками и с потомками (см.: 27; 46). Противопоставляет юридико-экономическому закону, который все дробит и разделяет, соединяющий, синтетический закон любви, в котором и заключается дух истинной церковности. Все это, действительно, перекликается с идеями Федорова. Но связывать данные переклички с возможным чтением новой рукописи, присланной Достоевскому Петерсоном, на мой взгляд, нет оснований.

Глава 2

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

В декабре 1877 года Н. П. Петерсон отправляет Достоевскому статью, содержащую изложение идей Федорова. Достоевский в это время напряженно обдумывает новый замысел, новую «художническую работу» (26; 126), о которой вскоре сообщит своим читателям в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1877 г., оправдываясь в том, что временно прекращает издание. А с начала нового 1878 г., писатель, по свидетельству А. Г. Достоевской, уже полностью «погружен в составление плана романа “Братья Карамазовы”»³²⁸, романа в полном смысле слова итогового, ставшего «увенчанием здания» всего его творчества.

В первые четыре месяца работы над этим планом Достоевский по меньшей мере четыре раза должен был фокусироваться на учении, суть которого сам четко обозначил в письме Петерсону: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков» (30(I); 14). Первый раз это произошло в момент первого чтения рукописи в декабре 1877 г. Фраза Достоевского «прочел как бы за свои» (30(I); 13), по всей видимости, передает именно это начальное впечатление, первую одушевленную, непосредственную реакцию — не случайно ее эмоциональное сходство с двумя фразами Соловьева, прозвучавшими в его письме Федорову от 12 января 1882 года — после того, как философ познакомился с рукописью будущего «Вопроса о братстве...»: «“Проект” Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров», «Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным»³²⁹.

Второй раз идеи «неизвестного мыслителя» актуализируются для писателя в тот момент, когда он получает письмо Петерсона от 3 марта 1878 г., в котором тот выражал беспокойство, дошла ли его рукопись до Достоевского. Третий, кульминационный момент приходится на 23–24 марта: Достоевский читает рукопись статьи «Чем должна быть народная школа» Владимиру Соловьеву, два часа беседует с ним об идеях мыслителя, а потом пишет развернутое письмо Петерсону³³⁰, где высказывает «положительный и твердый вопрос», который

³²⁸ Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1971. С. 327.

³²⁹ Соловьев В. С. Письма. Т. 2. С. 345.

³³⁰ «Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского» относит беседу Достоевского и Соловьева к 23 марта 1878 г. и к той же дате приурочивает его письмо Петерсону (Указ соч. Т. 3. СПб., 1995. С. 259). Однако оригинал письма Достоевского содержит совершенно точную дату:

«положил сделать» своему адресату «еще в декабре» (30(I); 14), – вопрос о сущности воскресительного проекта, причем, формулируя этот вопрос, фактически очерчивает контуры собственного понимания того, как надо мыслить себе воскрешение. И наконец четвертый раз Достоевский попадает в поле федоровских идей 2–6 апреля, когда он, как я предполагаю, должен был получить краткий ответ Петерсона от 29 марта 1878 г. и, как постараюсь показать ниже, мог обсуждать его с Соловьевым.

Из заметок и набросков, относящихся к начальному этапу работы над «Братьями Карамазовыми», сохранился всего один лист. Датируется он составителями полного собрания сочинений десятыми числами апреля 1878 г.³³¹ С, условно говоря, федоровской темой будущего романа его связывает лишь одна запись: «По поводу провонявшего Филарета» (15; 199) со значком «Нота Бене», следующая в скобках после записи: «Справиться о том: может ли юноша, дворянин и помещик, на много лет заключиться в монастыре (хоть у дяди) послушником?» (15; 199). Как видим, уже на предварительном этапе работы у Достоевского не просто вырисовывается линия «Алеша – Зосима», но и обозначается самый драматический ее поворот – раннее тление тела Зосимы (в 1867 г. эта участь постигла умершего митрополита московского Филарета (Дроздова) – см. 15; 571) и бунт любящего сердца Алеши, который в романе будет мучить себя неотступными, раздирающими вопросами: «...Зачем же объявилось бесславию, зачем попустился позор, зачем это поспешное тление, “предупредившее” естество, как говорили злобные монахи?» (14; 307). Смерть обернется там к герою своим самым отвратительным, безжалостным ликом, ибо если еще и можно утешаться верой в бессмертье души, то видеть воочию совершающееся разложение телесной храмины существа, которое ты «до такого обожания чтил» (14; 306), поистине нестерпимо. «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, видех бо во гробе лежащую по образу и подобию Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславну, не имущую вида» – недаром слышим мы эти слова на панихидах церковных. Воочию обнажается здесь ужас развоплощения, разрушения триединства тела, души и духа, уникального и неповторимого в каждой человеческой личности (этот ужас переживал и Христос, молясь Своему Отцу «на месте, называемом Гефсимания»: «Отче Мой! Если возможно, да минует

«Петербург. Марта 24/78» (НИОР РГБ, ф. 93 (I), карт. 6, ед. хр. 38, л. 1) и датировать письмо 23 марта нет никаких оснований. Другое дело, что беседа Соловьева и Достоевского, действительно, скорее всего, состоялась 23 марта, а письмо было написано в ночь с 23 на 24 марта, что и объясняет в нем появление даты «Марта 24/78».

³³¹ См. комментарий к роману (15; 411).

Меня чаша сия» – Мф. 25:36, 39). Во всей своей силе является мука высшего творения Божия, жестоко казнимого смертью, бросаемого ею в грязь и позор. В романе это ругательство над человеком «слепых, немых, безжалостных законов естественных» (14; 307), обозначенное формулой «О провонявшем Филарете», станет одним из слагаемых воскресительной темы, подаваемой в данном случае методом «от противного».

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

В напечатанных «Воспоминаниях» А. Г. Достоевской описание смерти Алеша и реакции на нее Достоевского занимает три с половиной страницы. Обращает на себя внимание, что в этом описании представлены две психологические реакции писателя на эту смерть. Вот как поданы они в рассказе Анны Григорьевны. «Федор Михайлович был страшно поражен этою смертью. Он

как-то особенно любил Лешу, почти болезненной любовью, точно предчувствуя, что его скоро лишится. Федора Михайловича особенно угнетало то, что ребенок погиб от эпилепсии – болезни, от него унаследованной. Судя по виду, Федор Михайлович был спокоен и мужественно выносил разразившийся над нами удар судьбы, но я сильно опасалась, что это сдерживание своей глубокой горести фатально отразится на его и без того пошатнувшемся здоровье»³³². Вслед за этим описанием отчаяния писателя, тщательно им скрываемого, но от этого не менее страшного, – отчаяния, которое, как признается сама Анна Григорьевна, и побудило ее попросить В. С. Соловьева «уговорить Федора Михайловича поехать с ним в Оптиную пустынь»³³³, – следует совсем иная картина, где состояние всепоглощающего отчаяния испытывает уже Анна Григорьевна, а Достоевский увещевает ее смириться: «На меня смерть нашего дорогого мальчика произвела потрясающее впечатление: я до того потерялась, до того грустила и плакала, что никто меня не узнавал. Моя обычная жизнерадостность исчезла, равно как и всегдашняя энергия, на место которой явилась апатия. Я охладела ко всему: к хозяйству, к делам – и вся отдалась воспоминаниям последних трех лет. <...> Федор Михайлович очень мучился моим состоянием: он уговаривал, упрашивал меня покориться воле Божьей, с смирением принять ниспосланное на нас несчастье, пожалеть его и детей, к которым, по его мнению, я стала “равнодушна”. Его уговоры и увещания на меня подействовали, и я поборолась себя, чтобы своею экспансивною горестью не расстраивать еще более моего несчастного мужа»³³⁴. Пока отметим лишь то, что обе эти реакции относятся к *одному* описываемому ею времени, предшествующему поездке в Оптину.

Далее Анна Григорьевна сообщает об этой поездке, которая, как указывает священник Геннадий (Беловолов), была приурочена к сороковинам умершего сына писателя и во время которой, по его же предположению, Достоевский должен был заказать и отстоять панихиду, а также «на какой-то срок» оставить поминовение «усопшего младенца Алексия»³³⁵. В этом описании на первый план снова выходит вторая картина: «Вернулся Федор Михайлович из Оптиной пустыни как бы умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал мне про обычаи Пустыни, где ему привелось пробыть двое суток. <...> Когда Федор Михайлович рассказал “старцу” о постигшем нас несчастье и о моем слишком

³³² *Достоевская А.Г.* Воспоминания. С. 321.

³³³ Там же. С. 322.

³³⁴ Там же.

³³⁵ *Свящ. Геннадий (Беловолов).* Оптиные предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 166.

бурно проявившемся горе, то старец спросил его, верующая ли я, и когда Федор Михайлович отвечал утвердительно, то просил его передать мне его благословение, а также те слова, которые потом в романе старец Зосима сказал опечаленной матери»³³⁶. В изложении Анны Григорьевны Достоевский, рассказывая старцу об их семейной утрате, дистанцируется от ее «слишком бурно проявившегося горя»: он как бы уже обрел благочестивую реакцию на случившееся (не отчаиваться, а усердно молиться за упокой души умершего мальчика) – а она еще предается неумеренной скорби. Однако уже спустя два абзаца эта благолепная картинка, рисующая смирение великого писателя перед великим страданием, сменяется другой, в которой Анна Григорьевна показывает себя и мужа *единьми* в рыдании и тоске: «Как ни старались мы с мужем покориться воле Божьей и не тосковать, забыть нашего милого Лешу мы не могли, и вся осень и наступившая зима были омрачены печальными воспоминаниями»³³⁷.

Как ни старается Анна Григорьевна ослабить впечатление от описанной ею в начале главы безутешной реакции Достоевского на смерть собственного ребенка, по ходу изложения переноса центр тяжести этой реакции на себя, а Достоевскому оставляя более приличествующую и достойную роль утешителя обмирающей матери (особенно в свете тогдашней поездки в Оптину и беседы со старцем Амвросием), это ей удастся не до конца. И дистанцировать Достоевского от раздирающих и несмиренных вопросов жены мы, вероятно, не вправе. Вот перед нами сцена из главы «Верующие бабы», в которой, по свидетельству самой Анны Григорьевны, Достоевский запечатлел многие ее «сомнения, мысли и даже слова»³³⁸. Старец утешает крестьянку, потерявшую своего сыночка, речью о том, что ее младенец «у Господа в сонме ангелов его пребывает», а она возражает ему с такой эмоциональной и, главное, убеждающей силой, перед которой блекнут все благочестивые резоны насчет бессмертья души, ибо сердце, раненное утратой, жаждет немедленного восстановления, реального, земного присутствия: «Тем самым и Никитушка меня утешал, в одно слово, как ты, говорил: “Неразумная ты, говорит, чего плачешь, сыночек наш наверно теперь у Господа Бога вместе с ангелами воспевают”. Говорит он это мне, а и сам плачет, вижу я, как и я же, плачет. “Знаю я, говорю, Никитушка, где ж ему и быть, коль не у Господа Бога”. И хотя бы я только взглянула на него лишь разочек, только один разочек на него мне бы опять поглядеть, и не подошла бы к нему, не промолвила, в углу бы

³³⁶ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 323.

³³⁷ Там же.

³³⁸ Там же. С. 322.

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

Никитушка хоть и утешает любимую жену словами о сыночке, воспевающим с ангелами, жалея ее и не желая, чтобы растревляла она сердце свое, а сам все-таки плачет. Ибо и ему одного упования на ангельский чин своего младенца никак недостаточно, ибо и сам нестерпимо хочет увидеть умершего мальчика и услышать, как он ножками своими по комнате – тук-тук – пробежится. И Достоевский, скрепляя себя и увещевая Анну Григорьевну «покориться воле Божией, пожалеть его и детей», в страхе, как бы и ее это горе не довело до могилы, так ли уж сам был готов смиренно и безропотно принять смерть своего Алешки? Недаром, по свидетельству Анны Григорьевны, после этой потери он, «и всегда страстно относившийся к своим деткам, стал их еще сильнее любить и сильнее за них тревожиться»³³⁹. Недаром в первую после смерти сына отлучку из дома – в Москву, а потом в Оптину пустынь, – он все спрашивает жену: «Здоровы ли Федя и Лиля? Смотри за ними ради Христа» (29(I); 31) и потом признается: «Очень жутко за детей» (30(I); 33).

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

³³⁹ Там же. С. 323.

(15; 204), требует нашей активности, нашего деятельного соучастия (какого и как понимал это соучастие Достоевский, об этом я специально буду еще говорить). Эта идея-чувство была навеяна духовной встречей с Федоровым, питалась беседами с молодым Соловьевым и его лекциями по философии религии, последняя из которых – «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»³⁴⁰ – была пронизана близким Федорову активно-христианским, смертоборческим пафосом. Но одновременно эта идея-чувство отвечала и давней потребности самого Достоевского «Царство Христово созидать» (11; 177), его вере в миллениум, стремлении «делать все ради деятельной любви» (25; 61).

В рукописи Петерсона, которую Достоевский обсуждал с Соловьевым, звучала мысль о вине живущих перед умершими: не смогли удержать их в бытии, их смерти не смогли воспротивиться. Смерть Алеши, погибшего от эпилепсии, заставила Достоевского не просто умозрительно понять, а прочувствовать эту мысль во всей жестокой ее откровенности. А. П. Filosofova, зашедшая в дом Достоевских на следующий день после смерти Алеши, передавала слова Анны Григорьевны: «Всю ночь он (Достоевский.– А.Г.) стоял на коленях перед ним и сокрушался, что передал эту жестокую болезнь сыну»³⁴¹. И мог ли писатель, читавший у Петерсона: «Поставить своею целью воскрешение умерших – суть единственное оправдание для человечества, переносившего доселе потерю своих близких и тем свидетельствовавшего, что для него нет друзей, за которых оно положило бы душу свою, что оно бедно такими чувствами; только поставив своею целью уничтожение смерти, воскрешение мертвых, мы будем иметь право называться учениками Христа, Который заповедал нам любить друг друга, Который взаимную любовь ставит признаком, по которому должно узнавать учеников Его» (IV, 508), – ограничиться одним лишь покаянием перед гробом умершего, в смерти коего невольно был виноват, и утешаться верой в его пребывание на небесах? Утверждению того, что одним лишь покаянием и одной лишь верой в бессмертие христианину нельзя ограничиться, в сущности, и будет посвящен его последний роман.

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

³⁴⁰ Программа чтений В. С. Соловьева // *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. С. 172.

³⁴¹ *Тыркова А.В.* Анна Павловна Filosofova и ее время. Пг., 1915. С. 264.

нравственной проповеди³⁴², – что никакая Аркадия, никакой рай на земле невозможны под гнетом «темной, наглой и бессмысленно вечной силы, которой все подчинено» (8; 339), – так и смерть сына Алеши впечатала в его сердце то понимание, которое он уже замыслил изобразить как художник: что чаяние «воскресения мертвых» – альфа и омега веры Христовой и что в осуществлении этого чаяния должны соучаствовать люди, коль скоро они действительно считают себя христианами. И если первый роман был романом отчаяния, в котором царствовал гольбейновский «Мертвый Христос», то второй роман был романом надежды, над которым царил Христос воскресший и воскрешающий.

Как вспоминала Анна Григорьевна, всю осень Достоевский «усиленно работал над планом своего нового произведения. <...> Работа шла настолько успешно, что уже в декабре 1878 года было написано около десяти печатных листов романа»³⁴³. Это свидетельство идет в тексте воспоминаний прямо за сообщением о том, как и осенью, и наступившей зимой они оба тосковали по умершему сыну, будучи не в силах смириться и забыть. «Братья Карамазовы» стали созидательным ответом писателя на испытанное им горе. И встреча с мыслью Федорова помогла ему найти этот ответ. В лице Федорова «заговорил, наконец, “главный ум”, о котором так долго тосковал Достоевский»³⁴⁴, – эти слова А. К. Горского как нельзя лучше передают смысл осуществившегося в романе органического синтеза идей писателя и философа. Собственно роман и стал *личным вкладом* Достоевского в общую воскресительную работу, к которой Федоров призывал всех людей. Ибо в этом романе он не просто воскрешает своего милого мальчика в Алеше Карамазове, своем самом любимом и заветном герое, но еще и доверяет ему главное, вершинное слово романа: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (15; 197).

Статья Петерсона «Чем должна быть народная школа?» была еще очень несовершенным изложением федоровских идей, что особенно видно при сравнении ее с текстом «Вопроса о братстве...», писавшемся как ответ Достоевскому. Главные темы в ней, безусловно, присутствовали, однако представление их Петерсоном было все-таки несравнимо с тем, как очень скоро,

³⁴² См. об этом: *Касаткина Т.А.* Комментарии // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. М., 2003. С. 594–602.

³⁴³ *Достоевская А.Г.* Воспоминания. С. 324.

³⁴⁴ *Горностаев А.К.* [А. К. Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. С. 85.

буквально через несколько месяцев, развил эти же темы Федоров. Однако даже малого знакомства с мыслью философа всеобщего дела оказалось достаточно, чтобы собственная мысль Достоевского заработала, так сказать, в *федоровском* направлении и принесла свой художественный плод. Что, впрочем, совершенно неудивительно. Ибо у Федорова и Достоевского было гораздо больше точек соприкосновения, чем то может показаться скептически настроенным критикам. Более того, они стоят на общей религиозно-философской платформе, стремясь к преодолению секуляризации в культуре и жизни, к христианизации всего социального бытия, утверждают понимание христианства как религии дела и ставят в его центр пасхальную радость, обетование вселенского преображения.

В дошедших до нас подготовительных материалах к роману федоровские следы ясно опознаваемы. Исследователи разных лет давно уже эти следы разобрали и классифицировали, проведя генетические линии между черновыми набросками и окончательным текстом романа³⁴⁵. При этом достаточно быстро было замечено, что ни одно из появляющихся на страницах к «Братьям Карамазовым» выражений, которые, так сказать, идут прямо от Федорова, не сохраняется в беловике.

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

Художественный текст синтетичен, а не аналитичен. Мысль здесь развивается не дискурсивно-логически, а ассоциативно-образно. Она не декларирована, а заткана в художественное целое, проступает в движении сюжета, предстает через сложную систему мотивов, выявляется в тонком сплетении и

³⁴⁵ См. введение к диссертации.

ауканьи образов, светится в метафорах, утверждается через символику. Автор не излагает идею, он ее переживает. Здесь работает не интеллект, а «сердечный ум» – «сердечная мысль», по точному и тонкому определению Михаила Пришвина. Для Достоевского совершенно не обязательно вложить в уста того или иного персонажа – будь то Алеша Карамазов или старец Зосима формулу «Воскресение предков зависит от нас». Можно *иначе* подать ее содержание – как? – об этом и пойдет речь в данной главе.

И еще одно соображение. В свое время, исследуя тему «Достоевский и Тютчев», мне приходилось встречаться с частым явлением, когда в черновиках и подготовительных материалах Достоевского присутствовали цитаты из Тютчева, а из окончательного текста они исчезали, но исчезали не потому, что тютчевские мыслеобразы переставали быть важными для Достоевского. Просто такова специфика подготовительных материалов. Это, так сказать, *кухня* писателя, где создается *рецепт* вещи, готовятся необходимые ингредиенты, каждый со своим цветом, видом, вкусом и запахом – и далеко не все из них распознаются уже в приготовленном блюде, сохраняя свой первоначальный вкус, запах, цвет, консистенцию, ибо формируют вид, вкус, цвет, консистенцию целого и порой без остатка растворяются в нем. Идеи и ходы мысли, как свои, так и героев, которые в окончательном тексте романа порой могут развернуться в целые сцены, составить содержание монологов или тем или иным образом двинуть сюжет, Достоевский на подготовительном этапе работы может обозначать краткими, афористичными, можно сказать, *философскими* формулами, используя в том числе и цитату. Так, например, в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» в набросках главы «Кана Галилейская» появляется выражение «звездная слава», восходящее к стихотворениям Тютчева «Как океан объемлет шар земной...» (1828–1830) и «Лебедь» (1831–1833). В окончательном тексте романа этого выражения нет. Но знаменитый ночной пейзаж этой главы, – в которой Алеша, вышедший из кельи почившего старца Зосимы под «небесный купол, полный тихих сияющих звезд», повергается на землю, целуя ее и плача и чувствуя, как «нити ото всех бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его», – рисует ту же атмосферу софийности мира, тот же образ цельности и полноты бытия, что и в указанных стихотворениях Тютчева³⁴⁶. То же происходит в «Братьях Карамазовых» и с «формулами» Федорова: «Воскресение предков зависит от нас»,

³⁴⁶ См.: Савельева В.В. Поэтические мотивы в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л., 1987. С. 125–129; Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 317–321.

«На родственниках учиться любви» и др. Более того, как «Подросток», в котором нет ни одной цитаты из Тютчева (при том что в подготовительных материалах они активно присутствуют), на деле очень тютчевский роман, самый тютчевский из всех романов «великого пятикнижия», так и «Братья Карамазовы» – это федоровский роман, и не только в смысле внутреннего его дыхания, но и на уровне образно-сюжетном.

Наконец, не следует сбрасывать со счетов еще одну проблему, стоявшую для Достоевского весьма остро на протяжении всего его зрелого творчества, – проблему того, что выносимо в печать, а что нет, то есть попросту проблему цензурную. И не только цензуры государственной – как в случае с «Записками из подполья», когда «свиньи цензора» то, где он «глумился над всем и иногда богохульствовал для виду», спокойненько пропустили, а то, где «из всего этого» он «вывел потребность веры и Христа», запретили со всею надлежащею строгостью³⁴⁷, – но и, так сказать, личную цензуру отдельных лиц, от которых зависело издание его сочинений, то бишь мнение редакторов «Русского вестника» М. Н. Каткова и Н. А. Любимова. Достаточно вспомнить историю с IX главой второй части романа «Преступление и наказание» (эпизод чтения Соней Мармеладовой Раскольникову Евангелия), переделанной Достоевским под давлением редакторов, которые усмотрели тут посягновение на нравственность и «следы нигилизма»³⁴⁸. Или историю с главой «У Тихона», исключенной, по требованию Каткова, из романа «Бесы». Даже печатая «Карамазовых», Достоевский был вынужден специально объясняться с Любимовым по поводу художественно необходимых ему в главе «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» словечек «истерические взвизги херувимов»: «Умоляю пропустите так: это ведь *Черт* говорит, он не может говорить иначе. Если же никак нельзя, то вместо *истерические взвизги* – поставьте: *радостные крики*. Но нельзя ли *взвизги*? А то будет очень уж прозаично и не в тон»³⁴⁹.

А теперь представьте себе на мгновение, что старец Зосима во время знаменитого разговора в келье, куда собираются все Карамазовы, произносит вопиющую для неподготовленного благочестивого³⁵⁰ уха фразу: «*Воскресение*

³⁴⁷ Ф. М. Достоевский – М. М. Достоевскому. 26 марта 1864 (28(II); 73)

³⁴⁸ Ф. М. Достоевский – А. П. Милюкову. 10–15 июля 1866 (28(II); 166).

³⁴⁹ Ф. М. Достоевский – Н. А. Любимову. 10 августа 1880 (30(I); 205).

³⁵⁰ А Достоевский всегда предпочитал *благочестию*, в чем бы оно ни выражалось, будь то подчеркнутое морализаторство, показное обрядоверие или окостенелость богословствующей мысли, – *благодатность*: именно этой благодатностью напоена фигура Сони – с точки зрения катковского благочестия, недостойной блудницы, – читающей Раскольникову вечную книгу.

предков зависит от нас» и еще что-нибудь в развитие этой темы, а Федор Павлович Карамазов, по своему излюбленному обыкновению, снижает его мысль и разворачивает ее уже в свою, прагматическую сторону – дабы уязвить сына-соперника: «Этот не только не воскресит, но еще упечет», вызывая протестующий крик Дмитрия: «Недостойная комедия!» (15; 204, 203). Готова дать голову на отсечение, что обе важнейшие для романа главы («Буди, буди!» и «Зачем живет такой человек!»), одни из кульминационных, стержневых его глав, мгновенно пошли бы под катковский бдительный нож.

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

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

именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово. <...> Да человек и вообще как-то не любит ни в чем последнего слова, “изреченной” мысли, говорит, что “Мысль изреченная есть ложь”» (29(II); 102).

Здесь, кстати, коренится разгадка тех страниц Достоевского, которые можно назвать *сокровенными*. Это и некоторые страницы записных книжек, запечатлевшие те самые «высшие минуты», когда Достоевский, подобно своим героям, пробивается к подлинному смыслу жизни, – страницы, потрясающие глубиной духовно-нравственного и богословского умозрения (такова уже упоминавшаяся и цитировавшаяся запись у гроба первой жены, где разворачивается настоящее религиозное откровение – о «будущей, райской жизни» (20; 173), о чертах новой, преображенной природы). Это и знаменитые «фантастические страницы» подготовительных материалов к «Бесам», где звучит тема оправдания истории, заостряется вопрос о Царстве Божием на земле и путях его достижения, – они ставят Достоевского в ряд с крупнейшими философами русского религиозно-философского ренессанса: не только Федоровым, но и В. С. Соловьевым, С. Н. Булгаковым и Н. А. Бердяевым, в творчестве которых была выдвинута идея богочеловечества, идея сотрудничества божественной и человеческой воли в деле спасения. Это опять же и подготовительные материалы к «Братьям Карамазовым», несущие на себе влияние воскресительных идей Федорова.

Несмотря на подлинную религиозно-философскую глубину, прямого выражения в художественных текстах писателя указанные страницы не находят. В «Бесах» нет и следа вдохновенных речей Князя и Шатова о миллениуме, благодатном преобращении земли и человека, венчающем земную историю. Здесь торжествует ужас богооставленности, христианский же идеал брезжит лишь временами (в образе Хромоножки, детски-открытой миру, припадающей в слезной молитве к земле, в восторженных речах Шатова после рожденья ребенка, в последнем слове умирающего Степана Трофимовича). Не решается писатель в этом романе высказать заветные свои убеждения, пусть даже прикрывшись голосами героев, – слишком они «рискованны», не только для обыденного сознания, но и для изощренного, «эвклидова ума», слишком дерзновенны, слишком много в них того, что и в эпоху Христова пришествия было «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23). И даже из ответа Градовскому, напавшему на «Пушкинскую речь» и выраженный в ней образ «великой общей гармонии» с ядовитыми упреками: «Словом, свершится то, чего не предсказывает

и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не “окончательное согласие”, а окончательное “несогласие” с пришествием Антихриста. Зачем же приходиться Антихристу, если мы изречем слово “окончательной гармонии”?»³⁵¹ – исключил главный, кульминационный аргумент «за», отсылавший к 20 главе «Откровения» с ее образом тысячелетнего царства праведников: «Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во время самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи. Вы опять скажете, что это фантастично, закричите, что это уже мистика. А не суйтесь в Апокалипсис, не я начинал, вы начали» (26; 323).

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

В «Бесах», отказываясь от положительного обнаружения своих заветных идей, Достоевский действует методом от противного. Доказательство Бытия

³⁵¹ *Градовский А.Д.* Мечты и действительность (По поводу речи Ф.М.Достоевского) // *Голос.* 25 июня 1880. № 174.

Божия, смысла творения, религиозного призвания человека в мире строится через демонстрацию ложных, обманных путей, неуклонно ведущих к братоненавистничеству, убийству и самоубийству. Достоевский как бы говорит своим современникам и потомкам: вот, во что обращается человеческое общество, если оно сознательно уходит от Бога и Его закона, если вместо того, чтобы «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать», начинает активно служить «князю века сего», пособничать «имущему державу смерти». В «Братьях Карамазовых» в образе карамазовского семейства, где вместо отчески-сыновней любви царствует неродственность и рознь, где вместо воскрешения предков является отцеубийство³⁵², имеем то же *отрицательное* научение. Но, в отличие от «Бесов», здесь художественно выражен не только негатив, но и позитив воскресительной идеи, о чем уже говорилось исследователями федоровской темы в романе и о чем мне еще предстоит говорить ниже.

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

³⁵² См. разобранную во введении статью В. Л. Комаровича.

Михайловичу Достоевскому, внимательно следил за ходом печатания «Карамазовых», и не раз развивал свою мысль, отталкиваясь от его образов и художественных идей.

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

И еще один голос вплетается для меня в сокровенный диалог Федорова и Достоевского, еще одни руки сплетают нити для рождающегося на творческом его станке ковры мыслеобразов. Владимир Соловьев – молодой друг и собеседник Достоевского и будущий собеседник Федорова. Три мыслителя двигались тогда, в 1870-е годы, в одном направлении, пропахивали одно поле идей, питали и обогащали друг друга, созидавая почву для рождения самобытной религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX века, которая в полном смысле слова может быть названа вышедшей из «Братьев Карамазовых» Достоевского, «Чтений о Богочеловечестве» Соловьева и «Философии общего дела» Федорова.

Опираясь на текст статьи «Чем должна быть народная школа?» и указанное письмо Петерсона, можно выделить три смысловых блока, находящих свое отражение и развитие в «Братьях Карамазовых». Идея человеческого многоединства по образу и подобию Божественного Триединства, с которой связаны и звучащая в романе идея обращения государства и общества в церковь, и тема любви как высшей формы единства, средства к восстановлению родства; проблема воскресения и воскрешения; проблема всеобщности спасения и «разрушения ада». Сразу скажу, что к постановке всех трех проблем Достоевский так или иначе уже подходил, за исключением, пожалуй, только проблемы имманентного воскрешения. Но в романе он углубляет и развивает свою мысль с учетом того, что незадолго до этого воспринял от Федорова.

§ 1. Общество – церковь, мир – семья

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

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

Воскресение предков зависит от нас.

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

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

Еще В. С. Соловьев в первой речи в память Достоевского, стремясь определить религиозное кредо писателя, подчеркивал: Достоевский проповедовал «Церковь как общественный идеал» и именно «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый – “Братья Карамазовы”»³⁵³. По свидетельству Соловьева, «главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения Достоевский передавал» ему «в кратких чертах летом 1878 г.» во время их совместной поездки в Оптину пустынь³⁵⁴. А это значит, что тема церкви как истинной формы единства, залого спасения и преобразования человечества присутствовала у писателя уже на начальных этапах работы над романом, а не появилась в результате эволюции первоначального плана, существенное место в котором занимала идея «воскрешения предков», якобы, затем отброшенная.

Ниже я вернусь к рассмотрению того, как звучит тема церкви в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» и как соотносится она с другими темами, намеченными Достоевским в качестве возможных линий

³⁵³ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 3. С. 197.

³⁵⁴ Там же. С. 197–198.

развития разговора в келье старца Зосимы: воскрешение предков, родственная любовь, «есть ли такой закон природы, чтоб любить человечество?» (15; 207) и т. д. Теперь же укажу, что, символически ставя эту тему в центр разговора мирян и монашествующих, Достоевский, строивший свой роман как многоголосный спор о России, ее путях в истории, ее назначении в человечестве, фактически вводил в романский контекст целостную и самобытную традицию русской мысли XIX в., шедшую от славянофилов, Хомякова, Киреевского, братьев Аксаковых, органически включившую в себя Гоголя и Тютчева, а во второй половине столетия – сначала Федорова, потом Соловьева, с которым обсуждал Достоевский в марте 1878 года его религиозно-философский проект, и, разумеется самого Достоевского. Представители этой традиции, в большинстве своем стоявшие на идее истории как работы спасения³⁵⁵, выдвигали идеал всецелого *оцерковления жизни*, выступая за преодоление того разрыва между духовным и светским, храмовым и внехрамовым, которым запечатлела себя секулярная цивилизация Нового времени. Формула «Кесарево – кесарю, Божие – Богу» для них невозможна. Христианство должно распахнуться на мир, изливая в него потоки благодати, охватить собой все планы бытия, все стороны человеческой жизни – науку, культуру, общественное служение, политику и государственное устройство, внести в них абсолютные, божеские ориентиры. «Истинное христианство, – подчеркивал во второй речи в память Достоевского В. С. Соловьев, говоря о религиозном идеале писателя, – не может быть только домашним, как и только храмовым – оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»³⁵⁶. Позднее в «Вопросе о братстве, или родстве...», создававшемся как ответ Достоевскому, Федоров напишет так: «Литургия есть единое, всеобщее, еще не оконченное дело, дело всеобщего воскрешения, <...> и в таком смысле литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения» (I, 171).

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

³⁵⁵ См. первую главу диссертации.

³⁵⁶ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 200.

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

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

В трактате «Церковь одна» и брошюрах «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» Хомяков настойчиво проводил мысль о том, что церковь в высшей, идеальной ее проекции, по тому заданию, которое дал ей Господь на земле, включает в себя все человечество как тело Христово. Она есть «проявление Духа Божьего в человечестве»³⁵⁷, а значит ветви ее живоносного древа должны протянуться во все концы земли, преображая и одухотворяя ее. Подхватывая мысль Хомякова, Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» заговорил о церкви как богочеловеческом организме, как той форме, через которую совершается в истории духовное взросление человечества, его обожение.

«Церковь как богочеловеческий организм, или Тело Христово. Видимая и невидимая церковь. Возрастание человека “в полноту возраста Христова”»³⁵⁸ – такова была тема 11 лекции молодого философа, прочитанной 31 марта 1878 г. А

³⁵⁷ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 51.

³⁵⁸ Программа чтений В. С. Соловьева // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 172.

неделей ранее Достоевский и Соловьев обсуждали рукопись Петерсона, в которой было изложено близкое понимание церкви – как становящегося Царствия Божия.

Обосновывая эту мысль, Петерсон делал прямую отсылку к Евангелию от Иоанна, к знаменитой проповеди Христа после Тайной вечери. Он напоминал о Первосвященнической молитве Спасителя, раскрывшей тот образец совершенного, неслиянно-нераздельного соединения, который и должна нести в себе церковь, и поставившей это высшее единство задачей для человеческого рода, коль скоро он хочет подлинно, а не мнимо, не одними устами, но еще руками и сердцем, служить своему Творцу: «Пред завершением Своего земного служения, в величайший момент этого служения, когда Он должен был решиться на последний, страшный, все в себе заключающий акт этого служения, должен был отдать Себя на вольные страдания и крестную смерть, Христос молился ко Отцу Своему: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе; так и они да будут в Нас едино” (Иоан. 17, 21). И эта молитва ко Отцу для нас заповедь, величайшая из всех, заключающая в себе все другие и ту, которая была дана Спасителем несколько раньше: “да любите друг друга, как Я возлюбил Вас” (Иоан. 16, 12). Исполнение этой заповеди — достижение единства всех в Боге — есть и исполнение Закона Божия, достижение Царствия Божия, которое Христос заповедал нам искать прежде всего» (IV, 507). А затем Петерсон отсылал к другому новозаветному эпизоду, изложенному в финале Евангелия от Матфея: отправлению апостолов на проповедь, когда Христос, после спасительного Своего воскресения, призывает учеников нести благовест всему человечеству: «В другой, тоже не менее знаменательный момент своего пребывания на земле — пред вознесением своим на небо, пред оставлением учеников своих на земле одних, — Христос, обещая послать им Утешителя, выразил цель, для которой Он оставляет их на земле, в заповеди: “Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа”, т. е. Христос оставил на земле учеников, чтобы они приобщили Его жизни все народы, крестя их во имя Св. Троицы, созидавая их чрез новое рождение, рождение свыше, от Воды и Духа (Иоан. 3, 3[-8]) в общество, первообразом которого является единство Святой Троицы» (IV, 507).

Оба эти эпизода, в истолковании Петерсона, следовавшего здесь традиции святоотеческой, предваряют основание Церкви Христовой в день Пятидесятницы, когда апостолы «исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян. 2:4). Именно в них, подчеркивал публицист, выражено представление об истинном назначении Церкви — стать основой всечеловеческого и всемирного братства, «дверью в самое Царствие

Божие» (IV 509) и одновременно самим этим Царствием, сущность которого – в бесконечной любви и неиссякающей жизни.

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

Да, сцена у камня воспроизводит ситуацию основания Христом церкви – «на камени» любви и памяти к умершему Илюшечке воздвигается «малая церковь», соединяющая мальчиков, чтобы идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15; 197). И как из соединенной вокруг Христа общины апостолов вышло все христианство, исповедники которого разошлись по лицу земли, неся Христову веру всем языкам, так и из общины мальчиков и Алеши в будущем должен разрастись заповеданный в Евангелии организм всечеловеческого и всемирного братства. «Сие и буди, буди!» (14; 58) – прозвучало в свое время в монастыре из уст иеромонаха Паисия, а затем и самого старца Зосимы. Вспомним, что Алеша тогда не принимал участия в разговоре, но слушал не только со вниманием, но и с глубоким волнением³⁵⁹. И вот теперь горчичное зерно, упавшее в келье старца Зосимы на добрую, благодатную почву, принесло свой спасительный плод.

Выдвигая идеал преображения социума на Христовых, евангельских началах, Достоевский выступал не только против секулярных тенденций в культуре, но и против тенденции, существующей *внутри самого христианства*: разделять храмовое и внехрамовое, церковь и мир, руководствуясь не стремлением (впрочем, вполне понятным) «избавиться от Бога и от закона, исходящего от Него,

³⁵⁹ «Алеша следил за всем с сильно бьющимся сердцем. Весь этот разговор взволновал его до основания» (14; 62).

чтобы совсем уж больше не стесняться»³⁶⁰, как это делает безбожная, обоготворившая Ваала цивилизация, а вполне благочестивыми соображениями, согласно которым «Церковь есть царство не от мира сего» (15; 57) и в дела падшей и обреченной огню земли ей мешаться негоже. Здесь писатель в очередной раз совпадает и с Хомяковым, и с Соловьевым, и с Федоровым. Ученик последнего Петерсон еще в 1876 году в посланной Достоевскому статье об «ассоциациях и кооперациях» как несовершенных, ущербных формах единства людей, сетовал на то, что разрыв между церковью с ее идеалом «мира, взаимной любви, единомыслия» (IV, 508) и текущей жизнью людей, что движется совсем другими, далекими от христианства началами, уже никем не воспринимается как неистинный и недолжный. Более того, благодаря этому разрыву и высокие требования церкви начинают представляться людям чем-то «невозможным, не применимым в практической и общественной жизни человека»: «призывы церкви перестали ныне действовать на людей, вера обратилась во что-то внешнее, в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни» (IV, 505).

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

Под этим обетованием подразумевается двадцатая глава «Откровения», в которой содержится пророчество о «миллениуме», «тысячелетнем царстве Христовом», – оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, после падения антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет.

Сразу скажу, что в трактовке идеи «миллениума», по поводу которой в христианстве в разные века велись ожесточенные споры, несколько не утихнувшие и ко времени Достоевского, писатель примыкает к той духовной традиции, которая вела свое начало от раннехристианских апологетов – св. Папия

³⁶⁰ Ф. И. Тютчев – К. Пфеффелю. 13(25) сентября 1870 // Старина и новизна. Кн. 22. Пг., 1917. С. 277.

Иерапольского, Иустина Мученика, Иринея Лионского, а в средние века была представлена аббатом Иоахимом Флорским с его учением о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царствие Божие на земле понималось здесь «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребывание со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»³⁶¹. При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует завершительная, 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» – Откр. 21:1). Оно служило своего рода связующим звеном «между временным и вечным, между землей и небом», приуготовляя всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»³⁶².

Именно такую экзегезу тысячелетнего царствия – как благой, совершенной эпохи внутри истории, своего рода этапа на пути обожения (в миллениуме преобразуются только земля и человек, в Иерусалиме Небесном – все мироздание), моста между сущим и должным – встречаем у Достоевского и в подготовительных материалах к «Бесам»³⁶³, и в «Дневнике писателя» – вспомним уже цитировавшуюся выше главку «Утопическое понимание истории» или главку «Не всегда война бич, иногда и спасение» из апрельского номера «Дневника» за 1877 г., где затрагивается тема миссии России как собирательницы славянских народов и благовестницы Христова образа миру (25; 100; соответствующая цитата приведена в первой главе диссертации).

Защищаемая старцем Паисием и старцем Зосимой мысль об обращении человеческого сообщества в церковь лежит у Достоевского в русле той же милленаристской идеи. Главный вопрос, который, в сущности, решают спорящие в монастыре, обозначен еще в подготовительных материалах к роману: «Кончилась ли церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной

³⁶¹ Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедия. Т. 3. М., 1995. С. 157.

³⁶² Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Иринея Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 15. С. 306. См. также: Свящ. Борис Кирьянов. Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001 (Античное христианство. Исследования).

³⁶³ «Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» (11; 177). «Князь: “христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христы...)” Millenium. Апокалипсис» (11; 188).

целью?» (15; 209). При этом свободно мыслящий и просвещенный Миусов ужасается от самой перспективы такой трансформации человеческого общежития, когда, будучи преображено изнутри, оно составит вселенскую и нераздельную церковь. А ретроградные с его точки зрения старцы, да еще почему-то Иван, который, по его собственному признанию, «не совсем шутил» (14; 65), отстаивают необходимость такой трансформации, видя в ней путь к осуществлению «святого, вековечного и незыблемого предназначения» церкви (I, 58). «Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (14; 61) – заключает старец Зосима. «В конце веков» – это и значит в миллениуме. В финале времен церковь призвана расшириться на весь мир, утвердить в нем Божий закон, стать зримым воплощением человеческого многоединства – совершенного, благого, братски-любовного, в котором будут «все как Христы».

Здесь задана Достоевским та благая перспектива истории, которая утверждалась им вместе с его предшественниками и собратьями в духе – славянофилами, Соловьевым и Федоровым: не дурная бесконечность тяжбы сил зла и добра, а путь ко вселенскому преображению, к «миру всего мира». И была она всецело близка русской духовно-православной традиции, традиции русской святости, поставлявшей, начиная еще с преп. Сергия Радонежского, и перед каждым отдельным верующим, и перед церковью в целом задачу *умиротворения*, устройства по Христу всей жизни – не только церковной, но и внецерковной, общественной. В XVIII в. понимание того, что задача Церкви – спасение мира, одушевляло служение и проповедь свт. Тихона Задонского и преп. Паисия Величковского. Оба они стремились к отшельничеству, духовно уходили от мира – именно ученики преп. Паисия возродили на Руси старчество – но аскеза их не была проклятием миру. «Сокровище духовное, от *мира* собираемое» – так называлось главное сочинение Тихона Задонского, в котором он учил, что христианин должен уходить не от мира вообще, а от соблазнов его и, пребывая в мире, раскрывать сокровенный, божеский смысл всякой вещи в нем. В учении свт. Тихона, по словам В. В. Зеньковского, «впервые закладывается основа для идеи преображения жизни», открывается «путь духовного делания в мире»³⁶⁴. И не случайно старец Зосима, одним из прототипов которого был как раз Тихон Задонский, а другим – оптинский старец Амвросий, продолжатель традиции Паисия Величковского, благословляет Алешу идти в мир.

³⁶⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 62–63.

Особыми смыслами наполняется в поучениях старца Зосимы подвиг монастырской аскезы, ангельского, иноческого пути³⁶⁵. Зосима предостерегает иноков от непримиримого, обличающего отношения к миру («Не святее же мы мирских за то, что сюда пришли и в сих стенах затворились»), особенно же – от гордыни («не гордитесь пред малыми, не гордитесь и пред великими»), призывает их пестовать в себе покаянное чувство «за все грехи людские, мировые и единоличные» (14; 149) и, возрастая в духовном делании и любви, светить тем, кто в миру, являя им образ того совершенства, которого может достичь человек, всецело предавший себя в руки Творца («Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» – 14; 149). Уход от суеты мира становится средством преодоления этой суеты в самом миру. Между миром и монастырем непреходимой границы нет: тянутся из духовных обителей невидимые благодатные нити вовне, созидавая общее пространство веры, надежды, любви («От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом» – 14; 285). И уже прозревает Зосима то, по его чаянию, скорое время, когда совершится великий исход из монастыря в мир для проповеди, научения, единения духовного, когда «те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело» (14; 285).

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

Но благая задача церкви не ограничивается только историей. И собирает она в совершенное многоединство не только все человечество. Для мыслителей-современников Достоевского Соловьева и Федорова она должна обнять собой всю природу, превратив ее в богочеловеческий организм. Вот как рассуждает об этом Соловьев в двух завершающих чтениях по философии религии: «...Тело Христово (т. е. Церковь. – А. Г.), являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается,

³⁶⁵ Об образе «русского инока» у Достоевского см.: *Безносков В.Г.* Земное – небесное в творчестве Ф. М. Достоевского // *Достоевский и современность. Материалы VIII Международных “Старорусских Чтений” 1993 г. Новгород, 1994. С. 78–94.*

чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих»³⁶⁶. В нынешнем эмпирическом мире, подвластном действию природных законов, Всеединство существует только потенциально и утвердится во всей полноте лишь по завершении космического и исторического процесса. «Как человечество <...> есть тело Божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться взаимностью духовного организма, как этот организм есть обнаружение Божие. Все существующее будет проникнуто Божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет все во всем, и ни один элемент не останется вне Божественного организма»³⁶⁷.

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

«Есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество? Это закон Божий. Закона природы такого нет, правда ли?» (15, 207). Этим вопросом в подготовительных материалах к роману намечается Достоевским одна из линий спора в келье старца Зосимы. Намечается, как мы видим, в прямой перекличке с

³⁶⁶ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 171–172.

³⁶⁷ Так передавал мысль Соловьева корреспондент «Голоса» (Цит по: Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249).

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

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

Вокруг двух этих тем – есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество, и темы церкви как орудия восстановления в мире Божественного закона и строится разговор в келье старца. Строится не только в окончательном тексте, но и в подготовительных материалах к роману. Более того, такой поворот мысли писателя находит себе полное соответствие в рукописи Петерсона и, что также весьма примечательно, в построениях Соловьева. Комментарий к полному собранию сочинений Достоевского отсылает к первому чтению молодого философа: «По природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала, как безусловного или божественного»³⁶⁸. Как видим, перед

³⁶⁸ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 11.

нами еще одно свидетельство общности религиозно-философской позиции трех современников.

В приведенной цитате из Соловьева звучит ответ на тот самый вопрос, который Достоевский не уставал ставить перед собой и людьми: «Почему же человек не делается братом другому?» И в этом ответе ранний Соловьев прямо перекликается с Федоровым, полагавшим, что существующее небратство людей причинно обусловлено самим падшим природным порядком вещей, что корень эгоизма – в несовершенном и смертном естестве человека и без преобразования этого естества никакая социальная гармония невозможна. Петерсон в статье «Чем должна быть народная школа?» перелагает эту мысль своего учителя: небратство и рознь – явления не только нравственного, но и физического, материального порядка, «закон поглощения и вражды» равным образом действует и в сфере социальной, и в жизни природы.

Достоевскому эти мысли были чрезвычайно близки. Понимание глубочайшего разрыва между требованиями христианской нравственности (евангельская норма отношений по-настоящему осуществима лишь в совершенном человечестве) и законами земной реальности было выражено им еще в 1864 году в записи у гроба первой жены: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (20; 172). Там же была высказана идея «перерождения», преобразования человека «в другую натуру», его физической метаморфозы, в результате которой он обретает способность ко всецелой любви и слиянию с другими «я» «в общем Синтезе» (20; 173, 174). А двумя годами ранее в «Зимних заметках о летних впечатлениях» критикуя формулу Великой французской революции «свобода – равенство – братство», он заговорит о противоречащем этой формуле всеобщем небратстве людей, о силе эгоистического, разъединяющего закона в самой натуре смертного, самостного существа: «Чтобы сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (5; 81)³⁶⁹.

³⁶⁹ Приведу в параллель цитату из ответа Федорова Достоевскому, где буквально воспроизводится та же самая мысль: «Поколение, отрешившись от своих отцов, написало на своем знамени: свобода, равенство и братство; но из свободы следовать своим личным влечениям и из завистливого равенства неизбежно должна произойти вражда, а не братство. Нужно искать братства, а все прочее само собою приложится, ибо при истинном братстве немислимо порабощение и неравенство» (I, 249).

О неместимости идеала братского единения в *переходную* натуру человека Достоевский будет писать и в дальнейшем, выведя чеканную формулу «Были бы братья, будет и братство» (15; 243). Эту формулу в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» он повторяет неоднократно. Она принимает разные вариации: «Будьте братьями, и будет братство» (15; 244), «Нет братьев, не будет братства» (15; 245), но суть дела от этого не меняется. Прямым комментарием к выраженной здесь мысли становятся слова, появляющиеся в одной из поздних статей Федорова: «Попыток устроить братство, *не обращая внимания на причины, которые делают людей небратьями*, т. е. поселяют между ними вражду, было так много, что история потеряла счет таким попыткам» (IV, 28).

По убеждению философа всеобщего дела, невозможно устроить братство одной лишь нравственной проповедью, равно как и насильственными внешними методами (опыты всех революций). Необходимо устранение самих причин небратского состояния мира, а эти причины естественны, а не социальные, упираются, как перелагает его мысль Петерсон, в «бессознательный, слепой разгул сил природы» (IV, 513) и пока этот разгул не будет утишен, попытки устроить рай на земле пребудут лишь наивной утопией. Обратимся опять к Достоевскому. Образ социалиста, *уговаривающего* «на братство» обособленных, разъединенных людей, а потом приходящего к необходимости водворять братство насильем, самый сильный в «Зимних заметках о летних впечатлениях». Его же Достоевский повторит и в «Дневнике писателя»: «Что толку поставить “учреждение” и написать на нем: “Liberté, égalité, fraternité”? Ровно никакого толку не добьетесь тут “учреждением”, так что придется – необходимо, неминуемо придется – присовокупить к трем “учредительным” словечкам четвертое: “ou la mort”, “fraternité ou la mort”, – и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение” братство» (26; 167).

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» тема ложных попыток братского устроения, неизменно сопряженных с насильем и братоубийством, звучит в набросках сцены спора в монастыре: «Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила» (15; 204). И обрамляют ее как раз записи, в которых намечен единственно возможный путь к братству – через умножение любви, через воскрешение предков, которое в мысли Федорова предстает как торжество закона бессмертной, неветшающей жизни над законом смерти и вытеснения, рождающим нестроения в душах людей, не давая им

приблизиться к полноте братской любви: «*Перемещение* любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии.

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

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

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

Переключаясь с Федоровым, работающим в это время над исследованием «причин небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира», писатель рисует картину розни, захватывающую человеческое существование на всех его уровнях. Рознь господствует в людских отношениях (Катерина Ивановна – Дмитрий – Иван), проникает в святая святых человека – в семейство (Федор Павлович Карамазов – Дмитрий – Иван – Смердяков), поднимает голову даже в монастыре (Ферапонт и «злобные монахи», злорадствующие по поводу «провонявшего» старца Зосимы), определяет отношения господ и слуг (Зосима – денщик), пышным цветом цветет на юридической ниве (допрос и суд над Митей)... Говорящим, нет – вопиющим контрастом разворачивается эта картина к тому идеалу церковного всемирного братства, который утверждается в речах Зосимы и старца Паисия. «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (14; 129) – в такую разящую формулу отливается понимание: небратское состояние мира – калька того природного порядка существования, который воцарился в бытии с грехопадением человека.

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

закон взаимного поядения, нескончаемая антропофагия – норма для человечества и никуда ему от этой нормы не деться.

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

Так Достоевский обозначает заветную свою мысль, которая сопровождала его на протяжении всего его зрелого творчества, начиная с «Записок из мертвого дома», «Униженных и оскорбленных», «Зимних заметок о летних впечатлениях» и «Записок из подполья»: существование человека на этой земле не станет для него адом только в том случае, если в его душе будет жить «ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» (14; 290), если будет гореть в ней пламень веры Христовой. Ибо человек есть существо не только природное, но и сверхприродное, одной своей частью связан он с миром бессознательно живущей природы, а другой – «с другими мирами и с вечностью». Будучи подвластен смертному, вытесняющему закону, который царствует не только в его членах, но и в душе, рождая в ней противобратские, злые порывы, он в своем сознании и совести (сверхприродный, божественный дар!) отрицает природный закон, рвется к бессмертию и совершенству, к иному, вечному бытию, где не будет уже смерти и розни, а «все будем – лица, не переставая сливаться со всем», где «все себя тогда почувствует и познает навечно» (20; 174). Благуую весть об этом новом, бессмертном бытии, Царствии Божиим, и приносит Христос. И не только проповедью, но и своими делами – утишения стихий, исцеления, воскрешения, наконец, собственным воскресением – показывает Он человеку, что «всесильные, вечные и мертвые законы природы» не столь уж всесильны, тем более не вечны и что одержавший ныне природу закон смерти и вытеснения должен смениться законом любви, этим высшим принципом связи всего со всем.

В статье «Чем должна быть народная школа?» он встретил ту же логику мысли. Человек, подчеркивал Петерсон, хотя и живет в природе, постоянно чувствует «отвращение к порядку, основанному на законе борьбы и поглощения» (IV, 510), и это свидетельствует о том, что он выше этого порядка, причастен не только ему. Иной, совершенный, Божий закон открывает ему Господь «через Св. Мужей и пророков и, наконец, чрез Сына Своего Спасителя и Господа Нашего Иисуса Христа, земная жизнь Которого была воплощением Закона Божия, водворением его опять на земле, после грехопадения проклятой и оставленной

господству ее собственных сил, сдерживавшихся с тех пор царством Закона Божия только извне» (IV, 506). На этот закон и должен ориентироваться человек, если он не хочет пасть ниже скота, затапывая в себе образ Божий. Цивилизация, отбрасывающая всякую мысль о том, что нынешнее противобратское ее существование не есть норма, цивилизация, для которой мир, каков он есть, единственная реальность, цивилизация, принявшая своим лозунгом «*memento vivere*», ведет к «извращению человеческого существования» и в конечном итоге приходит к самоуничтожению. Высшим ее выражением становится философия Э. Гартмана, проповедующая коллективное самоубийство человеческого рода.

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

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

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

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

Именно этот смысл обращения общества в церковь, соединения людей по образу и подобию Пресвятой Троицы, выдвигает Петерсон в своей рукописи: «соединение всех в мире, любви, не подавляя и не поглощая кого-либо», – это высшая «победа над миром, который не знает другого соединения, кроме насильственного поглощения другого, слабого сильнейшим» (IV, 509). Здесь же, перелагая Федорова, он размышляет о том, о чем потом будут спорить собравшиеся в келье у старца Зосимы. Секулярное общество, для коего нормой является сущее, а не должное, выстраивает себя по принципу организма, высшей формы организации, которая существует в природе. Организм же работает по принципу субординации: мозг управляет членами – рука, нога, печень, желудок ему всецело подчинены. Так же и общество, построенное «по типу организма», стремится всецело подчинить себе личности, «обратить их в органы» (IV, 511), а те в свою очередь, «противясь такому не свойственному, не естественному для них ограничению, <...> стремятся к отдельному, независимому от общества существованию, т. е. к разрушению общества; отсюда в обществе, устроенном по законам природы, постоянная борьба поглощения с рознью, единства с множеством, постоянная вражда» (IV, 511). Общество же, устроенное «по типу Троицы», не подавляет личностей, а соединяет их в вере и любви; каждая личность здесь неповторима и уникальна, но по-настоящему состояться и

возрастать в духе и истине она может лишь в неслиянно-нераздельном союзе с другими личностями. «В таком обществе каждая личность приобретает возможность проникать в область жизни соединенных с нею в одно общество других личностей, *друзей* своих (*другой* таким образом на русском языке теряет свой враждебный смысл, смысл – иного, чуждого), достигая этого не борьбою и враждою, а согласием и любовью (IV, 507). В таком обществе, единство которого «будет неразрывно и личности, составляющие его, не будут ни подавлены, ни поглощены», примиряются «не примиримые по законам природы единство и множество» (IV, 507), здесь часть в полном смысле слова равновелика целому.

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

Для секулярной цивилизации, замыкающей себя в границах мира, каков он есть, не признающей никакой возможности его онтологического преображения, равно как преображения и человека, государство представляет собой действительно высшую, наиболее законченную и совершенную форму устройства. Это наиболее действенный организующий фактор, фактор сдерживания деструктивных инстинктов в природе человека, которую изменить все равно невозможно. А потому общество стремится к максимальному упрочению и развитию государственных форм и поддерживающих их норм права, морали, экономических и военных институтов. Более того, переносит присущую государству организационную модель и на другие сферы жизни, в том числе и на церковь, вводя жесткую иерархичность, господство внешнего, формального, властного закона – закона «от человеков» – там, где должно быть лишь внутреннее единство, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды.

Служение идеалу Царствия Божия открывает совершенно иную перспективу эволюции государства, нежели ту, которую задает ему секулярная цивилизация с

ее идеей права как высшего регулятора поведения человека в мире. В противовес этой тенденции секулярного *панэтатизма*, одним из проявлений которого и стало огосударствление, формализация римско-католической церкви, Достоевский выдвигает идеал *всецерковности*, полагая *оцерковление государства* одним из этапов всеобщего *оцерковления жизни*. Старец Зосима и отец Паисий исповедуют именно этот спасительный идеал, согласно которому государство, оплот мира «каков он есть», учреждение земное, языческое, в христианском ходе истории должно преобразиться в Церковь³⁷⁰, водительствующую верующих к Царствию Божию, человеческое должно претвориться в богочеловеческое: «По русскому же пониманию и упованию, надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!» (14; 58).

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

С Достоевским философ здесь полностью совпадает, как, впрочем, совпадает и с Хомяковым, и с Соловьевым. Ибо все они в своем учении о любви опираются на «Новый завет» со Христовым «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34), Иоанновым «Бог есть любовь!» (1 Ин. 4:8) и «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога» (1 Ин. 4:7), Павловым

³⁷⁰ См. запись Достоевского в записных тетрадях 1880–1881 гг.: «Государство есть церковь. Наше различие с Европой. Государство есть по преимуществу христианское общество и стремится стать церковью (христианин-крестьянин). В Европе наоборот» (27; 80).

«Достигайте любви!» (1 Кор. 14:1), венчающим его богодухновенное слово: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8).

Еще в записи у гроба первой жены Достоевский поставляет любовь не просто идеалом межчеловеческих отношений, но и – шире – тем совершенным, должным принципом связи вещей, который воцарится в преображенном, бессмертном бытии, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем» (20; 174). Перелагая евангельскую заповедь «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22:39), – он обогащает ее новыми смыслами: «*Возлюби всё, как себя*» (20; 174) – то есть не только всех людей, единокровных и единоплеменных, но и всё в бытии, всё творение Божие. «Это слитие полного я, то есть знания и синтеза *со всем*» (20; 174), – так поясняет он эту формулу. Б. П. Вышеславцев, давший одно из первых – и наиболее глубоких – толкований записи от 16 апреля 1864 г., справедливо полагал, что Достоевский предвосхищает здесь «идею всеединства, любимую идею русской философии, сформулированную потом Соловьевым»³⁷¹: «любовь расширяется до пределов всего мира, всей Вселенной, до пределов *настоящего всеединства*»³⁷², мыслится как принцип связи всего со всем.

Это «Возлюби всё как себя» спустя пятнадцать лет прямо отзовется в поучениях Зосимы о «всецелой, всемирной любви» (14; 289), которая заповедана Творцом человеку и есть высшее его задание на земле. Для Зосимы любовь – онтологический принцип, «необходимое условие» самого существования человека. «Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: “Я есмь, и я люблю”» (14; 292) – вот как преображается у Достоевского Декартово «Я мыслю, следовательно существую». Старец полагает в любви и принцип мироотношения – отношения человека к другим людям («Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно» – 14; 52), к меньшей твари («Любите животных, любите растения, любите всякую вещь» – 14; 289), ко «всему созданию Божию» (14; 289). Наконец любовь, «любовь

³⁷¹ *Вышеславцев Б.П.* Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент) // *Современные записки.* 1932. № 50. С. 302.

³⁷² Там же.

бесконечная, вселенская, не знающая насыщения» (14; 149) – для него зиждительная сила Царства Христова, необходимое условие становления рая («Любовью все покупается, все спасается»; «весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть» – 14; 48, 149). А заповедь деятельной, истинно-христианской любви, которая не гордится и не превозносится, терпелива и не ищет скорого подвига, старец дает как путь *преображения*, преодоления межчеловеческой розни, «небратского состояния мира», то «средство к восстановлению родства», о котором параллельно Достоевскому писал философ всеобщего дела. Расцветающий в истории организм всемирного братства, церковь, обнимающая собой все человечество, создается любовью и через любовь.

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

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

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

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

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

Вспомним, как еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях», указуя путь к «настоящему братству» (где личность не борется против подавляющего ее целого, отчаянно отстаивая свое «самосохранение, самопромышление,

самоопределение», а отдает «себя в пользу всех», где целое не теснит индивидуальности, а признает «равноценность и равновесность» себе каждого «я» – 5; 79), Достоевский заявлял убежденно и твердо: «чтоб было братское, любящее начало – надо любить» (5; 80). Но любить не той мечтательной, ни к чему не обязывающей, отвлеченной любовью, которая с готовностью устремляется к человечеству вообще и с содроганием бежит конкретного, рядом стоящего ближнего. Такую «любовь», свойственную, по Достоевскому, человеку каков он есть вообще и оторванным от почвы скитальцам и «общечеловекам» в частности³⁷³, писатель считал не только иллюзорной и бесполезной, но и прямо губительной: как для самого «любящего», так и для пресловутого человечества, которому «посчастливилось» стать объектом сей возвышенной страсти. Не случайно именно подобной любовью награждает Иван инквизитора. Хороша же, однако, любовь – «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми» (14; 238). Разве истинно любящий способен на это, разве не жаждет он для любимого существа бессмертия и жизни бесконечной?

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

Вспомним, как в «Бесах», «Подростке», «Дневнике писателя» болезненно и непримиримо реагировал Достоевский на распад семейных, родственных связей, как восставал против *случайности* русских (только ли русских!) семейств. А о том, как болезнен этот распад, как легко плевелы неродственности душат ростки сыновне-отеческой и братской любви, знал он не понаслышке. Не раз в письмах родным сетовал на разлады и нестроения с семьей брата Михаила, с приемным сыном Пашей, на брата Андрея, который «с самого начала своего поприща почел как бы за обязанность отделиться <...> от всех» (28(II); 267), на недоверие

³⁷³ «По-моему человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего» (13; 175) – говорит в «Подростке» Версиров Аркадию. То же повторяет Алеше Иван: «...я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» (14; 215).

семейства его тетки А. А. Куманиной к мужу сестры А. П. Иванову... «...Наши родные, сплошь почти, знать не хотят родственных связей...» – грустно подытоживал он в письме А. М. Достоевскому от 10 декабря 1875 г. (29(II); 66). А спустя три года в романе «Братья Карамазовы» представил именно эту, столь ранящую реальность *отсутствия чувства родства среди родственников, сопряженную с отсутствием между ними любви.*

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

Всякий за себя, а Бог за всех! Вот удивительная пословица, выдуманная людьми, которые успели пожить. С моей стороны, я готов признать все совершенства такого мудрого правила. Но дело в том, что пословицу эту изменили в самом начале ее существования. Всякий за себя, все против тебя, а Бог за всех. После этого естественно, что надежда человеку остается весьма плохая» (28(I); 92). Так рисует двадцатитрехлетний Достоевский «небратское, неродственное, т. е. немирное, состояние мира» (выражение Федорова). И на протяжении всей своей жизни и творчества он, подобно своему современнику, будет искать «восстановления родства» – искать, начиная со своего собственного семейства. Каким сердечным, братски-любовным чувством исполнены его письма братьям Андрею и Михаилу из Петропавловской крепости и после каторги, как

беспокоится он за родных и жаждет хоть какой-то весточки об их судьбах: «Что брат Коля? Что (и это главное), что сестрица Сашенька? Жив ли дядя? Что брат Андрей?», «Расцелуй детей. Помнят ли они дядю Федю?»³⁷⁴. Как восторгается их письмами, видя в них свидетельство нерушимости родственных чувств: «От сестер Вареньки и Верочки я получил наконец письма. Какие ангелы! Я уверен, что они меня так же любят, как говорят. Как мило написала Варенька. Вся душа в этом прекрасном письме. <...> Я не знаю, чем показать им мою любовь и внимание. Да благословит их бог!»³⁷⁵. Как радостно удивляется «милому, родственному письму» жены брата Андрея, Д. И. Достоевской, назвавшей его братом: «...я узнал, что у меня есть еще сестра, есть еще сердце, любящее и сострадающее, которое не отказало мне в привете и участии. Мне вдвойне это было приятно. Приятно было узнать такую сестру и видеть ее женою моего дорогого брата. <...> Дай Вам бог всякого счастья и радости. Желаю Вам этого как брат; ибо Вы уже милы и близки мне как сестра. Еще раз благодарю Вас за Ваше письмо. Любите меня, как я Вас люблю, и не забывайте преданного Вам душою брата Ф. Достоевского»³⁷⁶.

И позднее, уже в пору зрелости, он все так же трепетно и сердечно будет откликаться на проявления родственных чувств и призывать родных не забывать о том, что они родные, а не чужие: «Будем любить друг друга еще крепче, если можно. Не будем расходиться, пока живы» (28(II); 256) – убеждает он сестру Веру. «Будем преданы друг другу и *не будем разлучаться*. Составимте общую семью» (28(II); 294) – пишет своей племяннице С.А.Ивановой, обозначая перед ней и высший, религиозный идеал, которому должна послужить такая *общая*, соединяющая близких семья: «Милая Соня, неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание и в общее слияние всех. Но знайте что: “le mieux n'est trouvé que par le meilleur”³⁷⁷. Это великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших! Верьте!» (28(II); 294–295).

В качестве первого шага к «единению всечеловеческому» писатель уже до знакомства с учением Федорова ставит укрепление и расширение связей семейных и родовых, чтобы семьи братьев и сестер, дядей и теток, племянников и племянниц... были одушевлены духом согласия и любви и в конечном итоге

³⁷⁴ Ф. М. Достоевский – М. М. Достоевскому. 30 января – 22 февраля 1854 (28(I); 173, 174).

³⁷⁵ Ф. М. Достоевский – М. М. Достоевскому. 30 июля 1854 (28(I); 180).

³⁷⁶ Ф. М. Достоевский – Д. И. Достоевской. 6 ноября 1854 (28(I); 183).

³⁷⁷ Лучшее дается лишь лучшему (*франц.*).

составляли одно. После знакомства с этим учением, полагавшим в родственной любви начаток той всецелой любви, которая в финале времен должна объять действительно всех, он заговорит о расширении *общей семьи* и на тех, кто по крови своей стоит за пределами рода. В черновиках к «Братьям Карамазовым» настойчиво развивается мысль о семействе как ячейке соборности, той живородящей, спасительной клеточке, из которой разрастается организм всеобщего единения и братства: «Семейство расширяется: вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (15; 249). Этот новый организм и есть то соборное многоединство, в котором любовь становится единственной основой связи людей, – высшая религиозная форма общественности.

«Позвольте же отрекомендоваться вполне: моя семья, мои две дочери и мой сын – мой помет-с. Умру я, кто-то их возлюбит-с? А пока живу я, кто-то меня, скверненького, кроме них, возлюбит? Великое это дело устроил Господь для каждого человека в моем роде-с. Ибо надобно, чтоб и человека в моем роде мог хоть кто-нибудь возлюбить-с» (15; 183) – такими вот нехитрыми, *неучеными* словами утверждает капитан Снегирев в разговоре с Алешей спасительность родственной, семейной любви. Со своей стороны спасительность этой любви утверждает Алеша своим искренним и сердечным поведением с братьями и с отцом. А Дмитрий накануне суда, который должен решить его участь, говорит Алексею: «Ну, ступай, люби Ивана!» (15; 36). Он, никогда не питавший к среднему брату никаких теплых чувств, теперь, пройдя через искус ненависти и отцеубийства и сознав, «что все за всех виноваты» (15; 31), отправляет Алешу к Ивану именно тогда, когда тот, мучимый чертом и Смердяковым, стоит на пороге близящегося сумасшествия. Наконец, тот же образ одухотворяющей семейной любви является в рассказе Зосимы о брате Маркеле. С умиленным сердцем, исполненным радостью и любовью, юноша обращается к матери: «матушка, кровинушка ты моя» (14; 262). Смертельно больной, почти на пороге конца, он дарит ей всю бесконечность любви и открывшегося ему понимания, что «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14; 262).

Здесь же возникает и образ расширяющейся любви, изливающейся уже не только на родных, мать и брата, но и на ближних друзей и знакомых, на слуг, на приезжего доктора... И ко всем умирающий юноша обращается одной, *родственной* формулой: «Милые мои», «Милые мои, дорогие» (14; 262). А вот старец Зосима рассказывает о том, как однажды, странствуя, встретил он бывшего своего денщика Афанасия: «Был я ему господин, а он мне слуга, а теперь, как

облобызались мы с ним любовно и в духовном умилении, меж нами великое человеческое единение произошло. <...> Почему не быть слуге моему как бы мне родным, так что *приму его наконец в семью свою* и возрадуюсь сему?» (14; 287. Курсив мой. – А. Г.). Тот же образ *природнения чужих* появляется в главе «Луковка». Алеша, пошедший к Грушеньке, чтобы «злую душу найти», обретает «сестру искреннюю», «сокровище – душу любящую» (14; 318). В подготовительных материалах к роману этот образ еще определеннее: «*Что праведники!* не было бы их, были бы все братья, а ты всем сестра» (15; 255). И наконец образ родственности как горнила всемирной любви является в сердечном слове Алеши двенадцати мальчикам: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце» (15; 196). Так через восстановление сердечных, родственных связей, через расширение родственной любви вовне, на других начинает ткаться то полотно вселенского братства, о котором в начале романа грезит Алеша: «...И будут все святы, и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее царство Христово» (14; 29).

§ 2. «Неприменно восстанем...» **(Воскресительная тема в романе)**

А теперь продолжу цитату, оборванную в предыдущем параграфе: «Восстановление, даже в памяти, отцов и братьев наших приведет нас к закреплению с ними наших связей; и чем выше мы будем подниматься таким образом по лестнице родства нашего, тем связи наши будут становиться крепче и обширнее... И этим путем мы станем у порога того единства, создание которого поставлено нам целию, которое сделает для нас невозможным не только потерю кого-либо из нас, но потребует как неизбежное условие своего воссоздания — восстановление всех прошедших поколений отцов и братьев наших, воскрешение их из мертвых» (IV, 508).

Как видим, главной целью того братски-любовного многоединства, которое заповедал Христос роду людскому, Им основанной Церкви, Петерсон ставит возвращение жизни умершим. Мало того: во всеобщем воскрешении полагает

необходимое условие осуществления вселенского братства, залог его действительной вселенскости и полноты.

Еще А. С. Хомяков в трактате «Церковь одна» писал, что единство Церкви не ограничивается только живущими, в нем имеют свою часть и умершие, и те, кто еще только должен прийти в этот мир. Цепь любви связует потомков и предков, между живыми и усопшими протягиваются нити сердечной памяти, «взаимной молитвы», а «молитва истинная есть истинная любовь»³⁷⁸. Отказ от молитвы за умерших есть отказ от любви, отречение от духа соборности – ему же смерть не полагает границы и не диктует законы, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все, вплоть до праотца Адама. Но во всей своей целокупности соборное единство, осуществляемое на земле через молитву за живых и умерших, раскроется лишь по воскресении, ибо «совершение Церкви» напрямую связано с «совершением всех ее членов», с будущим их преображенным восстанием в «теле духовном»³⁷⁹.

Позднее В. С. Соловьев, продолжая мысль Хомякова, уподобит «теперешнее земное существование Церкви <...> телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), – телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, – ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом»³⁸⁰. Но «как в Христе все немощное и земное» было «поглощено в воскресении духовного тела», так и «Церковь, Его вселенское тело»³⁸¹ должна охватить собой все восстановленное человечество и всю природу, из которой жало смерти уже будет изъято.

Хомяков относил «совершение Церкви» к концу времен, связывал его со вторым пришествием и обновлением твари, когда «Дух Божий, т. е. Дух веры, надежды и любви, проявится во всей своей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет любовь»³⁸². Дело же земного человечества, входящего в состав Церкви Христовой, видел в вере, надежде и любви, в духовном совершенствовании каждого ее члена. Федоров же полагал задачей Церкви не просто приуготовление живущих к Царствию Божию, но и осуществление этого Царствия, не просто чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века», но и соучастие в исполнении этого чаяния. «Учение об

³⁷⁸ Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Соч. Т. 2. С. 21.

³⁷⁹ Там же. С. 22.

³⁸⁰ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 172.

³⁸¹ Там же.

³⁸² Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Соч. Т. 2. С. 22–23.

отношении Божества к миру, – подчеркивал он, – есть вопрос об отношении к Божеству нас как орудия осуществления блага» (I, 102). Божественная воля в истории действует через человека, «через посредство нас как разумно-свободных существ» (I, 102). И коль скоро человечество не одними лишь устами исповедует Бога, оно должно все сферы своего дела и творчества, всю духовную, культурную, хозяйственную свою деятельность, и науку, и технику, и искусство одушевить высшим идеалом преображенной, бессмертной жизни.

Ту же мысль о благой активности человека в истории развивал параллельно Федорову и Соловьев. Церковь – Тело Христово, тело Богочеловека, в Котором две природы, божественная и человеческая, соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», как то постановили отцы IV Вселенского собора. Она – место встречи Бога и человека, их *равноправного* действия, их *сотрудничества*. «Истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала»³⁸³. При этом Соловьев специально подчеркивал, что человеческое начало здесь берется в его духовной и материальной полноте, что человек призван служить Богу не только молитвой и верой, но и всей полнотой своего знания – а это не только религиозное, но и научное знание. Разум был дан Творцом человеку для благодатного, житнетворческого труда, и если в процессе истории он отпал от источника веры, то и в этом был свой Божий промысел: человеческое начало, обособившись, должно было «на свободе развить все свои силы», для того чтобы, вполне осознав «свою немощь в этом обособлении», в конце концов обратиться к Творцу и отдать делу Божию все силы и энергии не только сердца, но и разума.

А как вопрос о церкви и воскресении ставился Достоевским? В записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г. – записи, резонировавшей у писателя на протяжении всех последующих шестнадцати лет его творчества, – поставляя «жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» как ту верховную цель, тот высший идеал блага и совершенства, без которого бытие человека на земле бессмысленно и нелепо, писатель необходимым условием ее достижения ставит воскресение «каждого я» (20; 174). Здесь же возникает тема духовно-телесной метаморфозы, включающей в себя не только преодоление эгоизма и своеволия, обретение дара совершенной любви, но и преображение плоти – его писатель обозначает евангельской формулой: «Не женятся и не посягают, а живут, как

³⁸³ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 179.

ангелы Божии» (20; 173). Речь идет об отсутствии природного, полового рождения, несущего в себе жало греха и смерти, об обретении первозданной телесной чистоты. В очередной раз обращаю внимание на то, как близки здесь логики Федорова, Соловьева и Достоевского, истекающие из одного, христианского, источника. Философ всеобщего дела не раз будет указывать на антиномию полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов: «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (I, 300). А Соловьев в работе «Смысл любви» (1892–1894), написанной под сильнейшим влиянием федоровской воскресительной мысли, подытожит: «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»³⁸⁴.

В цитируемой записи Достоевский относит новую, безгреховную природу людей к «новому небу и новой земле», к состоянию вечности, подчеркивая, что «на земле человек в состоянии переходном» (20; 172): он лишь стремится к воплощенному во Христе идеалу, но не достигает его. В подготовительных материалах к «Бесам» в его представлении о диалектике небесного и земного, временного и вечного происходит существенный сдвиг. Появляется тема миллениума, тысячелетнего Царства Христова, благой, совершенной эпохи *внутри истории*. И именно к ней начинает относить Достоевский то состояние человека, которое ранее считал на земле принципиально не достижимым: «Millenium, не будет жен и мужей» (11; 182). Просветление и одухотворение плоти людей начинается, по теперешнему пониманию писателя, уже на земле, идя параллельно собиранию человечества в соборное целое, что, кстати, полагает четкий водораздел между его хилиазмом и хилиастическими воззрениями еретических сект первых веков христианства. У керинфиан, эбионитов, монтанистов и др. воскресение первое предполагалось в том самом природном, «чувственном теле со всеми его естественными физиологическими функциями»³⁸⁵ – теле послегрехопадном, пожирающем, испражняющемся, потеющем, подверженном стихии животного сладострастия, не избавленном соответственно и от закона смерти и тления. Для Достоевского, также как и для раннехристианских апологетов, человек в миллениуме обретает то тело духовное, о котором пророчествовал еще апостол Павел.

³⁸⁴ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 522.

³⁸⁵ Свящ Василий Кановский. Эсхатология св. Ириней Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 15. С. 306.

Понимание того, что человек на земле должен меняться не только *духовно*, но и *физически*, Достоевский гласно нигде не высказывал. Мысль эта осталась лишь на его сокровенных страницах. Но именно она ставит писателя на общую почву с Федоровым, который не устал повторять, что христианство выдвигает перед человечеством не только нравственные, но и *онтологические* задачи, задачи регуляции природного естества, преобразования его из смертного в бессмертное. В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон, пусть и достаточно бегло, не раскрывая всего богатого содержания федоровской мысли, говорил о необходимости преобразования человеческого организма, о том, что путем «сознательной деятельности» человек должен преодолеть в себе слепоту и смерть. И, как уже отмечали исследователи темы «Достоевский и Федоров», в черновых набросках к «Братьям Карамазовым» появляются записи, намечающие те пути метаморфозы человеческого организма, которые параллельно продумывал философ всеобщего дела: «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)»; «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови – злаки» (14; 245, 246).

А теперь процитирую фрагмент из письма Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г.: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья преждеживших предков, долг, который, если б был выполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым» (30(I); 14). И далее: «Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертию, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах. (Конечно не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?)» (30(I), 14)).

Как видим, Достоевский прямо соотносит встреченную им у Петерсона мысль о деятельном участии живущих в воскрешении своих отцов, дедов, прадедов с идеей миллениума, рассматривает ее в свете собственной концепции истории как пути к «тысячелетнему царству», где человек переродится физически, где будут все «как Христы» (11; 193). И если ранее, говоря о миллениуме, он заострял внимание прежде всего на духовно-физической метаморфозе живущих, то после знакомства с рукописью Петерсона указывает на вторую, важнейшую

составляющую «тысячелетнего царства Христова», прямо обозначенную в 20 главе «Откровения»: восстание умерших (причем, судя по контексту письма – всех, а не только праведников, как то указано в новозаветном пророчестве). И как Петерсон видит в воскрешении залог всецелого воцарения в мире Божественного закона, так и у Достоевского оно знаменует новое – обоженное, обновленное состояние земли и человека: пришедшее «в разум истины» человечество свободно и сознательно творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где воистину, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (1 Кор. 15:28).

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» писатель вновь соединяет тему «воскресения предков» с темой миллениума: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии» (15; 204). «Общая гармония», в которой обретают свою часть не только живущие, но и умершие, и есть та чаемая полнота «церкви как общества Христова на земле» (15; 209), о которой в одном из набросков спора в монастыре его участники вопрошают старца Зосиму. А в окончательном тексте романа эта полнота Церкви, зримый образ многоединства, Царствия Божия, где уже смерти нет, воочию является в Алешином видении Каны Галилейской:

«Но что это, что это? Почему раздвигается комната... Ах да.. ведь это брак, свадьба... да, конечно. Вот и гости, вот и молодые сидят, и веселая толпа и... где же премудрый архитриклин? Но кто это? Кто? Опять раздвинулась комната... Кто встает там из-за большого стола? Как... И он здесь? Да ведь он во гробе... Но он и здесь... встал, увидел меня, идет сюда... Господи!..

Да, к нему, к нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинками на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это, он, стало быть, тоже на пире. Тоже званый на брак в Кане Галилейской...

– Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, – раздается над ним тихий голос.
– Зачем сюда схоронился, что не видать тебя... пойдём и ты к нам.

Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коли зовет? Старец приподнял Алешу рукой тот поднялся с колен.

– Веселимся, – продолжает сухенький старичек, – пьем вино новое, вино радости новой, великой; видишь сколько гостей? <...> А видишь ли солнце наше, видишь ли ты Его?

– Боюсь... не смею глядеть... – прошептал Алеша

– Не бойся Его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327).

Как уже говорилось в предыдущем параграфе, в финале романа в образе Алеши и мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка и клянущихся идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15; 197), – мы видим основание Церкви Христовой: она начинается с малой общины апостолов, чтобы потом охватить весь мир. Видение Каны Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14, 327), – это именно «совершение церкви», соединяющей «все человечество и всю природу (образ нового вина – как преображенного природного естества. – А.Г.) в одном вселенском богочеловеческом организме»³⁸⁶.

Впрочем, Достоевский и до духовной встречи с учением всеобщего дела не единожды проводил мысль о том, что никакая гармония и никакое братство невозможны в мире, пока в нем существует смерть, а значит – и неиссякающий исток дисгармонии. Именно об этом роман «Идиот». Вспомним, как разбиваются в прах все попытки Мышкина установить братство среди людей, которые меньше всего хотят быть друг другу братьями. Да и сам герой, испытывающий мгновения пророческого озарения, «ясной, гармоничной радости и надежды», «молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни» (8; 188), за которыми неминуемо следует приступ эпилептических корчей, а в конце романа впадающий в идиотизм, – что это, как не символ *трагедии человеческого существования*, когда слабая и смертная человеческая природа фатально стреножит духовную, не давая приблизиться к божественному источнику света.

Но, пожалуй, главный аргумент писателя *за воскресение* – аргумент нравственный. Тот аргумент, который был главным и в учении всеобщего дела. «Только воскрешение прошедших поколений, как цель нашего существования, как долг наш пред прошедшими поколениями, чрез посредство которых мы получили жизнь, снимает всякий позор с нас, с нашей способности переживать близких нам; позор, который не может быть снят никакими другими оправданиями, ни жизнью для детей, ни верою в загробную, лучшую жизнь» (IV, 509) – так перелагал Петерсон мысль своего учителя, полагавшего в воскрешении умерших неотменимый нравственный долг человека – долг перед теми, «которые

³⁸⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 171.

нам дали или – вернее – отдали свою жизнь» (II, 202). Нет большего греха, по убеждению Федорова, чем забвенье умерших, ибо человек и отличается от всех прочих бессознательных тварей тем, что сознает зло и недолжность смерти и плачет над гробами уходящих из жизни. И если «высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других (смерть неповинного за виновных), то в чем же будет состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности», как не в восстановлении жизни отцам (I, 107–108).

В подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1881 г., высказываясь против узости и неправды секулярных решений так называемого «женского вопроса», Достоевский рисует образ человечества *в совокупности всех поколений* как единой родственной общности: «Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм» (27; 46). Этот образ, как будто сошедший со страниц «Философии общего дела», бьет во всю ту же главную точку: достижение соборной полноты невозможно и без тех, кто еще должен родиться, и без тех, кто «ушел, куда мы все уйдем» (Тютчев). Человеческий род един, умершие из него не изъяты, и пока пребывают они «во тьме и сени смертной», не будет без них ни счастья, ни рая.

«Не хочу хорошего мальчика! Не хочу другого мальчика!» (14; 507) – в исступлении кричит штабс-капитан Снегирев, узнав о том, что уже ничто не спасет его дорогого Илюшу. В «Подростке» купеческая вдова отвергает покаянное сватовство Максима Ивановича, по вине которого померли ее детки: «Если б, говорит, сироты мои ожили, а теперь на что?» (13; 320). «Что мне теперь ваши законы? К чему мне ваши обычаи, ваши нравы, ваша жизнь, ваше государство, ваша вера? <...> Зачем мрачная косность разбила то, что всего дороже?» (24; 35) – бунтует герой «Кроткой». И в этом протесте против того, что уходят родные и близкие, исчезают в потоке забвения, а жизнь человечества течет невозмутимым своим чередом, оставляя в удел тем, кто остался, безысходное чувство сиротства и одиночества, Достоевский эмоционально перекликается с Федоровым, как перекликается с другим своим современником – Тютчевым, так писавшим после кончины Елены Денисьевой:

Ах, и над ним в действительности ясной,
Но без любви, без солнечных лучей,
Такой же мир бездушный и бесстрастный,
Не знающий, не помнящий о ней.

И я один, с моей тупой тоскою,

Хочу сознать себя и не могу –
Разбитый челн, заброшенный волною,
На безымянном диком берегу.

(Ф. И. Тютчев. «Есть и в моем
страдальческом застое...», 1865)

«О, я ведь знаю, что ее должны унести, я не безумный и не брежу вовсе, напротив, никогда еще так ум не сиял, – но как же так опять никого в доме, опять две комнаты, и опять я один с закладами. Бред, бред, вот где бред! – восклицает герой «Кроткой». – <...> О, пусть все, только пусть бы она открыла хоть раз глаза! На одно мгновение, только на одно!» (24; 35) «Батюшка, голубчик, не знаю, что делать с собой. Как сумерки, так я и не выношу; как сумерки, так и перестаю выносить, так меня и потянет на улицу в мрак. И тянет, главное, мечтание. Мечта такая зародилась в уме, что – вот-вот я как выйду, так вдруг и встречу ее на улице» (13; 227) – жалуется Аркадию мать повесившейся Оли. «Чем дальше идет время, тем язвительнее воспоминание и тем ярче представляется мне образ покойной Сони», «Мне – нужно Соню» (28(II); 302) – пишет Достоевский А. Н. Майкову 22 июня (4 июля) 1868 г., несколькими днями спустя после смерти трехмесячной дочери. Так настойчиво пробивает себя у писателя та единственная и главная мысль, которую потом детски-наивно, но евангельски-мудро выразит Коля Красоткин в финале «Братьев Карамазовых», вспоминая об умершем Илюшечке: «мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (15; 194).

«Аще забуду тебе, Иерусалиме» (14; 507) – восклицает штабс-капитан, вспоминая утешающее слово Илюши: «Папа, не плачь... а как я умру, то возьми ты хорошего мальчика, другого... сам выбери из них из всех, хорошего, назови его Илюшей и люби его вместо меня» (14; 507). Никакое замещение, никакая подмена невозможна в любви, обращенной именно к этому, конкретному, единственному существу. И забвение здесь равносильно предательству, оно как бы обрекает умершего уже окончательной смерти, навеки выталкивает его из бытия. Именно поэтому так сопротивляется сердце всякому *утешению, отвлечению, развлечению*, этой анестезии души, притупляющей скорбную память, ослабляющей силу любви и печалования. И уже не хочется утешения, не хочется притупления боли утраты, не хочется врачующего душевные раны забвения. «Никогда не забуду и никогда не перестану мучиться!» (28(II); 302) – пишет Достоевский Майкову об умершей

Соне. С состраданием ища утешения и «развлечения» для жены, которая «ужасно тоскует, плачет по целым ночам» (28(II); 302), он не отказывается от тяжелого креста скорби, от нестерпимой сердечной муки, ибо эта мука, по высшему, религиозному счету, спасительна для человека, защищает его от душевной сытости, мещанского спокойствия, от эгоизма, способного строить и далее свое счастье здесь, на земле, зная о том, что в этой земле схоронены кости ушедших. Эта мука – самый сильный и ничем не сминаемый аргумент против утопий «земного рая», против иллюзий счастливого и прочного устройства в мире, где царствует смерть.

«Кстати, одна *большая просьба*, – читаем в другом письме Достоевского Майкову, – не передавайте известия о том, что моя Соня умерла, никому из моих *родных*, если встретите их. <...> Мне кажется, что не только никто из них *не* пожалеет об моем дитяти, но даже, может быть, будет напротив» (28(II); 298). А вот, что пишет Достоевский А. П. Уманец – пишет в тот же день 24 марта 1878 г., когда отвечает Петерсону по поводу долга воскрешения: «Позвольте пожелать Вам здоровья и еще долгой жизни. Мне тяжело бы было терять столь сочувствующих мне людей. Позвольте надеяться, что и впредь Вы сохраните все доброе расположение Ваше ко мне. Ваше письмо в первый раз сказало мне о Вашем существовании, а между тем, смотрите, мы никогда не видались, а уже друзья, встретились в жизни и исполнили Божий завет: сошлись, протянули друг другу руки, полюбили друг друга, а когда умрем, то с мыслью, что не чужды были друг другу, повлияли друг на друга и получили кой-что друг от друга. Верьте, что так бы следовало всем людям жить на земле, но покамест того еще нет, дружатся и роднятся духовно пока лишь одни единицы, а умирают – то оставляют почти всё чужих и не приметивших их существование...» (30(I); 15). Вот он, безошибочный и грустный симптом того, как мала и скудна еще любовь в человечестве, где личность по-настоящему и беспредельно способна любить лишь немногих, как далека еще эта любовь от той всецелой и всемирной любви, в которой каждый для каждого драгоценен и незаменим. Достоевский как будто откликается скорбным «увы» на рисуемый в статье Петерсона образ должного отношения людей друг к другу, при котором они становятся едино, как Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух: «Когда мы создадимся в общество, подобное Троице Богу, в общество, в котором единство и множество, единство и личность, найдут свое согласие, не будут более подавлять, поглощать, разрушать друг друга, тогда не будет и смерти, потому что смерть хотя бы одной личности была бы смертью всех» (IV, 507).

Проблема оскудения любви, иссякания живоносных источников ее в человечестве – стержневая тема и раннего Достоевского, и всего «великого пятикнижия», и «Дневника...». В предыдущем параграфе уже шла речь о том, что ни в чем так остро это оскудение не проявляется, как в отношениях родственных и внутрисемейных: разладах сестер и братьев, отцов и детей, выливающих во вражду и проклятия, в столкновения и скрежет зубовой, – «один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (14; 129). Семейство Карамазовых – воплощенная притча о неродственности и небратстве, о разрыве детей и отцов, об утрате живого единства между детьми, отцами и братьями, об отсутствии между ними любви. Отец Карамазов развратничает без всякого удержу, детей спроваживает в чужие углы, а потом отчаянно борется со старшим сыном за Грушеньку. Дмитрий в свою очередь ненавидит отца, в исступлении бросается на него с кулаками, проклинает и грозит «мерзкому старикашке». Иван не любит ни Дмитрия, ни отца и с ненавистным, злым чувством ждет, чем кончится их столкновение. «Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию?» – Каиновым ответом отрезает он на вопрос Алеши: «Что же Дмитрий и отец? Чем у них кончится?» (14; 211).

Кончается отцеубийством, в котором оказываются виновны *все братья*. И Дмитрий, грозившийся отцу смертью на всех перекрестках. И Иван, копивший злобу на отца в сердце своем. И Смердяков, который, в отличие от Дмитрия, ничего с отцом не делил, а просто не имел к нему никаких чувств, да еще стыдился своего происхождения («от Смердящей произошел» – 15; 164), и ничто не шевельнулось в сердце его, когда опускал он на голову отца чугунное пресс-папье (а ведь тот своего внебрачного сына и при доме держал, и «почему-то даже любил» – 14; 116, и доверял ему единственному во всем свете). И даже ангел Алеша, который не исполнил завет, данный ему старцем перед кончиной, не оставляя брата Дмитрия: «Поспешити найти, завтра опять ступай и поспешити, все оставь и поспешити. Может, еще успеешь что-либо ужасное предупредить» (14; 258)³⁸⁷.

А как тонко показывает Достоевский *убийственную* силу не просто злого действия, но и злого чувства! Иван, говорящий Алеше, что всегда защитит отца – не из любви, не из сострадания, а из чувства формального долга, – но в желаниях своих оставляет за собою «полный простор» (14; 132), оказывается неспособен удержать это злое желание только внутри себя. Его отвращение к «Езопу», внутреннее

³⁸⁷ См. об этом в статье Л. И. Сараскиной «Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский)» (Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова, 23–25 октября 2003). Белград, 2003. С. 192–193).

согласие на смерть отца, подкрепляемое убеждением в том, что люди по природе своей гадки и злы и непрерывно пожирают друг друга, что все «так живут, а пожалуй, так и не могут иначе жить» (14; 131), распознает Смердяков, и в нем зломыслие уже перетекает в злодействие. А Дмитрий, целый месяц прилюдно посылавший громы на голову своего «врага и отца» (15; 94), врывавшийся к нему в дом с дикими воплями: «А не убил, так еще приду убить. Не устережете!» (14; 128), фактически дает Смердякову готовый *проект* убийства, наведя его в роковую минуту, когда Дмитрий бежал из сада, а оглушенный слуга Григорий в бесчувствии лежал у стены, на мысль о дьявольской *инсценировке*: убить Федора Павловича, но сделать так, чтобы все подумали на старшего брата. «Исступленное, многоречивое и бессвязное письмо» к Катерине Ивановне с клятвами, проклятиями и восклицаниями: «Убью себя, а сначала все-таки пса», «Не я вор, а вора моего убью!» (15; 55) потом станет главной уликой в пользу виновности Мити, а выраженное в нем намерение: «пойду к отцу и проломлю ему голову и возьму у него под подушкой, только бы уехал Иван» (15; 55) полностью исполняется руками другого. И недаром так содрогается Митя, узнав, что отца нашли «лежащим на полу, навзничь, в своем кабинете, с проломленной головою», что убийство совершилось *буквально* по его собственному мысленному лекалу: «Страшно это, господа!» (14; 416)

Петерсон в своем обращении к Достоевскому главным симптомом нравственного падения современного мира выставлял не просто потерю «всех родственных связей наших» (IV, 508), но и ревностное стремление с ними покончить, не просто забвение отцов и предков, но и презрение к самой идее родства, пренебрежение отечески-сыновними узами. Позднее Федоров, перейдя при помощи ответа Достоевскому, так сказать, к письменному периоду своего философского творчества, неоднократно будет критиковать секулярное общество, живущее языческим «*сагре диет*», городскую цивилизацию, «которая и есть создание бродяг, не помнящих родства, т. е. блудных сынов» (I, 414), цивилизацию, готовую морально оправдать и отталкивание детей от родителей, и самоуверенные претензии к ним («щенята во чреве щеницы брехаху»), и даже прямое восстание сынов на отцов. Ту самую цивилизацию, мораль которой исчерпывающе передает во время суда над Митей адвокат Фетюкович. Он решительно восстает против всяких там «мистических» понятий о том, что отец, какой бы он ни был, «хотя бы и изверг, хотя бы и злодей своим детям» (15; 170), должен оставаться для детей отцом несмотря ни на что, ибо он, видите ли, дал им жизнь. И призывает рассудить трезво и цивилизованно, руководствуясь не эмоциями, а *справедливостью*: «Пусть сын станет пред отцом своим и

осмысленно спросит его самого: “Отец, скажи мне: для чего я должен любить тебя? Отец, докажи мне, что я должен любить тебя?” – и если этот отец в силах и в состоянии будет ответить и доказать ему, – то вот и настоящая нормальная семья, не на предрассудке лишь мистическом утверждающаяся, а на основаниях разумных, самоотчетных и строго гуманных. В противном случае, если не докажет отец — конец тотчас же этой семье: он не отец ему, а сын получает свободу и право впредь считать отца своего за чужого себе и даже врагом своим. Наша трибуна, господа присяжные, должна быть школой истины и здравых понятий!» (15; 171).

Но в том-то и дело, что вопрос *о родстве* не решается с точки зрения права и справедливости. Единственный критерий в этом вопросе *любовь и совесть*. Если же не будет совести и любви, тогда, действительно, поистине «все позволено»: можно предъявлять *недостойным* отцам *всякие* требования, можно считать, что *право имеешь* обращаться с ними так, как они, езопы, того заслуживают, можно в «аффекте безумства и помешательства» даже убить – ибо «убийство такого отца не может быть названо отцеубийством» (14; 172), как говорит упивающийся собственной речью «прелюбодей мысли» Фетюкович.

Эту противородственную, падшую логику Федоров позднее воспроизведет в статье «Выставка 1889 года», завершив ее фельетоном в стиле почти Достоевского: «Небывалый случай в судебной практике – жалоба сынов на отцов в том, что отцы дали им жизнь, не спросясь, без их, сынов, на то согласия». Исковые претензии сынов к отцам доведены здесь до вопиющей, гротескной степени: «в своей жалобе студенты <...> поясняли, что они, пострадавшие от произвола отцов, непрошено вызвавших их к жизни, не требуют от родителей невозможного воздержания, готовы допустить проституцию для отцов и вытравление плода матерями, даже по прецеденту древнего мира, пожалуй, детоубийство при самом рождении, но решительно отказываются признать допустимым с легальной точки зрения сообщение детям жизни без их на то согласия» (I, 461). А в работе «Супраморализм», написанной двадцатью тремя годами спустя после выхода «Карамазовых», он адресует оскорбленным сынам, – от имени которых Фетюкович задает свой в высшей степени *логический и справедливый* вопрос: «Зачем же я должен любить его, за то только, что он родил меня?» (15; 171), «Отец, докажи мне, что я должен любить тебя?», – встречные *двенадцать пасхальных вопросов*, идущие не от разума, а от сердца, не от права, а от любви и требующие лишь одного: «чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение

отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие» (I, 390)³⁸⁸.

Но до такого *евангельского* в своей простоте понимания еще очень далеко обществу, где царствует противобожеская, зверообразная норма («два гада поедят друг друга»), как жестко ее обозначает Иван – 14; 131), обществу, которое видит во Христе лишь «распятого человеколюбца», смотрит на вытеснение сынами отцов, как на норму и, обожествляя прогресс («сознание сынами своего превосходства над отцами, сознание живущими своего превосходства над умершими» – I, 52), с пониманием кивает главами, когда молодое говорит старому: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу» (I, 50). Обществу, для которого и отцеубийство – лишь пикантное *происшествие*, остренькая приправа к надоевшему дежурному кушанию обыденной жизни – вспомним, с каким «истерическим, жадным, болезненным почти любопытством» (15; 90) впиваются в Митю в зале суда разряженные дамы уездного городка, явившиеся развеять нестерпимую провинциальную скуку таким вот дразнящим, многообещающим зрелищем. Иван Карамазов, впадающий на суде в извращенное, злое юродство, – которое от этого все же не перестает быть *юродством*, глаголением правды миру вне всяких

³⁸⁸ Примечательно, что вопрос: «Отец, скажи мне: для чего я должен любить тебя?» как образ недолжного отношения сынов к отцам, Достоевский впервые воспроизводит в письме неустановленной корреспондентке, написанном 27 марта 1878 г., то есть тремя днями спустя после его письма Петерсону: «Представьте себе, что ребенок Ваш, выросши до 15 или 16 лет, придет к Вам (от дурных товарищей в школе, например) и задаст Вам или своему отцу такой вопрос: “Для чего мне любить Вас и к чему мне ставить это в обязанность?”. Поверьте, что тогда Вам никакие знания и вопросы не помогут, да и нечего совсем Вам будет отвечать ему. А потому надо сделать так, чтоб он и не приходил к Вам с таким вопросом. А это возможно будет лишь в том случае, если он будет Вас прямо любить, непосредственно, так что и вопрос-то не в состоянии будет зайти ему в голову – разве как-нибудь в школе наберется парадоксальных убеждений; но ведь слишком легко будет разобрать парадокс от правды и на вопрос этот стоит лишь улыбнуться и продолжать ему делать добро» (30(I); 17). Писатель здесь представляет единственно возможный путь разрешения вопроса о том, нужно ли любить отцов и за что, – не через убеждение, логическую аргументацию, а через чувство, через те стопроцентные, неопровержимые аргументы, которые только и может дать сердце любящего существа. И Федоров, создавая письменный свод своего учения, неоднократно будет подчеркивать, что сыновний долг утверждается нравственно, а не юридически. Еще раз процитирую фрагмент из гротескного разбирательства по поводу жалобы сынов на отцов: «Вместе с тем апелляция инстанция признала, что нет возможности заставить силою, принудить к исполнению обязанности восстановить жизнь умерших; что исполнение этой обязанности, как и поддержание жизни еще не умерших родителей, может исходить только из внутреннего чувства, из глубочайшей благодарности к тем, которые дали нам жизнь, а также и из сознания, что полнота жизни *физически* невозможна, пока есть умершие, как полнота счастья невозможна *нравственно* на могилах тех, которым мы обязаны жизнью и своим благополучием, так как полная удовлетворенность при этом условии свидетельствовала бы об отсутствии нравственного чувства, вернее, о совершенной безнравственности того существа, для которого возможна такая удовлетворенность» (I, 462).

суетных *человеческих* норм и приличий, – кричит собравшейся публике: «Убили отца, а притворяются, что испугались. <...> Друг перед другом кривляются. Лгуны! Все желают смерти отца. Один гад съедает другую гадину... Не будь отцеубийства – все бы они рассердились и разошлись злые... Зрелищ! “Хлеба” и зрелищ!”» (15; 117).

Думаю, что суровый приговор, вынесенный Мите присяжными, среди которых было всего четыре чиновника, а остальные – «два купца, шесть крестьян и мещан» (15; 93) Скотопригоньевска, стал своего рода нравственной реакцией *почвы* на те «идеалы цивилизации», над которыми в свое время так издевался Достоевский в «Дневнике писателя» и которые махровым цветом расцвели в речи ловкого адвоката. Реакцией на *слом* патриархальных норм, идущих, как сказал бы Федоров, из глубин священного родового быта с его культом предков, почитанием отцов, дедов, прадедов. Реакцией на смену этих норм «утопией гражданского общества», которое чтит «не умерших, а живущих, предпочитает молодых старикам, отцам, и последних оставляет ради первых», а если бы могло, то дошло бы и до «гетеризма и избиения престарелых родителей сынами», что было бы уже возвращением человечества «в стадное состояние» (I, 91). «Мужички за себя постояли» (15; 173) – своим приговором они восстали против скользкой казуистики Фетюковича, когда и недостойный отец – не отец, и делать с ним можно все что угодно, и убийство *такого* отца – не убийство... Восстали против восторга публики, неистово аплодировавшей столичному краснобаю. Против внешне высоких и прекрасных, но по сути совершенно бесстыдных надежд: «“виновен, но оправдают из гуманности, из новых идей, из новых чувств, которые теперь пошли” и проч, и проч.» (15; 95). Против блудливых апелляций к Христу как «распятому человеколюбцу» и казуистических попыток оправдать снисхождение к смертному греху ссылками на Евангелие.

Чувства присяжных, которые для читателя остаются за кадром, озвучивает прокурор Ипполит Кириллович. Весь бледный, сотрясаясь от волнения, сбиваясь и задыхаясь, он обличает сказанное Фетюковичем с позиций той самой *ретроградной*, но на деле абсолютно *спасительной* нравственности, которая хоть как-то *удерживает* общество, забывшее и своих отцов, и Бога отцов, не дает ему ниспасть в скотское состояние и докатиться до антропофагии: «Коль убил, так убил, а как же это, коли убил, так не убил – кто поймет это? Затем возвещают нам, что наша трибуна есть трибуна истины и здравых понятий, и вот с этой трибуны “здравых понятий” раздается, с клятвою, аксиома, что называть убийство отца отцеубийством есть только один предрассудок! Но если отцеубийство есть

предрассудок и если каждый ребенок будет допрашивать своего отца: “Отец, зачем я должен любить тебя?” – то что станется с нами, что станется с основами общества, куда денется семья? <...> Да и не слишком ли скромнен защитник, требуя лишь оправдания подсудимого? Отчего бы не потребовать учреждения стипендии имени отцеубийцы, для увековечения его подвига в потомстве и в молодом поколении?» (15; 174). А главное, может быть, в чем-то и ограниченный, но честный и искренний прокурор протестует всем своим существом против страшной *подмены*, ибо нельзя Именем Богочеловека, пришедшего *попрать смерть* и *отменить* падший природный закон, *оправдывать* то, что в человечестве является следствием этого смертного, вытесняющего закона: «...Мы же должны прощать и ланиту свою подставлять, а не в ту же меру отмеривать, в которую мерят нам наши обидчики. Вот чему учил нас Бог наш, а не тому, что запрещать детям убивать отцов есть предрассудок» (15; 175).

И если смотреть на роман «Братья Карамазовы» в *федоровской* оптике, то твердое слово присяжных: «виновен, без всякого снисхождения» есть и некое указание Мите. Он говорит всем – допрашивающему его прокурору, Груше, Алеше: «в крови отца моего неповинен!» (14; 412), повторяет на суде: «неправда, что убил отца, и предполагать не надо было» (15; 175) – и он, действительно, не убивал старика Карамазова своею рукой. Но по какому-то главному, *высшему* счету он столь же виновен в смерти отца, сколь и идеологический убийца Иван, кстати, тоже орудия убийства в руки не бравший. Более того, Иван, в некотором смысле идет *дальше* Мити в сознании своей вины перед убитым отцом. «Не помешанный, я только убийца» (15; 117) – говорит он в зале суда. И «с яростным презрением» скрежеща на публику: «Все желают смерти отца», вдруг оборачивает эти злые упреки и на себя: «Впрочем, ведь и я хорош!» (15; 117).

В иступленном крике Ивана: «Кто не желает смерти отца?», «Убили отца, а притворяются, что испугались» разверзается *объективный*, но от этой объективности не менее отталкивающий и *недолжный* закон «взаимного стеснения и вытеснения», о котором столько писал и говорил философ всеобщего дела. Он же, предупреждая, что возведение этого закона в *норму* чревато возвратом к зверству и скотству, горестно подытоживал: «Мы – сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные» (I, 97).

Но Достоевский в *федоровском* развитии темы отцов и детей идет, по крайней мере, в подготовительных материалах к роману, и глубже, и дальше темы отцеубийства. Апофеозом неродственности, разрыва сыновне-отеческих связей становится здесь даже не убийство сыном отца – в конце концов, скрыто,

завуалированно подобное убиение осуществляется в самом порядке природы, где постепенно иссякают силы родителей, возвращающих и пестующих свое чадо, где каждый из нас убийца, так сказать, поневоле. Высшая ступень неродственности – это *неверие в воскресение*, неверие в то, что умершее и истлевшее снова может восстать, и *нежелание* содействовать этому восстанию, насколько сие возможно для сил человеческих: «Ну, этот родственников не воскресит» (15; 208); «Помещик про Ильинского: “Этот не только не воскресит, но еще упечет”» (15; 203).

Однако ушедшие в смерть «по нашему неведению или по нашей вине» (II, 77) не оставляют живущих в покое, являются им в «ужасном видении» – как безжалостное напоминание, как грозный укор. Вспомним другие романы великого пятикнижия. Раскольников видит во сне убитую старушонку-процентщицу. Свидригайлову является отравленная им Марфа Петровна и поруганная девочка-самоубийца с «улыбкой на бледных губах», полной «какой-то недетской, беспредельной скорби и великой жалобы» (6; 391). «Чудный сон» Ставрогина о «земном рае», где «жили прекрасные люди», «счастливые и невинные», исполненные «простодушной радости» и любви, – сон, от которого сердце его пронзается новым, еще неизведанным «ощущением счастья» и наполняются слезами умиления сухие глаза, – прерывается виденьем Матрешки, «исхудавшей и с лихорадочными глазами, точь-в-точь как тогда, когда она стояла» у него на пороге и, кивая ему головой, подняла на него «свой крошечный кулачок» (11; 22). Утопия счастья разбивается о реальность вины. «И никогда ничего не являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного десятилетнего существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что могло оно мне сделать?), но обвинявшего, конечно, одну себя! Никогда еще ничего подобного со мной не было. Я просидел до ночи, не двигаясь и забыв время. Это ли называется угрызением совести или раскаянием? Не знаю и не мог бы сказать до сих пор» (11; 22). Когда-то Тютчев, рисуя образ мятущей человека судьбы, которая стремится живущих вперед и только вперед, написал, попадая, как всегда, в самую точку: «Усопших образ тем страшней, Чем в жизни был милей для нас». В мучительных, вновь и вновь приходящих видениях поднимается изнутри человека голос недремлющей совести, сознание неискупленной вины, какого-то еще неясного, но неотступного долга.

Не выносит своих видений Ставрогин. Не выносит и купец из рассказа Макара Ивановича в «Подростке», по вине которого утопился взятый им на воспитание отрок, что, почитай, каждую ночь во сне ему снится. Он готов на

любые жертвы, только бы исчезло видение, только бы *простил* его мальчик. Ранее безобразный и жестокосердный, теперь он прощает долги, отделяет капитал на вдов и сирот, строит храм на помин души отрока, сооружает больницу и богадельню. И падает в ноги перед матерью замученного им ребенка в лихорадочной, безумной надежде: «Хочу, говорит, чтоб у нас еще мальчик родился, и ежели родится он, тогда, значит, тот мальчик простил нас обоих: и тебя и меня» (13; 320). Но чем же кончается эта то ли быль, то ли притча? Рождается, наконец, долгожданный ребенок – и... отрок, не приходивший почти целый год, вновь посещает купца. Приходит как карающий рок, как вестник безжалостной смерти. «...В самую ту минуту приключилось с новорожденным нечто: вдруг захворал. И болело дитя восемь дней, молились неустанно, и докторов призывали» (13; 321), но спасти не смогли. Терпит крах попытка искупить грех убийства самой честной, самой праведной, самой смиренной, *христианнейшей* жизнью. Терпит крах та *природная* логика, согласно которой смерть одного существа может быть вполне компенсирована рождением другого (вспомним самого Достоевского: «И вот теперь мне говорят в утешение, что у меня еще будут дети. А Соня где? Где эта маленькая личность, за которую я, смело говорю, крестную муку приму, только чтоб она была жива?» – 28(II); 297). Умерший мальчик не воскреснет в новом младенце, как не воскресит его и картина, заказанная купцом художнику, где изображен он в последнюю минуту свою на земле – «над самой рекой», с прижатыми к груди кулачками, глядящий в синее небо, откуда спускается к нему светлый солнечный луч.

И что же тогда остается? Путь слезного, смиренного покаяния, на который и вступает купец, оставляющий и жену, и имение, путь вечного странствия в надежде «грех замолить». Или путь молитвенного, сердечного плача, о котором говорит старец Зосима матери, потерявшей трехлетнего сына («И надолго еще тебе сего великого материнского плача будет, но обратится он под конец тебе в тихую радость, и будут горькие слезы твои лишь слезами тихого умиления и сердечного очищения, от грехов спасающего» – 14; 46). Но и покаянное странствие, и молитвенный плач все же не могут преодолеть пропасти, отделяющей живых от умерших, той пропасти, засыпать которую жаждет даже теплохладный Ставрогин, восклицающий об умершей Матреше: «О, если б я когда-нибудь увидал ее наяву, хотя бы в галлюцинации!» (10; 22).

До «Братьев Карамазовых» Достоевский не видел другого пути. Со знакомством с идеями Федорова ему открывается другой — созидательный, действительно искупляющий – путь: путь возвращения жизни тем, кого мы

вольню или невольню лишили ее. Философ всеобщего дела говорил о подлинном, активно-христианском покаянии – покаянии не только всею мыслию и душою, но и делом, творчеством, покаянии, суть которого – не только в сердечном сокрушении, в оплакивании совершенного зла, но прежде всего в его исправлении, в восстановлении погибшего по нашей слепоте, розни, бездействию: «Каждый смертный случай есть признак, доказательство нашего умственного и нравственного несовершенства. Хотя мы и присутствуем при погребении, не краснея, тем не менее мы не можем же не признавать себя виновными в смерти каждого в обширном смысле, потому что каждый смертный случай показывает недостаток забот друг о друге, как способность переживать умерших показывает недостаток любви к ним; в смерти же близкого нам мы виновны даже и в тесном смысле, потому что смерть есть результат, кроме общих причин, еще и суммы мельчайших неприятностей, перенесенных умершим от своих близких, присных. Поэтому всякое мельчайшее оскорбление есть уже смертный грех. т. е. грех, наносящий смерть. Но такое сознание своей виновности должно вести не к бесплодному сокрушению, а служить побуждением к труду воскрешения» (I, 272).

В сущности именно такое побуждение – вернуть умершего к жизни и тем искупить свою вину перед ним – выражает, да, по-детски, да, евангельски наивно и просто, Коля Красоткин: «Знаете, Карамазов, – понизил он вдруг голос, чтоб никто не услышал, – мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (15; 194). Коля знает, что говорит: ведь была в смерти Илюшечки и его ощутимая лепта. Немало он, гордый подросток, мучил крепко привязавшегося к нему бедного мальчика: и показным хладнокровием, и нарочитым презрением, а потом, когда тот заболел, медлил идти к нему помириться. Да и все эти милые мальчики, которые теперь собрались возле Илюшина камушка, тоже когда-то били Илюшу и дразнили «мочалкой»: в конце концов брошенный ими камень, попавший в грудь ребенка, и стал той последней каплей, которая спровоцировала быстрое развитие болезни и страшный смертельный исход.

Вспомним главу «Верующие бабы», где к ногам старца Зосимы припадает женщин, убившая своего мужа: «Тяжело было замужем-то, старый был он, больно избил меня. Лежал он больной; думаю я, гляжу на него: а коли выздоровеет, опять встанет, что тогда? И вошла ко мне тогда эта самая мысль...» (14; 48). Старец призывает ее, смертно тоскующую и страшущуюся суда Божия («Боюсь; помирать боюсь» – 14; 48), к неоскудевающему покаянию: «Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй. Только бы покаяние не оскудевало в тебе – и все Бог простит»

(14; 48). И действительно, только слезное покаяние в смертном грехе может дать человеку, сознавшему всю его тяжесть и глубину, силы жить в этом мире. Но Коля Красоткин добавляет к покаянию еще и активное действие – чтобы не просто сокрушаться и каяться в грехе убийства, которого исправить тебе не дано, а отдать всю жизнь ради восстановления убитых тобою. «Для раскаявшихся в лишении жизни, – подчеркивал Федоров, – ничего не может быть отраднее, как возвращение жизни, а воскрешая – преображаются» (III, 361). Эту финальную фразу можно было бы поставить эпиграфом к последней книге «Братьев Карамазовых».

Только такое, *деятельное* покаяние возможно для Ивана Карамазова, сознавшего во всей силе и непреложности свою вину в убийстве отца («глубокая совесть», как говорит о нем старец Зосима). Ему, мечущемуся между неверием и жаждой веры, смерть отца должна быть особенно нестерпима, ибо для неверующего смерть есть приговор неотменимый и окончательный, *непоправимый* и глухой в своей непоправимости факт. *Деятельное* покаяние способно открыть путь спасения и Смердякову: он, соблазненный Ивановым «все позволено» и возмечтавший начать новую жизнь с деньгами убитого отца своего, очень скоро понимает, что вину за загубленную жизнь выносить не в состоянии. Его самоубийство – знак раскаяния в преступлении, но раскаяния, которое, не ведя к искуплению, переходит в отчаяние, оборачивается не «восстановлением погибшего человека», а его окончательной гибелью. Как самоубийца-материалист, герой главки «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г. убивает себя, не в силах вынести сознания собственной смертности, так Смердяков убивает себя, не будучи в силах вынести греха лишения жизни, который, при отсутствии веры в бессмертие и воскресение, неисправим и неискупим. Между тем Федоров обращал свое слово об общем деле в том числе и к таким вот неверующим и отчаивающимся: соработая вместе с верующими в деле воскрешения, они обретают веру и обретают Бога, встречаясь с Ним в преображенном мире лицом к Лицу.

Да что там вина перед людьми – нестерпима неискупленная вина даже перед нашими меньшими, бессловесными братьями. Недаром мучится раскаянием Илюшечка, бросивший, по наущению Смердякова, кусок хлеба с булавкой дворовой собаке Жучке. Со слезным плачем пересказывает ужасную картину Коле Красоткину – как «бросилась, проглотила и завизжала, завертелась и пустилась бежать»: «Бежит и визжит, бежит и визжит» (14; 480). И потом, уже во время смертельной болезни все повторяет отцу: «Это оттого я болен, папа, что я

Жучку тогда убил, это меня Бог наказал» (14; 482). Алеша и мальчики пытаются уверить его в том, «что Жучка жива, что ее где-то видели» (14; 483) – как уверяем мы друг друга и самих себя в том, что умершие живы и пребывают с Богом на небесах, – и тем не менее это не утешает. Ему нужно *увидеть* Жучку, *действительно, во плоти* – лишь тогда снимется с его души грех убийственного поступка. «И если бы только достали теперь эту Жучку и показали, что она не умерла, а живая, то, кажется, он бы воскрес от радости» (14; 482) – говорит Коле Алеша.

И вот знаменательная сцена в доме Илюшечки. Капитан Снегирев и пришедшие мальчики толпятся около «только что принесенного крошечного меделянского щенка, вчера только родившегося, но еще за неделю заказанного штабс-капитаном, чтобы развлечь и утешить Илюшечку» (14; 487). Бедный мальчик, чтобы не расстраивать их, «из тонкого, деликатного чувства» все пытается показать, как рад подарку, но все, и отец, и мальчики видят, как этот милый щенок еще сильнее шевельнул «в его сердечке воспоминание о несчастной, им замученной Жучке»: «собачка ему понравилась, но... Жучки все же не было, все же это не Жучка, а вот если бы Жучка и щенок вместе, тогда бы было полное счастье!» (14; 487). Ему не нужна другая собака, как его отцу не нужен другой мальчик, как Достоевскому у гроба умершей Сони не нужен был другой ребенок, а нужно было именно ее, «нужно Соню». И только тогда избавляется Илюша от гнета нестерпимой сердечной вины, только тогда оказывается способен простить сам себе, когда является перед ним приведенная Колей Красоткиным живая, веселая Жучка, для него – в настоящем смысле воскреснувшая из мертвых.

«Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(I); 14–15) – писал Достоевский Петерсону 24 марта 1878 года. Роман «Братья Карамазовы» – роман именно о таком, реальном, буквальном, личном воскресении, о воссоединении распавшегося духо-телесного единства *на земле*, а не в потусторонности. К примеру, «Преступление и наказание», где в основе сюжета, как и в «Братьях Карамазовых», лежит убийство, – роман о воскресении духовном, о том «восстановлении погибшего человека», которое Достоевский назвал «основной мыслью искусства девятнадцатого столетия» (20; 28). В лицах Раскольникова и Сони сияет «заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь» (6; 421), – но и убитая старушонка-процентщица, и юродивая Лизавета остаются в могиле. В романе нет и намека на то, что убийца мог бы

искупить свою вину не только обретением веры, но и содействием будущему преображенному восстанию своих жертв. «Преступность убийства, – писал Федоров в работе «Супраморализм», вспоминая роман «Преступление и наказание», – с точки зрения долга воскрешения достигает степени, выше которой нет, а Раскольниковы и существовать не могли бы, *если бы был признан долг воскрешения*» (I, 420). В «Братьях Карамазовых» этот воскресительный долг – внутренний пульс романа.

Снова приведу уже цитировавшуюся ранее фразу из подготовительных материалов: «*Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас*» (15; 204). Возникает образ *любви живущих к умершим*, любви, не только не иссякающей в смерти, но и усиливающейся возвратить ушедших в небытие. Ибо, как неоднократно повторял философ всеобщего дела, «люди не были бы конечны и ограничены, если бы была между ними любовь, т.е. если бы они все составляли одну объединенную силу; но они потому и смертны, потому и ограничены, что нет между ними единства, любви» (I, 97).

Да, любовь, искренняя, нелицемерная любовь – главный и непреложный аргумент за воскрешение. Именно любовь не может смириться с исчезновением любимого существа³⁸⁹, стремится увековечить его, изъять из-под власти всеуносящего времени, спасти от неизбежного истощания, увядания, смерти. Именно любовь поднимает в человеке непримиримый протест против «всесильных, вечных и мертвых законов природы», безжалостно разрушающих телесную храмину личности. Именно любовь до конца противится смерти, не желая принимать ее как неустрашимый, свершившийся факт. Именно любовь с ее «непосредственным *восприятием абсолютной ценности любимого*»³⁹⁰ ощущает и сознает всю чудовищность той метаморфозы, когда боготворимое существо, теплое, дышавшее, жившее, становится недвижимым и холодным, цепенеет, разрушается, истлевает в могиле.

«Какая она тоненькая в гробу, как заострился носик! Ресницы лежат стрелками. – Бережно и щемяще-любовно описывает герой «Кроткой» ту, которая

³⁸⁹ Вот как описывает Достоевский чувства капитана Снегирева, видевшего, как постепенно тает заболевший Илюша: «Отец трепетал над ним, перестал даже совсем пить, почти обезумел от страха, что умрет его мальчик, и часто, особенно после того, как проведет, бывало, его по комнате за руку и уложит опять в постельку, – вдруг выбегал в сени, в темный угол и, прислонившись лбом к стене, начинал рыдать каким-то залихватом, сотрясающимся плачем, давя свой голос, чтобы рыданий его не было слышно у Илюшечки» (14; 483–484).

³⁹⁰ Франк С.Л. С нами Бог: Три размышления. Париж, 1964. С. 207.

«давеча еще ходила, говорила», а теперь вот лежит на столе и завтра уже уйдет в рыхлую землю. Он дрожит и трепещет над ее хрупким, маленьким телом, предназначенным теперь в добычу червям. – И ведь как упала – ничего не размозжила, не сломала! Только одна эта “горстка крови”. Десертная ложка то есть. Внутреннее сотрясение. Странная мысль: если бы можно было не хоронить? Потому что если ее унесут, то... о нет, унести почти невозможно!» (24; 35). Этой *странной*, навязчивой, невозможной мыслью – *что, если бы не хоронить?* – мучаются и другие герои Достоевского, в тоске взирая на то, что лежит «там на столе» (24; 16) или на кровати, обставленной с четырех сторон банками со «ждановской жидкостью» (8; 504). «Так я и порешил, чтоб ни за что, парень, и никому не отдавать!» – в горячке шепчет Мышкину Рогожин об убитой Настасье Филипповне. И тот подтверждает: «Н-ни за что! <...> Ни-ни-ни!» (8; 504)³⁹¹.

Достоевский часто описывает это дрожание любящих над телом любимого существа, нежность к нему, неиссякающую даже по смерти. Вот старик Ихменев сжимает руки воротившейся дочери, «как влюбленный, смотря в бледное, худенькое, но прекрасное» ее лицо, обнимает, целует ее, и все повторяет: «И в глазки тоже! И в глазки тоже!» (3; 421). А вот он же с отчаянием глядит на «исхудалое, мертвое личико» Нелли, «на ее мертвую улыбку, на руки ее, сложенные крестом на груди» и рыдает над ней «как над своим родным ребенком» (3; 442). Так же не плачет – *воет* – Аркадий над умершим младенцем Ариночкой («она к вечеру же умерла, упирая в меня свои большие черные глазки, как будто уже понимала» – 13; 81). И потом, вспоминая свою «бедную былиночку», которая так приросла к его сердцу, все сокрушается, как не пришлось ему в голову «снять с нее, с мертвенькой, фотографию» (13; 81). С трудом отрывается от гроба Илюшечки штабс-капитан Снегирев: «Когда же стали прощаться и накрывать гроб, он обхватил его руками, как бы не давая накрыть Илюшечку, и начал часто, жадно, не отрываясь целовать в уста своего мертвого мальчика» (15; 192). А потом все рвется и рвется к могилке, не желая оставлять свое родимое чадо в мерзлой, с комками, земле. Потрясает сцена, следующая за описанием похорон: вернувшийся домой штабс-капитан видит «перед постелькой Илюши, в уголку» сапожки умершего сына, «старенькие, порыжевшие, заскорузлые сапожки, с заплатками» и, захлебываясь от рыданий, начинает целовать эти бедные, заношенные сапожки – все что осталось от его светлого

³⁹¹ Ср. в подготовительных материалах к роману: «А в вопросе Рогожина “Как быть?” – ни капли опасения о наказании, а как бы о чем-то другом. (NB. т. е. чтоб сохранить во что бы ни стало ее тело)» (9; 286).

отрока, – с пронзительным, раздирающим душу криком: «Батюшка, Илюшечка, милый батюшка, ножки-то твои где?» (15; 194). Так же рыдает по ножкам своего умершего сына крестьянка, припадающая к старцу Зосиме: «Только б услышать-то мне, как он по комнате своими ножками пройдет разик, всего бы только разик, ножками-то своими тук-тук» (14; 46).

В «Братьях Карамазовых» мы встречаемся не только с невозможностью без скорби и рыдания сердечного вынести смерть, но и острое переживание тления. Вспомним чувства, испытанные Алешей, когда тело его дорогого старца начало разлагаться до времени: «тот, который должен бы был, по упованиям его, быть вознесен превыше всех в целом мире, – тот самый вместо славы, ему подобавшей, вдруг низвержен и опозорен! За что? Кто судил? <...> Где же провидение и перст его? К чему сокрыло оно свой перст “в самую нужную минуту” и как бы само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным законам естественным?» (14; 307). Смертный природный закон оборачивается здесь к Алеше тем самым отталкивающим, отвратительно-безжалостным ликом, которым обернулся он в романе «Идиот» к Ипполиту Терентьеву. Воочию является вопиющее, наглое торжество «мрачной косности» не пощадившей даже праведника. Только теперь смерть демонстрирует свою изнанку уже не неверующему, который видит в ней абсолютный конец существования (Ипполит), а верующему (Алеша), который хотя и верит в бессмертье души, и молится за почившего старца, как тот и заповедал ему³⁹², но при этом не может смириться с участью «нашего брата осла», как называл тело человека св. Франциск Ассизский, величайшего творения Божия, с позором поверженного во прах.

Протестуя против смерти, любовь протестует против *развоплощения*, и в этом смысле она *подлинно религиозна*, и, как душа человеческая, по природе своей христианка. Ибо христианство есть религия Воплощения, религия Вочеловечившегося, восприявшего плоть Логоса, оно не отрицает материальность, а одухотворяет ее, не уничтожает природу, но ее «восполняет, преображает и усовершенствует»³⁹³.

«Любовь не только открывает нам прекрасный образ другого, но и властно зовет нас к конечной реализации этого образа, к конечному выявлению его в земной действительности, к конечному претворению всего земного, темного и

³⁹² «Пусть мирские слезами провожают своих покойников, а мы здесь отходящему отцу радуемся. Радуемся и молим о нем» (14; 72).

³⁹³ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 50.

тленного в нетленный свет»³⁹⁴. Так обозначала русская религиозная философия сокровенный смысл дела любви. Не разрывая телесное и духовное в возлюбленном человеке, любовь видит в лучах преображения не только умно-сердечное, но и физическое его естество. И жаждет увековечения целостного человека, а не одной лишь бессмертной души.

Кстати, отметим тонкое смысловое различие между переживанием смерти у Ипполита и Алеши. Первый восстает прежде всего против *собственной* смерти и, ставя себя в центр мира, злится «на темный и глухой жребий, распорядившийся раздавить» его «как муху» (8; 326), закрывший ему все пути к счастью, второй – против смерти *другого*, духовного своего отца: именно о нем скорбит его сердце, именно от его участи разрывается нестерпимым страданием. Такая вот художественная иллюстрация к следующему месту из «Вопроса о братстве»: «Скорбь сына над смертью отца есть истинно мировая <...>. Эта истинно мировая скорбь есть и объективно мировая, насколько всеобща смерть, и субъективно мировая, насколько всеобща печаль о смерти отцов. Истинно мировая скорбь есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; это скорбь об извращении мира, о падении его, об удалении сына от отца, следствия от причины. Скорбь же не о том, что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следовательно, не имели к ним достаточной любви, а о том лишь, что сами умрем, не может быть истинно мировою, это скорбь лишь мнимо мировая. Точно так же не может быть названа мировою и скорбь, не выходящая из круга интеллигенции, которая и сама не есть мировая ни по своему объему, ни по содержанию. Требовать счастья, ничем не заслуженного, требовать всех благ без труда и сокрушаться о недостижимости того, чтобы все принадлежало одному, – это значит желать одному приобрести то, что должно и может принадлежать лишь всем; скорбь о недостижимости этого не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключаящая» (I, 92–93). Страдания Ипполита, думающего о неотвратимости собственной смерти и оттого ненавидящего всех окружающих (как будто им в более-менее продолжительном времени не придется испытать ту же самую участь) – не есть вершинное переживание смерти. Вершинное переживание смерти – это переживание смерти других, близких нам, невозможность вынести их смертное страдание, невозможность смириться с их уходом из жизни. Лишь во втором случае это переживание проистекает из любви, в первом его основа глубинно эгоистична.

³⁹⁴ Журавковский А. Тайна любви и таинство брака // Христианская мысль. 1917. № 1. С. 64.

Старец Зосима заповедовал своим чадам деятельную, помнящую о Боге любовь. Федоров был убежден, что такая любовь по самой своей природе требует соучастия человека в деле Божиим: она не просто взыскует бессмертия и жизни бесконечной, но и стремится к их воплощению, она не может только пассивно ждать и молиться о «воскресении мертвых и жизни будущего века», но должна действовать и содействовать, приготавливая условия грядущего воскресения уже здесь, на земле. Только в воскресительном деле, подчеркивал мыслитель, во всей полноте раскрывается сущностная природа любви, которая есть источник неиссякающей жизни.

Но помимо *нравственного* аргумента за деятельное участие человека в воскресительном деле – «Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении “сыны умерших отцов”, т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие “живущих сынов” и “отцов умерших” может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения» (I, 258) – Федоров выдвигал два других непреложных аргумента *онтологический* и *антропологический*: «космическая сила в нас, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать, и, конечно, это сознание *обязывает* человека, так как всякий человек есть *сын*, и эта обязанность есть долг воскрешения» (I, 263). Через человека, вершинное, разумное, творческое свое создание, в котором воссияла искра разума и Божественного смысла, сама природа начинает осознавать недолжность господствующего в ней смертного, слепого закона, стремится подняться на новый бытийственный уровень, тот, который явлен в 21–22 главах «Откровения» в образе «нового неба и новой земли», где не будет ни пожирания, ни вытеснения, ни борьбы, где лань возляжет рядом со львом, где все сотворенное будет иметь жизнь в себе, питаясь от «чистой реки воды жизни» (Откр. 22; 292). Именно эту мысль настойчиво стремился донести до Достоевского Петерсон: «...Нет основания признавать, что настоящее состояние мира есть окончательный результат, последнее слово природы, что силы природы могут действовать лишь по ныне действующему в них закону и не могут подчиниться действию иного закона, управлению Закона Божия; нет основания признавать, что ныне действующие законы природы суть единственно естественные миру законы, Закон же Божий, в силу своей противоположности законам природы, противоестествен, не приложим к управлению силами природы. <...> Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего нынешнего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие стремится перейти в иное, высшее состояние. Это

216

высшее состояние и будет выражением закона Божия, действующего не слепо и бессознательно, но разумно и с полным сознанием цели» (IV, 510). Мысль о человеке как венце природно-космической эволюции, существе, в котором «природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного»³⁹⁵ выражал в десятом чтении по философии религии и Соловьев, подчеркивая, что «человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, устройтелем и организатором вселенной»³⁹⁶. Заметим: именно это десятое чтение имел он в виду, говоря Достоевскому после прочтения рукописи Петерсона, что «почти то же самое хотел читать в следующую лекцию» (30(I); 14).

Смертоносная сила природы – от которой страдают все ее твари – проявляется многолико: в космических и земных катастрофах в голоде и болезнях, наконец, в том роковом смертном финале, от которого не избавлен никто и ничто в этом мире: умирают не только люди, животные, травы и птицы – высыхают реки, мелеют моря, рушатся даже планеты, остывают и самые яркие звезды... Закон «взаимного стеснения и вытеснения» универсален, действует не только в живой природе, но и во всем «вещественном бытии». Это понимание было равным образом внятно и Федорову, и Соловьеву. В «Чтениях о богочеловечестве» последний, прямо переключаясь со своим современником, говорил о «злой жизни» природы, в которой «хаос разрозненных элементов», «косность и непроницаемость вещества», «взаимное отчуждение всего существующего»³⁹⁷. А спустя пятнадцать лет в работе «Смысл любви» заговорил о «двойной непроницаемости» как главном свойстве материального – пока еще несовершенного, смертного – мира: «непроницаемости *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования» и «*в пространстве*», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга»³⁹⁸.

Достоевский, не меньше, чем Федоров и Соловьев, чувствовал эту хаотическую, смертную изнанку творенья. Обнаженно и жестко, без щадящих читательскую душу прикрас, является в исповедях его персонажей «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила, которой все подчинено» (8; 339). Чего стоит

³⁹⁵ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 150.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 143.

³⁹⁸ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 540–541.

один только образ природы в «необходимом объяснении» Ипполита Терентьева, где «природа мерещится» «в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо» (8; 339). Достоевский предельно сгущает здесь краски, переходит все границы и меры – смертный природный закон является обреченному умереть Ипполиту во всем своем отталкивающем, отвратительно-безжалостном качестве.

Этому падшему, смертному лику природы противостоит у Достоевского другой, преображенный ее лик, открывающийся в Алешином видении Каны Галилейской. Как я уже говорила, вода, в вино претворенная, это и есть обоженное естество, в котором действует новый – Божий закон, закон всеединства или «всемирной сизигии», если воспользоваться определением Соловьева³⁹⁹. А еще в творчестве Достоевского мы не раз встретим символические, «райские», *софийные* картины природы, в которых как бы явлен прообраз будущей нетленной красоты Царствия Божия, предчувствуется *новое* преображенное состояние творения: «Заночевали, брате, мы в поле, – рассказывает Макар Иванович Подростку, – и проснулся я завтра рано, еще все спали, и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет – расти, травка Божия, птичка поет – пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул – Господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил» (13; 290). «Воздух легкий», «травка растет – расти», младенчик растет – «расти на счастье», «птичка поет – пой, птичка Божия» – все живое существует радостно и свободно, друг другу не мешая, друг друга не умаляя, а, напротив, умилительно, счастливо друг с другом перекликаясь, трель птички с писком младенчика, журчание ручейка со словом человеческим, и друг в друге отзываясь. Воочию является тот чаемый собор всей твари, что воцарится на преображенной земле, где уже не будут действовать «стихийные, вечные и мертвые законы природы», под гнетом которых страждут все существа, где не будет смерти, не будет «взаимного поядения», взаимной непроницаемости и борьбы особей.

³⁹⁹ Там же. С. 547.

Идею воскрешения Федоров обосновывал не только ходом природной эволюции, пришедшей в результате восходящего своего движения к созданию мыслящего существа, но и религиозно. Созданный «по образу и подобию Божию» человек, получивший от своего Творца заповедь об обладании землей, призван стать Его соратником в деле преобразования послегрехопадного, смертного, страдающего бытия в Царствие Божие. Его долг – сознать свою ответственность за все творение, за всю тварь, что «стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22), вести ее вместе с собой к тому состоянию, где уже не будет смерти и вытеснения, взаимного умаления жизни другого, на коих держится нынешний, несовершенный строй мира. Регуляция природы, разумно-творческое управление ею, воскрешение умерших как венец природно-космической регуляции – все это вытекает из главного положения религиозной антропологии Федорова: «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*, потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести *сам человек*, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек – своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью» (I, 255).

В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон писал Достоевскому о человеке как о существе, ответственном за природу, отданную во власть смерти и тления, «слепого разгула сил»; как о существе, призванном содействовать установлению в ней «царства закона Божия», давая ее силам «разумное, целесообразное направление» (IV, 511). Человеческий род, подчеркивал он, соединяясь в совершенное многоединство, должен включить в это многоединство и всю природу, преодолевая не только небратство между людьми, но и рознь элементов, небратство вещества. И эта мысль не могла не найти отклика у Достоевского, который в своем понимании темы «человек и природа» во многом был близок Федорову. В центре проповеди старца Зосимы – тема вины человека перед всей тварью, вселенской его ответственности за бытие: «Всякий пред всеми за всех и за все виноват» (15; 262), «всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается» (14; 290). Из сознания этой ответственности и истекает заповедь старца о любви к Божьему творенью: «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую

вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (14; 289). Человек должен обратиться душой к бытию, возлюбить его, постигать «тайну Божию в вещах», т. е. так просветлить и развить в себе искру сознания, этот божественный дар человеку, чтобы уразуметь замысел Творца о мире, узреть «все концы и начала», – тогда будет достигнута та полнота знания о мире, не знания даже, а ведения, т. е. изнутри идущего сознательного восчувствия мира, к которому и влечет человека «высшая его природа», только тогда сможет он стать во главе всей твари и сознательно и любовно повести ее за собой.

Бунтующим героям Достоевского – Ипполиту Терентьеву, самоубийце-материалисту из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 года, Ивану Карамазову – кажется, что человек – нелепая ошибка природы, случайный и ненужный обитатель земли, «выкидыш» из общей гармонии. Героям, обретающим совершеннолетнюю веру, дается совершенно иное представление о существе сознающем. В человеке – средоточие мироздания, его разум, его нравственное чувство важны и необходимы в мире, от его доброделания, от его подвига веры и любви зависит восстановление всецелого рая⁴⁰⁰. Именно этот образ человека как зиждительной связи миров рисует нам финал главы «Кана Галилейская», когда Алеша после радостного, лучащегося надеждой видения преображенной Вселенной выходит из кельи старца под купол звездного неба и повергаясь в слезном рыданье на землю, целует ее и клянется любить «во веки веков», чувствуя, как «нити ото всех бесчисленных миров Божиих» сходятся «разом в душе его» (14; 328).

Своим безверным героям, готовым вслед за проклятием миропорядку произнести проклятие и человеку, бессильной, дрожащей твари, Достоевский фактически отвечал Павловым «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4:13). Алеша встает с залитой его слезами земли «твердым на всю жизнь бойцом» с какой-то всеобъемлющей, новой идеей, воцарившейся «в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков» (14; 328). В сущности, эта идея была высказана еще в подготовительных материалах к роману «Бесы» в неоднократно уже

⁴⁰⁰ Как пишет Т. А. Касаткина, «человек может стать *во главе* этого хора (т. е. природы. – А.Г.) и повести его к соединению с “мирами иными”, стать на место, изначально предназначенное для человека Господом и впервые занятое Христом» (Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой в христианском мирозерцании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Москва, 2002. С. 312).

цитировавшейся фразе: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (11; 177), где была поставлена проблема не только *принятия*, но и *исполнения* благой вести Спасителя. В «Братьях Карамазовых» эта проблема заострена и отточена. И если провести смысловые линии между этой ключевой сценой романа и завершительной сценой у камня (что, кстати, не раз уже и делалось в литературе о Достоевском), а при этом еще и вспомнить письмо Достоевского Петерсону, где идея созидания Царства Христового соединялась с идеей воскрешения предков, и ту самую черновую запись: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», то *воскресительный* смысл новой идеи Алеши становится очевидным.

Но самым главным аргументом за соучастие человеческого рода в деле всеобщего воскрешения становился у Федорова центральный догмат христианской веры – догмат о Воскресении Спасителя. Божественная и человеческая природа в Нем равноправны и равночестны, и во воскресении действовали и та, и другая. «Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскрешение всех?.. – пишет философ в третьей части «Вопроса о братстве...». – Христианство не было бы христианством, т. е. всемирною любовью, Христос не был бы сыном человеческим, т. е. сыном умерших отцов, не был бы душою, сердцем в могиле отцов или во аде, как говорит церковная песнь, Гефсиманский плач, вводящий в соблазн ученое сословие, плач о разъединении, о не братстве, был бы совершенно непонятен, если бы была порвана связь между Христовым воскресением и всеобщим. Но, по учению христианскому, выраженному не словом только, а всем храмовым торжеством светлого праздника (торжеством над смертью и особенно в Кремлях, более же всего в Кремле центральном), воскресение Христа неразрывно связано со всеобщим воскресением. В таком смысле мы и должны себе представить воскрешение как действие еще неоконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем, как магометанское; оно не вполне прошедшее, как не исключительно и будущее, это акт совершающийся (“Грядет час и ныне есть”. – Иоан. 5, 25), – Христос ему начаток, чрез нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект: и как слово, или заповедь, как Божественное веление, оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение, оно акт еще неоконченный; как Божественное оно уже решено, как человеческое – еще не произведено» (I, 142). А вот еще одна знаковая цитата: «Если воскрешение ограничилось только Лазарем, и то не для бессмертия, если за воскресением Христа не последовало всеобщее воскресение, то причину этого не должно ли искать в нашей собственной вине, в

нашей бездеятельности, в нашей розни; а вместе с тем не нужно ли видеть в этом и Божественной благости, желающей дать участие всем в деле воскрешения, желающей, чтобы мы сами были исполнителями, а не противниками Божественной воли?» (I, 372).

И в статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон обосновывал необходимость человеческого участия в воскрешении именно воскресением Иисуса Христа: каждый человек призван уподобляться Спасителю – но не только в терпеливом несении страданий, но и в Его делах регуляции стихий, исцеления, воскрешения: «Своим воскресением Христос дал нам надежду, показал нам цель, для достижения которой он оставил нас на земле; своими страданиями, смертью и воскресением Христос примирил нас с Богом, снял тяготевшее над нами проклятие, отворил нам дверь в Царствие Божие, которую без Него отворить мы не могли, будучи ослеплены подобно содомьянам, ослепленным ангелами Божиими! Но тем не менее Христос оставил нас в том же мире, в котором мы и прежде жили, который остался тем же, как и был; и лишь наши отношения к нему, этому миру, изменились; мы уже не от мира сего – мы приобщились жизни Господа нашего, для нас уже отверста дверь в самое Царство Божие; нашим усилиям оставлено лишь достижение этого Царства и указан путь, по которому мы достигнем его, – это соединение всех, следовательно, победа над миром, который все разделяет, соединение всех в мире, любви, не подавляя и не поглощая кого-либо, т. е. опять победа над миром, который не знает другого соединения, кроме присоединения, кроме насильственного поглощения другого, слабого сильнейшим. А чтобы прийти к такому соединению, к соединению по закону Божию, мы должны, как уже говорилось выше, перешагнуть через смерть, сделать безвредным жало ее. Следовательно, ближайшая цель наших усилий – это уничтожение смерти, воскрешение мертвых» (IV, 508–509).

Характерно, что в поэме Ивана Карамазова сходящий к людям Христос является перед ними не *проповедником нравственности*, «гуманным философом», а именно *Спасителем и Воскресителем*. «Солнце любви горит в Его сердце. Лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к Нему, даже лишь к одеждам Его, исходит целящая сила» (14; 227). Христос *не говорит* – он лишь *делает* – исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, как бы напоминая тем, кто простирает теперь к нему руки с надеждой и верой, сказанное когда-то апостолам: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит»

(Ин. 14:12). И именно эпизод с воскрешением становится кульминацией всей сцены Его явления миру: «Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. Мертвый ребенок лежит весь в цветах. “Он воскресит твое дитя”, – кричат из толпы плачущей матери. Вышедший навстречу гроба соборный патер смотрит в недоумении и хмурит брови. Но вот раздается вопль матери умершего ребенка. Она повергается к ногам Его: “Если это Ты, то воскреси дитя мое!” – восклицает она, простирая к Нему руки. Процессия останавливается, гробик опускают на паперть к ногам его. Он глядит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: “Талифа куми” – “и восста девица”. Девочка подымается в гробе, садится и смотрит, улыбаясь, удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала в гробу» (14; 227). И как в Евангельской истории именно дела воскрешения – и особенно последнее, воскрешение Лазаря (этим актом, как не раз повторял Федоров, Спаситель продемонстрировал людям, чем должна быть истинная, совершенная любовь), – становятся непосредственным поводом для ареста и казни Спасителя, так и здесь воскрешение девочки, которое, хмуря «густые седые брови» (14; 227) наблюдает старик инквизитор, побуждает последнего взять под стражу Спасителя и вынести свой вердикт: «завтра же я осужу и сожгу тебя на костре» (14; 228).

А потом в видении Алеши является воскресший Христос – первенец из умерших: «Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей» (14; 327), а рядом со Христом – воскресший Зосима («Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо открытое, глаза сияют» (14; 327) – вновь подтверждая непреложность главного христианского чаяния. «–Начинай, милый, начинай, кроткий, дело свое!..» (14; 327) – говорит Алеше его возлюбленный старец, как бы вновь напоминая ему то, о чем говорил еще на земле: «Работай, неустанно работай», «А дела много будет» (14; 72, 71). Напутствуемый этими словами, раздавшимися из вечности, Алеша и выходит из кельи, чтобы уже через несколько минут обрести главную идею свою, которую и будет нести теперь в мир.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский прямо нигде *не говорит* о воскресительном долге, пожалуй, кроме фразы Коли Красоткина: «и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете» и подтверждающей

реплики Алеши: «Ах, и я тоже» (15; 194), – но он *строит* свой роман так, чтобы *навести* на эту идею читателя, учит его, как сказал бы Федоров, *гевристически*: человек, имеющий сердце, разум и волю, должен сам додуматься до того, что «воскресение предков зависит от нас».

А вот теперь пришло время понять, *как именно* видел Достоевский соучастие людей в воскресительном деле, какие *пути* соработничества Бога и человека в истории он намечал.

У Федорова, как мы знаем, это соработничество мыслилось поистине запредельно и дерзновенно. Регуляция стихийно протекающих в природе процессов, психофизиологическая регуляция человеческого организма, выход в космос для распространения регуляции на все миры безграничной Вселенной. Центральное место в воскресительном проекте занимала наука – но не нынешняя безверная наука, служанка торгово-промышленной цивилизации, а наука, вдохновляемая христианским идеалом «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401). Однако эта сторона воскресительного проекта в изложении Петерсона была представлена очень бегло и скупно. Он обозначал лишь саму идею регуляции: «Закон Божий – это идеал, проект, цель того состояния, того порядка, который должен быть установлен в природе в будущем и установлен чрез человека; человек должен овладеть силами природы и дать им разумное, целесообразное направление» (IV, 511), конкретных же ее путей не раскрывал.

Мысль Достоевского в научно-практическую сторону проекта, соответственно, тоже движется минимально. «ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (15, 250) – большими буквами обозначается идея *обновленной, христианской науки* в подготовительных материалах к роману. Возникает она в набросках поучений Зосимы, перекликаясь с другими высказываниями, намечающими тему преображения: «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский). Жизнь есть рай, ключи у нас» (15; 245); «Свет фаворский: Откажется человек от питания, от крови – злаки» (15; 246). Однако в окончательном тексте романа присутствует только образ позитивистски ориентированной науки, не заботящейся ни о каких высших причинах и соответственно уводящей мир от Христа. Вот замечательный монолог на эту тему Митеньки Карамазова, возвращаемого семинаристом-атеистом Ракитиным: «Вообрази себе: это там в нервах, в голове, то есть там в мозгу эти нервы (ну черт их возьми!)... есть такие этакие хвостики, у нервов этих хвостики, ну, и как только они там задрожат... то есть видишь, я посмотрю на что-нибудь глазами,

вот так, и они задрожат, хвостики-то... а как задрожат, то и является образ <...> – вот почему я и созерцаю, а потом мыслю... потому что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа и что я там какой-то образ и подобие, все это глупости. Это, брат, мне Михаил еще вчера объяснял, и меня точно обожгло. Великолепна, Алеша, эта наука! Новый человек пойдет, это-то я понимаю... А все-таки Бога жалко!» (15; 28).

На передний же план романа Достоевский выдвигает другие аспекты воскресительной темы, те, с которыми сам Федоров связывал, если так можно выразиться, предварительную, приуготовительную стадию своего проекта – стадию огласительную, религиозно-воспитательную и, по его убеждению, абсолютно необходимую, ибо без *умопременения*, без нравственного опамятования человечеству невозможно будет продвинуться на воскресительном пути ни на йоту.

Напомню начало цитаты из статьи «Чем должна быть народная школа?», уже приводившейся в первом параграфе: «Первым шагом к воссозданию нашего единства, нашего действительного братства будет возвращение – нас, блудных детей, – в дома отцов наших, освежение в нашей памяти, в нашем сердце всех родственных связей наших, с которыми последнее время мы так ревностно стремились покончить» (IV, 508). Этот первый и абсолютно необходимый шаг и будет утверждать Достоевский своим последним романом. Современникам он будет говорить о родстве, о том, что, по словам Федорова, «наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов – это вопрос о судьбе их сынов, а для сынов – вопрос о судьбе их отцов, куда входит вопрос и о братстве» (I, 105).

В «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. Достоевский не раз высказывался о «случайности» русских семейств, о разрыве сыновне-отеческих связей, но основной акцент делался им на ответственности родителей перед детьми, которых они вводят в жизнь, не давая им никакой высшей, объединяющей, руководящей идеи. Не раз указывал он и на то, что нетерпеливые, раздраженные жизнью родители, неспособные к сознательной, бережной и нетерпеливой любви, зачастую прямо корежат детей, ожесточая и озлобляя их души. Финальная заповедь «Фантастической речи председателя суда», сказанной по поводу «Дела родителей Джунковских с родными детьми», – заповедь умножения любви отеческой: «Ищите же любви и копите любовь в сердцах Ваших. Любовь столь всесильна, что перерождает и нас самих. Любовью лишь купим сердца детей наших, а не одним лишь естественным правом над ними» (25; 193). В «Братьях Карамазовых» писатель говорит уже об обоюдной ответственности: не только

родителей перед детьми, но и детей перед отцами. Соответственно и путь к преодолению случайного семейства для писателя теперь двуедин: подвиг терпеливой и мудрой любви со стороны отцов и ответное движение благодарящей, сочувственно-сердечной сыновней любви. В линиях «Алеша – Федор Павлович» и «Илюша – штабс-капитан Снегирев» Достоевский и являет читателю образ этой двуединой любви. Алеша любит отца поистине вопреки логике, несмотря на все его шутовские и развратные выходки, подлинно исполняя заповедь старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14; 289). И Федор Павлович, видя, что юноша глядит на весь его *беспорядок* «без малейшего вида презрения или осуждения кому бы то ни было» (14; 18), сам откликается чувству Алеши насколько это возможно для его исковерканного, себялюбивого сердца, «полюбив его искренно и глубоко и так, как никогда, конечно, не удавалось такому, как он, никого любить» (14; 19). Илюшечка и любит, и пытается защитить, и жалеет, и «один против всех восстает за отца», (15; 187) – а тот любовно успокаивает и утешает его, а потом трепещет над ним во время болезни, не мысля, что должен будет потерять своего любимого мальчика. Так утверждается в романе та полнота родственной любви, о которой как о пути спасения говорит последний пророк Ветхого Завета Малахия: «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4:6).

«Возвращение сердец сынов к отцам» (I, 72), входящих в жизнь – к умирающим и умершим – это первый протест против смерти, против природной необходимости, стремящей живущее вперед и только вперед. Человечество, по Федорову, и началось с того первого «сына человеческого», который вопреки требованиям инстинкта, побуждающего взрослые особи оставлять родное гнездо, «не оставил родителей», «хотя и мог жить отдельно по своему совершеннолетию, по своей способности к самостоятельной жизни» (I, 91). Не оставил их не только при жизни, но и по смерти, хороня прах умерших, воздвигая памятники, устанавливая культ предков. Теперь, пройдя через падение, через забвение отцов, через рознь и разделения с ними, рожденные, как блудный сын евангельской притчи, должны вернуться в дома родивших, чтобы отдать им всю силу любви.

Ставя умножение любви между детьми и отцами первым шагом к восстановлению родства, Достоевский напрямую связывает проблему любви с проблемой прощения. Вот в келье старца Зосимы отец и сын Карамазовы, как цепные псы, кидаются друг на друга. Один, воздымая руки, кричит на отца:

«бесстыдник и притворщик», «коварный старик», другой, брызжа слюной, неистово вопит не своим голосом: «Дмитрий Федорович! <...> если бы только вы не мой сын, то я в ту же минуту вызвал бы вас на дуэль... на пистолетах, на расстоянии трех шагов... через платок! через платок!» (14; 68). И наконец доходит до самого страшного: «Зачем живет такой человек! <...> можно ли еще позволить ему бесчестить собою землю» – глухо рычит Димитрий; «Слышите ли, слышите ли вы, монахи, отцеубийцу» (14; 69) – отвечает на это отец. Реакцию Зосимы мы хорошо помним. Он падает на колени: «Простите! Простите все!» (14; 69). Святой старец, в глазах которого совершается невозможная, «дошедшая до безобразия сцена» (14; 69), просит прощения у тех, которые сами должны были бы слезно каяться за учиненный ими дебош в монастыре. И однако именно он делает первый шаг, отрезвляющий обе сцепившиеся стороны. А вспомним теперь, что говорит Димитрий старцу Зосиме, попутно обличая отца: «Я пошел с тем, чтобы простить, если б он протянул мне руку, простить и прощения простить!» (14; 68). Да, он готов даже просить прощения у отца, но первого шага ждет все-таки от него. Старец же показывает ему: непременно надо первому просить прощения, даже если с внешней стороны ты как будто и не виноват – потому что все равно виноват внутренне, потому что «всякий пред всеми за всех виноват»...

Любить, просить прощения и прощать. А еще понимать и помнить, что внутренняя душа открыта лишь Богу и что каждый человек – лучше, чем он кажется. Тот же Федор Павлович Карамазов на первый, скользкий взгляд никакого сочувствия вызывать просто не может – разве только гадливость. В изображении Достоевского его поведение выглядит предельно отталкивающе. Да и внешность отца Карамазова до крайности омерзительна – недаром признается Дмитрий Алеше: «Боюсь, что ненавистен он вдруг мне станет своим лицом в ту самую минуту. Ненавижу я его кадык, его нос, его глаза, его бесстыжую насмешку. Личное омерзение чувствую» (14; 112). Но стоит нам заглянуть внутрь души этого «злого шута» – и мы вдруг исполняем к нему состраданием. Да, в своих безобразиях Федор Павлович меры не знает, а в припадке «шутовского бесстыдства» делает вещи самые невозможные – чего стоит скандал, учиненный на обеде с игуменом, когда он «полетел как с горы» (14; 83) и раскричался про нарушение тайны исповеди и про пескариков. Но он же, когда перестает петушиться, начинает ощущать стыд за свои поступки: «Увлекся, простите, господа, увлекся. И, кроме того, потрясен! Да и стыдно. Господа, у иного сердце как у Александра Македонского, а у другого – как у собачки Фидельки. У меня – как у собачки Фидельки. Обробел! Ну как после такого эскапада да еще на обед,

соусы монастырские уплетать? стыдно, не могу, извините!» (14; 70). Наконец, этот – да, безобразный, да, недостойный – отец встречает то страшное, что, по Федорову, только и может видеть отец от детей: ненависть и злой умысел, сам при этом их сознает и предчувствует, – потому-то с такой тоской, с таким *детским* доверием и припадает к Алеше: «Алеша, милый, *единственный сын мой*, я Ивана боюсь; я Ивана больше, чем того, боюсь. Я только тебя одного не боюсь...» (14; 130). А вслед за отречением и проклятием переносит от детей и самую жестокую, *высшую* меру наказания – смерть.

Ни в чем, по Федорову, так не проявляется небратское состояние мира, как в розни и вражде поколений, конфликте между детьми и отцами, в горделивом, попирающем «превозношении младшего поколения (сынов) над старшим (отцов)» (I, 67). И вопрос о «восстановлении родства» – для философа всеобщего дела это вопрос о преодолении розни отцов и детей, о животворном единстве всех поколений.

Достоевского проблема поколений волновала не меньше. В сущности, три его последних романа – «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы» пытаются разрешить именно эту проблему.

Еще в подготовительных материалах к «Идиоту» возникает образ *цепи*, которая должна протянуться между поколениями, связуя их в живое единство (9; 241, 269, 270). Эта цепь, по Достоевскому, цепь веры, надежды и любви, а скрепляет и держит ее «высшая идея существования», тот «вековечный от века идеал», который единственно и способен объединить поколения. Роман «Подросток» – это роман о том, как создается эта цепь в одном, пока лишь одном русском семействе, хотя и сквозь большие тернии, разрывы и надрывы. Неоднократно в подготовительных материалах к роману Достоевский подчеркивает, что и Версилов, и Аркадий одинаково ищут «благообразия» (16; 419), одинаково жаждут высшей идеи, той, что легла бы краеугольным камнем их бытия, собрала воедино противоречивый, расколотый внутренний мир героев, в котором и горячая мечта о всепримирении идей, о христианском обновлении человечества, и холод неверия, богооставленности, благие порывы и «гордыня сатанинская», чистота и «плотоядность». На протяжении всего романа восходят они от взаимного разлада, а со стороны Аркадия еще и суда, причем сурового, безжалостного суда, ко взаимной любви, той животворящей родственной любви, что преодолевает былую рознь, созидая между отцом и сыном в высшие их минуты пространство глубинного понимания и доверия, – пусть пока это, действительно, только минуты, ибо низшая их природа далеко не

укрошена, даже пока и нетронута, ибо путь к совершеннолетней вере еще тернист и долог, а те высокие идеалы, о которых они говорят одушевленно и горячо, еще не стали руководством к действию, не обратились в «правило жизни».

Достоевский убежден, что коль скоро будет обретена и отцами, и детьми «высшая идея существования», коль скоро воссияет она ослепительным, живоносным светом и над зрелым, уже пожившим поколением, и над тем, что еще только вступает в жизнь, их разрыв будет преодолен – преодолен в деле, в подвиге деятельной любви.

О том, что это именно так, свидетельствует последний роман писателя. Цепь любви протягивается здесь от старца Зосимы к Алеше Карамазову, а от него в свою очередь – к мальчикам. Зосима – не Версиров, в коем ум с сердцем не в ладу; его убеждения прочны и глубоки, и духовный импульс, данный им Алеше, тоже подростку и тоже искателю высшего смысла жизни, христианского дела («Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» – 14; 25), не затухает, не рассеивается, напротив, утверждает юношу «на камени веры», ведет его к откровению Каны Галилейской, так что затем, в финале романа, тот уже сам наставляет мальчиков, призывая их к труду памяти и любви и в ответ на вопрос Коли Красоткина, вырвавшийся как раз из сердца, взыскующего высшей правды, исповедует чаяние всеобщего воскресения – а оно и было сокровенной и живоносной почвой всех убеждений Достоевского, той «высшей идеей существования», обретение которой, по его мысли, лишь одно и способно дать абсолютную и неложную основу всякому личному и социальному деланию, повернуть историю на Божьи пути.

Эту общую и главную идею, которая способна объединить сынов и отцов в общем, спасительном делании, во «всемирно родовом деле» (I, 104), всю свою жизнь и проповедовал Федоров. Он был убежден, что проблема поколений полностью и до конца будет решена лишь во всеобщем воскресении, когда уходящая в глубину времен, вплоть до праотца Адама, цепь поколений будет развернута в вечности и все когда-либо жившие соединятся в Божественной любви, исполнившись, как в Алешином светлом видении, «радости новой, великой» (14; 327). И то, что утверждается нами на уровне *онтологии* (неизбежность вечной смены поколений, вечного их разлада, ибо таков закон природы, неумолимый и неподвластный человеку), мыслитель считал возможным преодолеть на уровне *деонтологии* – выдвигая задачу преображения мира и человека (а значит и самих этих послегрехопадных законов природы, фатально

разделяющих поколения), устремляя отцов и детей от розни и разлада к соработничеству в общем спасительном деле.

Родственная любовь, расширяющаяся на все человечество, достигнет своей полноты только тогда, когда распространится она и на умерших. То соборное целое, то всеединство, где «все будут лица, не переставая сливаться со всем», «рай Христов», образ которого запечатлен Достоевским в пророческой записи у гроба первой жены, не осуществим до тех пор, пока не раздастся в просторах Вселенной «великий восторженный гимн нового и последнего воскресения» (13; 379). А потому цепь, связующая поколения, не обрывается смертным порогом, уходит за грань земной жизни, соединяет живых и умерших. «...А я вас и из могилки люблю, – говорит странник Макар из «Подростка». – Слышу, деточки, голоса ваши веселые, слышу шаги ваши на родных отчих могилках в родительский день; живите пока на солнышке, радуйтесь, а я за вас Бога помолю, в сонном видении к вам сойду... все равно и по смерти любовь!» (13; 290) Умиравший праведник рисует перед Аркадием образ любви и попечения умерших о своих близких – верование, от начала живущее в человечестве, лежащее в основе культа предков, претворенное и в христианском почитании святых, от соборно прославленных Церковью до умерших невинных младенцев⁴⁰¹. В «Братьях Карамазовых» Достоевский дает встречный образ любви живущих к умершим. Тема этой любви звучит как в подготовительных материалах к роману, где возникает мотив «Воскресения предков» (15; 203), так и в окончательном тексте, где и плач матери по умершему младенцу, и рыдания родных Илюшечки, а вместе с ними – мальчиков, когда-то гнавших умершего, а теперь «так его полюбивших» (15; 195), и учительное слово Зосимы о заупокойной молитве – за всех, в том числе и за тех, за кого некому помолиться.

Говоря о реализации у Достоевского воскресительных идей Федорова, исследователи всегда вспоминают финал «Братьев Карамазовых», разговор Алеши с мальчиками у Илюшина камня. Сам Достоевский прямо признавался, что в «надгробной речи Алексея Карамазова мальчикам» отразился «смысл всего романа»⁴⁰². В слове Алеши возникает тема воскрешающей памяти, этой основы истинной, нелицемерной любви, не затухающей даже по смерти. «Согласимся же здесь, у Илюшина камушка, что не будем никогда забывать – во-первых,

⁴⁰¹ «Посему знай и ты, мать, – говорит старец Зосима женщине, плачущей по умершему сыну, – что и твой младенец наверно теперь предстоит пред престолом Господним, и радуется, и веселится, и о тебе Бога молит» (14; 46).

⁴⁰² Ф. М. Достоевский – Н. А. Любимову. 29 апреля 1880 (30(I); 151).

Илюшечку, а во-вторых, друг о друге. И что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались, – все-таки будем помнить о том, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, у мостика-то? – а потом так все его полюбили» (15; 195). Петерсон, следуя Федорову, указывал, что работа памяти – первый шаг на воскресительном пути, начало будущей встречи, когда «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку» (15; 197). С этого шага и начинает Алеша, призывая мальчиков помнить, вечно помнить их умершего друга. Причем помнить умиленно, любовно, сохраняя в сердечной памяти мельчайшие подробности индивидуального облика ушедшего, чтобы он как бы воскресал перед ними: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и бедненькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!» (15; 196).

Вспомним, как слезно жалуется старцу Зосиме потерявшая малолетнего сына крестьянка, что никак не может забыть свое чадо. «Вот точно он тут предо мной стоит, не отходит. Душу мне иссушил. Посмотрю на его бельишечко, на рубашоночку аль на сапожки и взвою. Разложу, что после него осталось, всякую вещь его смотрю и вою» (14; 45). А здесь Алеша призывает помнить и бедненькие сапожки, и неказистую одежонку Илюши, ибо смысл этой памяти совершенно другой. Когда мы убеждены, что пропасть между умершими и живыми для нас непреодолима, мы вольно или невольно *стираем* для себя облик умерших, мало-помалу вытесняем память о них, превращаем их в бледный образ, в одно лишь имя, поминаемое устами на утренней и вечерней молитве. Ибо с обостренной, конкретной памятью об умершем, когда он буквально стоит перед глазами, жить попросту невозможно. Но если б мы знали, что каждое наше усилие памяти, сопротивляющейся забвению, высвобождающей умерших из плена небытия, приближает момент их возвращения к жизни, мы бы совершенно иначе относились к самой этой памяти и уже не скорбели бы, вспоминая, а радовались, что все яснее и ярче, все полнокровнее и *реальнее* встают перед нами их лики.

Такая животворящая память и любовь к умершим и приводит к любовному, братскому союзу живущих, приближая час того «единения всечеловеческого», которое составляет смысл и цель человеческого бытия на земле: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве, об котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки

веков! Не забудем же его никогда, вечная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и вовеки веков!» (15; 195, 196).

В свое время Макар Иванович из «Подростка» говорил о слабости и тщете человеческой памяти, неспособной спасти умершего от забвения на этой земле: «Предел памяти человеку положен лишь во сто лет. Сто лет по смерти его еще могут запомнить дети его али внуки его, еще видевшие лицо его, а затем хоть и может продолжаться память его, но лишь устная, мысленная, ибо прейдут все видевшие живой лик его. И зарастет его могилка на кладбище травкой, облупится на ней бел камушек и забудут его все люди и самое потомство, забудут потом самое имя его» (13; 290). Но память, к которой зовет Алеша мальчиков, не замыкается только землей и только людьми, она обращена к вечности, к той вечной памяти Божией, в которой пребывают умершие до светлого дня воскресения. *Воскресительная память* не страдательна, не пассивна, она требует соборного усилия, в полном смысле слова подвига деятельной любви. И не случайно «на камени веры» и любви к умершему Илюшечке основывается как бы малая церковь, начало новой богочеловеческой общности, горчичное зерно Царствия Божия, в котором «последний враг истребится – смерть» (1 Кор. 15:26). Мальчики и Алеша соединяются в памяти об Илюше, в любви к нему («–Будем, будем помнить! – прокричали мальчики, – он был храбрый, он был добрый! – Ах как я любил его! – воскликнул Коля» – 15; 196) и уходят от Илюшина камушка с верой в то, что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку», радостно держась за руки и восклицая «И вечно так, всю жизнь рука в руку!» (15; 197).

Итак, все братья Карамазовы виновны в смерти отца. Все четверо, быть может, сами того не сознавая, ищут искупления отцеубийства. И каждый из них вносит свою долю смысла в тот единственный и главный ответ: что делать сынам, коль скоро отцы их умерли, а они вольно или невольно содействовали этой смерти. Сознать свой грех в смерти отца (Иван, Смердяков), понять, что «всякий пред всеми за всех виноват» (Дмитрий) и приуготовлять грядущее воскресение предков (Алеша).

А теперь несколько заключительных слов. Говоря о воздействии на Достоевского воскресительных идей Федорова, не следует упускать из виду тот факт, что восприняты они им были в 1878 г. через посредство третьего лица, предстали в интерпретации Петерсона (вопрос о том, дошла ли до писателя

посланная в конце 1880 г. втайне от Федорова часть развернутого ответа ему⁴⁰³, остается открытым). А ведь это далеко не то же самое, что общение с создателем учения или чтение его работ. Петерсон вникал в федоровские идеи постепенно, углубляя свое понимание от года к году. Как признавался Николай Павлович в письме В. А. Кожевникову от 13 марта 1905 г., поначалу, в 1860-х гг., он понимал учение Федорова «весьма несовершенно и даже нечестиво», «представлял его себе тогда воскрешением без Бога силами одного человека»⁴⁰⁴. В 1870-е гг. от такого понимания уже не осталось и следа; в центр стала идея всеединства. Новое углубление произошло уже после обращения к Достоевскому со статьей «Чем должна быть народная школа?» – тогда, когда началось письменное изложение учения самим Федоровым и Петерсон помогал ему в работе над рукописями. Отметим тот факт, что Федорову пришлось сделать на статью «Чем должна быть народная школа?» «столько замечаний, что ни в каком письме их уместить невозможно»⁴⁰⁵. А сам Николай Павлович признавался мыслителю, что не сумел изложить в рукописи всего, что услышал от Федорова летом 1876 г. («был не в силах изложить» «до 8-ми весьма обширных примечаний»⁴⁰⁶).

В статье «Чем должна быть народная школа?» на первый план была выдвинута идея соборного единения людей: единение становилось задачей исторического делания и подготовкой условий для «осуществления чаемого», восстановления всех ушедших в небытие. О самом же воскресительном деле в его полном объеме, о задачах «новой науки», вдохновленной идеалом «обожения», о регуляции природы, в рукописи было сказано предельно кратко и обобщенно – слишком даже кратко и обобщенно. Фактически не касался Петерсон и вопроса о путях воскрешения – говорил только о «воссоздании в памяти прошедших поколений» и самым общим образом – о необходимости «дать целесообразное направление» «силам природы» (да и в этом случае акцентировал внимание лишь на первой стадии – изучение мира). Держа в руках лишь одну рукопись, не имея в сознании четких формулировок самого Федорова, трудно было адекватно понять изложенные в рукописи идеи, и одной из возможностей была трактовка всего в ней имеющегося как метафоры. Оттого-то Достоевский и спрашивал Петерсона в своем письме от 24 марта 1878 г., какое воскресение он имеет в виду: «мысленное», «аллегорическое» или «реальное, буквальное, личное», которое

⁴⁰³ См. первую главу диссертации.

⁴⁰⁴ НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 25, д. 15 об.

⁴⁰⁵ См. его письмо к Н. П. Петерсону от 25 апреля 1878 (IV, 208).

⁴⁰⁶ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 11 мая 1878 (IV, 578).

«сбудется на земле» (30(I), 14–15). Возможно, поводом к этому вопросу отчасти послужило рассуждение Петерсона о «восстановлении в памяти прошедших поколений» (т. е. таком «изучении истории», «чтоб из ее области не был потерян ни один человек») как первой ступени «к воскрешению прошедших поколений» (IV, 508; ср. у Достоевского: «...и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах» (30(I), 14).

Не до конца ясным для Достоевского, имевшего, повторяю, дело лишь с изложением учения о воскрешении, был и вопрос о границах человеческого участия в воскресительном деле: именно поэтому, говоря о «долге воскресенья преждеживших предков» (долг подразумевает активность, действие), собственно воскресительный акт писатель обозначает пассивным залогом – «пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, *засыплется*, победится побежденною смертью», воскресение «сбудется на земле» (курсив мой. – А. Г.). Судя по всему, из статьи Петерсона, выдвигавшей на первый план идею единения, Достоевский понял, что смысл земной истории – в подготовке условий будущего восстания из мертвых, что путь к этому – всеобщее единение в любви, по мере расширения и углубления которого расширяется и углубляется память о предках и любовь к ним и что в какой-то момент единение и любовь достигнут такой степени, что совершится чудо восстания из мертвых⁴⁰⁷. Письмо Петерсона от 29 марта 1878 г., написанное в ответ на вопросы писателя, вряд ли могло существенно углубить понимание Достоевским идей Федорова. Да, в его начале было подчеркнуто, что идеал человеческого многоединства полностью «осуществится лишь победою человека над смертью, и не достижением лишь бессмертия, но и восстановлением, воскрешением всех прошедших поколений» (IV, 514), но далее этот тезис никак не был конкретизирован; опять-таки ни слова не говорилось ни о регуляции, ни о путях воскрешения. Заключительная же фраза рассуждения Петерсона: «если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним, и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот» (на первом плане опять «единство», «всеединство», воскрешение же – лишь в подтексте), скорее, подтверждала вышеизложенную трактовку Достоевского, тем более, что это соответствовало и собственному представлению писателя о том, как

⁴⁰⁷ Для иллюстрации того, что это именно так, приведу начальные строки одного из пассажей статьи Петерсона: «Соединение людей в общество, основанное на мире и любви, в общество, подобное Троиному Богу, которое приведет нас к жизни вечной и к воскрешению всех прошедших поколений...» (IV, 509).

совершится переход к «новому небу и новой земле», выраженному в записи от 16 апреля 1864 г.: «Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает *весь*. Мы уже потому знаем, что не *весь*, что человек, как физически рождающий сына, передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (НОТА БЕНЕ. *Пожелание вечной памяти* на панихидах знаменательно), то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человечества живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос *весь* вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле)» (20; 174). Самый момент воскресения Достоевский не стремится объять мыслью и словом – «Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить» (20; 174), – переходя сразу же к картине повоскресного состояния, воцарившегося «Царствия Божия»: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в доме Отца Моего обители многи суть). Все себя тогда почувствует и познает навечно» (20; 174–175). В письме к Петерсону от 24 марта 1878 г., говоря о воскресительном акте Достоевский более конкретен: воскресение совершится «в телах», плоть воскресших будет преображенной, – но об участии человечества не просто в подготовке условий восстания из мертвых, но непосредственно в самом воскресительном акте нет и речи⁴⁰⁸.

То, что вопрос об этом участии оставался в 1878 г. для Достоевского открытым, свидетельствует, помимо письма писателя к Петерсону, и его последний роман. В черновиках к «Братьям Карамазовым» встречаем уже неоднократно цитированную выше запись, в которой конспективно содержатся идеи статьи Петерсона: «*Перемещение* любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и

⁴⁰⁸ Заметим, что в записи от 16 апреля 1864 г. Достоевский уже обозначает те два образа воскресения, которые он наметил в письме Петерсону. С одной стороны каждый человек запечатлевает себя в детях и «нравственно оставляет память свою людям» – это как раз то *мысленное* воскресение, с которым соотносит он мысль Ренана. И второй путь – путь действительного воскресения каждого «я». Оба эти пути выстраиваются здесь Достоевским в четкой *последовательности*. Сначала – запечатление себя в потомках, а потом уже попытка «преобразиться в я Христа как свой идеал» и финальное воскресение в общем синтезе.

найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас» (15; 204). Здесь же в разговорах о Дмитрие мелькают фразы: «Ну, этот родственников не воскресит», «Я знаю, что не воскресит. Карл Мор» (15; 207, 208). В черновых набросках поучений старца Зосимы появляется фраза, отсылающая к тезису Петерсона о необходимости изучения мира для овладения бессознательно протекающими в нем процессами: «–ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (15; 250) – эту фразу, как я уже говорила, Достоевский выделяет большими буквами. В финале романа, обращают на себя внимание слова Коли Красоткина: «Знаете, Карамазов, <...> мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» и ответ Алеши: «Ах. И я тоже» (15; 194). Это с одной стороны. С другой же, самый момент воскресительного перехода к Царствию Божию обозначен Достоевским в традиционном духе: «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку? – Непременно восстанем, непременно увидим...» (то же самое «сбудется»). Впрочем, следует сказать, что здесь Достоевский по-своему корректен. Статья Петерсона давала слишком мало данных для иного вывода и для каких-либо «фантазий» на столь ответственную тему.

И, наконец, последнее соображение, отчасти заявленное уже в начале данной главы: та самая дура-цензура. Пассивный залог в отношении к воскресительной теме был, безусловно, безопасней активного. А то, что Достоевским двигали соображения и безопасности тоже, в некотором смысле подтверждается тем самым выпущенным фрагментом из ответа Градовскому, в котором, отстаивая идею мировой гармонии, писатель говорит о миллениуме. Приводя известное место из «Откровения»: «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом» (Откр. 20:6), он вместо «в воскресении первом» пишет «в воскрешении первом»: «Блажен, кто участвует в *воскрешении первом*, то есть в этом царстве» (26; 323), что прямо соотносится с записью в подготовительных материалах к роману: «Вера, что *оживим* и найдем друг друга все в общей гармонии» (курсив мой. – А. Г.), из окончательного текста исчезнувшей.

§ 3. Проблема всеобщности спасения

Тот, кто бывал в Киеве и вступал под своды Софийского собора, главной святыни начальной христианской Руси, возможно, обратил внимание на

многозначную, *говорящую* деталь: в росписи отсутствует сцена Страшного суда, по канону помещаемая на западной стене храма в напоминание верующим о гневе Божиим, об ожидающем человечество последнем, грозном разделении, когда «изыдут сотворшие благая в воскресение живота, и сотворшие злая в воскресение суда», грешники пойдут «в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46).

Христианская живопись (мозаика, фреска, икона) – грамота для неграмотных. Вместе с церковным зодчеством, пением, искусством колокольного звона она составляет то, что Федоров называл «эстетическим богословием», свидетельствует о глубочайших истинах веры, утвержденных многовековым догматическим творчеством церкви, но свидетельствует в живом, впечатляемом образе, сквозь который лучится высший, Божественный смысл. О чем же говорит нам фресковое и мозаичное убранство Софии Киевской, выстроенной по подобию знаменитой константинопольской Софии, матери христианства на русской земле, ведь, по преданию, именно после богослужения в ней послы Владимира, отправленные в чужие страны для «испытания вер», сказали великому князю: «Не знаем, где мы были, на небе или на земле». О чем говорило оно человеку Древней Руси, вступавшему тогда, почти десять веков назад, под своды соборного храма? Вступавшему и видевшему перед собой мозаики алтаря – ибо не было тогда еще высоких, пятирусных иконостасов, полностью закрывавших алтарную часть от созерцания верующих, и изображенное на апсиде прямо *читалось* умным сердцем и сердечным умом.

В верхней части апсиды – Богоматерь Оранта с воздетыми горé руками – «заступница усердная рода христианского», предстательница за все человечество. Она молитвенно обращена ко Христу Пантократору, образ которого помещен в куполе в окружении четырех архангелов. Богоматерь молит Христа о милосердии к роду людскому, о прощении заблудшего человечества. Под Орантой изображение Евхаристии, главного таинства Церкви, участвуя в котором верующий приобщается будущему Царствию Божию, своей преобразенной, бессмертной природе («Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» – Ин. 6:54). А под Евхаристией – святительский чин, где центральное место занимают великие отцы Церкви IV в. – свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст. Трое первых – прославленные каппадокийцы, глубоко изучавшие сочинения Оригена и разрабатывавшие, каждый со своими склонениями, выдвинутую им концепцию апокатастасиса, «всеобщего восстановления», согласно которой в

финале времен воскрешены и очищены от зла будут все существа, спасение обретет даже сатана, восстановивший в себе первоначальную, ангельскую природу, и тогда воистину «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Упование на возможность прощения всех, даже самых заблудших, неоднократно высказывал в своих проповедях и беседах свт. Иоанн Златоуст. Он указывал на евангельский образ обратившегося на кресте разбойника, на Христовы притчи о потерянной драхме, заблудшей овце, которую ищет, пока не найдет, пастырь добрый, на обращение ниневитян, что покаялись от проповеди пророка Ионы и были избавлены Господом от наложенного на них проклятия («Еще сорок дней – и Ниневия будет разрушена» – Иона 2:4)⁴⁰⁹. Своего же рода кульминации идея всеобщности спасения достигает в его знаменитом «Слове огласительном во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», которое читается в конце пасхальной заутрени: здесь призываются все – пришедшие в одиннадцатый час и работавшие от первого часа, «постившиеся и не постившиеся», «воздержанные и ленивые», – вкусить «радость Господа Своего», «ибо любвеобилен Владыка – и принимает последнего как первого, и упокоевает пришедшего в одиннадцатый час, так же, как и делавшего с первого часа – и последнего милует, и первому угождает».

Да, именно надежду на то, что спасены будут все, что никто не будет выброшен во «тьму внешнюю», там где «плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12), несут нам алтарные мозаики Софии Киевской. Той же надеждой лучатся и фрески, в числе которых чудо в Кане Галилейской, прообраз евхаристического пресуществления хлеба и вина в Святые Тело и Кровь и одновременно – будущего преображения плоти мира, и чудо Фавора, и Сошествие во ад с последующим изведением оттуда праотцов (по слову Златоуста, «Ад огорчися, огорчися, ибо упразднися»), и Отослание апостолов на проповедь дабы несли они благую весть о воскресении всем народам земли. Разумеется, все это канонические сюжеты стенописей, но, сочетаясь с мозаиками апсиды и со знаковым отсутствием сцены страшного суда на западной стене храма, они акцентируют тему вселенского преображения, тему сокрушения ада, «нового неба и новой земли», на которой не будет отверженных.

Так главный храм Киевской Руси, строившийся и расписывавшийся спустя полвека после крещения ее народа, явил новообращенным чадам Церкви Христовой светлый, всепрощающий, пасхальный лик христианства. И вряд ли

⁴⁰⁹ *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии // Творения свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. С. 311–324, 344–350, 362–378.*

будет натяжкой сказать, что это пасхальное мироощущение, неразрывное с чаянием милосердия Божия к самым великим грешникам, печалование о всех забвенных и пропадающих, это «сердце милующее», для которого нестерпима мысль о том, что во аде останется хотя бы один непрощенный, стали одной из определяющих черт и русского христианского сознания, и русской культуры в целом. Достаточно вспомнить умиротворителя преп. Сергия Радонежского и «великого читателя воскресения» преп. Серафима Саровского, кротких князей Бориса и Глеба, молившихся за своих убийц, памятники духовной и светской литературы и живописи, наконец, явление религиозно-философского ренессанса последней четверти XIX – первой трети XX века, для которого тема всеобщности спасения была стержневой.

Достоевский никогда не был в Киеве. Никогда не вступал под своды Софийского собора. Но, как мыслитель и художник, он чувствовал эту неиссякающую тягу русского сердца к спасению полному и всеобщему, этот пульс робкой и одновременно упорной надежды на прощение всех. Той надежды, что выразилась в особенно любимом на Руси греческом апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», повествующем, как Богоматерь, пройдя вместе с архангелом Михаилом по всем отделениям ада и скорбя от увиденного, умоляет Небесного Отца помиловать грешников или позволить ей самой мучиться за них. Этот апокриф пересказывает в «Братьях Карамазовых» Иван, и о его значении в структуре романа ниже еще пойдет речь. Сейчас же важно отметить, что Достоевского вопрос об образе грядущего Царствия, о том, все ли будут иметь в нем свою часть или лишь избранные, не оставлял до конца его дней. И был он совсем не теоретическим, не отвлеченным, а глубоко личным вопросом, врезавшимся в сознание Достоевского еще тогда, когда он, блестящий молодой литератор, был схвачен, осужден, стоял на Семеновском плацу в ожидании смерти и спрашивал Спешнева о самом главном, что занимало в тот последний, круцификсный момент его душу: «Мы будем там со Христом?». А потом последовали четыре года каторги, когда он, по его собственному (на деле – евангельскому) выражению, «к злодеям причтен был» и не мог не думать, каковы не только земные, но и Божии судьбы подобных ему сопричтенных. Что в будущей, райской жизни ожидает людей, совершивших в своей жизни страшные преступления, «совершенно лишенных всяких прав состояния, отрезанных ломтей от общества, с проклейменным лицом для вечного свидетельства об их отвержении» (4; 10)? Обречены ли они в Царствии Небесном столь же жестокому наказанию Божию, как здесь, на земле, наказанию от человеков, пребудут ли они

и там вечно отверженными? Или Божий счет человекам иной, и Господь дает шанс каждому быть прощенным и исцеленным? Положительный ответ на этот вопрос писатель нашел тогда в воспоминании о мужике Марее. Марей, когда-то ободривший испуганного ребенка доброй, почти материнской улыбкой, любовно перекрестивший его со словами «Христос с тобой» – не только символ русской души, почвы, народа; это неопровержимое доказательство того, что в каждом человеке живет образ Божий, и коль скоро этот образ есть в каждом, пусть даже совершенно покрыт он коростой греха, надежда на спасение исчезнуть не может. Поняв это, писатель совершенно иначе начал смотреть на «этих разбойников», увидев в каждом из них потенцию стать тем «разбойником благоразумным», который, покаявшись на кресте, первым вошел в рай Христов: «...я вдруг почувствовал, что могу смотреть на этих несчастных совсем другим взглядом и что вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем. Я пошел, вглядываясь в встречавшиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную силплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце» (22; 49).

Тема «преступления и наказания», обозначившаяся в «Записках из мертвого дома», у Достоевского, как писателя подлинно христианского, не могла не искать выхода в эсхатологический план, не могла не соотноситься с темой последнего Божьего прощения и последнего Божьего наказания. И она нашла его в одноименном романе, романе о разбойнике, прошедшем через падение, упорство во зле и покаяние и ставшем наконец «разбойником благоразумным». Романе, художественно утверждающем великую евангельскую мысль, что нет большей радости в Царствии Божием, чем о едином грешнике кающемся и что двери спасения открыты всем – нужно только захотеть в них войти. В развитие этой мысли и начинает звучать у Достоевского тема апокатастасиса. Звучит она из уст пропадающего и грешного пьяницы Мармеладова – и когда? в самую страшную для него минуту: он, обманувший доверие Катерины Ивановны, ее детей и Сони, сидит в грязном трактире – «пятый день из дома, <...> и службе конец, и вицмундир в распивочной у Египетского моста лежит» (6; 20). И вот из самой глубины своего падения, поистине *de profundis*, плача о своем недостойнстве как мытарь знаменитой евангельской притчи, он начинает сбивчивый, захлебывающийся монолог о безграничном милосердии Божием и о прощении всех, как позднее из самой бездны, куда только что мысленно летел «головой вниз и вверх пятами» (14; 99), вознесет свой «гимн радости» Митенька Карамазов:

«— Жалеть! зачем меня жалеть! — вдруг возопил Мармеладов, вставая с протянутою вперед рукой, в решительном вдохновении, как будто только и ждал этих слов. — Зачем жалеть, говоришь ты? Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его! И тогда я сам к тебе пойду на пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!.. Думаешь ли ты, продавец, что этот полуштоф твой мне в сласть пошел? Скорби, скорби искал я на дне его, скорби и слез, и вкусил, и обрел; а пожалеет нас Тот, Кто всех пожалел и Кто всех и вся понимал, Он Единый, Он и судия. Приидет в тот день и спросит: “А где дочь, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не ужасаясь зверства его, пожалела?” И скажет: “Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...” И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!.. И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: “Свиньи вы! образа звериного и печати его; но придите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлешь?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и всё поймем! Тогда всё поймем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет... Господи, да приидет царствие Твое!» (6; 20).

Думаю, вряд ли я ошибусь, сказав, что Достоевский здесь передоверил герою собственное чаяние полноты спасения, о которой Церковь молится каждую литургию, вознося прошения «о всех и за вся». Ведь двумя годами ранее в записи у гроба первой жены он рисовал именно эту абсолютную полноту Царствия Божия, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женьясь и в различных разрядах» (20; 174–175), и в этой картине райски-любовного, соборного бытия, где «воскреснет <...> каждое я – в общем Синтезе» (20; 174), нет и намека на утверждаемое катехизической буквой повоскресное разделение человечества на спасенных и грешников.

Впрочем, родившаяся в сердце писателя-христианина мысль об апокатастасисе встречала у него в то же самое время и сильнейшие контраргументы. Истекали они и из обостренного чувства силы и укорененности

в мире зла, и из понимания радикальной искаженности самостной и смертной природы человека, которую он, как художник, являл современникам в «Двойнике» и «Хозяйке», «Записках из мертвого дома» и «Записках из подполья», «Преступлении и наказании» и «Идиоте», «Бесах» и «Подростке»... Да, можно простить тех, кто делает к этому хотя бы малюсенький собственный шаг. Но как быть с такими, которые совершенно уничтожили в себе образ Божий и по этому поводу ничуть не переживают – напротив, пытаются жить в самое что ни на есть свое удовольствие? Как быть с циником князем Валковским? Как быть с теми, в которых умерли дух и душа и «осталась только одна дикая жажда телесных наслаждений, сладострастия, плотоугодия» (4; 47)? Тот, в ком жива еще совесть, кто сам себя осудил – да, тот достоин радости грядущего Царствия. Ну а те, кто «режет маленьких детей из удовольствия резать, чувствовать на своих руках их теплую кровь, насладиться их страхом, их последним голубиным трепетом под самым ножом» (4; 43)? Те, кто, как великий грешник или Ставрогин, одержимы поистине сатанинской гордыней и, умея властвовать собою и укрощать себя, тем не менее сознательно избирают зло? Те, наконец, кто, как подпольный парадоксалист, захочет реализовать до конца свою отрицательную свободу, показав язык Царствию Божию или зловердно продемонстрировав ему кукиш в кармане?

С одной стороны, на все эти раздирающие вопросы рождался вполне логичный и спокойный ответ. В подготовительных материалах к роману «Бесы» его озвучивал Князь: «Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку. Вспомните выражение: “Ангел никогда не падает, бес до того упал, что всегда лежит, человек падает и восстает”. Я думаю, люди становятся бесами или ангелами. Говорите: несправедливо наказание вечное, и пищеварительная французская философия выдумала, что все будут прощены. Но ведь земная жизнь есть процесс перерождения. Кто виноват, что вы переродитесь в черта. Все взвесится, конечно. Но ведь это факт, результат – точно так же, как и на земле все исходит одно из другого» (11; 184). Ответ строился на тезисе, заявленном в записи у гроба первой жены: «на земле человек в состоянии переходном» (20; 173), однако был прямо полемичен по отношению к той надежде на всеобщность спасения, которая присутствовала не только в «пищеварительной французской философии» (согласно едкой иронии Князя), но и у самого Достоевского, провидевшего в финале времен «бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное» (20; 173–174). Более того, в отличие от

записи у гроба первой жены, где был дан лишь один *восходящий* тип перерождения человека – «в другую натуру, которая не женится и не посягает» (20; 173), здесь указывалось на два противоположенных вектора – «люди становятся бесами или ангелами», и выбор этот всецело зависит от человека, от данной ему свободы. А это автоматически означает, что ставшие бесами по добровольному выбору ни на какую часть в ангельском бытии претендовать не имеют права.

Итак, «кто виноват, что вы переродитесь в черта»? Каждый получает по делам его и заслугам, личность сама уготовляет себе в финале времен или райские кущи, или котлы с кипящей серой в геенне огненной. Но эта железная *логика* в романном мире писателя мгновенно наталкивается на *чувство*, на «сердце милующее», что взыскует спасения всех вопреки всякой логике и всяким заслугам. Наталкивается – и вдребезги об него разбивается. Вот Степан Трофимович Верховенский в своем последнем, откровенно-пророческом слове: «Каждая минута, каждое мгновение жизни должны быть блаженством человеку... должны, непременно должны! Это обязанность самого человека так устроить; это его закон – скрытый, но существующий непременно» (10; 506), – вспоминает сына Петрушу, того самого «мерзавца» Петрушу, на котором и морок, и преступление, и одержимость, – и как вспоминает, в каком обрамлении! «Друзья мои, все, все: да здравствует великая Мысль! Вечная, безмерная Мысль! Всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо поклониться пред тем, что есть Великая Мысль. Даже самому глупому человеку необходимо хотя бы нечто великое. Петруша... О, как я хочу увидеть их всех опять! Они не знают, не знают, что и в них заключена все та же вечная Великая Мысль» (10; 506). И становится понятно: буде его, Степана Трофимовича, за финальное его обращение к Богу возьмут в Царство Небесное, он не испытает там никакого блаженства, ибо ему нестерпимо будет зрелище его Петруши, корчащегося в пламени ада. Петруши, которого он помнит десятилетним мальчиком, «чувствительным и боязливым», клавшим перед сном земные поклоны и крестившим подушку, «чтобы ночью не умереть» (10; 75). Может быть, он, со всей совестью и горячностью идеалиста сороковых годов, даже попросится в ад, чтобы разделить страдания со своим возлюбленным сыном, как готовы были мучиться вместе с грешниками и апостол Павел, и старец Силуан, и сама Богородица.

Идея Суда вступала для Достоевского в противоречие и с образом Христа, выше, прекраснее и совершеннее Которого писатель, по его собственному признанию, не знал ничего. Христос для него – воплощенные Истина, Благо и

Красота, полнота любви, милосердия и прощения. Именно Христом поверяет он все человеческие дела и поступки: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. <...> Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков – нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (27; 56). Так вот, если Христос не сжег бы еретиков на земле, то как может явиться Он в ипостаси Карающего Судии во втором пришествии Своем и немилосердно разделять и судить человечество, Он, Который глаголал ученикам Своим, что Отец Небесный желает спасения всем? Светлый, всепрощающий Лик Воплощенного Бога Слова, в безграничной своей любви к людям возжелавшего сойти в мир, принять плоть человеческую и искупить грех Адама, и препятствовал Достоевскому принять те «глаголы разрыва и проклятия»⁴¹⁰, которые прозвучали в 24–25 главах Евангелия от Матфея, так называемом «малом апокалипсисе», где являлся образ «Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30), но уже не для того, чтобы искуплять всех, а чтобы разделять: «Тогда будут двое на поле: один берет, а другой оставляет; Две мелющие в жерновах: одна берет, а другая оставляет» (Мф. 24:40–41), не для того, чтобы призвать к себе всех: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас» (Мф. 11:28), а для того, чтобы отвергнуть во веки веков: «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: “идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его”» (Мф. 25:41).

Вспомним то видение «последнего дня человечества», которое в романе «Подросток» разворачивает Версиков перед сыном Аркадием. К «осиротевшим людям», утратившим после столетий бесконечной борьбы не просто веру, но даже саму идею о Боге и бессмертии, сходит Христос и вопрошает, простирая к ним руки: «Как могли вы забыть его?» Сходит не с гневом на человечество, а с бесконечной любовью к нему. «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (13; 379). Разумеется эта утопическая картина конца истории нарисована героем, который мечется между неверием и жаждой подлинной веры, но даже в его, еще не установившемся на камени веры сердце образ Христа вознесен на священную, неприкасаемую высоту, с Ним соединяется только идея *абсолютного блага, милосердия и любви*, но никак не наказания тем, кто забыл Его и Отца.

⁴¹⁰ Семенова С.Г. «Глаголы вечной жизни». Евангельская историка и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М., 2000. С. 201.

Представление о финальном разделении рода людского, пошедшего от единого корня Адамова, расщепления соборного тела человечества на достойных и недостойных, на спасенных и вечно проклятых входило в противоречие и с утверждавшейся у Достоевского с конца 1860-х годов идеей истории как работы спасения и тесно связанной с ней идеей миллениума. И действительно: если история движется к «братству людей», к «всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 50), то мыслимо ли, что это всепримирение будет нарушено в вечности, что живущие, положившие в основу существования праведный, Божий закон, не искупят тех, кто пришел в этот мир раньше их, тех, кто, по неразумию, зловолию, гордыне, отчаянию, этому закону сопротивлялся? А главное: если признать возможным фатальное и неминуемое *разделение* и *разрыв* в высшем, Божественном бытии, то можно ли требовать *согласия* и *соединения* всех здесь, на земле? Не следует ли тогда признать за единственную реальность пессимистический, леонтьевский сценарий истории, движущейся к падению и только падению, за которым естественно должен последовать суд?

Историософская концепция вольно или невольно вела Достоевского к необходимости пересмотра концепции эсхатологической. И прежде всего – к необходимости иначе взглянуть на тот отрезок человеческой и космической истории, который в «Откровении» пролегает между «тысячелетним царством» и «новым небом и новой землей». Согласно пророчеству ап. Иоанна, вслед за тысячелетним царством праведников имеет место новое торжество зла на земле: сатана развязан и выходит обольщать народы, собирая их на брань против «стана святых» (Откр. 20:7–8). История, очищенная и омытая благодатным строительством святого града, вновь срывается в катастрофу. И лишь после этого последнего восстания тьмы ее владыка побежден окончательно, низвергаясь в «озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк» (Откр. 20:10). Такой историософский сценарий с идеей страшного суда вполне сочетался. Но Достоевский был убежден, что уже в миллениуме земля и человек поднимаются на новую онтологическую ступень, что уже в миллениуме полагается начало духо-телесному преобразению («millenium, не будет жен и мужей» – 11; 182). А с такой точки зрения суд становится *contradictio in adjecto*. Ибо возможно ли этих обоженных, просветленных людей судить как нерадивых, лукавых рабов и кого-то из них низвергать в озеро огненное? Возможно ли разделять тех, которые уже стали едино, возможно ли рубить по-живому *единое* тело человечества, в котором члены связаны неслиянно-нераздельным союзом любви?

В. А. Котельников в статье «Средневековые Достоевского», сближая хилиастические идеи Достоевского с концепцией «Вечного Евангелия» Иоахима Флорского, прямо пишет о том, что переход к Иерусалиму Небесному «в представлении писателя не предполагает катастрофического обрыва истории, абсолютного прекращения земного бытия»⁴¹¹. Добавлю, что подобным же образом мыслили раннехристианские апологеты Иустин Мученик и Ириней Лионский. И у Достоевского, в соответствии с этой традицией, тысячелетнее царство Христово не прерывается новым восстанием злого духа и новым падением человечества, а эволюционно вырастает в Царствие Небесное, преображаясь, по словам В. С. Соловьева, «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»⁴¹².

И страшный суд, при такой трактовке Откровения, начинает мыслиться Достоевским не как событие трансцендентное, пост-историческое, совершающееся вне человеческого времени, а как определенный момент истории, момент, когда своей кульминации достигнет противостояние двух путей развития мира, двух идеалов человечества: пути современной цивилизации, «обоготворившей Ваала», и пути созидания «Царства Христова». Неоднократно и в художественных текстах, и в письмах, и в «Дневнике писателя» Достоевский предрекает скорую и неминуемую гибель цивилизации, коль скоро будет она упорствовать на ложных путях. Революционные и атеистические идеи, убеждает он своих современников, несут в себе антихристианский идеал всеобщей сытости и «вековечной Вавилонской башни», и «первые битвы грядущего страшного нового общества против старого порядка вещей» уже «при дверях». Но будучи неминуемыми, эти битвы являются и необходимыми, ибо именно они могут очистить и омыть племена и народы, не исполнившие своего христианского назначения. «Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (21; 201–204). Отпадшее и упорствующее в своем отпадении человечество должно пройти сквозь своего рода «страшный суд» истории, чтобы опаматоваться и прийти, наконец, «в разум истины», обратиться на Божьи пути. В романе «Подросток» Версиков так говорит о западной цивилизации, этой эмблеме мира, упорствующего в избрании зла: «О, им суждены страшные муки прежде, чем достигнуть Царствия Божия» (13; 377). А в черновом автографе исповеди Достоевский заставляет своего героя тосковать о том пути научающих и страшных ошибок, которым, по его мысли, европейское

⁴¹¹ Котельников В.А. Средневековые Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб., 2001. С. 26.

⁴¹² Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 731.

человечество будет идти ко Христу: «Я видел, что они не могут дойти до истины, не перешагнув через страшные муки. Муки напрасные, но неотразимые ни за что. Так и будет до тех пор, пока не наступит правда. Я ощущал эту будущую правду и понимал ее, и не мог не тосковать о напрасных муках. А между тем все должно было кончиться Царствием Божиим. Пройдя напрасные муки, все равно пришли бы к Царству Божию. Только к чему было напрасное разрушение?» (17; 151).

С таким пониманием эсхатологической перспективы подступал Достоевский к «Братьям Карамазовым». Думаю, что чувствовал он себя в нем далеко не уверенно – ведь против грезившейся ему картины того, как «человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (25; 100), стоял утверждаемый Откровением образ пришествия Христа уже не как Спасителя, а как Судии. Но вот в конце 1877 г. в его руки попадает статья, излагающая учение мыслителя, который развивал близкую эсхатологическую концепцию и, что особенно важно, последовательно сопрягал эту концепцию с идеей всеобщности спасения.

«Объединение живущих для воскрешения всех умерших» (I, 136), *братотворение*, устанавливающее между людьми, ранее пребывавшими в неродственности и розни, закон подлинной, нелицемерной любви, открывало у философа светлую, оптимистическую перспективу истории. Пришедший «в разум истины» человеческий род устроит свою общую жизнь по образу и подобию Троицы, исполняет долг воскрешения и регуляции, долг «восстановления образа Божия в природе, представляющей извращение этого образа» (I, 300), и тем самым творит волю Отца Небесного, не создавшего ни смерти, ни розни. Литургия, «строительница Церкви» (I, 264), приуготовлявшая живущих к Христову делу, выходит за стены храма – ее престолом служит теперь вся земля, на пространствах которой происходит благодатное пресуществление праха умерших в живые тело и кровь. Земля, а потом и Вселенная, преображаемая житнетворческим трудом «сынов человеческих» (так и хочется привести запись из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Вот тут труд всеобщий (если бы все были Христы) проявился бы с радостным пением» – 11; 193), становится Царствием Божиим.

Переход к «новому небу и новой земле» происходил у Федорова не через катастрофу, мгновенно прерывающую дурную бесконечность истории, а через постепенное просветление элементов этого мира, медленное вытеснение из бытия сил хаоса и смерти, одухотворяющую регуляцию. Соответственно и человечество,

вставшее на Божьи пути, служащее Творцу не только всем сердцем, всеми мыслями, всеми чувствами, но и делом, знанием, творчеством, получало шанс на спасение всеобщее, на прощение всех, даже самых заблудших.

Что же касается страшного суда и гееннского наказания, то они становятся реальностью лишь в случае окончательного утверждения человечества в его неоязыческом выборе, отказа нести ответственность за бытие, за землю, данную ему Творцом в разумное, творческое управление, отказа от соучастия в воскресительном деле. «Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, оставаясь в розни, не объединяясь в труде познавания слепой силы, а подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а путем *сверхъестественным* может ожидать лишь трансцендентного воскресения, не чрез нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук» (I, 402). Да, такой исход будет поистине *катастрофой* для человечества, будет наказанием всем, в том числе и праведникам: как им, с их сердцем милующим, исполненным бесконечной любви, вынести мучения своих братьев – да, грешных, да, недостойных, но все-таки братьев, а значит с ними единых и нераздельных!

В противовес традиционному, фаталистическому истолкованию Откровения Федоров выдвигает идею условности апокалиптических пророчеств. Исходя из самого смысла «пророчества» – «всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено» (I, 402), – он утверждает, что пророчество о страшном суде – только угроза человечеству, упорствующему на путях зла. Если же люди сознают себя соработниками Бога, желающего спасения всем, объединятся в общем деле воскрешения умерших, преобразования мира, то суд будет отведен, как отведено было наказание от покаявшихся ниневитян. «Огорчение пророка Ионы, когда пророчество его не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину, творец же Апокалипсиса, он же и апостол любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его пророчество» (I, 402–403), – подытоживает Федоров, прямо следуя здесь мысли свт. Иоанна Златоуста, неоднократно подчеркивавшего в своих беседах: «Бог грозит геенной не потому, чтобы желал ввергнуть в геенну, а чтобы избавить нас от геенны: если бы Он хотел наказать, то не грозил бы наперед, чтобы мы не предостереглись и не избежали угрозы. Бог угрожая мщением, чтобы мы избежали действительного мщения; устрашает

словом, чтобы не наказать самым делом»⁴¹³.

Страшный суд, в толковании Федорова, поставляется «Новым заветом» как напоминание человечеству, как Божественное научение, но не как неотменимый, роковой приговор. Таким напоминанием в храмовой росписи был Деисус – изображение Богоматери и Иоанна Крестителя молящимися Христу о спасении рода людского. Деисус обыкновенно располагался в восточной, алтарной части храма: сначала в виде фрески или мозаики, как в той же Софии Киевской, а затем, когда в обиход вошли многоярусные иконостасы, составлял в них отдельный ряд, причем за Богородицей и Иоанном Крестителем обыкновенно писались еще архангелы Михаил и Гавриил, первоверховные апостолы Петр и Павел и святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и др., символизируя образ Церкви, видимой и невидимой, предстоящей Отцу Небесному и возносящей молитву за весь мир.

Иногда Деисус помещался и на западной стене храма, но даже при таком расположении он отличался от фресок, изображавших Страшный суд как таковой, являвших его *воочию*. Фрески Страшного суда буквализируют Апокалипсис, воплощают в красках то, чему будет дано свершиться несмотря ни на какие мольбы, невзирая ни на чье заступничество, пусть даже самое неустанное, пророчествуют о том, что нож разделения неминуемо пройдет по телу человечества, как бы не стремилось оно к святости, как бы ни усиливалось «каяться, себя созидать, Царство Христово созидать». Деисус – это именно напоминание, точнее предупреждение, в сочетании с призывом к активности, к молитвенному, благому действию, и во время церковных служб к Богоматери, Иоанну Предтече, архангелам и святителям, молящимся за человеческий род, присоединяются все предстоящие в храме, вознося свою молитву «о всех и за вся». (Как писал Федоров в работе «Собор», сама роспись храма в православной традиции начиналась с «изображения Христа Вседержителя, явления Его среди чинов ангельских», после чего изображался и «Деисус, т. е. моление о спасении мира Богоматери и Иоанна Предтечи» (I, 320–321), – а это значит, с самого начала верующим напоминалось о страшном суде, но напоминалось не для того, чтобы явить им грядущее фатальное разделение человечества, а для того, чтобы понудить их к покаянию и исправлению).

⁴¹³ Свт. Иоанн Златоуст. О покаянии и сокрушении сердца, а также о том, что Бог скор на спасение и медлен на наказание // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 377; см. также С. 344, 368–369.

Такое предупреждение о суде, но только *предупреждение*, являет и композиция Софии Киевской, равно как стенописи тех византийских и русских храмов, в которых отсутствовало изображение Страшного суда. Помимо Деисуса о Страшном суде здесь напоминает и фигура Христа Пантократора в куполе (в Его руке Книга, которая раскроется в Судный день, свидетельствуя за или против каждого человека), и молящаяся Богородица (Оранта) в алтарной части. Но это именно напоминание, намек, предостережение. В нем отсутствует прямота указания, имеющаяся в непосредственном изображении, которое как будто говорит «всем zde предстоящим и молящимся»: «И больше ничего не ждите – сказано ведь, что все здешнее должно погибнуть»⁴¹⁴.

Итак, будет ли исход истории катастрофическим, судным, ведущим к разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, или же светлым, благим, всеспасающим, зависит от самого человечества – от того, придет ли оно «в разум истины», став соратником Творца в деле спасения мира, или же окончательно отвернется от Бога и Его закона. В такой «активно-творческой эсхатологии», как назовет федоровскую концепцию условности апокалиптических пророчеств Н. А. Бердяев, нет никакой фатальности, но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы своих братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие. Спасение здесь не даровое (вспомним у Достоевского: «пищеварительная французская философия выдумала, что все будут прощены»), а трудовое, требующее всеобъемлющего и неустанного «труда православного» (11; 195).

В статье «Чем должна быть народная школа?», представляя федоровскую идею общества по типу Троицы, Петерсон провел прямую связь между достижением человеческим родом этого благого единства и спасением всех: «Только соединением в таком обществе, единство которого будет неразрывно и личности, составляющие его, не будут ни подавлены, ни поглощены, которое примирит не примиримое по законам природы единство и множество, которое будет многоедино подобно Богу, Который Троица, только создавшись в такое общество, мы достигнем и соединения с Богом, жизни в Боге, Который обещал быть там, где *два* или *три* соберутся во Имя Его (одному прийти к Богу не достаточно), только чрез общество, созданное во имя, во славу и по образу Св.

⁴¹⁴ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М., 1912. С. 189.

Троицы, мы придем в царствие Божие, *и на суд не придем, но от смерти в живот*» (IV, 509; курсив мой. – А. Г.).

Как видим, Петерсон апеллирует здесь ко знаменитому евангельскому тексту: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную; и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5: 24). Это текст, который не раз впоследствии будет приводить и Федоров, соединяя его с другими евангельскими текстами, дышащими той же надеждой на благой исход истории.

Более прямо и развернуто идея всеобщности спасения прозвучала в письме Петерсона Достоевскому – от 29 марта 1878 г., где он отвечал на вопросы писателя по поводу учения «неизвестного мыслителя». Указав на человеческое многоединство как на тот «конечный идеал, к которому должен прийти человек», подчеркнув, что достигается этот идеал «лишь победой человека над смертью» и «воскрешением всех прошедших поколений», и не мысленным, а именно «реальным, буквальным, личным», Петерсон вновь заговорил об апокатастасисе, прямо обозначив мысль Федорова об условности апокалиптических пророчеств, согласно которой объем спасения зависит не только от Бога, но и прежде всего от человека: «Только нужно думать, что усвоенное всеми представление о неизбежности страшного суда едва ли справедливо, едва ли основано на верном понимании пророчеств Спасителя, Который между прочим сказал: “слушающий слово Мое и верующий в пославшего Меня имеет жизнь вечную; *и на суд не приходит*, но пришел от смерти в живот” (Иоан. 5, 24). Нужно думать, что пророчества о страшном суде должно принимать условно, как пророчество пророка Ионы, да и всякое пророчество, т. е. если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот...» (IV, 414).

Письмо Петерсона Достоевский должен был получить 31 марта – 1 апреля 1878 г. А 2 апреля В. С. Соловьев, с которым 24 марта писатель обсуждал идеи Федорова, читал свою последнюю, двенадцатую лекцию по философии религии, как раз посвященную эсхатологической теме: «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»⁴¹⁵. И в ней была изложена

⁴¹⁵ Программа чтений В. С. Соловьева // *Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 172.*

такая трактовка спасения, которая разводила Соловьева с традиционной церковной эсхатологией и в очередной раз сближала с двумя его современниками.

Как следует из проделанной А. А. Носовым реконструкции текста последней лекции Соловьева⁴¹⁶, философ ничего не говорил в ней ни об усилении зла в мире к концу времен, ни о страшном суде. Воскресение становилось у него следствием всецелого одухотворения, обожения бытия. По мысли философа, оно совершится тогда, когда «природный мир» сделается «телом человеческим», когда «все существующее проникнется “Божественным началом”»⁴¹⁷ (то есть опять же не так, как в традиционной церковной эсхатологии, где воскресение следует за вторым пришествием, прерывающим дурную бесконечность истории, вековую тяжбу в ней добра и зла). Представляя этот светлый вариант эсхатологии, согласно которому путь к Царствию Божию пролегает не через катастрофу, а через преображение, спасение мыслится всеобщим, Соловьев прямо высказался против страшного суда и «“гнусного догмата” о вечных муках»⁴¹⁸. Вот как передавал это взбудоражившее слушателей заявление философа регулярно освещавший чтения корреспондент «Голоса»: «Осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа, сказал он, равносильно осуждению всех, так как, в силу солидарности всех человеческих существ, страдание одних делается невозможностью блаженства для других. Далее лектор указывал на всеобъемлющую любовь Божию, которая сильнее всякого человеческого уклонения от добра и всякого безумия, указывал на безусловность человеческой свободы, зависимость человека от Божества и солидарность его со всем человечеством и всем существующим и заключил свою лекцию заявлением, что когда полнота Божественного содержания будет иметь реальность для человечества, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного человечества»⁴¹⁹.

Достоевский присутствовал на этой лекции Соловьева. И, разумеется, не мог не соотносить *услышанное* там и *прочитанное* незадолго до этого в рукописи и письме Петерсона. Вполне вероятно, что и саму лекцию, и это письмо

⁴¹⁶ Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.

⁴¹⁷ Цит. по: Носов А.А. Указ. соч. С. 249.

⁴¹⁸ Это выражение Соловьева приведено в дневнике А. А. Киреева в записи от 20 мая 1878 г. (Цит. по: Там же. С. 249. Ср. письмо К. П. Победоносцева Е. Ф. Тютчевой: «Представьте, что этот молодой человек, говоря о Воскресении и будущем суде, публично опровергает учение о вечной казни грешников и один раз назвал это учение “гнусным догматом!”» (Цит. по: Там же. С. 246).

⁴¹⁹ Там же. С. 249.

впоследствии он мог обсуждать с Соловьевым и лично, тем более, что философ и сам стремился объясниться с лицами из своего окружения по поводу резкости своих нападок на «гнусный догмат»⁴²⁰.

Спустя три месяца – 25–26 июня 1878 г. – Соловьев и Достоевский посещают Оптину пустынь. Свящ. Геннадий (Беловолов), собравший в статье «Оптинские предания о Достоевском» свидетельства об этом посещении, указывает на то, что в келье старца Амвросия, с которым Достоевский во время своего пребывания «виделся три раза: раз в толпе и два раза наедине»⁴²¹, состоялась беседа между старцем, писателем и философом⁴²². Восстанавливается и главная тема беседы, а согласно некоторым источникам даже спора: это тема эсхатологическая, вопрос о конечном разрешении судеб мира, заостряемый во все ту же поистине преткновенную проблему «вечных мучений». Отец Геннадий приводит рассказ прот. Сергия Сидорова о посещении им в 1916 г. Оптиной Пустыни и кельи старца Амвросия: живший в келье старца «архимандрит Ф.» поделился тогда «своими интересными воспоминаниями. Он присутствовал при знаменитом споре Достоевского с отцом Амвросием о вечных муках, когда Достоевский и Владимир Соловьев в 1879 (sic!) году посетили старца»⁴²³. «В поздних оптинских преданиях» фигурирует даже легенда о стуле, который якобы сломал Достоевский во время спора с Амвросием, справедливо относимая о. Геннадием (Беловоловым) «к жанру монастырского – или околомонастырского – фольклора»⁴²⁴.

Сам Соловьев рассказывал Д. И. Стахееву, что «Достоевский, вместо того чтобы послушно и с должным смирением внимать поучительным речам старца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему, развивал и разъяснял значение произносимых им слов и, незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя»⁴²⁵. Этот рассказ, входящий в заметное противоречие с тем впечатлением, которое вынес о Достоевском сам отец Амвросий («Это кающийся»⁴²⁶), наводит

⁴²⁰ См.: Носов А.А. Указ. соч. С. 249–252, 255.

⁴²¹ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 167.

⁴²² Свящ. Геннадий (Беловолов). Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. С. 172.

⁴²³ Цит. по: Указ. соч. С. 171.

⁴²⁴ Там же. С. 173.

⁴²⁵ Стахеев Д.И. Группы и портреты. Листочки воспоминания: О некоторых писателях и о старце-схимнике // Ф. М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб., 1993. С. 246.

⁴²⁶ Поселянин Е.Н. Отец Амвросий: Его советы и предсказания // Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 46.

на мысль о том, что Соловьев, вспоминая беседу в Оптиной пустыни, отчасти транспонировал на Достоевского свое собственное поведение в келье у старца. Да, он, только что произнесший анафему «гнусному догмату», должен был спорить, настаивая на апокатастасисе, на благом разрешении судеб земли и человечества, на том, что ни один, даже самый заблудший и грешный, самый негодный и ленивый раб Божий не будет выброшен во «тьму внешнюю», там где «плач и скрежет зубов» (Мф. 25:30).

В «Историческом описании Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита», иеромонах Ераст приводил слова старца Амвросия, сказанные в свое время «по поводу полемики К. Н. Леонтьева с Соловьевым о сочинениях Данилевского»: «Спроси-ка Соловьева, как он думает о вечных мучениях?»⁴²⁷. Автор «Исторического описания...» стремился опровергнуть утверждения архим. Агапита и Е. Поселянина, согласно которым старец Амвросий дал о философе «неодобрительный отзыв»⁴²⁸, заявив: «Этот человек не верит в загробную жизнь»⁴²⁹. Он был искренно убежден в традиционализме эсхатологических представлений Соловьева, полагая, что философ всецело признавал вечные муки, в то время как дело обстояло с точностью до наоборот.

То же убеждение демонстрирует и свящ. Геннадий (Беловолов). Он не доверяет свидетельству Стахеева, а также другим источникам, создающим впечатление «серьезной полемики, прежде всего между старцем Амвросием и Соловьевым, о вечной жизни»⁴³⁰. По его мнению, «спора» как такового в келье старца вообще не было, а «было “рассуждение мистическое”: “о спасении души”, “о будущей жизни”, “о вечных мучениях”», причем могли звучать и некоторые идеи будущих «Бесед и поучений старца Зосимы», в частности беседы “О аде и адском огне”»⁴³¹. И писатель, и философ, в представлении отца Геннадия, придерживались устоявшихся церковных взглядов, а значит и предмета, который мог бы вызвать ожесточенные прения между ними и старцем Амвросием, не существовало. Однако приведенная реконструкция «беседы о вечных вопросах бытия»⁴³² не учитывает негативной позиции Соловьева по отношению к

⁴²⁷ Е.В. [иеромонах Ераст]. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Оптина Пустынь, 1902. С. 125.

⁴²⁸ Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. Ч. 1. С. 94.

⁴²⁹ *Поселянин Е.Н.* Отец Амвросий // Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 46.

⁴³⁰ *Свящ. Геннадий (Беловолов)*. Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. С. 172.

⁴³¹ Там же.

⁴³² Там же. С. 173.

«гнусному догмату» о вечных муках. А эта позиция как раз и могла стать предметом спора между ним и отцом Амвросием, и спора достаточно резкого.

Но то, что спорил Соловьев, не означает, что не спорил Достоевский, не менее Соловьева уповавший на всеобщность спасения. И хотя, как справедливо считает отец Геннадий, легенда о стуле, который, якобы сломал писатель во время спора со старцем Амвросием, действительно должна быть отнесена к монастырским преданиям, самого вопроса о том, какую именно точку зрения выражал Достоевский в келье у старца по поводу «вечных мук» и насколько она оказалась согласна с мнением отца Амвросия, это не снимает.

Такова предыстория эсхатологической темы в последнем романе «великого пятикнижия». Тема эта для «Братьев Карамазовых» столь же центральна, как и темы церкви и воскресения. Более того, все три темы у Достоевского тесно сплетаются, образуя единый богословский узел романа.

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» в набросках поучений Зосимы читаем: «Но если все всё простили (за себя), неужто не сильны они *все* простить всё и за чужих? Каждый за всех и вся виноват, каждый *потому* за всех вся и силен простить, и станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каиафу, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» (15, 249). Возникающий здесь образ всеобщего спасения, которое становится реальностью при условии обращения рода людского на Божьи пути, прямо перекликается с тем, о чем писал Достоевскому Петерсон. Всеобщее покаяние, всепрощение и соединение в общем деле («станут тогда все христовым делом») меняет содержание второго пришествия – здесь уже не суд, а прощение и слияние друг с другом и со Христом.

То же упование на благой, всеспасающий исход истории проходит через «беседы и поучения» старца Зосимы и в окончательном тексте романа. Во второй главке этих бесед, записанных Алексеем Карамазовым, «Нечто о господах и слугах и о том, возможно ли господам и слугам стать взаимно по духу братьями», старец говорит о «будущем уже великолепном единении людей, когда не слуг будет искать себе человек и не в слуг пожелает обращать себе подобных людей, как ныне, а, напротив, изо всех сил пожелает стать всем слугой по Евангелию» (14; 288). Указание на то, что этот образ «великого человеческого единения» относится уже к финалу истории, дает сам Зосима: «И неужели сие мечта, чтобы *под конец* человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и

милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне – в объядении, блуде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного на другим? Твердо верую, что нет и что время близко. Смеются и спрашивают: когда же сие время наступит и похоже ли на то, что наступит? Я же мыслю, что мы со Христом это великое дело решим» (14; 288; курсив мой. – А. Г.). В этом же фрагменте старец представляет как бы два противоположных варианта конца истории: один – апостасийный, сопряженный с падением человечества (ниже он подкрепляется рисуемой старцем картиной устройства мира на своих собственных, самоопорных началах: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнут Христа, кончат тем, что зальют мир кровью» – 14; 288), и второй – анастатический, утверждающий Царство Божие на земле, при котором, как мы помним, открывается возможность спасения всех. И, что самое важное, то, какой именно вариант осуществится в реальности, ставится в зависимость от воли самих людей, от того, будет ли эта воля зловредной или благой, жизнеразрушительной или жизнеспасительной.

В следующей главке «О молитве, о любви и о соприкосновении мирами иным» старец заповедует своим чадам, «на каждый день» и когда лишь возможно, молиться о всех представших в этот день перед Господом. «Ибо в каждый час и каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их *становятся пред Господом* – и сколь многие из них расстались с землею отъединено, никому не ведомо, в грусти и тоске, что никто-то не пожалеет о них и даже не знает о них вовсе: жили ль они или нет. И вот, может быть, с другого конца земли вознесется ко Господу за упокой его и твоя молитва, хотя бы ты и не знал его вовсе, а он тебя. Сколь умилительно душе его, *ставшей в страхе пред Господом*, почувствовать в тот миг, что есть и за него молещик, что осталось на земле человеческое существо, и его любящее. Да и Бог милостивее воззрит на обоих вас, ибо *если уже ты столь пожалел его, то кольми паче пожалеет Он, бесконечно более милосердый и любовный, чем ты. И простит его, тебя ради*» (14; 289; курсив мой. – А. Г.). Здесь снова возникает образ зависимости будущей судьбы человека от того, насколько они сами окажутся способны на любовь, милосердие, всепрощение. А буквально в следующем же абзаце следует заповедь совершенной любви, которая способна изливаться даже на самого грешного и недостойного, ибо не смешивает грех и того, кто оказался пленником закона греховного, прозревает за коростой греха образ Божий, присутствующий в каждом рожденном женами: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14; 289). В последней главке поучений «Об аде и адском огне, рассуждение мистическое» (о

ней я специально буду еще говорить) старец призывает к молитве за самоубийц, за тех, которые сами осудили себя вечной гибели: о них и церковь не возносит молитв, и на христианских кладбищах их не хоронит, и верующим поминать запрещает: «Но горе самим истребившим себя на земле, горе самоубийцам! Мыслю, что уже несчастнее сих и не может быть никого. Грех, рекут нам, о сих Бога молить, и церковь наружно их как бы и отвергает, но мыслю в тайне души моей, что можно бы и за сих помолиться. За любовь не осердится ведь Христос. О таких я внутренно во всю жизнь молился, исповедуюсь вам в том, отцы и учителя, да и ныне на всяк день молюсь» (14; 293). Вот оно, сердце милующее, печалующееся о гибели каждой, даже самой забвенной и заблудшей души – именно такое сердце есть сердце подлинно христианское. И не случайно вновь возникает здесь у Зосимы образ Христа, воплощенной любви, любви, которая есть и безграничное милосердие. Христос не может за любовь *осердиться*, не может и покарать за любовь, не может и отвергнуть тех, на кого эта любовь изливается.

Слова Зосимы распахнуты всем нам, людям настоящим и будущим, тем, кто сейчас открывает этот роман или когда-либо еще откроет его, но одновременно они обращены и к самим действующим лицам романа, к тем, кто живет в художественном мире «Братьев Карамазовых». Эти слова обобщенны и в то же время очень конкретны. Чья душа вот-вот уйдет с этой земли, грустя и тоскуя, что никто-то не пожалеет о ней, чья душа скоро предстанет в страхе пред Господом и чьей душе будет радостно и умирительно почувствовать в этот миг, что и за нее кто-то молится, что и ее, грешную, кто-то помнит и любит? Спустя всего сутки после смерти старца Зосимы будет убит старик Карамазов – и прозорливое слово старца в том числе и о нем. (Вспомним, как в первом же своем разговоре с Алешей Федор Павлович говорит своему тихому мальчику, желающему в монахи идти: «Впрочем, вот и удобный случай: помолишься за нас грешных, слишком много мы уж, сидя здесь, нагрели. Я все помышлял о том: кто это за меня когда-нибудь помолится? Есть ли в свете такой человек? Милый ты мальчик, я ведь на этот счет ужасно как глуп, ты, может быть, не веришь? Ужасно» – 14; 23). А кто в романе вскоре истребляет себя, не выдержав совершенного им греха, но и не имея сил в нем признаться и муку принять, в ощущении полной богооставленности, абсолютной и страшной пустоты, глухого вселенского одиночества? Павел Смердяков, убийца Федора Павловича, а, по романному намеку Достоевского, еще и отцеубийца. По слову Зосимы, и о нем надо молиться, и о нем, погибшем, надо печаловаться, а не клеймить осуждением, извергая из памяти, яко пса смердящего и недостойного.

Это евангельское «Не судите да не судимы будете» звучит в предыдущей главке поучений Зосимы – «Можно ли быть судиею себе подобных? О вере до конца». Снова и снова стремится святой старец донести до людей Христову заповедь милости к падшим, каждый раз звучащую в предначинательных молитвах перед исповедью: «Аще что свяжете на земле, будет связано на небесех, и аще что разрешите на земле, будет разрешено и на небесех». А в романе умносердечное предостережение старца: «Помни особенно, что не можешь ничьим судьейю быть» (14; 291) буквально исполняет Алеша. С самых первых страниц романа Достоевский указывает на этот *евангельский* настрой его сердца – не судить, а печаловаться о грехе людей, об искажении в них образа Божия и любить этот образ Божий в ближних своих, как бы ни был он затерт и загажен: «Что-то было в нем, что говорило и внушало (да и всю жизнь потом), что он не хочет быть судьейю людей, что он не захочет взять на себя осуждения и ни за что не осудит. Казалось даже, что он все допускал, нимало не осуждая, хотя очень горько грустя. <...> Являсь по двадцатому году к отцу, положительно в вертеп грязного разврата, он, целомудренный и чистый, лишь молча удалялся, когда глядеть было нестерпимо, но без малейшего вида презрения или осуждения кому бы то ни было» (14; 18). И потом, во всех своих отношениях с людьми он не позволяет себе ни одной судящей реакции. Ни по отношению к отцу, ни по отношению к братьям («как бы мог я быть в этом деле твоим судьейю?» (15; 186) – говорит он Дмитрию, который хоть и решился «пойти за дите», а все же боится «не вынести» взятого на себя креста и подумывает о предложении Ивана бежать в Америку), ни по отношению к другим окружающим его персонажам: Катерине Ивановне, госпоже Хохлаковой и ее дочери Лизе, Илюшечке, швыряющему в него камнями и кричащему злобно: «Монах в гарнитуровых штанах» (14; 163), и даже Ракитину, исходящему на него тайной злобой и предвкусывающему падение праведника.

Алеша твердо умеет разделять зло как таковое и носителя этого зла. Отцу, повторяющему о себе: «я ведь злой человек», он отвечает убежденно и твердо: «Не злой вы человек, а исковерканный» (14; 158), выражая тем самым глубинное христианское понимание – понимание того, что зло не онтологично, а значит и не равновелико Богу (манихейский дуалистический взгляд), что оно есть лишь искажение блага, недостаток добра, а значит и тот, кто, казалось бы, до последней клетки заражен этим злом, почти, так сказать, *переродился в черта*, имеет шанс благого, *обратного* перерождения, имеет шанс быть спасенным, если не в этой жизни, то в будущей. И грех в человеке духовный сын старца Зосимы стремится побеждать не внешним, насильственным действием, а «смирною любовью»,

памятуют, что «смирение любовное – страшная сила» (14; 289), собственным благим примером, как бы постоянно держа в уме наставление возлюбленного своего учителя: «На всяк день и час, на всякую минуту ходи около себя и смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен» (14; 289).

«Мне отмщение – и аз воздам» – этим прозвучавшим еще в Ветхом завете словом о том, что судить и вязать грехи человеческие может лишь Бог, наставлял верующих апостол Павел в своем «Послании к римлянам». Апостол увещевал чад Церкви Христовой быть «в мире со всеми людьми», предостерегая их от столь обыкновенного для нашей низменной, жесткой природы желания мстить за себя и воздавать «злом за зло» (Рим. 12: 17–19). И Зосима повторяет в своих поучениях, что право суда лишь в руках Божиих – и этот суд – суд милосердный, ибо Божия любовь неисчерпаема.

А чем оборачивается человеческий, слишком человеческий суд, демонстрирует нам весь роман, где все беспрерывно друг друга судят и приговаривают, все друг к другу в бесконечной претензии: Митя – к отцу, отец – к Мите, Иван – и к Дмитрию, и к отцу, и к мирозданию, и к Творцу, Катерина Ивановна – к Мите и Ивану и так далее до бесконечности. Вершина же этой цепной судящей реакции – суд над Митей и выносимый ему приговор – жесткий, обвиняющий по всем пунктам, не оставляющий надежды ни на какое смягчение. Вот так вершит свой суд человечество, проклиная навечно, припечатывая «грешника» к позорному столбу, отвергая Божию заповедь о милосердии: «И потом по всем пунктам пошло все то же: виновен да виновен, и это без малейшего снисхождения» (15; 178). Характерна и реакция присутствующих в зале людей: сначала все столбенеют, а затем многие потирают руки и не скрывают радости и самодовольства. Как тут не вспомнить Тертуллиана, предвкушавшего мстительное торжество праведников, стяжавших себе райские кущи и из этих заслуженных ими кущей наблюдающих муки грешников в пламени ада.

Федоров, убежденный сторонник апокатастасиса, прощения всех, вплоть до Каина и Иуды, неоднократно подчеркивал: настаивая на необходимости страшного суда, мы, еще очень плохие, недостойные христиане, несовершенные духовно, не умеющие прощать и любить, фактически приписываем наши недостатки Творцу, ограничивая Его благость, любовь, милосердие. И правда, вспомним хотя бы нашу историю. Да, в ней был и преподобный Сергей Радонежский, призывавший к умиротворению и любви, были печальники и молитвенники о розни и разделении. Но во множестве знала она и противоположные впечатляющие примеры, когда ее деятели и водители вершили

свой, немилосердный человеческий суд как бы в pendant разделяющей и карающей деснице Господней, – тут и удельная вражда князей, нарушителей родства, и противостояние Никона и Аввакума, и опричнина Иоанна Грозного... Этот жесткий, немилосердный настрой христианских душ и сердец находил свое выражение и в храмовой росписи, во впечатляющих сценах страшного суда, занимавших порой всю западную стену храмов. Своего рода фресковым его апофеозом стала роспись западной стены церкви Спаса на Нередице. Здесь и «Ад в образе Сатаны, восседающего на звере и держащего в руках Иуду»⁴³³, и пещера ада, и огненная река, и ангелы, острыми копьями сталкивающие туда грешников («последние рассыпались в беспорядке по краю черной пещеры, утопая в красной реке по горло или по грудь», «лица их выражают ужас и отчаяние»⁴³⁴), и со тщанием подобранные адские мучения – «тьма крошечная», «смола», «иней», «скрежет зубовный», «мраз». А чего стоит живописная сценка из притчи о богатом и Лазаре: богач, объятый геенским пламенем, молит праотца Авраама, чтобы Лазарь, блаженно покоящийся на Авраамовом лоне, облегчил его страдания, но ни ответа, ни помощи нет, и лишь Сатана подносит к его губам огонь поядущий и с издевкой глаголет: «Друже богатый, испей горящего пламени»⁴³⁵. Вот так на будущее царствие Божие мстительный человек переносит свой скрежет зубовный на ближнего, и бесконечного в Своей благости Бога наделяет таким же коротким, злопамятным, ненавидящим сердцем.

Именно такой низменный, немилосердный настрой, *недостойный* истинно христианской души, демонстрирует в «Братьях Карамазовых» монастырская братия, злорадно обсуждающая «позор» старца Зосимы, который своим скорым тлением «естество предупредил»: ««Несправедливо учил; учил, что жизнь есть великая радость, а не смирение слезное», – говорили одни, из наиболее бестолковых. “По-модному веровал, огня материального во аде не признавал”, – присоединяли другие еще тех бестолковее. “К посту был не строг, сладости себе разрешал, варение вишневое ел с чаем, очень любил, барыни ему присылали. Схимнику ли чаи распивать?” – слышалось от иных завистующих. “Возгордись сидел, – с жестокостью припоминали самые злорадные, – за святого себя почитал, на коленки пред ним повергались, яко должное ему принимал”» (14; 301). А вслед за этим благочестивым пересудом, спешащим увидеть в быстром тлении тела

⁴³³ Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. Искусство, 2000. С. 169.

⁴³⁴ Щербатова-Шевякова Т.С. Нередица. Монументальные росписи церкви Спаса на Нередице. М., 2004. С. 210.

⁴³⁵ Цит. по.: Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. С. 169.

успошшего *осуждающий* перст Божий («Значит, нарочно хотел Бог указать» – 14; 300), следует и прямая анафема, провозглашаемая постником Ферапонтом. Он врывается в келью Зосимы, крестит стены и углы и вопиет: «Извергая извергну!», «Сатана, изыди, сатана, изыди!», «Притек здешних ваших гостей изгонять, чертей поганых. Смотрю, много ль их без меня накопили. Веником их березовым выметать хочу» (14; 302).

Отец Паисий, своего рода духовный преемник Зосимы в монастыре, отвечает на это юродство твердо и безбоязненно: «Нечистого изгоняешь, а может, сам ему же и служишь» (14; 302). И действительно, *кому* служим мы, предавая проклятию ближних, призывая на их голову все возможные кары Господни, желая им непременно вечного и мучительнейшего наказания, как не антагонисту Творца, держателю ключей ада. Федоров не зря подчеркивал: если над воротами Дантова ада красуется надпись «И меня сотворила вечная любовь», то над воротами рая, *такого рая*, который для полноты своего блаженства нуждается в аде, в неугасающем, вечном огне, должна быть начертана другая надпись: «И меня сотворила вечная ненависть».

И все же не эта *мстительная*, злорадная нота торжествует в романе, как не эта мстительная, злорадная нота была доминантой и русской духовности, что в своем идеальном, *чистом* изводе была настроена именно на всепрощение, на милость к падшим, на печалование о всех погибающих, была подвижна подлинно христианским, благим стремлением и их вывести в свет преображения, сделать участниками Царства Небесного. Русская душа, по Достоевскому, – душа всепримиряющая, жаждущая именно всеобщего и «всемирного счастья»: дешевле она «не примирится» (26; 137). А значит нестерпимо для нее и разделение, тем более в высшем, Божественном идеале. Именно такой зримой, художественной иллюстрацией *печалования о разделении* стала картина страшного суда в Киевском Владимирском кафедральном соборе, построенном во второй половине XIX века и расписанном выдающимися мастерами – М. В. Нестеровым, В. М. Васнецовым и др. В монументальной – во всю стену – росписи акцентированы не муки, не озеро огненное, а именно этот нестерпимый для каждого, в ком есть хотя бы искра любви, момент разделения, разрыва, проходящего по живому телу человечества, по священным, родственным связям. Эмоциональный центр композиции – две сестры: одна увлекаема ангелами вверх, к сонму праведников, вторая низвергается в ад. Обе протягивают руки друг другу, селятся удержаться вместе – но тщетно. На обоих лицах – и праведницы, и

грешницы – страдание и отчаяние. Воочию здесь является федоровское: грешники будут наказаны вечными муками, а праведники – созерцанием этих мук.

Такое разделение по живому, при немилосердном, судном раскладе, ожидает и членов Карамазовского семейства, из которых имеют шанс сподобиться рая только Алеша и Дмитрий, Иван может рассчитывать в лучшем случае на чистилище, не признаваемое в православной традиции, а уж Смердяков и Федор Павлович Карамазов ничего, кроме озера огненного, разумеется, не заслуживают.

Но это, так сказать, при суде человеческом, стремящемся по своему образу и подобию устроить и Божий суд. Достоевский же тонко сопоставляет, точнее противопоставляет, жестокость людского суда и милость решения Божия. В «Преступлении и наказании» монолог Мармеладова о Христе, прощающем грешников, звучит в ответ на ругательства и смех посетителей трактира, на издевательский вопрос хозяина: «Да чего тебя жалеть-то?» (6; 20). И рассказывая Раскольникову, как его Соня, к которой он давеча приходил на похмелье просить, вынесла ему своими руками последние тридцать копеек, этот жалкий, беспутный отец рисует образ печалования о нем дочери, подобного Божьему печалованию о своих блудных детях: «Ничего не сказала, только молча на меня посмотрела... Так не на земле, а там... о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют!» (6; 20). А в «Братьях Карамазовых» в ответ на громогласно звучащее: «Да, виновен!» поднимается Митя «и каким-то раздирающим воплем» кричит, «простирая пред собой руки»: «Клянусь Богом и Страшным судом Его, в крови отца моего не виновен! Катя, прощаю тебе! Братья, други, пощадите другую!» (15; 179). Явно противопоставляет здесь Митя последний Божий суд, который, чаёт он, будет милостив и любовен, и этот земной суд, лишь по внешности правый, творимый столь же несовершенными человеками, из которых каждый, как кричит Иван – в одержании? нет, в прозрении! – желает смерти отца и давит своего ближнего. Более того, Митя в ответ не обвиняет своих немилосердных судей, не обвиняет и главную свидетельницу, Катерину Ивановну, погубившую его своим *документом*, напротив – прощает ее и молит о милосердии к другой, к своей Груше. «Братья, други» – так *родственно*, обращается он к только что засудившим его, демонстрируя такую высоту совершеннолетней – Христовой – реакции, которая в романном мире дарована лишь Алеше и старцу Зосиме.

И вот что еще демонстрирует суд над Дмитрием Карамазовым, где звучат длинные речи сначала прокурора, потом адвоката, в каждой проблескивают частички правды, но ни одна из них не восстанавливает подлинной картины случившегося (как резюмирует Митя: «Спасибо прокурору, многое мне обо мне

сказал, чего и не знал я, но неправда, что убил отца, ошибся прокурор! Спасибо и защитнику, плакал, его слушая, но неправда, что убил отца, и предполагать не надо было!» – 14; 175): все концы и начала вещей в этом мире известны лишь Богу, Ему же ведомы и глубины души человеческой. Мы же пока не способны знать всех причин, а потому не в праве и приговаривать грешника к неминуемому, вечному наказанию. Ибо если развернется пред нами цепь этих причин, то во мгновение откроется, как учит старец Зосима, «что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват» (14; 291)⁴³⁶, и тогда, дерзая судить преступника, мы должны будем осудить сначала себя, принять на себя его грех и за него пострадать, его же отпустить без укора.

Суд над Дмитрием – явная иллюстрация к спору о церковном суде, разворачивающемся в келье старца Зосимы во второй книге романа. Спор этот также распаивается в эсхатологический план. Главную неправду нынешнего *языческого* суда старец видит именно в разделении на судей и подсудимых, на виновных и наказывающих за эту вину, в отделении одних, хороших и чистеньких, от других, грешных и недостойных, когда у этих чистеньких даже вопроса не возникает, вправе ли они решать, так ли уж они сами чисты: «общество отсекает» преступника «от себя вполне механически торжествующе над ним силой и сопровождает отречение это ненавистью <...> – ненавистью и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением» (14; 60). Но ведь именно так представляют себе многие верующие и последний Божественный суд: чистые отделяются от нечистых, последние низвергаются в озеро огненное и там остаются навеки, а чистые в это время сопребывают со Господом и вкушают блаженство Царства Небесного, не заботясь о том, как там, в аду, их бывшие собратья по человечеству.

В противовес такому суду Зосима выдвигает суд церкви, который должен состоять не в «механическом отсечении зараженного члена, как делается ныне для охранения общества» (в Царствии Божиим – для охранения райской гармонии праведников, чтобы не дай Бог она не нарушилась пребыванием в ней недостойных), а в «возрождении вновь человека», «воскресении его и спасении его» (14; 59). Именно суд церкви, которая, как мы помним еще из Хомякова, *одна*

⁴³⁶ Как Алеше, которого, на первый взгляд, безвинно забрасывает камнями, а потом кусает Илюша («Как вам не стыдно! Что я вам сделал?» – 14; 163), после разговора со штабс-капитаном Снегиревым становится ясно, что мальчик таким образом мстил за отца, опозоренного Алешиним братом Дмитрием: «Я, кажется, теперь все понял, – тихо и грустно ответил Алеша, продолжая сидеть. – Значит, ваш мальчик – добрый мальчик, любит отца и бросился на меня как на брата вашего обидчика... Это я теперь понимаю» (14; 183).

и глава которой – Христос, и есть тот единственный милосердный и праведный суд, что не отсекает ни одной части единого церковного тела (ибо это тело немедленно начнет кровоточить и мучиться болью), а исцеляет ее, не извергает в озеро огненное, а спасает и преображает, открывая двери Царствия Божия всем.

Главное же, что становится ясным из бесед и поучений Зосимы (а от них также тянутся вполне ощутимые нити к спору о церковном суде): сознание вины и ответственности всех за всех, понимание того, что «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь – в другом конце мира отдается» (14; 290), *исключает* возможность Суда и разделения в Царствии Божиим. «Все за всех виноваты» – значит все со всеми должны или погибнуть, или спастись, но не может быть так, что спасется лишь часть, ибо такое спасение *части* на деле не будет спасением, а лишь наказанием *всем*, и мука братьев спасенных будет не менее нестерпимой, чем страдания их отвергнутых братьев в аду.

Потому-то так и настаивает Зосима, чтобы каждый христианин, насколько это возможно, пестовал в себе сознание вины за всех и за вся. Ибо рост этого сознания в человечестве открывает надежду на всеобщность спасения, на то, что Господь не захочет страдания праведных, не мыслящих себе рая, если во аде останется хоть один из рода Адамова, и помилует и недостойных, и даже самых великих грешников ради великой любви к ним их братьев.

Чаемый образ *всеобщего спасения* открывается в «Братьях Карамазовых» младшему брату Алеше в его пророческом то ли сне, то ли видении у гроба умершего старца Зосимы. Разворачивается ослепительное видение Царствия Божия, преображенного, вечного бытия, радостного соборного ликования, часть в котором имеют все. Здесь *все* званы, *все* призваны на пир в Кане Галилейской пить вино «радости новой великой». А Христос, «солнце наше», сияет посреди всех и «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327). А потом та же надежда *на полноту* будущей встречи и светлого, радостного пребывания друг с другом и со Христом (по пророчеству «Откровения»: «Сам Бог с ними будет Богом их» – Откр. 21:3) утверждается в финале романа:

«– Карамазов! – воскликнул Коля, – неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим *опять друг друга, и всех, и Илюшечку?*

– Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было, – полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша.

– Ах, как это будет хорошо! – вырвалось у Коли» (15; 197; курсив мой. – А. Г.).

В двух этих главах романа – «Кана Галилейская» и «Похороны Илюшечки. Речь у камня» – безраздельно царит та *Пасхальная радость*, которую ощущаем мы каждый год на Пасхальной утрени, где разливается ликующий перезвон колоколов, возвещающая чудо Воскресения миру, где звучит Пасхальный канон с его призывом ко всеобщему единению: «Воскресения день и просветимся торжеством, и друг друга обьемем, рцем: “братие” и ненавидящих нас простим вся воскресением», а возгласам иерея «Христос воскрес!» ликующе отзывается предстоящий в храме народ: «Воистину воскрес!», «Воистину воскрес!». Та *Пасхальная радость*, которая достигает своего апогея в уже упоминавшемся в начале параграфе Слове свт. Иоанна Златоуста в Великий день Воскресения. Федоров, любивший повторять, что Пасха нигде так светло не празднуется, как в русской земле, называл эту «проповедь Златоуста», дающую обетование спасения всем вне зависимости от суммы заслуг, часа вступления на путь покаяния, «наилучшим выражением праздника Пасхи» (I, 274). День Пасхи, подчеркивал философ всеобщего дела, «не омрачается напоминанием вечного наказания», это напоминание здесь «даже невысказано» (I, 274), настолько контрастно оно всепрощающей, всеблаготворности светлого дня Воскресения Христова, в коем обетование и всеобщего воскресения, и спасения всех.

А то, что шанс на спасение дан всем и каждому, свидетельствует введенная в роман притча о луковке, которую подала когда-то нищенке баба злющая-злющая и за которую почти было вытянул ее из озера огненного плачущий по ней ангел-хранитель, если бы только она сама не стала брыкаться и отталкивать грешников, что уцепились за нее в надежде спастись от вечных мучений: как начала брыкаться, так луковка и оборвалась. В видении Каны Галилейской Зосима произносит такие слова: «Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот и я здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке...» (14; 327). Вот она, надежда на то, что спасены будут все, ведь любой, даже самый великий грешник, хоть когда-нибудь в жизни такую вот луковку подал, а значит есть и у него шанс на спасение. Такую луковку подает Алеше Грушенька, а он ей, и оба плачут, что так мало еще поработали в жизни для Господа («Ракитке я похвалилась, что луковку подала, а тебе иначе скажу: *всего-то* я луковку какую-нибудь во всю жизнь подала, всего только на мне и есть добродетели»; «...луковку я тебе подал, одну самую малую луковку, только, только! – И, проговорив, сам заплакал» – 14; 319, 323). Такую же луковку подает и Иван, помогая замерзающему безвестному пьянице: сам уже почти в горячке, тащит его на себе, пристраивает в часть, хлопчет о докторе.

Господь не желает погибели ни единого. Благая активность людей, их стремление делать все друг для друга, их ответственность за всех и за вся, неустанный труд деятельной любви ведет к благому, не судному финалу истории, становится залогом всепрощения и всеспасения. Эту мысль настойчиво утверждает Зосима. Эта же мысль нераздельно торжествует и у Алеши. Но одновременно Достоевский, чаявший именно такой полноты спасения, оказывается перед необходимостью примирить идею апокатастасиса с проблемой свободы – а она может быть не только свободой благого избрания, не только свободой сказать «да» Царствию Божию, но и свободой отвергнуть его, как в свое время отверг сатана. Рука Господа будет протянута всем, но все ли захотят принять протянутую им руку Вселюбящего и Всепрощающего Сына Божия, все ли воскликнут «осанна!», «Прав ты Господи, ибо открылись пути твои!» (14; 223)?

В набросках к «Братьям Карамазовым» вслед за процитированными выше строками о соединении со Христом, прощении Каиафы и Пилата (т. е. мучителей и предателей, видевших истину и отвергших ее), читаем: «Будут и гордые, о, будут, те с сатаной, не захотят войти, хотя всем можно будет, и сатана восходил, но не захотят сами» (15; 250). В окончательном тексте романа эти строки развернуты в финале поучений Зосимы, в конце главки «Об аде и адском огне, рассуждение мистическое»: «О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже добротные мученики. Ибо сами прокляли себя, прокляв Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, как если бы голодный в пустыне кровь собственную свою сосать из своего же тела начал. Но ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинаят. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтоб уничтожил себя Бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...» (14, 293).

Так Достоевский, знаток природы человека (вспомнить хотя бы «Записки из подполья») делает уступку человеческой свободе, признавая, что в перспективе всеобщего единения, которое может быть лишь добровольным актом («благое избрание»), для некоторых душевно исковерканных, укорененных в зле и самости натур не исключен крайний вариант гордынного своеволия, когда даже в ответ на призыв Христа, дарующего прощение всем, они отвергнутся и Его, и ближних своих, и сознательно изберут для себя вечный ад. Да, только такой, самым человеком избранный ад, был бы возможен для писателя в вечности. Только ад

как добровольный, демонический выбор души, зараженной сатанинской гордыней, истребившей в себе все ростки Божьей любви, ненавидящей Бога и ближних до жажды полного их истребления, до самоубийственной тяги к испепелению бытия, к черной дыре абсолютного, торжествующего ничто.

Но вот вопрос: возможна ли такая именно *сатанинская*, в полном смысле слова *нечеловеческая* гордыня *для человека*, существа, созданного по образу и подобию Божию? Или это некий *теоретический, вообразимый* (но необязательно осуществимый) предел, предел отрицательной свободы, до которого *человек*, как бы ни старался он истребить в себе образ Божий, все же не может пройти?

Вот перед нами один из таких *гордых* – Иван Карамазов. В главе «Бунт» он разворачивает перед Алешей веер своих претензий к Творцу – за мир, созданный Им «в насмешку», за безвинные страдания детей в этом мире, идущие на пополнение «будущей гармонии», которая между тем не стоит слезинки «хотя бы одного <...> замученного ребенка»; рисует «прелестные картинки» младенцев, замученных турками, семилетней девочки, которую нещадно секут родители, мальчика, затравленного собаками на глазах матери. Но вот в его сбивчивой речи возникает образ всеобщего воскресения и милосердного прощенья друг друга, и... он, который только что кричал о невозможности смириться с гармонией, в подножие которой утрамбовано столько безвинных жизней, вдруг отказывается принять полноту Царствия Божия, где не забыта и не оставлена за смертным порогом ни одна жизнь. «О Алеша, – восклицает он брату, – я не богохульствую! Понимаю же я, каково должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и под землю сольется в один хвалебный глас и все живое и жившее воскликнет: “Прав ты, Господи, ибо открылись пути твои!” Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: “Прав ты, Господи”, то уж, конечно, настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. И пока я на земле, я спешу взять свои меры» (14; 223). Более того, Иван не просто не соглашается принять всецелую гармонию – он требует наказания для наиболее страшных злодеев, он запрещает матери обниматься с мучителями ее сына и прощать им его смерть: «Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотя бы сам ребенок простил их ему!» (14; 223).

Однако, провозгласив этот тезис, гордый герой тут же попадает в самому себе расставленную ловушку: «А если так, если они не смеют простить, где же гармония?» (14; 223). Чем искупить слезы младенца? «Неужто тем, что они будут

отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше» (14; 223).

Итак, как выясняется, Иван на деле хочет – и страстно хочет – гармонии. Недаром же уверяет Алешу, что бунтом нельзя жить. И мучая брата своими крцификсными, злыми вопросами, стремится найти для себя тот абсолютный ответ, который больше не заставлял бы его сомневаться. «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с своего устоя, я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою, – улыбнулся вдруг Иван, совсем как маленький кроткий мальчик» (14; 215).

Что же не устраивает Ивана во всеобщей гармонии? Ему отвратителен заранее известный финал жестокой и глупой драмы, участники которой должны страдать долго-долго здесь на земле, чтобы потом воскреснуть, обнять своих мучителей и вознести хвалу Великому Режиссеру. Герой искренне убежден, согласно дурно понятой катехизической букве, что судьбы мира совершенно не зависят от человека, что финальная гармония, так сказать, предопределена и запланирована. А если так, то тогда действительно зачем весь этот садистский спектакль с выколотыми глазами младенцев и затравленными насмерть детьми? Зачем столько пустых и нелепых жестокостей, коль скоро в финале все равно все обнимутся и воспоют во блаженстве осанну? Однако Иван не понимает одной простой, но, увы, еще очень далеко отстоящей от его сознания вещи: никакая гармония *не запланирована* и то, состоится ли Царствие Божие, в котором мать обнимется с мучителями ее восьмилетнего сына, или же будет ад для мучителей, а значит *не будет гармонии*, всецело зависит *от каждого человека*, а значит и от него, Ивана, в самой непосредственной степени.

Протестуя против гармонии, которая, на его взгляд, непременно явится с неба, какие бы низости до этого ни происходили в истории, герой стремится оградить собственную свободу. А поскольку свободу благого избрания у него, как ему кажется, отняли – отняли этой самой необходимостью воскреснуть и непременно воспеть осанну, – то он спешит оградить хотя бы свою отрицательную, злую свободу: «Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я сам доживу до того момента, али воскресну, чтоб увидеть его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: “Прав ты, Господи!”», но я не хочу тогда восклицать. Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь»; «Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании

моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был и неправ*» (14; 223). Но в том-то и дело, что благое разрешение истории – не более чем *потенция*, что помимо этого спасительного разрешения столь же возможен другой, разделяющий, жесткий финал. И буквально каждый человек, в том числе и Иван, бросая свою свободу на ту или иную чашу весов (гармония или ад), определяя, чему он сам отдает предпочтение, «свободе от» или «свободе для», в конечном итоге решает, *какой* именно эсхатологический вариант станет реальностью.

Иванова гордость и, в полном смысле слова, адское упорство на ложном пути во многом проистекают от превратно понятой идеи спасения. И пока не войдет в его ум и сердце сознание того, что человек – соработник Бога в сотворении всецелой гармонии, а не подопытный кролик, над которым издевается в свое удовольствие экспериментатор, засадивший его в клетку под названием «жизнь», он будет метаться в замкнутом круге неразрешимых противоречий, то тоскуя по всецелой гармонии, то с негодованием отвергая ее, то бросая Творцу злые упреки, то создавая поэму о Христе, Спасителе и Воскресителе.

Ту же превратно понятую идею спасения демонстрирует и инквизитор, художественное порождение бунта Ивана. Он искренне убежден, что Христос переоценивает людей, что люди на деле – лишь жалкие и бессильные бунтовщики. Таким, действительно, нечего доверять часть в своем царствии, а надо организовать их в стадо, вести и обманывать всю дорогу. Да, именно в *стадо*, отнюдь не в общество *по типу Троицы*, которое заповедуется в истории, становящейся богочеловеческим делом.

В ответе Достоевскому, писавшемуся, как повторяю я уже в который раз, *параллельно* «Карамазовым», Федоров, внимательно читавший этот роман по ходу его публикации, выдвигает свои аргументы против бунта Ивана. Если воскресение и спасение мира, подчеркивает философ, совершается *вне человеческой воли и творческого усилия*, то тогда эта воля, не востребовавшая на дело благое, начинает обращаться на зло и возникают всевозможные бунты против Творца, во множестве представленный мировой литературой (Манфред, Каин и др.). Начинаются претензии, подобные тем, которые и высказывает Алеше Иван, а в его поэме Великий инквизитор – Христу: оба упрекают Бога за то, что люди – «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку» (14; 238). «Итак, принимаю и Бога, – торжественно заявляет ученый брат, – и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится

вселенная и которое само “бе к Богу” и которое есть само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге – а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого Божьего – не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного не принимаю» (14; 214). «Но только философы, – буквально парирует Федоров эти упреки Ивана, – могут думать, что Бог от вечности задумал создать мир ограниченных, смертных существ, и видеть в таком плане премудрость, имманентную Богу, приписывать ей предикат вечности и бесконечности. Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности! Достаточно одного согласия между людьми, благодаря вражде ограничивающими друг друга, чтобы человечество стало силою. Правда, для философов, не признающих Троицаго Бога, раздор есть условие самого существования личностей; для нас же согласие, соединение, есть условие нашей силы — согласие, а не слияние, приводящее к смерти. Без веры в Троицаго, как основы мышления и действия, разума и воли, не может быть даже и вопроса о братстве» (I, 96–97).

Если исходить из логики Федорова, то лишь в перспективе трансцендентного воскресения вопрос о свободе решается через признание необходимости гордых, отвергающих *дарованное* им спасение. Для воскресения же имманентного, в котором принимает участие человек, вопрос о свободе решается здесь, на земле, *до*, а не *после* воскресения и преображения: самим своим участием или неучастием в воскресительном деле люди дают Творцу ответ, с Ним ли они или против него, за гармонию они или за ад. Трудничество во Христе, преображающая работа спасения, с этой точки зрения, становятся высшим актом свободы, свободы благого избрания, свободы соработничества человека с Творцом.

И еще одно соображение в пользу того, что мысль о гордых во аде, – о сатанинском добровольном избрании зла не здесь, на земле (когда каждый стоит перед выбором: или отдать свою благу волю Творцу или поспешить «взять свои меры», заявив своеволие), но уже *по воскресении*, в преображенном, обоженном универсуме, – в значительной мере искусственна и ходульна. Соображение,

кстати, выдвигавшееся и Федоровым, и Соловьевым в его двенадцатой лекции, где он обрушился на «гнусный догмат» о вечных мучениях. «Когда полнота Божественного содержания будет иметь реальность для человечества, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного человечества»⁴³⁷. В том теле духовном, которое обретает в повоскресном состоянии человек, уже не будет потенции зла, ибо зло является принадлежностью нынешней падшей природы. Злая воля в новом, преображенном бессмертном естестве невозможна принципиально, как невозможна она для Бога, который абсолютно свободен, но при этом и абсолютно благ.

Иван Карамазов в своей речи к Алеше фактически обнажает эту прямую зависимость нынешнего грешного, самостного устройства души человека от изъянов его физической природы: «Во всяком человеке, конечно, таится зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распалюемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.» (14; 220; курсив мой. – А. Г.). А вот что по поводу этой зависимости пишет Федоров, не ограничивавший сферу нравственности областью человеческих взаимоотношений, говоривший о глубинной взаимосвязи зла в человеке и зла в смертном, хаотическом, слепом бытии: «Христиане сокрушаются о грехах сего мира, не вникая в условия в условия, делающие зло неизбежным, грозят миру страшным судом, не замечая, что зло и в них самих, этих проповедниках, живет в той же силе, как и во всем мире, ибо при нынешних естественных условиях (а их принято почему-то считать непреодолимыми) нельзя делать добро, не делая этим самым зла» (I, 240).

Именно неразрывная связь воскресения и преображения – преображения целостного естества человека: и духа, и души, и тела – является одним из решающих аргументов за всеобщность спасения. Ведь и в басне о луковке, которая звучит из уст Грушеньки, «злющая-презлющая» баба пинает ногами грешников и в конце концов сама падает в озеро огненное именно потому, что луковка спасения протягивается ей до воскресения. В народной басне рисуется посмертная судьба бабы, но никак не повоскресная ее судьба. После смерти душа грешника уходит в потусторонний мир такой, какой была она на земле, искаженной, злобной, завистливой, исполненной эгоизма и нелюбви. Такую душу, действительно, не вытянуть в рай – нечего об этом даже мечтать. Но совершенно

⁴³⁷ Цит. по: *Носов А.А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249.

иной может быть судьба бабы по воскресении, когда воссияет в ее душе во всей силе и славе тот образ Божий, который топтала она в себе всю свою жизнь. Воссияет и обличит ее злые дела не только перед лицом Бога и людей, но и перед ее собственным – преображенным – лицом прежде всего, открывая реальный путь к покаянию, а значит и к раю. И если мы вспомним Алешино пророческое видение, то поймем, что таких, как эта баба, подавших «только по луковке», «по одной только маленькой луковке» (14; 327), на пиру в Кане Галилейской не счесть, о чем прямо говорит Алеше воскресший Зосима. Однако все они не только никого не пинают ногами в борьбе за место рядом с *Солнцем-Христом*, но радостно делят друг с другом трапезу любви.

Вернемся, однако, к Ивану. В «Братьях Карамазовых» именно он, несмотря на свое отчаянное бунтарство, прямо выражает чаяние всеобщности спасения. Более того, во всеобщности спасения видит необходимое нравственное условие благобытия: «И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше» (14; 223). Именно Иван в начале своей поэмы упоминает изображенное в начале романа Гюго «Собор Парижской богородицы» «назидательное и даровое представление народу под названием» «Милосердный суд пресвятой и всемилостивой девы Марии» (14; 225). И именно Иван пересказывает затем греческий апокриф «Хождение Богородицы по мукам», в котором звучит все та же упорная, неиссякаемая надежда на разрушение ада: «Богородица посещает ад, и руководит ее “по мукам” архангел Михаил. Она видит грешников и мучения их. Там есть, между прочим, один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так, что уж и выплыть более не могут, то “тех уже забывает Бог” – выражение чрезвычайной глубины и силы. И вот, пораженная и плачущая Богородица падает пред престолом Божиим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с Богом колоссально интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда Бог указывает ей на пригвожденные руки и ноги ее Сына и спрашивает: как я прощу его мучителей, – то она велит всем святым, всем мученикам, всем ангелам и архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора» (14; 225).

Заметим, что Иван в своем рассказе особенно отмечает тех грешников, которых, по выражению апокрифа, «забывает Бог», то есть не имеющих уже никакого шанса на Его милосердие, на возможное избавление от вечных мучений. Он говорит об этих несчастных: «презанимательный разряд грешников», как говорил ранее: «Но вот, однако, одна меня сильно заинтересовавшая картинка»

(14; 217) про младенца, которого турок расстреливает в глазах матери, или «картинки прелестные» (14; 220) – про детей, истязаемых родителями, или картинка «очень уж характерная» (14; 221) – про затравленного псами ребенка, но в его словах нет никакого садизма. Иван совсем не любит, за иронией здесь прячется ужас. Он, гордый, просто *боится* выдать Алеше, что эти картинки его на самом деле невыносимо терзают, что от них его сердце исходит кровью, что ему действительно бесконечно жаль грешников, не имеющих силы выплыть из озера огненного и уходящих в адскую его глубь на вековечную погибель уже без всякой надежды. И тут же в своей поэме выдвигает *вселюбящий* и *всепрощающий* образ Христа как главный и непреложный аргумент против того, что Господь может кого-то забыть и отвергнуть. Даже великого инквизитора, открыто пошедшего против Него и бросающего Ему в лицо: «Мы не с тобой, а с *ним*» (14; 236), Спаситель не клеймит, не обличает, а «тихо целует в его бескровные девяностолетние уста» (14; 239), вызывая сильнейшее, хотя и мгновенное, нравственное сотрясение в душе сурового старика. Это нравственное сотрясение от Христова жеста любви тут же заставляет инквизитора переменить участь Пленника – только что заключивший свою речь непререкаемым: «Завтра сожгу тебя. *Dixi*» он отворяет дверь и «выпускает Его на “темные стогны града”» (14; 237, 239).

В романе поцелуй Христа повторяется в поцелуе Алеши: «Я, брат, уезжая, думал, что имею на всем свете хоть тебя, – с неожиданным чувством проговорил вдруг Иван, – а теперь вижу, что и в твоём сердце мне нет места, мой милый отшельник. От формулы “все позволено” я не отрекись, ну и что же, за это ты от меня отречешься, да, да?»

Алеша встал, подошел к нему и молча тихо поцеловал его в губы» (14; 240).

Казалось бы, герой своим крестным вопросом вновь провоцирует брата – как недавно провоцировал его рассказом о генерале, затравившем ребенка собаками. Однако это так лишь на поверхностный взгляд. Если в первом случае Иван буквально тащил из незлобивого Алеши жесткий, но справедливый приговор: «Ну... что же его? Расстрелять? Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори Алешка! – Расстрелять! – тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой подняв взор на брата» (14; 221), то теперь по-настоящему *страшится* услышать слово *справедливого возмездия*, ибо с этим словом для него, как и для грешников, которых забывает Бог, не останется уже никакой надежды. И когда в ответ на открытое признание в богоборчестве, Алеша, подобно Спасителю из поэмы Ивана, обращает к брату жест милосердия и

любви, он этот жест любви не просто принимает, а принимает с восторгом. И это совсем не тот злой и лукавый восторг, с которым встретил Иван Алешино «Расстрелять!», а другой – радостный и искренний, прямодушный восторг, отчасти соприродный *высшему восторгу* Дмитрия, начинающего свой гимн Творцу, и Алеши, созерцающего видение Каны Галилейской.

Излагаемый Иваном православный апокриф «Хождение Богородицы по мукам» служит своеобразным введением в поэму о Христе и великом инквизиторе. Время и место действия – XVI век, Европа, а в ней Испания, оплот католичества: «Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу Божию в стране ежедневно горели костры и

В великолепных автодафе
Сжигали злых еретиков» (14; 226).

По поводу антикатолической направленности главы «Великий инквизитор» написано много. Равно как и о том, что полемика с католицизмом – одна из линий постановки писателем вопроса об истинной вере, сквозного и главного вопроса «Братьев Карамазовых», стоящего в центре трех идущих друг за другом книг: «Рго и contra», «Русский инок» и «Алеша». По Достоевскому, именно с римской церкви, соблазнившейся «светской властью», языческой идеей «земного царствия», основавшей свою веру на «чуде, тайне и авторитете», сковавшей свободу личности, началось уклонение западного человечества от христианского идеала «нового неба и новой земли», свободного единения людей в Боге. И книга «Русский инок», и глава «Тлетворный дух», осуждающая ту веру, которая жаждет лишь чуда⁴³⁸, и видение Каны Галилейской, явившее Алеше образ преображенного, искупленного от зла мира, действительно, представляют, «не прямо», «опять-таки не по пунктам, а, так сказать, в художественной картине» «нечто прямо противоположное» (30(I); 122) тому *credo*, которое, по мысли писателя, вознесло на своих знаменах римское католичество.

В. Пуцыкович, которому Достоевский лично разъяснял смысл поэмы о Великом инквизиторе, передавал его слова так: «она – против католичества и папства, и именно самого ужасного периода католичества, т. е. инквизиционного его периода, имевшего столь ужасное действие на христианство и все

⁴³⁸ В черновиках книги «Русский инок» есть знаменательные слова: «Дети, не ищите чудес, чудом веру убьете» (15; 245).

человечество. Он прямо говорил, что в инквизиционном католичестве действовали не Христос и даже не папы, а “просто злой дух, бес, черт”...»⁴³⁹.

Что же вызывало такое резкое неприятие Достоевским «инквизиционного католичества»? Почему он не просто выводил этот период западной церкви за пределы христианства, но и объявлял его антихристианским, служившим не «вящей славе Господней», а торжеству «злого духа», «духа самоуничтожения и небытия»?

Вернемся к уже частично цитировавшимся выше фрагментам из записной тетради 1880–1881 гг., где писатель отвечает К. Д. Кавелину, поместившему в 11 номере «Вестника Европы» за 1880 г. открытое письмо Достоевскому по поводу его полемики с Градовским: «Сожигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков – нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (27; 56). И далее уже прямо по адресу героя поэмы Ивана: «Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сожигать людей» (27; 56).

Да, именно этот огонь инквизиции, аналог будущего *адского* пламени, эта жесткая селекция человечества на чистых и нечистых еще здесь, на земле, этот суд человеческий, дерзающий определять *окончательную судьбу* личности, ее спасение или погибель, и вызывал отвращение писателя. И в поэме Ивана Христос, сходящий к людям в порыве сострадания и любви («Это было движение любви» (15; 232) – записывает Достоевский в подготовительных материалах к роману), благословляющий свой народ, являющий ему Свое милосердие, – воплощенное свидетельство *лжи* инквизитора, по воле которого по всей Испании пылают костры и Именем Господним сеется смерть и наполняется ад, к вящему злорадству метафизического его владыки. Христос, в сердце Которого горит «солнце любви» и всепрощения, выступает против того «террора ада», о котором как о неотъемлемой принадлежности католического религиозного сознания позднее будет писать Федоров в «Вопросе о братстве...»: «Католицизм есть религия ужаса, а управление ею – терроризм. Причину воскресения там является не любовь, восстанавливающая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы:

⁴³⁹ Пуцыкович В. О Ф. М. Достоевском (Из воспоминаний о нем) // Новое время. 1902. 16(29) января.

Христос – неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые – обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу. К этому нужно прибавить все совершенство, всю утонченность техники, с которою разрабатывались эти сюжеты в искусстве, как и в жизни инквизициями, Варфоломеевскими ночами и т. п. Что значили все эти живописные и словесные изображения чистилища, ада, рая, если они не были выражением папского могущества, изображением того, что могли дать, и в особенности того, от чего могли избавить папы, эти мнимые преемники Петра и истинные преемники древних императоров? И к чему они могли служить, как не к усилению этой власти, рядом с возрастанием которой шло и развитие этих изображений? Хотя они имели и другую цель, но могли служить только к этому. Между тем в первые времена христианства изображения имели совершенно иной, противоположный характер, каковы: видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что тот принимал участие в отправлении грешников в ад; видение Христины, которая не задумывается променять райское житье, где она видела бы мучение грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них... До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (I, 172).

Федоров писал эти строки в том самом сочинении, которое выросло из ответа Достоевскому. И представлял здесь два отношения к проблеме спасения: католическое, немилосердное, разделяющее, и подлинно христианское, православное, уповающее на прощение всех. Но те же два *противоположных* сотериологических отношения представлены в главе «Великий инквизитор» византийским апокрифом «Хождение Богородицы по мукам» и поэмой о Великом инквизиторе.

Так что спор католичества и православия в «Братьях Карамазовых» это еще и спор о всеобщности или невсеобщности спасения, об утверждении или отрицании адских мук. Да, картины мучений грешников нарисованы в «Хождении...» «со смелостью не ниже дантовских» (14; 225), но их смысл совершенно другой, нежели в поэме великого итальянца. Здесь звучит настоятельное требование упразднения ада. Исполненное любви и сострадания православное сердце стремится сделать все, чтобы прекратились мучения грешных братьев по человечеству, чтобы и они вкусили блаженства Царствия Божия, чтобы во всем

мироздании воцарилась та «радость новая, великая», которая является Алеше в видении Каны Галилейской.

Говоря о «неверующих», которые пестуют надежду на то, что «со временем будет создан научный ад», Федоров имеет в виду Э. Ренана. В работе «Философские диалоги и отрывки» (1876) тот писал буквально следующее: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту о том, что авторитет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий»⁴⁴⁰. Французский философ видел усовершенствованный «научный» ад принадлежностью идеального общества будущего, которое, будучи секулярным по сути, тем не менее строилось бы по католическому образцу: «аристократия ума», «непогрешимое папство» должны были использовать этот ад в качестве действенного инструмента к тому, чтобы держать в абсолютном повиновении огромные массы людей.

Достоевский был знаком с этой работой Ренана. Отчасти именно ее имеет он в виду в письме Петерсону, очерчивая ренановский вариант трактовки воскресения предков. Соответственно можно предположить, что среди источников поэмы Ивана было и это сочинение Ренана, мыслителя, отвергшего Божественную природу Христа и Его воскресение, но при этом представлявшего в ужасных мечтах рукотворный, человеческий ад, что и от ренановской утопии тоже шел образ великого инквизитора, мечтающего, как раздробленное стадо слабосильных существ «вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда» (14; 236) своим знающим и могучим водителям, а пока приводящего это стадо к покорности через пламя костров инквизиции.

«Террору ада», о котором так ярко пишет Федоров в «Вопросе о братстве...», из всех персонажей романа «Братья Карамазовы» более всего подвержен старик Федор Павлович. Из первого же его разговора с Алешей выясняется: он, злой шут и бесстыдник, беспокоится о том, будет ли хоть один человек на земле, который за него, грешного, вознесет Богу молитву, а главное – все думает и думает о том воздаянии, что ожидает его на том свете. «Видишь ли: я об этом, как ни глуп, а все думаю, все думаю, изредка, разумеется, не все же ведь. Ведь невозможно же, думаю, чтобы черти меня крючьями позабыли стащить к себе, когда я помру. Ну вот и думаю: крючья? А откуда они у них? Из чего? Железные? Где же их куют? Фабрика, что ли, у них какая там есть? Ведь там в монастыре иноки, наверно, полагают, что в аде, например, есть потолок. А я вот готов поверить в ад только

⁴⁴⁰ Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 162.

чтобы без потолка; выходит оно как будто деликатнее, просвещеннее, полותרански то есть. А в сущности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка? Ведь вот вопрос-то проклятый в чем заключается! Ну а коли нет потолка, стало быть нет и крючьев. А коли нет крючьев, стало быть, и все побоку, значит, опять невероятно: кто же меня тогда крючьями-то потащит, потому что если уж меня не потащат, то что ж тогда будет, где же правда на свете? Il faudrait les inventer⁴⁴¹, эти крючья, для меня нарочно, для меня одного, потому что если бы ты знал, Алеша, какой я срамник!..» (14; 24).

Рисуемая Федором Павловичем картинка адских мучений: черти крючьями тащат грешника в ад – как будто сошла, как ожившая поучительная деталь, с западной стены какой-нибудь церкви. В его сознании она явно засела весьма глубоко. Отцу Карамазову, столько уже нагрешившему в жизни, совершенно очевидно, что, согласно катехизису, которому его когда-то учили, никакого райского блаженства ему не видать как своих ушей, а если что и ждет его на том свете, то крючья, сковородки, кипящая смола и озеро огненное. Перспектива, надо сказать, не слишком заманчивая. Вот и торопится он в свою волю пожить-понаслаждаться, хоть на краткий срок, а вкусить земного блаженства – пусть скудного, непрочного, преходящего, блекнувшего в сравнении с небесным блаженством Царствия Божия, но для него вполне реального и доступного, в отличие от наглухо затворенных врат рая. Он как путник в восточной притче, в свое время помянутой Толстым в его «Исповеди», жадно лижет мед, висая над безводным колодцем и цепляясь за ветви дерева, корни которого неумолимо точат две мыши.

Впрочем, Федор Павлович не только кутит и наслаждается. Он еще безобразничает и кривляется сверх всякой меры. «Ваше преподобие! Вы видите пред собою шута, шута воистину!» (14; 38) – восклицает он, едва вступив в келью старца Зосимы. А потом следует и анекдот про философа Дидерота, вострепетавшего перед митрополитом Платоном, к которому он «спорить о боге приходил» («как был, так и в ноги: “Верую, кричит, и крещение принимаю”» – 14; 39), и вопрос «о каком-то святом чудотворце», которому голову-то отрубили, а тот «встал, поднял свою голову и “любезно ее лобызаше” (14; 43), и дебоширство на обеде у игумена с рассказом про воскресшего из мертвых фон-Зона. Однако глубинная причина отвратительного и злого кривляния старшего Карамазова – не самодурство, а стыд и отчаяние. Он как бы навеки уже отторгнут от будущей

⁴⁴¹ Их следовало бы выдумать (франц.).

райской жизни, окончательно и бесповоротно заклеямен еще здесь на земле: грязный шут, развратник и ничего более. И это ядовитое, разъедающее душу сознание провоцирует его на все новые и новые выходки, да погаже, да попротивнее. «Именно мне все так и кажется, когда я к людям вхожу, что я подлее всех и что меня все за шута принимают, – признается он старцу Зосиме, – так вот “давай же я и в самом деле сыграю шута, не боюсь ваших мнений. Потому что все вы до единого подлее меня!” Вот потому я и шут, от стыда шут, старец великий, от стыда. От мнительности одной и буяню. Ведь если б я только был уверен, когда вхожу, что все меня за милейшего и умнейшего человека сейчас же примут, – Господи! Какой бы я тогда был добрый человек!» (14; 41).

От глубинного и абсолютного отчаяния в спасении развратничает и безобразит старик Карамазов. Гедонизм и хулиганство – таковы, по Достоевскому, душевные реакции на неотвратимость суда и вечного ада, встающие рядом с тем богоборчеством, которое представляет писатель в образах Ивана и инквизитора.

И еще одну важную мысль стремится донести до нас Достоевский. Идея невсеобщности спасения ведет не только к искажению христианского учения о Боге и человеке, но и зачастую толкает человечество на ложные пути в истории. Вспомним, ведь именно тем, что Христос, якобы, приходил только к избранным, обрекая остальных, слабых и бессильных бунтовщиков, окончательной и вечной гибели, оправдывает инквизитор свою Вавилонскую башню, свой союз с «умным духом», заключаемый во имя того, чтобы хотя бы здесь, на земле, создать рай для всех, неважно, что за гробом ожидает их только смерть – все-таки это лишь смерть, а не вечные муки. «Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они. Говорят и пророчествуют, что ты придешь и вновь победишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажем, что они спасли лишь самих себя, а мы спасли всех» (14; 236).

Но вернемся к Федору Павловичу. При всем своем паническом страхе ада, он в то же время слишком хорошо сознает, что такому, как он, нельзя оказаться в будущей жизни без наказания. Потому-то и говорит, что специально для него нужно выдумать крючья. Потому-то и требует для себя материального, осязательного мучения, а не одних каких-то там «теней крючьев». Герой обосновывает ад, так сказать, с нравственной точки зрения: уж ежели и на такого, как он, в будущем мире не найдется управы, то тогда где же справедливость Господня? В отличие от своего среднего сына Ивана, требующего наказания *для других*, виновников детских страданий, Федор Павлович требует наказания

прежде всего *для себя*. И это требование ада именно для себя, в наказание себе выдает его живую, хоть и крайне затертую, замутненную совесть, тот образ Божий, который даже в таком жалком и злом человечке никак погибнуть не может и должен быть очищен и омыт в реке жизни.

Ну а если вспомнить, что в пространстве великого пятикнижия все со всем соотносится и перекликается, то возможность спасения Федора Павловича утверждается уже в «Преступлении и наказании». В своей исповеди Мармеладов приводит воображаемые слова Спасителя, рекущего премудрым и разумным, что возмущаются Его милосердию («Господи! почто сих приемлеш?»), как возмущались работники виноградника, почему же они, работавшие целый день, получили одну плату с теми, кто пришел лишь в одиннадцатый час: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...» (6; 21). Так обстоит дело и с Федором Павловичем. Он не гордится, не превозносится, он не смеет и думать о том, что может быть прощен и введен в Царство Небесное. И в этом *смирении* недостойного – первый шаг к его *прощению* в вечности, к его будущему просветленному, обоженному естеству, в котором уже не будет *почвы* для бесчинства и шутовства.

В ответ на тираду о крючьях Алеша разуверяет отца. «Да, там нет крючьев» (14; 24) – тихо говорит он ему, протягивая нить к будущему «рассуждению мистическому» «об аде и адском огне», которым завершается рукопись бесед и поучений Зосимы:

«Отцы и учителя, мыслю: “Что есть ад?” Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, *живой*, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным. Таковой, уже отшедший с земли, видит и лоно Авраамово и беседует с Авраамом, как в притче о богатом и Лазаре нам указано, и рай созерцает, и ко Господу восходить может, но именно тем-то и мучается, что ко Господу взойдет он, не любивший, соприкоснется с любившими любовью их пренебрегший. Ибо зрит ясно и говорит себе уже сам: “Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная и не придет Авраам хоть каплею воды живой (то есть вновь даром земной жизни, прежней и деятельной) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенею теперь, на земле ее пренебрегши; нет уже жизни, и времени более не будет! Хотя

бы и жизнь свою рад был отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принести, и теперь бездна между тою жизнью и сим бытием”. Говорят о пламени адском материальном: не исследую тайну сию и страшусь, но мыслю, что если б и был пламень материальный, то воистину обрадовались бы ему, ибо, мечтаю так, в мучении материальном хоть на миг позабылась бы ими страшнейшая сего мука духовная» (14; 292–293).

Такая трактовка адских мук – не как физических, материальных мучений, а как мучений прежде всего нравственных, как страданий за грех, совершенный в земной жизни, покаяния в том, что эта жизнь, данная для любви и служения, была истрачена пусто и суетно, а «великими грешниками» – смертно и страшно, связывает Достоевского с той традицией толкования ада, которая была выражена свт. Григорием Нисским в его сочинении «О душе и воскресении». Ад понимался святителем как более-менее длительный процесс «врачевания душ умерших грешников от скверн порока»⁴⁴². Воскресшие в «теле духовном», в новой преображенной природе, избавленной от смерти и слепоты, обретают вместе с нею и новый, Божеский уровень сознания и понимания бытия, и на этом новом уровне сознания и нравственного чувства во всей глубине переживают раскаяние в том зле, которое умножали они на земле. «По большому или меньшему количеству вещества (греха. – А. Г.) возгорится мучительный оный пламень на время, пока будет питающее его»⁴⁴³, – утверждает отец Церкви. На время – не на веки веков. Когда же в покаянном огне каждого сердца сгорит грех, одержавший его в земной жизни, то ничто уже не будет препятствовать воссоединению всех в Царствии Божию, соединению друг с другом и со Творцом.

И Зосима, говоря о муке духовной, которая, по его убеждению, стократ мучительнее и страшнее, чем «пламень материальный»⁴⁴⁴, выражает упование на то, что адское страдание не будет вечным. Грешники, любовно призываемые праведными из рая и паче мучимые этой любовью, ибо она возбуждает в них «еще сильнее пламень жажды ответной, деятельной и благодарной любви, которая уже невозможна» (14; 292), в конце концов сподобляются облегчения мук. «В робости сердца моего мыслю, однако же, что самое сознание сей невозможности послужило бы им наконец и к облегчению, ибо, приняв любовь праведных с невозможностью воздать за нее, в покорности сей и в действии смирения сего,

⁴⁴² Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 372.

⁴⁴³ Цит. по: Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Федоров. М., 2004. С. 225.

⁴⁴⁴ Убеждение, выжитое самим Достоевским, обретенное писателем еще в каторге: «нравственные лишения тяжелее всех мук физических» (4; 55).

обращают наконец как бы некий образ той деятельной любви, которую пренебрегли на земле, и как бы некое действие с нею сходное... Сожалею, братья и други мои, что не умею сказать сего ясно» (14; 293). Зосима здесь останавливается, но его упование на прощение пребывающих в адском огне обретает реальность в видении Алеши Карамазова – на пире в Кане Галилейской, где льется «вино радости новой, великой», нет отверженных, нет осужденных, это то состояние всецелого рая, когда и недостойные, очищенные мукой духовной, входят в радость Господа своего, присоединяются к общему ликованию.

Как мы помним, Федор Павлович Карамазов, страшась ада, и разрешает-то Алеше пойти в монастырь, потому что надеется, что его «кроткому мальчику» откроется правда, закрытая для него, старого сладострастника: «Ступай, доберись там до правды, да и приди рассказать: все же идти на тот свет будет легче, коли наверно знаешь, что там такое» (14; 24). По слову родителя все в конечном итоге и происходит. Алеше действительно открывается в монастыре тайна Божественной вечности. И возвращается он в мир после видения Каны Галилейской «твердым на всю жизнь бойцом» (14; 328), чтобы нести миру благовестие Царствия Божия, воскрешенной полноты бытия, часть в котором имеют все, в том числе и его грешный отец.

В каком-то смысле откровение, обретаемое Алешей, даже превосходит проповедь его духовного учителя старца Зосимы. Зосима не дерзает *договорить* слово о всеобщем прощении, допускает существование гордых в аду, а значит все же признает ад, хотя и редуцируя его до минимума. Алеша, его духовный сын и преемник⁴⁴⁵, обретающий понимание, что жить надо не только «для бессмертия», но и для конечного воскресения мертвых, и не только жить, но и всецело содействовать приближению этого великого часа, провидит спасение всех, ту радость будущей встречи всех со всеми и каждого с каждым, о которой, как о неопровержимом доказательстве благодати Божией писал Федоров в ответе Достоевскому: «а что это воля благая, будет понятно, если мы захотим только представить себе великую радость воскрешающих и воскресающих, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (I, 136).

⁴⁴⁵ «Мыслью о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Много будешь иметь противников, но и самые враги твои будут любить тебя. Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь – что важнее всего» (14; 259).

Достоевский тонко показывает в романе, насколько представление человека о Боге и Царствии Божием, о смерти и воскресении, о рае и аде зависит от высоты его религиозного сознания. Так у Федора Павловича Карамазова, верующего по катехизису и злобно скрежещущего на ближних, в аду вполне материальные крючья, в то время как старец Зосима, учащий о любви ко всему созданию Божию, говорит именно о духовных мучениях, в чем с ним согласен Алеша, прямо уповающий на конечное спасение. А вот отец Ферапонт, любимый персонаж Константина Леонтьева, «отшельник и строгий постник», проповедник вящего страха Божия⁴⁴⁶, «мало до людей касающийся»⁴⁴⁷ и не питающий к ним особой любви⁴⁴⁸, в отличие от лучащегося любовью Зосимы, верует в ад со всеми, так сказать, материальными, физиологическими его подробностями – недаром повсюду видит чертей в самом что ни на есть реальном обличье. «Я к игумену прошлого года во Святую Пятидесятницу восходил, а с тех пор и не был. Видел, у которого на персях сидит, под рясу прячется, токмо рожки выглядывают; у которого из кармана высматривает, глаза быстрые, меня-то боится; у которого во чреве поселился, в самом нечистом брюхе его, а у некоего так на шее висит, уцепился, так и носит, а его не видит. <...> Как стал от игумена выходить, смотрю – один за дверь от меня прячется, да матерой такой, аршина в полтора али больше росту, хвостике же толстый, бурый, длинный, да концом хвоста в щель дверную и попади, а я не будь глуп, дверь-то вдруг и прихлопнул, да хвост-то ему и защемил» (14; 153) – говорит он обдорскому монашку, «иноку шныряющему и проворному», который и сам «в прямом смысле душевно и с удовольствием» (14; 155) готов поверить защемленному чертову хвосту. Явившись по смерти Зосимы в монастырь и обличая усопшего за неправую веру, Ферапонт особенно подчеркивает его неверие в материальность нечистой силы: «Покойник, святой-то ваш <...> чертей отвергал. Пурганцу от чертей давал» (14; 303).

Однако Достоевский по ходу романа разрушает правоту Ферапонта. Вот перед нами черт, беседующий с Иваном, – черт, который является перед героем, казалось бы, вполне в материальном, осязаемом виде: коричневый пиджак, клетчатые панталоны, борода клинышком. Он и ведет себя так, как будто абсолютно реален: рассаживается на диване, болтает без умолку, жалуется на ревматизм, рассказывает про то, как у него вся правая сторона отнялась, так что

⁴⁴⁶ «Бывает в ночи. Видишь сии два сука? В ночи же и се Христос руке ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!» (14; 154).

⁴⁴⁷ *Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 8. С. 198.*

⁴⁴⁸ «Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны» (14; 153).

всех светил медицины пришлось обойти и т. д. и т. п. А еще всячески подчеркивает оригинальность и, так сказать, *первичность* своих чувств и суждений. Однако на протяжении всей сцены писатель не устает создавать впечатление, что черт не имеет самостоятельного материального существования, что он *не оригинален*, изначально *вторичен*; даже в своих речах этот «жалкий черт» – лишь низшее «я» Ивана, проявление самых подлых, смешных, пошлых сторон его личности, то, чего герой стыдится и от чего хотел бы в секулярном смысле – избавиться, в религиозном смысле – спастись⁴⁴⁹. Достоевский хорошо понимает: признать материальное существование черта значит признать бытийственность зла; признать бытийственность зла значит признать онтологию ада; признать же онтологию ада: пещера ада и озеро огненное, крючья, сковородки, расплавленное олово и прочие атрибуты дьявольской кухни – значит признать неполноту преобразования, значит согласиться на то, что бытие переходит в благобытие не целиком, а частично, что остается в нем та область, куда не проникает и никогда не проникнет нетварный Божественный свет, что будет нечто в материи, неподвластное действию силы Божией, а такое признание равновелико отрицанию всеблагости и всемогущества Божия и в конечном счете отрицанию Бога.

Заметим, что именно черт, самое сильное и *неосуществимое* желание которого – «воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху» (14; 74), травестирует догмат о вечных мучениях, иронически снижает его, подобно тому, как снижает и романтическое представление Ивана о «страшном и умном духе», коим тот как бы подтверждал свое право на высокую гордость, на манфредовскую позу по отношению к Богу и бытию: «Воистину ты злишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии, “тремя и блистая”, с опаленными крыльями, а предстал в таком скромном виде. Ты оскорблен, во-первых, в эстетических чувствах твоих, а во-вторых, в гордости: как, дескать, к такому великому человеку мог войти такой пошлый черт?» (15; 81). Вот и на вопрос Ивана: «А какие муки у вас на том свете, кроме-то квадриллиона?», заданный «с каким-то странным оживлением» (чует кошка, чье мясо съела), черт выпаливает с изумительным простодушием: «Какие муки? Ах, и не спрашивай: прежде было и так и сяк, а ныне все больше нравственные пошли, “угрызения совести” и весь этот вздор. Это тоже от вас

⁴⁴⁹ «Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак. <...> Ты моя галлюцинация. Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых» (15; 72).

завелось, от “смягчения ваших нравов”. Ну и кто же выиграл, выиграли одни бессовестные, потому что ж ему за угрызения совести, когда и совести-то нет вовсе. Зато пострадали люди порядочные, у которых еще оставалась совесть и честь. То-то вот реформы-то на неприготовленную-то почву, да еще списанные с чужих учреждений, – один только вред! Древний огонек-то лучше бы» (15; 78). Черт здесь ставит адские мучения в прямую зависимость от представлений о них человека: хочется ему здесь, на земле, чтобы там, в вечности, были для его ближних крючья, – пожалуйста, хочется духовных мук – будут и духовные муки. Кстати, парафразирует он здесь никого иного, как Федора Павловича, рассуждающего о том, есть ли в аде потолок и ставящего решение этого вопроса тоже в некотором смысле в зависимость от человеческой воли: «Ведь там в монастыре иноки, наверно, полагают, что в аде, например, есть потолок. А я вот готов поверить в ад только чтобы без потолка; выходит оно как будто деликатнее, просвещеннее, по-лютерански то есть» (14; 23). Но Федор Павлович, в отличие от черта, тонко издевающегося над Иваном, вполне серьезен: «А в сущности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка? Ведь вот вопрос-то проклятый в чем заключается» (14; 23).

Достоевский часто доверяет свои заветные понимания не только просветленным, святым персонажам – Алеше, Зосиме, Макару, Сонечке Мармеладовой, но и «великому грешнику», Шатову, Ставрогину, Версикову, Ивану Карамазову, колеблющимся между верой и неверием, склоняющимся то в ту, то в другую сторону, а порой и героям закоренело-подпольным, искаженным, безверным: парадоксалисту, Ипполиту, Кириллову, герою «Кроткой»... И как Иван, несмотря на все свое богоборчество, оказывается способен явить в своей поэме подлинный образ Христа Воскресителя, так и слово Федора Павловича Карамазова о потолке: «А в сущности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка?» выводит проблему адских мучений к проблеме апокатастасиса. Какая, действительно, разница, есть ли в аде потолок или нет потолка, физические ли там муки или духовные, если эти муки вечны и неизбежны? Главное – не в обличье самих этих мук, главное в том, чтобы они в конце концов кончились. Вот и Иван готов, как сочиненный им «мыслитель и философ», который «все отвергал, законы, совесть, веру», «пройти во мраке квадриллион километров» (15; 78), лишь бы ему потом отворилась райская дверь и было все прощено.

И наконец, последнее. Если попытаться хотя бы самым общим, предварительным образом классифицировать случаи употребления Достоевским слова «ад», то самую большую колонку займут цитаты, в которых оно

употребляется не в прямом, религиозном, значении, а в переносном смысле, метафорически. Вот Версилов, по версии Крафта, внушает «фанатизированной» им дочери генерала Ахмакова, что Катерина Николаевна в него, Версилова, влюблена, и намекает на то и мужу «неверной» жены. «Разумеется, в семейства начался целый ад» (13; 58). А вот Марья Александровна в «Дядюшкином сне» кричит князю: «...если уж ваша Наталья Дмитриевна бесподобная женщина, так уж я и не знаю, что после этого! Но после этого вы совершенно не знаете здешнего общества, совершенно не знаете! Ведь это только одна выставка своих небывалых достоинств, своих благородных чувств, одна комедия, одна наружная золотая кора. Приподымите эту кору, и вы увидите целый ад под цветами, целое осиное гнездо, где вас съедят и косточек не оставят!» (2; 341). А вот впечатление героя «Записок из мертвого дома», когда он первый раз входит в острог: кругом «народ угрюмый, завистливый, страшно тщеславный, хвастливый, обидчивый и в высшей степени формалист. <...> Вообще тщеславие, наружность были на первом плане. Большинство было развращено и страшно исподлилось. Сплетни и пересуды были непрерывные: это был ад, тьма кромешная» (4; 12). А вот Иван Ильич из «Скверного анекдота»: «Восемь дней он не выходил из дому и не являлся в должность. Он был болен, мучительно болен, но более нравственно, чем физически. В эти восемь дней он выжил целый ад, и, должно быть, они зачлись ему на том свете» (5; 43).

Но чем более вдумываешься в эти примеры, тем отчетливее понимаешь, что для Достоевского здесь нет никакой метафоры. Само бытие человека в этом мире уже есть ад, ад буквальный. Стоя на противобожеских, падших путях, мир сам себя ввергает в геенну огненную – розни, зависти, братоубийства. И человек, находясь в этом мире, испытывает муки не менее страшные и невыносимые, чем муки грешников в аду, созданном мстительным воображением дурных христиан. Федорову было дано такое же понимание. «И в самом деле путем самоосуждения и критики открывается, что место, лишенное света, т. е. ад, и есть весь мир, природа как слепая сила, и в особенности мы сами, не смотря, и даже тем больше, чем просвещеннее мы себя считаем; потому что при настоящем состоянии, когда люди больше всего заботятся быть непроницаемыми для других, когда и слово и гласность чаще употребляются, чтобы обморочить, когда души самых близких людей — потемки друг для друга, когда состояние всеобщей борьбы делает такую скрытность даже необходимостью, о каком просвещении можно говорить при этом?..» (I, 273) – пишет он в ответе на письмо Достоевского. А далее намечает путь преодоления ада. И первый шаг на этом пути полагает в глубоком,

сокрушающем покаянии, в самоосуждении, в «страшном суде» человека над собой, над своими мыслями, делами, поступками. Сознать, как чудовищно искажен в нас образ Божий, как далеко отошли мы от Бога, забыв, для чего пришли в этот мир, для чего Господь дал нам во владение землю. «Глубина самоосуждения делает страшный суд из трансцендентного имманентным» (I, 108). Страшный суд – не потусторонен, он посюсторонен. Это суд над собой, это то горнило покаяния, пройдя через которое «блудные сыны» преображаются в «сынов человеческих», отдающих все свои силы, ум, чувство, волю Божьему делу, дабы превратить «мрак в свет, ад в рай, слепую силу в сознательную, юридико-экономическое общество в психократию» (I, 273), мир как ад в мир как Царствие Божие, в котором уже не будет ни суда, ни осуждения.

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» Достоевский записывает: «Идиот разъясняет детям о положении человечества в 10-м столетии (Тен); разъясняет детям “Поминки”: “Злое злой конец приемлет”; разъясняет дьявола (Иов, Пролог)» (15; 202). Если мы обратимся к стихотворению Ф. Шиллера «Поминки», из которого Достоевский приводил микроцитату, то встретим здесь картину правого суда громовержца Зевеса:

Злое злой конец приемлет!
За нечестьем казнь следит –
В небе суд богов не дремлет!
Право царствует Кронид...
Злой конец началу злomu!
Правопращающий Кронид
Вероломцу страшно мстит –
И семье его и дому.

Что мог разъяснять здесь детям «Идиот» – так в предварительных набросках к «Братьям Карамазовым» обозначал Достоевский будущего Алешу? Что мог пояснять он, который никогда никого не считал себя вправе судить и осуждать, в этой картине торжествующего, безжалостного возмездия, творимого грозным владыкой Олимпа? Всего одну – ключевую – фразу, позволяющую перекинуть смысловой мостик к тому истинно-христианскому пониманию суда, который утверждал Достоевский в «Братьях Карамазовых»: «Злой конец началу злomu» – *свойству*, а не *субъекту*, *носителю зла*.

В Санкт-Петербурге в Русском музее в одном из залов висит икона Страшного суда. Но там в пламени ада горят не люди, а их грехи: гнев, гордыня, злоба, ненависть к ближнему, зависть, жестокосердие... А люди, очищенные и

омытые Христовой любовью, восходят в радость Небесного Иерусалима. Лучшей иллюстрации к пониманию Достоевским идеи спасения, к его чаянию апокатастасиса, пожалуй, и не найти.

Глава 3

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ИСТОРИЯ УЧЕНИЯ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА

Учение всеобщего дела зародилось осенью 1851 года, когда впервые двадцатидвухлетнему Федорову явилась «мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего» (IV, 165). Первые четырнадцать лет оно вызревало в молчании, подобно «мечтам и чувствам» тютчевского «*Silentium!*»: «Пускай в душевной глубине Встают и заходят оне Безмолвно, как звезды в ночи». Свидетелями этого таинственного духовного роста были только дети, которым с 1854 по 1868 гг. Федоров преподавал историю и географию в уездных училищах Липецка, Богородска, Углича, Боровска, Подольска... Преподавал, придавая этим предметам значение священное («География говорит нам о земле как о *жилище*; история же – о ней же как о *кладбище*» – II, 212), будучи убежден, что воспитание должно начинаться у «могил прадедов или прапрадедов», «с сознания, что он, ребенок, не сын только живых родителей, но и внук, правнук умерших дедов или прадедов» (I, 355). После знакомства с Петерсоном, в течение почти пятнадцати лет – с 1864 по 1878 гг. – Федоров излагал свои идеи ученику, и лишь с 1878 г. началась его систематическая работа над письменными текстами.

Толчок к переходу от устной, сократовской формы философствования к мысли, обретающей плоть в письменном слове, был дан именно письмом Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 года. Если бы не было этого внешнего и, как увидим, мощного перетолчка, неизвестно, как сложилась бы судьба учения всеобщего дела, решился ли бы Федоров вынести его в мир и если бы решился, то когда и в какой форме – ведь еще с начала 1870-х годов Петерсон постоянно убеждал Николая Федоровича сделать письменное изложение своих идей, а тот неизменно отказывался. Не говоря уже о том, что и творческие контакты Федорова с Львом Толстым и Владимиром Соловьевым возникли не без, пусть и опосредованного, импульса, шедшего от Достоевского, а то, что эти контакты сыграли в судьбе каждого из них важнейшую роль, доказывать нет необходимости.

Письмо Достоевского заставило Федорова взять в руки перо, несмотря на все сомнения в искусности своего изложения, несмотря на страх огрубить живущую в нем идею-чувство, исказить несовершенным человеческим словом то, что сам мыслитель считал явившимся ему откровением, «Божескою мыслью, требующею всечеловеческого дела» (IV, 165). Спустя девятнадцать лет, в 1897 году, это письмо подвигнет философа выступить «под маской Достоевского», а в последние пять лет своей жизни, разъясняя своим современникам те или иные стороны учения всеобщего дела, он будет ориентироваться и на вопросы, в свое время заданные ему Достоевским.

Повторю то, о чем уже говорила во «Введении» к данной работе. Из всех современников Достоевского Федоров был одним из немногих, кто почувствовал религиозно-философский пафос его творчества, увидел в нем не просто социального писателя, не «жестокий талант», а религиозного художника, одухотворяющего высшим, Божественным смыслом каждую клетку своего творческого мира. Точно таким же образом, еще в 1875 г., он увидел религиозного мыслителя в молодом Владимире Соловьеве, когда тот в диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» заявил, что философия «в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического»⁴⁵⁰ познания изжила себя, поставил вопрос о качественно новом ее самоопределении, о необходимости ее взаимодействия с наукой и религией, и выдвинул идею Царствия Божия как конечной цели цельного знания, ищущего путей к живой жизни.

Что именно читал Федоров из Достоевского? В его сочинениях прямо или косвенно упоминаются «Бедные люди», «Униженные и оскорбленные», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы». Но, безусловно, философ должен был быть знаком и с другими вещами писателя, поскольку отечественная периодика находилась в круге его постоянного внимания – не только как читателя, но и как библиотекаря и библиографа, сначала Чертковской библиотеки (1869–1872), а затем библиотеки Московского публичного и Румянцевского музеев (1874–1898). Работы философа, особенно «Вопрос о братстве...», о котором ниже еще пойдет речь, содержат следы знакомства с «Дневником писателя» – да и трудно предположить, что Федоров не прочитал, как минимум, мартовский номер этого издания за 1876 год, где в главке «Обособление» Достоевский цитировал и разбирал присланную ему статью Петерсона об ассоциациях.

⁴⁵⁰ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1911. С. 27.

Прямого разбора сочинений Достоевского Федоров не дает. Он не литературный критик в привычном нам смысле и у него совершенно особое отношение к литературе⁴⁵¹. Присутствие Достоевского в его текстах буквально ни на что не похоже. Если у Соловьева и Мережковского, Бердяева и Булгакова это присутствие узнаваемо – здесь и цитаты, и аллюзии, и реминисценции, и характерные «словечки» Достоевского, и похожие стилистические обороты, – то в случае с Федоровым исследователь, знающий понаслышке об их опосредованном духовном контакте и приступающий к его сочинениям в полной уверенности, что обнаружит все привычные маркеры интереса одного творца к творчеству другого, попадает в полный тупик. Он сталкивается с абсолютно самобытным, *живорожденным* текстом, созданным в столь же самобытной не только и не столько философской, но и художественной логике, со своей необычной стилистикой, со своей собственной системой понятий: «родство» – «неродственность», «совершеннолетие» – «несовершеннолетие», «сын человеческий», «блудные сыны», патрофикация, имманентное воскрешение, психократия. В универсуме федоровской мысли всё настолько *свое*, что, на первый взгляд, как бы не оставляет никакого места для *другого*, даже если *другое* ему идейно и духовно созвучно. Но это только на первый взгляд. Хотя *другое* не может привычным образом присутствовать в тексте – то есть осознаваясь именно как *другое*, сохраняя некое подобие дистанции и границы, отличаясь и стилистически, и смыслово, – оно вовсе не отторгается, как отторгаются неприжившиеся, несовместимые ткани. Богатый культурный слой, на котором вырастает полифоническое видение Федорова (насколько он богат, хорошо знают те, кому когда-либо приходилось комментировать его сочинения), претворен без остатка в горниле его синтезирующей мысли. Каждая молекула этого слоя становится *своей*, она без остатка пронизана воскресительным духом, лучится новыми жизнетворческими смыслами. Так же органически дышат и живут в микрокосме философии общего дела идеи и интуиции Достоевского.

Относясь к духовному наследию человечества как к единому памятнику, запечатлевшему путь существа сознающего к пониманию и исполнению своего назначения в бытии (по новозаветному слову, «всем спастися и в разум истины прийти») Федоров нередко достраивает постройки близких ему писателей и мыслителей (Гоголя, Достоевского, Соловьева) или перестраивает постройки тех, кто, по его убеждению, уходит в сторону от общего дела (Кант, Гегель, Ницше,

⁴⁵¹ См.: Гачева А.Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. М., 1996. С. 5–63.

Толстой). Эту особенность творческой мысли философа необходимо учитывать, рассматривая вопрос о его интерпретации явлений русской и мировой философии и литературы, и конкретно, отношении к творчеству Достоевского.

Ответ Федорова Достоевскому писался в 1878–1880-х годах, а завершен был уже после смерти писателя – в 1881-м. В 1878–1880-м, как раз тогда, когда Федоров впервые целостно излагает свое учение на бумаге, Достоевский работает над «Братьями Карамазовыми». И вот что примечательно: во многих темах писатель и философ, сами о том не подозревая, идут параллельно. Их духовные векторы движутся в одном направлении, так что целостный образ мира и человека, который выстраивает Федоров, приобретает свою объемность и глубину на фоне идей Достоевского, а многие интуиции и понимания Достоевского отзываются и находят свое развитие в трудах философа всеобщего дела.

§ 1. Достоевский в творческой судьбе работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...»

29 марта 1878 г. Н. П. Петерсон из Керенска отправил Федорову в Москву письмо следующего содержания:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович!

В декабре месяце я послал Достоевскому рукопись, в которой старался изложить то, что было мною написано с Ваших почти слов во Владимире в июле 1876 года. В письме, при котором послана была рукопись, я сказал, что я, собственно, излагатель мыслей другого, который притом же всегда оставался недоволен моим изложением; несмотря, однако, на это, я все-таки решаюсь – мол – послать свою рукопись, потому что считаю слишком важным то, о чем в ней говорится. Послано было это письмо без подписи, но потом, выписав для библиотеки все сочинения Достоевского и долго не получая от него никакого ответа на мое требование, я вообразил, что до него не дошли ни мои деньги, ни моя рукопись, потому что адресовал я ему просто – “автору Дневника Писателя”; поэтому я написал ему вновь, адресуя надлежащим образом, и в этом письме уже назвал себя.

Вот история событий, которые предшествовали получению мною письма, здесь прилагаемого. На это письмо я отправляю ответ вместе с этим письмом к Вам и черновик моего ответа также прилагаю здесь. Если Вы хотите, – я пришлю

Вам и копию с той рукописи, которую послал Достоевскому; черновая у меня осталась, но в таком виде, что посылать ее Вам непереписанною нельзя, – ничего не разберете, а переписка, при невозможности постоянно заниматься одним, потребует несколько дней.

Простите меня, Христа ради, если Вы найдете что для себя неприятное в моей переписке с Достоевским; надеюсь, что Вы не заподозрите меня в желании сделать Вам неприятное.

Очень буду счастлив, если Вы захотите написать мне что-нибудь.

Глубоко Вас уважающий Н. Петерсон

Керенск. 29 марта.

Копию рукописи я Вам во всяком случае пришлю, только спустя несколько дней и если получу какое-нибудь удостоверение, что настоящее мое письмо дошло до Вас. Спешу же теперь писать Вам, потому что, сообщив Достоевскому нить, по которой Вы можете быть найдены, боюсь, что он найдет Вас раньше, чем дошло бы мое письмо до Вас, если бы я вздумал наперед переписывать мою рукопись.

Еще раз прошу Вас простить мне, если я что-нибудь не так сделал. Одна вера в великость переданного Вами мне руководила мною.

Горячо Вам преданный

Н. Петерсон» (IV, 576–577).

Федоров получил послание ученика вместе с вложенными в него письмом Достоевского от 24 марта 1878 г. и черновиком ответного письма Петерсона, по всей видимости, в начале апреля. Вряд ли мы ошибемся, предположив, что интерес Достоевского к идеям «мыслителя» и фраза «прочел как бы за свои» этого самого мыслителя как минимум радостно взволновали. Он даже не думает пенять Петерсону, с которым более года не переписывался после какой-то размолвки, что тот позволил себе явное самоуправство, отправив Достоевскому изложение учения без ведома автора и, опять-таки не советуясь с Федоровым, сообщив ему имя «мыслителя» и место, где тот служил. Ответное письмо выдержано в доброжелательном, приветливом тоне: «Сейчас получил Ваше письмо и спешу отвечать. Из этой поспешности Вы можете видеть, как обрадовало меня Ваше желание возобновить переписку. Надеюсь, что Вы не ограничитесь перепискою и не оставите меня своим посещением, когда будете в

Москве, или же, если Вы найдете это более удобным, я готов побывать у Вас в Керенске»⁴⁵².

8 апреля Петерсон вместе с новым письмом Федорову, выдержанным в одушевленном, восторженном тоне («Ваше письмо имеет для меня слишком большую важность, – оно возвращает меня к сношениям с человеком, которому я обязан моим спасением и влияние которого на меня постоянно усиливается по мере того, как я больше и больше понимаю Вас» – IV, 577), отправляет рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?», копию с которой он посылал Достоевскому. Одновременно пишет о своем намерении приехать в Москву на Пасху, однако уже в следующем письме, от 19 апреля, сообщает о том, что новые обязанности по службе препятствуют ему «уехать из Керенска на целую неделю, как это было бы необходимо при поездке в Москву» (IV, 577), и приглашает Федорова приехать в Керенск летом на отпускное время.

Федоров не замедлил ответом: «Ожидания мои, добрейший и уважаемый друг Николай Павлович, к величайшему сожалению, не сбылись. Сегодня я получил Ваше письмо от 19 апреля. До половины июня, как видно, нельзя надеяться на свидание. А до того времени, как бы ни было мне желательно побеседовать с Вами письменно о вопросах, затронутых в рукописи, но я должен отказать себе в этом удовольствии. На рукопись пришлось сделать столько замечаний, что ни в каком письме их уместить невозможно. Всякое же сокращение может повести только к большим недоразумениям»⁴⁵³.

Еще после первого письма Петерсона – от 29 марта – Федоров начал составлять ему подробный ответ, о чем и сообщил ученику в письме, написанном между 30 марта и 6 апреля. Как можно предположить, центральное место в этом тексте заняло письмо Достоевского, и если бы он до нас дошел, мы бы знали и первую реакцию философа на рассуждения Достоевского о «долге воскресенья преждеживших предков», и первые его ответы на вопросы писателя. Но, увы, текст ответа не сохранился. Получив рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?», Федоров решил не отправлять ее ученику, мотивируя это тем, что ответ был написан до получения рукописи⁴⁵⁴, и как Петерсон ни просил мыслителя выслать ему этот ответ («Я был бы очень Вам благодарен, если бы Вы теперь же прислали мне то письмо, которое написали было по поводу письма Достоевского; очень может быть, что я не все в нем пойму так, как должно, но я все-таки

⁴⁵² Н. Ф. Федоров – Н. П. Петерсону. Между 30 марта и 6 апреля 1878 (IV, 208).

⁴⁵³ Н. Ф. Федоров – Н. П. Петерсону. 25 марта 1878 (IV, 208).

⁴⁵⁴ См. письма Федорова Петерсону от 25 апреля и 20 мая 1878 (IV, 208, 209).

подумаю о том, что там есть, и когда увижусь с Вами, буду иметь возможность задать Вам вопросы, которые послужат к большему уяснению для меня предмета»)⁴⁵⁵, тот был непреклонен.

Что же касается рукописи Петерсона, то, как видим, у Федорова она вызвала множество вопросов и замечаний. Николая Павловича сообщение об этих замечаниях явно расстроило. В письме Федорову от 11 мая он пытается оправдаться: «Из Вашего последнего письма я увидел, что моя рукопись произвела на Вас дурное впечатление, и это меня весьма огорчило. Я должен Вам сказать, что еще в то время, когда я записывал с Ваших слов то, что потом вошло в мою рукопись, предполагалось сделать, кажется, до 8-ми весьма обширных примечаний, и в моей рукописи сделаны, кажется, отметки тех мест, к которым должны были относиться эти примечания, но самых примечаний я не был в силах изложить. <...> Я помню, что вначале многое из того, что Вы мне говорили, было для меня совершенно непонятно и только впоследствии делалось для меня вполне ясным. И теперь еще, конечно, множество из Ваших мыслей остаются во мне неувоенные мною, и другие, вследствие того, может быть, усваиваются слишком своеобразно, но, ради Бога, пусть это Вас не слишком огорчает» (IV, 578). К сожалению, текст письма Петерсона оборван. Судя по его окончанию – «и при всей несоизмеримости случаев, я все-таки не могу не видеть аналогичности моего непонимания с их непониманием и вполне надеюсь, что придет время, когда и мое понимание возвысится наконец до надлежащей степени» (IV, 578) – в несохранившемся фрагменте ученик Федорова приводил примеры непонимания идей мыслителя во всей их глубине какими-то третьими лицами. Риску предположить, что речь здесь идет именно о Достоевском и Соловьеве, не до конца понявших, по признанию самого Достоевского, о каком именно воскрешении идет речь – мысленном, мнимом, культурном или реальном, действительном и во плоти.

Федоров, как мог, был деликатен. В ответном письме он попытался смягчить пилюлю, хотя по сути дела его отношение к тому, что отправил Петерсон Достоевскому, было достаточно сдержанным: «Рукопись Ваша, многоуважаемый друг мой Николай Павлович, далеко не произвела на меня такого неприятного впечатления, как Вы полагаете. Недостатки, кои в ней, по моему мнению, заключаются, могут только послужить к вящему уяснению самой сути дела. Мне кажется, достаточно трех или четырех дней личного свидания, чтобы придать ей

⁴⁵⁵ Н. П. Петерсон – Н. Ф. Федорову. 11 мая 1878 (IV, 578).

надлежащий вид. Если Вам нельзя будет побывать в Москве, то не забудьте, что я буду свободен от занятий по библиотеке от 15 или даже 14 июня»⁴⁵⁶.

12 июня Федоров получает в канцелярии Московского публичного и Румянцевского музеев отпускное свидетельство «в разные города Российской империи» сроком до 15 августа 1878 года⁴⁵⁷ и через несколько дней уезжает в Керенск. По свидетельству Петерсона, пробыл он там две недели и все это время шла напряженная работа над ответом писателю⁴⁵⁸. Уезжая в Москву, Федоров оставил черновую рукопись ответа Петерсону для переписки. В течение июля Петерсон переписывал ее по частям и готовые листы высылал Федорову, а Николай Федорович делал на них необходимые исправления. Параллельно он продолжал дополнять текст ответа, присоединяя к нему все новые и новые куски, углубляя и расширяя изложение своих идей. «...Спешу окончить к Вашему приезду в Москву работу, начатую в Керенске, – приготовлено 8 листов, кои составляют, как мне кажется, необходимое и продолжение, и объяснение, и дополнение к находящимся у Вас листам. Поправки, сделанные Вами, мне кажутся и совершенно уместными, и необходимыми. Вообще вся рукопись требует и пересмотра, и исправления» (IV, 209–210).

В начале августа 1878 г. Петерсон приехал в Москву, где учитель и ученик продолжили работу над рукописью. Как мы уже знаем, по дороге, на станции Пачелма, Николай Павлович встретил Л. Н. Толстого и, проехав с ним вместе до Ряжска, «сообщил ему о Н. Ф-че, о долге воскрешения, прочел ему письмо Достоевского и те тринадцать листов, которые были написаны в ответ на письмо Достоевского»⁴⁵⁹. От Федорова он вряд ли утаил эту встречу, равно как и впечатления писателя от прочитанного: «о долге воскрешения сказал, что это ему не симпатично»⁴⁶⁰. Думаю, Федоров воспринял реакцию Толстого как сигнал о том, что написанное им в ответ Достоевскому не только не убедительно, но и вызывает чувство отторжения. А это для мыслителя, убежденного, что он ведет речь о деле, «касающемся всех, родном для каждого», было особенно нестерпимо. И если весной 1878 года, получив от Петерсона рукопись статьи, посылавшейся Достоевскому, он был недоволен тем, как ученик изложил его мысли, и составлял

⁴⁵⁶ Н. Ф. Федоров – Н. П. Петерсону. 20 мая 1878 (IV, 209).

⁴⁵⁷ Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, оп. 126, д. 53, л. 31.

⁴⁵⁸ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1.

С. 150.

⁴⁵⁹ Там же.

⁴⁶⁰ Там же.

к ней многочисленные замечания, то теперь он все больше тяготится своим изложением и все жестче правит собственный текст⁴⁶¹.

Во второй половине августа Петерсон вернулся в Керенск с исправленной и доработанной рукописью, начал новую ее переписку и к двадцатым числам ноября 1878 г. выслал Федорову белой экземпляр. По всей видимости, именно тогда предполагалось отправить его Достоевскому. Однако мыслитель снова остался недоволен написанным. «Приношу Вам глубочайшую благодарность за доставление рукописи. При поспешности, с коею она была составляема, в нее вкралось так много недостатков разного рода и оказалось так мало порядку, что чтение этой рукописи произвело на меня не очень приятное впечатление, особенно последние листы. Исправления начаты, и я постараюсь окончить их к Вашему приезду. Я очень нуждаюсь в Вашем совете и помощи. Отправляя последнее письмо, очень опасался я, чтобы Вы не прочли в нем нежелание с моей стороны выслушивать замечания. Могу Вас уверить, что именно страдаю от того, что ни от кого не слышу их», – писал он Петерсону 21 ноября (IV, 211–212), ставя его в известность о новом витке работы над изложением своего учения.

Эта работа продолжилась и в 1879, и в 1880-м году. Рукопись росла от месяца к месяцу. Возникали все новые исправления, пояснения, доделки. Как ранее уже говорилось, в последней трети 1880 г., видя, что работа над ответом затягивается, Петерсон втайне от Федорова отправляет Достоевскому предисловие к рукописи, однако сведений о том, дошло ли оно до писателя, мы не имеем⁴⁶².

В январе 1881 года Достоевский умер. Однако смерть непосредственного адресата рукописи не остановила работы над ней, ибо изложение учения давно уже переросло рамки ответа на заданные им вопросы. «К концу 1881 года, – пишет Петерсон в «Воспоминаниях», – у нас образовалась довольно значительная тетрадка, начинавшаяся противопоставлением Ислама, магометанского единства христианскому учению о Божественном Троиединстве, в котором, по мысли Н. Ф-ча, заключался образец для нашего человеческого *вс* единства, а не *все*-единства, а именно *вс* единства, чем желательно было выразить единство личностей при полной их самостоятельности, полное единство без поглощения их, как это в

⁴⁶¹ См. в его письме Петерсону от 12 сентября 1878 г.: «Замечания Ваши, высказанные в письме от 21 августа, мне кажутся совершенно справедливыми, конспект предисловия составлен, по моему мнению, весьма хорошо; о самом же предисловии нельзя сказать того же: оно очень неудовлетворительно» (IV, 211).

⁴⁶² См. первую главу диссертации.

магометанстве»⁴⁶³. В письме к Трубецкому от 21 июля 1913 г. ученик Федорова поясняет, как соотносилась эта рукопись с окончательным текстом «Вопроса о братстве...»: «К этому времени это была тетрадка, заключающая в себе 150–200 четвертинок, то есть около 40–50 листов писчей бумаги, с отогнутыми полями; тетрадка эта написана моим некрасивым, но четким и убористым почерком; и лишь впоследствии она разрослась почти вдвое, или даже больше; но все главное и тогда уже в ней было, и было даже ярче, определеннее, чем в окончательной редакции: Федоров имел недостаток увлекаться частностями, в сторону, и ослаблять общее эпизодическими вставками»⁴⁶⁴.

Но и этот вариант текста не стал последним. 12 января 1882 года, сообщая Петерсону начало письма Соловьева, только что познакомившегося с основным текстом рукописи и восторженно о ней отозвавшегося, Николай Федорович замечает: «Говоря беспристрастно, в рукописи много недостатков, и самый существенный состоит в том, что у этого, если можно так выразиться, здания нет входа и хотя он строится, но еще не окончен» (IV, 216). Работа над изложением воскресительного проекта возобновляется с середины апреля 1882 года в Керенске, где Федоров, взявший отпуск в Музее, проводит больше двух месяцев. Новый творческий импульс дан ему теперь Соловьевым (в январе и марте-апреле 1882 года они неоднократно беседуют и спорят о федоровском проекте) и оказался он не менее сильным, чем импульс, данный философу Достоевским. Такая вот промыслительная преемственность: оба, Соловьев и Достоевский, сошлись 24 марта 1878 года за чтением рукописи Петерсона, в течение двух часов говорили о ней и даже свой главный вопрос, о воскрешении, Достоевский задавал от лица их обоих, а потом сначала один, а потом другой стимулировали мыслителя на работу над письменным изводом учения.

К середине 1885 г. этот извод, параллельно с которым уже писались другие статьи, получил заглавие «Вопрос о братстве, или родстве...». Работа над ним продолжалась и далее. В общей сложности, с 1878 года она шла с перерывами почти пятнадцать лет, закончившись лишь в начале 1890-х годов.

В 1906 году спустя три года после смерти Федорова в г. Верном вышел в свет первый том «Философии общего дела». Почти половину тома в 730 страниц составляла работа «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, то есть, немирного, состояния мира, и о средствах к

⁴⁶³ Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н. Ф. Федоров. Pro et contra. Кн. 1. С. 151.

⁴⁶⁴ НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 18, л. 1 об.

восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим)»⁴⁶⁵. Это и было то древо, что выросло из семени, брошенного в свое время на федоровскую умно-сердечную почву письмом Достоевского. В нем сплавлены воедино разные пласты текста, куски, написанные в 1878–1881 гг. перемежаются кусками, писавшимися в 1880-е и в начале 1890-х годов. Да и то, что писалось в первые годы, прошло через многие слои правки. И все же необходимо вычленил из печатного массива, занимающего почти двадцать пять авторских листов, его первоначальное ядро, то, что писалось в 1878 году и в два последующие года с прямой оглядкой на Достоевского, а затем дорабатывалось и дополнялось в год его смерти.

По свидетельству Петерсона⁴⁶⁶, первоначальный вариант ответа писателю, написанный в Керенске в течение второй половины июня 1878 г., начинался со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России в постоянной борьбе с Исламом» (I, 84). Эти слова находим во второй части «Вопроса о братстве...». Все, что следует перед ними: то есть начало второй части, а также вся первая часть сочинения, писалось позднее, в конце 1880-х – начале 1890-х годов. Все, что следует за ними – две трети второй, вся третья и четвертая части «Вопрос о братстве...» – и есть тот корпус текста, в котором мы должны найти основу, сформировавшуюся еще в 1878–1881 гг. и затем обраставшую плотью все последующее десятилетие.

Анализ текста «Вопроса о братстве...», переписки Федорова и Петерсона 1878–1890-х годов, переписки Петерсона с Кожевниковым 1905–1906 гг., в период подготовки к печати I тома «Философии общего дела», а также писем Соловьева, дает основание утверждать, что наиболее ранние куски текста составляют во второй части федоровского сочинения параграфы 1–17 (I, 84–114), а также текст на с. 125, в третьей части параграфы 1–2а (I, 135–145). Четвертая часть, носящая подзаголовок «В чем наша задача?» (I, 228–303), по свидетельству Петерсона, «почти осталась такою, как она была написана в 1878 году»⁴⁶⁷, в отличие от второй и третьей частей, существенно расширенных и дополненных в последующие годы.

⁴⁶⁵ Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Верный, 1906. С. 1–362.

⁴⁶⁶ См. письмо Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 9 декабря 1904 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, лл. 81об.–82.

⁴⁶⁷ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 13 марта 1905 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 25, л. 14.

Теперь о том, как был структурирован ответ Достоевскому. То, что начиналось со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России в постоянной борьбе с Исламом...» и оканчивалось 17 параграфом, составляло «предисловие к проекту», все остальное представляло собой основной текст. В 1880-е годы, когда была существенно расширена третья часть «Вопроса о братстве», основной текст получил рабочее название «исторический очерк» и шел с 18 параграфа второй части «Вопроса о братстве...» до конца четвертой части. (Замечу в скобках: выбор именно такого рабочего названия весьма примечателен: он указывает на то, что вопрос о смысле и задаче истории был для Федорова своего рода стержнем «Записки», связывал все направления и ответвления его мысли)⁴⁶⁸.

Начиная летом 1878 года ответ Достоевскому, Федоров ориентировался, с одной стороны, на то изложение его идей, которое было дано Петерсоном в статье «Чем должна быть народная школа?», сознавая необходимость уточнить и развить сказанное учеником, сказанное, с точки зрения мыслителя, еще очень несовершенно, а с другой – на вопросы писателя, заданные в его письме от 24 марта 1878 года. Учитывал он и тот краткий ответ, который был послан Петерсоном писателю 29 марта 1878 г. и черновик которого у него имелся. Соответственно обозначились три главные темы рукописи: учение о Троице как образце истинного, благого единства, учение об имманентном воскрешении и преображении и тема эсхатологии спасения, лишь обозначенная Петерсоном в рукописи, но четко сформулированная в письме от 29 марта 1878 г.

Развитие своей мысли Федоров начинает с учения о Троице. Именно оно составляет основу предисловия к ответу и излагается в 1–7, 9–12 и 16 параграфах. Во многом, это было связано с тем, что вопрос о братском единении людей по образу и подобию Божественного Триединства был центральным в рукописи Петерсона, затрагивался и в его кратком ответе писателю. Вводя Достоевского в мир своих идей, Федоров начинает с того, что уже было известно писателю из предыдущих посланий, и сразу же стремится существенно углубить его понимание.

Однако Федоров ставит Троицу в центр своего изложения не только по дидактической причине, хотя и важной, но все-таки прикладной. Центральный догмат христианской веры – догмат о Троичности Божества – в полном смысле слова главная, опорная точка его учения, тот камень, что ложится во главу угла

⁴⁶⁸ Подробнее о структуре работы «Вопрос о братстве, или родстве» см.: Доп. 263–264.

всего воскресительного проекта. В тайне Троицы, являющей собой неслиянно-нераздельное единство в любви, видел Федоров универсальный закон совершенства, закон благобытия, долженствующий охватить собой все мироздание. В парадоксальной для плоского, эвклидова ума, но глубоко истинной для ума, озаренного сердечным чувством, логике Троичности выстраивает мыслитель и учение о человеке, и теорию познания, и философию истории, и этику, и эстетику, и социальную философию...

Особенно подробно освещает мыслитель идею Троицы в ее социальной проекции, представляя единство Божественных Лиц как образец совершенного устройства человечества. «Учение о Божественном Триединстве превращается в вопрос о нашем человеческом *много-* или *всеединстве* (о церкви)» (I, 102). Это был как раз тот аспект учения всеобщего дела, который должен был быть особенно внятн Достоевскому. Хотя Достоевский, неоднократно говоривший в «Дневнике писателя» о «единении всечеловеческом», не указывал прямо на то, что это единение должно иметь себе образцом Триединое Божество, но предлагаемые им основы этого единения – «не чрез подавление личностей» (25; 100), а в братском союзе с ними, – в сущности, являли собой как раз основы Троичного бытия. Не забудем и фразу из набросков статьи «Социализм и христианство», уже приводившуюся мной в первой главе: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (20; 191), где христианский Бог – а значит Бог Триединый – вмещает в Себе идеал должного, благого устройства межчеловеческого бытия. Да и исповедуя в финале «Пушкинской речи» свою веру в «братское окончательное согласие всех племен по Христову евангельскому закону» (26; 148), что мог иметь Достоевский в виду под «Христовым евангельским законом», как не «Первосвященническую молитву» Спасителя с ее «Да будут едино, как Мы едино. Я в них и Ты во Мне; да будут совершены во едино» (Ин. 17:22–23), где подлинное единство людей предстает подобием совершенной любви Отца, Сына и Духа.

«Несомненно, что основы учения о Троице лежат в глубине человеческой совести, которые и руководят человека в его социальных отношениях» (I, 88). В подтверждение этого тезиса Федоров приводит обычай христианских народов писать на мирных и союзных договорах, полагающих хотя бы временный барьер межчеловеческой розни, «имя Троицы нераздельной», в то время как «при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства» «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени» (I, 88). Все родовые, патриархальные формы жизни, в которых действует не столько

внешний, формальный закон, как в обществе гражданском, сколько внутренний, родственный, нравственно-сердечный закон, являются, для Федорова, пусть и несовершенным, но предчувствием высшего типа единства. Именно поэтому так ценит мыслитель сельскую, крестьянскую общину, составляющую основу социального устройства русского народа. «У нас чувство родства со всеми составляет отличительную черту народного характера, выработанного формой быта (родового), в котором мы до того жили» (I, 233).

Вспомним размышления Достоевского о русском народе как христианине по самой своей нравственной, душевной природе, о русском народе, который носит Христа в сердце своем. В 1880 г., споря с А. Д. Градовским по поводу «Пушкинской речи», он скажет прямо и просто: «Я утверждаю, что народ наш просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение его» (26; 150). В «Дневнике писателя» 1881 года подчеркнет, что суть этого просвещения – в жажде «всесветного единения во имя Христово» (27; 19). Ту же мысль параллельно развивает и Федоров в так до писателя и не дошедшем ответе.

Позднее, в конце 1880-х – начале 1890-х годов, когда мыслитель будет дополнять вторую часть «Вопроса о братстве...» и работать над первой его частью, ища в русской истории примеры проективного, действенного отношения к тринитарному догмату, он обратится к фигуре преп. Сергия Радонежского. В этом святом, который ввел в основанном им монастыре устав монашеского общежития и «поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы “взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира”» (I, 64), Николай Федорович увидит то чаемое отношение к Троице как к заповеди, которое он сам неуклонно утверждал в своих сочинениях. Не устававший призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, преп. Сергий стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения догмата Троичности, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» – не насилем и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью.

Ответ Достоевскому был начат Федоровым годом спустя после русско-турецкой войны. Стержневая его линия – вопрос об исламе и христианстве. Тысячелетнюю историю России мыслитель рассматривает под знаком ее противостояния мусульманскому Востоку и стремится раскрыть религиозный

смысл этого противостояния, понять, во имя чего пролили русские войны «столько своей крови от первого столкновения (быть может, с камскими еще болгарами при Владимире) и до страшного Шипкинского побоища» (I, 84).

Прежде чем обратиться к его рассуждениям, следует вспомнить, что писал о нравственном смысле русско-турецкой войны Достоевский. В «Дневнике писателя» он не раз подчеркивал *религиозный* смысл этой войны, отрицая всякий *политический* интерес России в Восточном вопросе, опровергая звучавшие в европейской печати упреки в ее экспансионистских намерениях. «Спросите народ, спросите солдата: для чего они поднимаются, для чего идут и чего желают в начавшейся войне, – и все скажут вам, как один человек, что идут, чтоб Христу послужить и освободить угнетенных братьев, и ни один из них не думает о захвате» (25; 100). Война ведется не во имя политической гегемонии одного народа или ряда народов, а во имя будущего «воистину международного единения и *воистину* человеколюбивого преуспевания» (25; 100). Выступая против турок, Россия защищает идеал всечеловеческого, всемирного братства, то есть то, что в конечном итоге должно соединить все народы земли в высшем религиозном единстве.

Федоров углубляет и развивает мысль Достоевского. Он предлагает сравнить ислам и христианство по предмету их веры, трактуя веру в духе апостола Павла как «осуществление чаемого» (Евр. 1:11), по тому высшему идеалу, который поставляют обе мировые религии пред лицом всех людей. С одной стороны Аллах, «одинокый владыка», Бог-монада, не нуждающийся ни в ком и ни в чем, не имеющий «ни сына, ни товарища, ни равного себе», полагающий непереходимую пропасть между собой и сотворенными им людьми, рабами, а не сынами его. «Магометанский Бог – это Бог, чуждый человеку, не сострадавший ему, не вселявшийся в лице сына в плоть человека, не испытывший ни его горестей, ни его нужд», а потому относящийся к людям повелительно и жестоко, принуждая и их не щадить неверных, «только бы принудить всех поклоняться ему» (I, 85). С другой стороны – Бог Троиный, «Бог объединения и согласия» (I, 89), Бог, который есть безграничная, совершенная любовь, Бог, творящий человека по своему образу и подобию и ждущий от него не слепой покорности, а свободной, любовной самоотдачи, готовности стать орудием осуществления в бытии Его благой воли. Исповедницей такого Бога и является Россия со времен князя Владимира, крестившего свой народ и принявшего на себя долг воспитания и водительства его путями правды.

Для Федорова вопрос об исламе и христианстве – универсальный вопрос. Это вопрос о судьбе мира и месте в нем человека, о путях и целях истории, о том, останется ли бытие под властью смертного, слепого закона или в нем утвердится иной, совершенный, Божий закон, упраздняющий слепоту и смерть. Ислам подчиняет себя «слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха»: «быть жертвою слепой силы и орудием истребления живой силы» – вот его «истинная, идеальная заповедь» (I, 86). Христианство же не смешивает «Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», а требует от людей в их совокупности «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» (I, 87).

Заметим, что Федоров, говоря о христианстве, имеет в виду христианство активное, в котором живущие смотрят на себя как «на орудие Бога в деле возвращения жизни отцам» (I, 87). По его убеждению, идея имманентного воскрешения является прямым следствием христианского понимания Божества. Троиный Бог создает человека, достойного полноты любви и творчества. Тенденция же к умалению человека, проявляющая себя в идее трансцендентного воскрешения, ближе как раз исламу, полагающему «безусловное несходство и бесконечное расстояние между Аллахом и человеком», исламу, ограничивающему созданные им существа настолько, что они оказываются «способны лишь к размножению и к истреблению» (I, 85), и даже в раю остается у них все та же непреображенная плоть – да и сам этот рай есть лишь калька земного существования, но такого, где чувственность доведена до своего высшего градуса. Христианство же ставит на место «необузданной чувственности» идеал одухотворения плоти, материи, смотрит на человека в перспективе его грядущего преобразования и заповедует ему возрастать к совершенству.

Философ всеобщего дела усматривает прямую зависимость представления о Боге от представления о человеке, как ни парадоксально это кажется на первый взгляд. Восприятие человека как немощного, бессильного, злого скота, неспособного ни к какому подлинному созиданию, недостойного стать исполнителем Божией воли в творении, умаляет само Божество, заставляя думать, что Бог не всеблаг, не всемогущ, не всеведущ, ибо «для создания ограниченных существ не нужно ни всемогущества, ни всеведения, и даже нужно не иметь любви» (I, 85). Христианство, из всех мировых религий имеющее самое высокое представление о Божестве, должно обладать столь же высоким учением о человеке. И оно обретет его только тогда, когда обратит догмат в заповедь, требуя от людей «уподобления Троиному Существу» (I, 92) и соучастия в деле Божиим.

Соработничество человеческого рода с Творцом Федоров понимает всеобъемлюще, распахивая его в область онтологических обетований Христовой веры. Преодоление смерти, воскрешение умерших, регуляция стихийных сил естества – вот благое поприще человеческого многоединства, уподобляющегося своему Первообразу.

В самой идее Триединого Бога заключено, по Федорову, требование воскрешения. «Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертию, исключаяющее смерть единство, – такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существое открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица – это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» (I, 90).

Еще в рукописи Петерсона, посланной в 1877 году Достоевскому, была выражена мысль о том, что совершенное единство при существовании смерти невозможно в принципе. Та же мысль звучит и в ответе Федорова. Он воспроизводит рассуждение, приводимое Петерсоном, уточняя и углубляя его. То, что люди до сих пор умирают, видится ему неопровержимым свидетельством ограниченности и бессилия нашей любви. Между тем, «в единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому и нет у них смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны; у нас же только воскрешение, отрицающее границу, полагаемую нашей верности смертию, уподобляет нас Триединому» (I, 90).

Выдвигая идеал соборного бытия, Федоров неоднократно подчеркивал: соединение людей по образу и подобию Троицы – необходимое условие Богопознания. Понять своего Бога, в Которого мы верим, Которого исповедуем в Символе веры, к Которому молитвенно обращаемся на литургии, мы сможем только тогда, «когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, *всеединым* существом, и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание» (I, 91). Тайна единства Божественных лиц раскроется совершенному человеческому многоединству. Но полнота этого многоединства достигнется только тогда, когда в нем будут присутствовать все,

вплоть до первой человеческой пары, следовательно без воскрешения не будет ни полноты единства, ни полноты «общения с Троициным существом» (I, 102). А главное – воскрешение становится абсолютно неопровержимым доказательством бытия Божия, ибо только в потоках Его благодати люди оказываются способны победить смерть и слепоту естества.

Так утверждает Федоров главное положение активного христианства: «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Троицином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскрешения*» (I, 107). Примечательно, что и в формулировке этого положения, и в других местах ответа Достоевскому Федоров широко пользуется выражением самого писателя из его письма к Петерсону: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья преждеживших предков» (30(I), 14), – как бы солидаризируясь с Достоевским, подтверждая его правоту и в то же время уточняя, углубляя его понимание своих идей: *не воскресенья, а воскрешения*. Это словосочетание «долг воскрешения» станет для Федорова одним из самых устойчивых и употребимых – он будет пользоваться им на протяжении всей последующей жизни.

Отвечает Федоров и на главный вопрос Достоевского, какое же воскресение имеется в виду в его учении, мысленное, лишь в памяти, или действительное, реальное, телесное: «“Грядет час и ныне есть, егда мертвые услышат голос Сына Божия и, услышавши, оживут” (Иоан. 5, 25) – *оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо*» (I, 111). Но, произнося это «оживут», он имеет в виду «всеобщее, *все-личное* воскрешение», которое есть «дело труда всего христианства, всех сил, всех способностей человека, т. е. соединенных науки, искусства и проч.» (I, 275). И неоднократно подчеркивает, что такое воскрешение дает надежду роду людскому и на всеобщее спасение, тогда как «фатальная развязка» исторического процесса, совершаемая лишь волей и усилием Божества, делает ад неизбежным.

В рукописи ответа Достоевскому Федоров поставляет идею воскрешения умерших и преображения бытия в Царствие Божие центральным обетованием христианства, сердцевиной благой вести Спасителя. И здесь он снова движется параллельно писателю, который акцентировал в христианстве воскресительную, миропреображающую его сторону, ту, которая в XIX в. в наибольшей степени была приглушена и ступешена и западным богословием, и христианским утопическим социализмом. Жизнеописания Иисуса Христа А. Дидона, Ф. Шлейермахера, Д. Штрауса, Э. Ренана, при всей разнице подходов их авторов (будь то мифологический, как у Штрауса, критический, как у Шлейермахера, или

апологетический, как у Дидона), отличались предельной гуманизацией и психологизацией Его образа, раскрывали прежде всего человеческие Его черты, умаляя, а то и попросту игнорируя божественную Его природу. Против христологии Ренана, отрицавшего Боговоплощение Спасителя мира и не верившего в действительность Его воскресения, был направлен роман «Идиот»⁴⁶⁹. А на «фантастических страницах» черновиков к «Бесам» тема полноты воплощения стоит в центре бесед Князя с Шатовым. «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (11; 179) – так одной емкой фразой выражает Достоевский то, что прозвучало еще в I век христианства у ап. Павла: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Полнота Боговоплощения, а значит и полнота воскресения – залог спасения и человека, и мира, залог будущего преображения твари: «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. <...> Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное слово, Бог воплотившийся» (11; 188). Я уже говорила о том, что в «Братьях Карамазовых» в поэме Ивана является Христос-воскреситель, воскрешающий умершую девочку, а в видении Алеши – воскресший Христос, и характерно, что эти же ипостаси Христа – Христа воскресшего и Христа-воскресителя – в принципиальной их неразрывности утверждает и Федоров. «Христос есть воскреситель» (I, 142) и одновременно Христос, воскресший из мертвых, – начаток будущего всеобщего воскресения. Связь между воскресением Христа и грядущим воскресением всего человечества неразрывна (опять-таки вспомним Павлово: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» – 1 Кор. 15:13). И если Божественную часть во всеобщем воскресении исполнил Христос, то человеческая остается еще неисполненной и нудит к своему исполнению. «Если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует», «Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история – продолжение его» (I, 146).

Но, утверждая в полемике со штраусовским и ренановским христианством Божественную природу Спасителя, Достоевский и Федоров не забывали и о человеческой его природе, равночестной и равноправной с Божественной. Бог, облакающийся в человеческое естество, тем самым делает это естество причастным неиссякающей жизни, дает непреложную надежду на его

⁴⁶⁹ Работы на эту тему собраны в сборнике «Роман Ф.М.Достоевского “Идиот”: современное состояние изучения» (М., 2001).

преображение. Именно это имеет в виду Достоевский в знаменитой записи из подготовительных материалов к «Бесам», уже приводившейся в первой главе: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»⁴⁷⁰. Федоров, отталкиваясь от этого понимания, указывает: соединение во Христе Божественной и человеческой природ, действовавших совместно во всех Его делах на земле, и в творимых Им чудесах, и в крестной смерти, и в спасительном воскресении, есть указание на то, что и онтологические обетования христианства должны быть воплощены соединенным действием Божества и человечества. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскресения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной (I, 160).

Ставя альфой и омегой христианской религии богочеловеческий образ Христа, говоря о нем как об «идеале человека во плоти» (20; 172), Достоевский выдвигает на первый план проблему *обождения* человека – и не только духовно-нравственного, но и телесного, проблему преодоления онтологической его переходности. В совершенном человечестве⁴⁷¹ Иисуса Христа нет ни гордыни, ни самости, ни злонаправленной воли, нет, наконец, и тени раздвоенности, той борьбы между «идеалом Мадонны» и «идеалом Содомским», поприщем которой является душа человека: мыслью и чувством, словом и делом Он всецело служит Небесному Отцу. Более того, человеческая раздвоенность преодолена Христом и на самом глубинном, *физическом* уровне. Для Богочеловека уже нет того состояния, о котором сокрушался апостол Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:19, 22–23). Телесная природа Спасителя столь же совершенна и безгреховна, как Его ум и сердце. И потому для гордыни, тщеславия, злобы здесь нет никакого фундамента – не только в душевной сфере Личности, но и в самом Ее естестве.

⁴⁷⁰ Цит. по уточненной расшифровке Б. Н. Тихомирова: *Тихомиров Б.Н.* Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.

⁴⁷¹ Т. е. в человеческой природе Христа, так же как Божественная Его природа называется Его Божеством.

«Все как Христы» (11; 193) значит для Достоевского не только *духовно все как Христы*, но и *физически все как Христы* – и в этом Федоров полностью с ним солидарен. Но идя в этом направлении все дальше и дальше, философ приходит к важному пониманию: в воплощенном Спасителе дан человеку не только образ будущего его совершенства, но и тот образ действия, которым должен руководиться он в своем бытии на земле. «...В воплощенном <...> Богочеловеке <...> мы видим пример, образец действия, и в этом образце нам представлены: во-первых, могучая сила любви, способная исцелять, оживлять, утишать бури, стихийные силы; и, во-вторых, еще более могучая сила, способная оставаться безгласною против клянущих, благословлять распинающих (4-й чл. Сим <(вола) Веры); т. е. эта сила активна, правяща над нечувствующими, необузданными силами природы и страдательна, даже сострадательна к существам, способным к страданию, хотя и заставляющим страдать Его Самого» (I, 98). Как видим, нравственный аспект Христова подвига – сострадание и милосердие к людям, сердечное участие и бескорыстная помощь, прощение и готовность пострадать за других – неразрывно связан здесь с аспектом онтологическим. И требование «деятельной любви», высказанное Достоевским в «Дневнике писателя» (см.: 25; 61), а затем в «Братьях Карамазовых» устами старца Зосимы, включает в себя, по Федорову, и дела регуляции природы и воскрешения, заповеданные Христом апостолам: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7–8).

Говоря о Христе, Достоевский подчеркивает его Богочеловечество. Федоров, помимо Богочеловечества, выделяет еще и Богосыновство. «Учением об Единородном Сыне Божиим (вторая часть Символа) призываются все люди к признанию себя сынами всех умерших отцов и, следовательно, братьями всех живущих, призываются к познанию себя сынами, внуками, потомками отцов, дедов, предков» (I, 94). Природа, движимая слепым инстинктом, знает только половую любовь, побуждающую две половозрелые особи соединяться ради производства потомства, знает и тесно с ней связанную любовь родителей к детям, требующую от них отдавать все силы вынашиванию, выкармливанию, воспитанию тех, кто очень скоро вытеснит их из жизни. Любовь сыновне-дочерняя, любовь детей к родителям – именно сверхприродна. Она как бы повернута вспять, в толщу ушедшего времени, к отцам, предкам, пращурам, противостоя природной необходимости, что увлекает живущее вперед и только вперед. Она не инстинктивна, а сознательна, не чувственна, а духоносна. Это

высшая любовь, находящая свой первообраз в любви Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу. Такую любовь и должно в себе пестовать людям, коль скоро они считают себя христианами. Только в «соединении в общей любви ко всем родителям всех сынов и дочерей для дела всеобщего воскрешения» «заключается усвоение учения о Сыне и Св. Духе в их отношении к Отцу, усвоение учения о Троице или решение вопроса о причинах неродственности и о средствах восстановления всемирного родства». (I, 99).

В основной части ответа Достоевскому, которая впоследствии составила IV часть «Вопроса о братстве», рисуя образ идеальной общины всеобщего дела, Федоров много пишет о том, какой должна быть *семья воскресителей*, как трансформируется брачный союз, коль скоро его высшей целью становится возвращение жизни отцам. «Брак, основанный на знании отцов по мере перехода знания в дело, превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом общем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза» (I, 284). Долг воскрешения уничтожает разнь между детьми и отцами, ибо последствием брака становится «не оставление детьми родителей, а закрепление с ними связи» (I, 285). Долг воскрешения помогает любящим преодолеть обособляющую замкнутость их друг на друге: «несмотря на такой тесный союз, в какой приводит» этот долг «брачную чету», «не может она враждебно относиться к другим подобным союзам, ибо всеобщее воскрешение – результат всеобщей любви» (I, 285). Наконец, долг воскрешения есть самое прочное и незыблемое основание братства: «И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе к общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братий, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух» (I, 249).

«Брак, основанный на любви к родителям, имеет главную целью уже не рождение, а воскрешение» (I, 285) – так начинает объяснять Федоров важнейшую составляющую своего проекта – задачу метаморфозы пола, преобразования родотворной силы любви в силу космизующую и воскресительную. Смерть и половой раскол, подчеркивает мыслитель, – близнецы-братья, две связанные между собой опоры несовершенного, падшего порядка природы⁴⁷². Чтобы их

⁴⁷² О том же позднее будет писать Н. А. Бердяев: «Рождение и смерть – одной природы, имеют один источник. <...> И рождение и смерть одинаково – продукты мирового распада, дети

преодолеть, необходимо «положительное целомудрие», обращение половой энергии не на рождение, вытесняющее родивших из бытия, а на воскрешение умерших, «возвращение жизни тем, от коих ее получил» (I, 297). Такая воскресительная любовь в корне преобразует муже-женские отношения, преодолевая слепой характер естественной природной любви, фатально влекущей к смерти. Вторя Федорову, о том же позднее будет писать и Соловьев: «Да в чем может состоять и самая его (Эроса. – А.Г.) победа, как не в том, что он останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет, воскрешает умершее? Торжество ума – в чистом созерцании истины, торжество любви – в полном воскрешении жизни»⁴⁷³.

В самом общем виде идея преодоления бессознательного полового рождения, присутствовала уже в статье Петерсона «Чем должна быть народная школа?». «Поместив у человека органы размножения в самом низком и скрытом месте, – писал публицист, – в противоположность растениям, у которых органы эти расположены на высшем месте и разукрашены самым привлекательным образом, наделив человека стыдливостью, в противоположность животным, заставляющей его скрывать как самые эти органы, так и отправления их, природа указывает, что бессознательное, совершаемое по слепому влечению природы рождение не составляет постоянной, всегдашней необходимости человека», «что он не обречен на безграничную плодовитость, необходимо влекущую за собою смерть», и что «избыток сил, обуславливающий сначала рост человека, а с возмужалостью его размножение, может быть употреблен иначе, на действие сознательное, на восстановление, которое, будучи противоположно и смерти, и рождению, упраздняет их» (IV 512–513). Достоевский, подобно Федорову, видевший в половой любви одну из примет нынешней, противоречивой, переходной природы человека, берет на заметку мысль Петерсона и в ответном письме прямо связывает состояние бессмертия с отсутствием полового рождения («наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей» – 30(I); 14). В свою очередь Федоров в адресованном Достоевскому изложении учения всеобщего дела развивает и углубляет эту мысль далее, рисуя пути преодоления полового

времени, царства временности в мире. <...> Рождение есть уже начало смерти, истина эта подтверждается опытом всей природы и слишком очевидна. <...> Родовое начало и любовь для продолжения рода — продукты смертности и испорченности природы и вместе с тем укрепление и узаконение смертности, торжество закона тления» (*Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. С. 239.*)

⁴⁷³ *Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 615.*

раскола, обретения человеческим родом того состояния, «когда сознание и действие заменят рождение» (I, 276)

Просветление и одухотворение чувственности, регуляция эротической энергии – все это составляющие всецелого преобразования человеческого организма, без которого, по Федорову, ни бессмертие, ни воскрешение невозможно. Несовершенное, несамодостаточное существо, неспособное поддерживать свою жизнь вне того, чтобы уничтожать при этом чужую, всецело зависящее от условий природной среды, может быть только смертным. Как мы помним, и Достоевский был убежден, что воскрешение совершится «не в теперешних телах» и что тела воскресших людей будут подобны телу Спасителя «по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу» (30(I); 14).

Для обозначения будущей преобразенной природы человека Федоров вводит понятие *полноогранности*. Слабый от рождения, не имеющий ни шерсти, ни когтей, ни клыков, человек в своем развитии создает вокруг себя вторую природу, искусственную среду, приспособленную к его жизненным нуждам. Свое воздействие на мир он осуществляет при помощи техники, придает себе силу и всемогущество через машины и механизмы. Однако такое всемогущество иллюзорно. Внешнее, орудийное воздействие на природу не затрагивает ни ее смертоносных законов, ни человеческого организма, по прежнему слабого и беспомощного, зависящего от любой случайности, не совершенного ни физически, ни духовно. «Мы не обольщаемся мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою, и не эти мнимые успехи заставляют нас приписывать науке ту важную роль, которую ей предстоит совершить. Взять ведро воды и, обратив его в пар, заставить работать – это не значит победить природу, это не значит одержать победу и над ведром воды. Нужно видеть, как эта побежденная сила рвет пальцы, руки, ноги у прислужников машины, чтобы поумерить свои восторги; очевидно, что эта сила не наша еще, не составляет нашего органа» (I, 293). Федоров призывает перейти от технического прогресса, машинной, «протезной» цивилизации, к прогрессу органическому, предполагающему совершенствование физического естества человека, регуляцию духом и сознанием всех бессознательно протекающих в нем процессов. Овладев умением создавать орудия-органы *вовне* (ступень техники), человек должен теперь применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, сделать совершенным не мертвый механизм, а живой организм. При этом органический прогресс, подчеркивает мыслитель, необходимо требует религиозно-нравственного возрастания личности, внутренней

саморегуляции: в будущем совершенном порядке творенья дух должен управлять материей на всех его уровнях: от макрокосма – вселенной до микрокосма – человека.

Только целостная, душе-телесная, психо-физиологическая регуляция позволит, по мысли Федорова, преодолеть разорванность, дисгармоничность натуры человека, каков он есть. Эту двойственность человеческой личности Достоевский рисовал не раз и не два. Вспомним подпольного парадоксалиста («Я человек больной... Я злой человек» – 5; 99), Николая Ставрогина, которого одновременно тянет и к святости, и к «звериному сладострастию» и который не в силах преодолеть раскол внутри себя самого, героя «Игрока» и Раскольникова, Версилова и Подростка, героя нереализованного замысла «Жития великого грешника» и Ивана Карамазова. Но в применении к человеку регуляция должна быть двусторонней – не только духовной, но и физической. Ибо нестроения сердца и духа и нестроения материального естества – как сообщающиеся сосуды, Ибо нестроения сердца и духа и нестроения материального естества – как сообщающиеся сосуды, смертность медленно отравляет психику, нарушает равновесие личности, рождая во внутренней, душевной ее сфере антиномии и разрывы.

Психофизиологическая регуляция соединяется в воскресительном проекте с регулятивной деятельностью человека во внешнем мире. В 1877 г. Петерсон, перелагая идеи Федорова, подчеркивал, что мы должны «победить мир, овладеть его силами, обратить их на служение Богу» (IV, 508). А теперь Федоров выражает эту идею уже от себя: объединенному человечеству следует «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения» (I, 87). Всеобъемлющая регуляция предстает у него как долг, который люди должны исполнить, коль скоро они хотят быть подобием Троиного Божества. «Единство без слияния, различие без розни есть точное определение “сознания” и “жизни”. Тогда как слияние и рознь, т. е. единство, перешедшее в слияние, и различие, сделавшееся рознью, суть определения “слепоты” и “смерти”. Поэтому требование превращения слепой, смертоносной силы в разумную и живоносную есть требование, заключающееся в догмате Троицы, а исполнение этого требования и составляет дело человеческого рода» (I, 96).

Регуляция, по Федорову, – отнюдь не узурпация Божеских прав. В ней человек исполняет то исконное свое задание в бытии, которое было дано ему при сотворении (заповедь обладания землей), но которое он не исполнил, следуя

своему своеволию. Приведем замечательный по глубине мысли пассаж из основного текста ответа Достоевскому:

«Мир, каким он был изначально, мы не можем, конечно, знать, потому что мы знаем его только таким, каков он есть теперь; но, судя по Творцу, мы можем себе составить хотя отчасти и хотя некоторое только представление или предположение об этом мире невинности и чистоты. Не должны ли мы себе представить отношения первых людей к миру подобными тому отношению, в коем находится ребенок к своим органам, которыми он еще не владеет, не научился еще управлять ими; т. е. не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания и боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду? Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т. е. все стихии, миры, атрофировались, парализовались, земля обратилась в резко изолированную планету, и уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание.

Человек сам себя поставил в зависимость от рока (т. е. от годового обращения земли), подчинил себя земле, причем рождение заменило художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от Него Св. Духа. Далее размножение обратилось в необузданную родотворную силу, усилило борьбу, с увеличением рождения усилилась и смертность. Те проводники, коими могли быть регулируемы переходы явлений одних в другие, не принятые в управление, исчезли, и постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, солнечная система обратилась в мир, в переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий. Такою и знаем мы теперь эту систему» (I, 292).

Итак, в труде регуляции человечество осуществляет заповедь обладания землей, восстанавливает подлинное свое положение в бытии. Человек теперь хозяин, космизатор творения, разумно-творческий управитель миром, любовно вверенным ему Бессмертным Отцом. А когда труд его увенчается воскрешением, когда смерть будет побеждена и к жизни будут возвращены все умершие, тогда «человечество в полном обладании природою, как своею силою», сможет «осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в

неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцании человеческого рода Божестве» (I, 125).

Соответственно возникает у Федорова и образ противоположного, недолжного отношения человека к бытию. Собственно, вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *carpe diem*, истощающая и поганяющая землю, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Человек, в акте грехопадения отрекшийся от своего Творца, продолжает упорствовать на ложном пути, способном привести лишь к самоистреблению. Своим хищническим поведением в природе человечество реализует самые мрачные пророчества «Откровения», готовит себе рукотворный апокалипсис: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, – все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (I, 197). Деструктивная деятельность человека в природе имеет катастрофические последствия не только для него самого, съедающего землю, на которой он рождается и возрастает, но и для бытия в целом. Федоров указывает на «естественный всеземной кризис, выражающийся в расстройстве метеорического механизма» как следствие человеческого «хозяйничания» на планете. И вновь обращая наш взор к высочайшему образу блага, данному в евангельском благовестии, пишет: «...Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе» (I, 94). Недостойно человека, в котором воссияла Божественная искра сознания, которому дан святой дар ведения и любви, «видеть свое назначение в присвоении лишь того, что не создано» его трудом. «Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть, несообразно нуждам распределяет свои средства и дары, несет дождь туда, где его не надо, сожигает там, где нужно только согреть и т.п. Итак, мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло

первая. Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы, и управления ею, чтобы «обратить ее из смертоносной в живоносную» (I, 94).

Об этой обязанности человека возделывать богоданный мир, о благом и сознательном, а не разнузданно-эгоистическом поведении его в природе, о том, что он – радатель о бытии, с доверием оставленном на него Хозяином добрым, а не тать в ночи, приходящий унести побольше чужого добра, параллельно Федорову размышляет и Достоевский. В черновиках к «Братьям Карамазовых» в набросках поучений старца Зосимы лейтмотивом проходит мысль о планетарной ответственности человека: «За всех виноват, загноили землю» (15; 244). Ответственности не только за себя, но и за меньшую тварь земли, которую человек увлек за собой в грехопадении и теперь призван вывести в свет преображения. Та же мысль звучит и в окончательном тексте: «Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы» (14; 290). Заповедь всецелой и всемирной любви, («Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои» – 14; 292) – это еще и заповедь нового, родственно любовного и ответственного отношения человека к природе.

В набросках речи Зосимы возникает близкая Федорову тема капитализма как экономического строя, в полной мере соответствующего падшему, обезбоженному состоянию мира, секулярной цивилизации, живущей лишь настоящим, нарушающей естественные связи природы и человека. «Мир на другую дорогу вышел. Сносят хладнокровно. А в улицах езда, экипажи, господа» (15; 249). Ранее о том же торжестве капитализма с его «банками, ассоциациями, кредитами» (23; 98), дымящими фабриками, железными дорогами, капитализма, смотрящего на природу утилитарно и узко – как на подножие своего материального могущества Достоевский говорил устами парадоксалиста в июльско-августовском номере «Дневника писателя» за 1876 год. Федоров в ответе писателю дает близкую Достоевскому критику капитализма, который доводит до высшего градуса эксплуатирующее, паразитарное отношение к бытию. Капиталистический строй и на самого человека смотрит как на товар (не как на образ и подобие Божие), как на придаток машины прогресса. Позднее, уже в конце 1880-х – начале 1890-х годов в работе «Всемирная выставка» он развернет гротескный образ общества потребления, в котором все силы и способности

человека, все отрасли знания и культуры работают на мануфактурное производство, на «всемирную промышленность», делающую человека рабом мертвой вещи.

Отличительной чертой капиталистического уклада жизни как Достоевский, так и Федоров считают ее принципиально *городской, фабричный* характер. Капитализм – «религия города», железная религия человека, объявившего себя мерой всех вещей, оторвавшегося от Бога и от природы. Если земледелец, работающий под открытым небом, ощущает себя распахнутым бытию, вселенной, Богу, то городская цивилизация закрывает от человека небо, загоняет его в душные корпуса фабрик. Здесь «фабричная тюрьма вместо поля, неба» (I, 252). Если в патриархальной, земледельческой культуре, культуре райского Сада, «дети с землей растут, с деревьями, с перепелками, которых ловят» (23; 96), то в капиталистическом аду они рождаются прямо на мостовой и «девяти лет, когда еще играть хочется» поступают «на фабрики, ломая там спинную кость над станком, тупя ум перед подлой машиной, которой молится буржуа, утомляя и губя воображение перед бесчисленными рядами рожков газа, а нравственность – фабричным развратом, которого не знал Содом» (23, 98). Если крестьянский уклад жизни удовлетворяет главные, необходимые нужды людей, дает «хлеб наш насущный», о котором ежедневно возносим мы наши молитвы, то городская цивилизация рождает искусственные, вымороченные потребности, разжигает низменные инстинкты в природе человека, развращает тело и душу. Человеческое сообщество, призванное к возрастанию в многоединство сынов и дочерей человеческих, становится здесь обществом «полового подбора», обществом вечных женихов и невест, забывших и своих отцов, и Бога отцов, превращающих серьезное дело жизни в нескончаемую, бессмысленную игру.

Городской, капиталистический уклад и уклад сельский, земледельческий, патриархальный выступают в историософской мысли Федорова и Достоевского как два альтернативных *религиозных* уклада жизни. Достоевский недаром говорит, что «в земле, в почве есть нечто сакраментальное» (23; 98). И недаром в сохранении связи человека с землей видит путь к духовно-нравственному преобразению общества: «Если хотите переродить человечество к лучшему, почти что из зверей поделайте людей, то наделите их землю – и достигнете цели» (23; 98). «Земля благородит. Только владение землей благородит. Без земли же и миллионер – пролетарий. А что такое пролетарий? Пока еще сволочь. Чтоб не быть сволочью, надо его переродить, а переродить можно только землей. Надо, чтоб он стал владельцем земли» (15; 208). Крестьянин-земледелец, находящийся в

непосредственной, почти сакральной связи с землей, чувствует родственно-любовное отношение к ней, матушке-кормилице, ответственность за нее – и здесь брезжит первоначальное, должное отношение человека с землей (с бытием), которое заповедал ему Господь в седьмой день творения. Но этой ответственности не имеет люмпен-пролетарий, перекаати-поле, не сознающий землю своим владением, относящийся к ней не как любящий сын, а как наемник. Крестьянин, живущий семейно-родовым бытом, и в межчеловеческих отношениях руководится религиозным, нравственно-сердечным, а не юридическим законом, тогда как буржуазно-городской уклад требует развитого формального права, выхолащивающего межчеловеческие отношения, подчиняющего их бездушной и пустой арифметике.

Еще в семидесятые годы девятнадцатого века Достоевский и Федоров провидели те тенденции мирового развития, которые со всей отчетливостью обнаружили себя лишь в веке двадцатом. Они предсказывали агрессию городской космополитической цивилизации на цивилизацию сельско-патриархальную, агрессию, сопровождающуюся разрушением исконного, органического уклада жизни, заменой христианских ценностей либерально-эгалитарными идеями, требованиями прав и свобод, разрушением традиционных национальных культур, которые, по Федорову, являются носительницами родовой памяти, с последующей заменой их на усредненную, стандартизованную масс-культуру. Вот характерное место из федоровского ответа Достоевскому, в котором в стяженном виде обозначена сущность нынешней глобализации, при всех ее широковещательных лозунгах фактически разделяющей мир на страны доноры (как раз из тех, что еще хоть как-то сохраняют традиционный уклад жизни и традиционную систему ценностей), призванные к обслуживанию потребностей пресловутого «золотого миллиарда», и развитые, элитные страны, для которых и настает, наконец, чаемый «рай на земле». Только вместо нынешнего мирового гегемона США здесь выступает Англия, ведущая торгово-промышленная и колониальная держава тогдашней Европы. «Англия имеет целью посредством так называемого свободного торга, поддерживаемого, однако, новоусовершенствованным оружием, обратить человечество в международный организм, т. е. дать всему человечеству антихристианскую форму, в которой “субординация”, даже “слияние” при величайшем взаимном отчуждении, “раздельности”, найдут свое полное выражение, – Англия стремится дать роду человеческому такую форму, при которой все народы будут исполнять роль низших сословий, чернорабочих, производящих сырые или полусырые продукты, сама же она, как мастеровой,

будет прилагать последнюю руку к ним. Но для всего этого необходимо обезземеление большинства населения; и ни в одной стране не произведено оно в таких больших размерах, как в Англии. Это обезземеление не просто экспроприация, это экспатриация, нечестивое дело отлучения детей от праха отцов, лишение их возможности исполнить долг к ним» (I, 241).

В противовес тенденциям капитализации общества и экономики и Достоевский, и Федоров выдвигают иную форму экономического и общественного устройства – форму, в основе которой лежит не идеал «фабричного язычества», а идеал христианский, ориентирующий личность не на эгоистическое «наслаждение настоящим» (I, 113, 115), а на благое делание в бытии. «Теперь ждут третьего фазиса: кончится буржуазия и настанет Обновленное Человечество. Оно поделит землю по общинам и начнет жить в Саду. “В Саду обновится и Садам выправится”» (23, 96). Этот уклад, «всесословная земледельческая община» (I, 254), как определяет его в ответе Достоевскому Федоров, не отрицает и города, но обращает его лицом к селу, не уничтожает промышленности, но освобождает ее от производства предметов роскоши, пустых и ненужных безделок, ориентирует ее на службу действительным, а не мнимым нуждам людей. «А ведь, кто знает, – может, и совсем прокормить достанет, да и фабрик-то, может, нечего бояться, может – и фабрика-то среди Сада устроится» (23, 96) – подчеркивает Достоевский. А Федоров предлагает в новой форме поселения, представляющей собой «деревню-город», «соединить достоинства города и села и устранить их недостатки», ибо «выделение из природы, возвышение над слепой силою, развиваемые городской жизнью, так же необходимы, как и близость к ней, являющаяся в деревне» (I, 280).

Впрочем, между рассуждениями парадоксалиста у Достоевского и построениями Федорова есть существенное смысловое различие. Для парадоксалиста община, возвращающая фабричных к земле, нужна для естественного существования человека: «По-моему, работай на фабрике: фабрика тоже дело законное и родится всегда подле возделанной уже земли: в том ее и закон. Но пусть каждый фабричный работник знает, что у него где-то там есть Сад, под золотым солнцем и виноградниками, собственный, или, вернее, общинный Сад, и что в этом Саду живет и его жена, славная баба, не с мостовой, которая любит его и ждет. А с женой – его дети, которые играют в лошадки и все знают своего отца <...> и что сам он, наработавшись на своем веку, все-таки придет туда отдохнуть, а потом и умереть» (25; 96). Такой вот замечательный и... совершенно утопический руссоизм, ограничивающий человека его малым,

личным мирком и забывающий о том, что в смертном бытии, подвластном действию «слепых, вечных и мертвых законов природы», невозможна никакая гармония. Федоров, рисуя свою общину всеобщего дела, ставит ей предельные, онтологические задачи, ориентируя ее на дело регуляции природы. В одной из заметок, не вошедших в окончательный текст «Вопроса о братстве...», он подчеркивает, что «неученые» крестьяне гораздо скорее «поймут всемирное значение» вопроса о регуляции, чем «ученые» горожане, отгородившиеся от натуральных, естественных бедствий села, утратившие священное, религиозное отношение к бытию: «Посвятить крестьян в этот вопрос легко, сказав, что у Отца Небесного обители многи, и сама земля есть небесная обитель, обезображенная нашими делами, что требуется только большой труд» (III, 267–268). Самый возврат от промышленности к земледелию знаменует для философа переход от индустриального, технического прогресса, грубо механически, орудийно воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними его законами, и прежде всего способностью к «естественному тканетворению», высшая форма которого выражается в автотрофности растений, строящих свои клетки из неорганических элементов среды под воздействием солнечной энергии. Таким естественным тканетворением по отношению к собственному организму и должен, по мысли Федорова, овладеть человек. «Земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться созидающею силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т. е. всю мануфактурно-промышленную деятельность» (I, 265).

Рисуемая Федоровым община всеобщего дела, держащаяся законом родственной, братски-сыновней любви, требует для своих членов высшей, подлинно христианской нравственности. Ее основу Достоевский полагал в бескорыстной и всецелой отдаче себя другим, в чаянии их спасения и преображения, отдаче, которая не умаляет и не опустошает личности, а напротив исцеляет и возвышает ее. Федоров делает тот же логический ход: «Таким образом, человек, устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью, необходимо, однако, достигает его, потому что общая добродетель, т. е. дело всех, есть причина и воскрешения всех, следовательно, и личного бессмертия» (I, 110). И выдвигает основоположную формулу этики всеобщего дела: *«Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а*

со всеми и для всех, это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (I, 110).

Развивает Федоров и стержневой для Достоевского вопрос о свободе. Писатель не раз подчеркивал, что подлинная свобода личности – только в Боге и указывал на иллюзорность свободы самоопорной, гордынной личности, которая, отрекаясь от Бога и Его закона, делается рабыней собственного своеволия. Философ делает следующий духовный и мыслительный шаг и обращает внимание на то, что, отрицая Бога, а тем самым и свое участие в деле Божиим, человек окончательно становится рабом слепой силы природы. Нынешний смертный, зависимый от внешней среды человек если и свободен, «то свободен как птица в клетке» (I, 111). Высшая свобода достигается в труде регуляции и воскрешения. «Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил» (I, 297).

Критикуя капитализм, призывая общество к новому, ответственному типу мироотношения, к победе над потребительским сознанием («Освободить себя от тиранства вещей и привычек» – 15; 249), оба, и Достоевский, и Федоров, были не менее жесткими критиками социализма, являющего собой такой же образ ложного устройства, как и капиталистический строй. «Социализм назвался Христом и идеалом, а здесь Христос или там... не верьте» (20; 193) – записывает Достоевский в набросках статьи «Социализм и христианство», указывая на то, что, взяв от христианства внешнюю форму единства, выдвигая вслед за ним требование всеобщего братства, он совершенно подменил те основы, на которых оно устроится. Поставив во главу угла человеческой жизни материальный вопрос, проблему *распределения*, социализм фактически требует от человека удовольствоваться тем же идеалом потребления и комфорта, что и клеймимый им капитализм. Но «справедливое» распределение не решает вопроса об обеспечении всех необходимыми средствами к жизни, а главное – не дает человеку высшей цели существования. «Если б и все роздали, как вы, свое имение “бедным”, то разделенные на всех, все богатства богатых мира сего были бы лишь каплей в море. А потому надобно заботиться больше о свете, о науке и о усилении любви. Тогда богатство будет расти в самом деле, и богатство настоящее, потому что оно не в золотых платьях заключается, а в радости общего соединения и в твердой надежде каждого на всеобщую помощь в несчастьи, ему и детям его» (25; 61).

Федоров указывает на то же противоречие христианской внешности и антихристианской сути социализма. «Социализм, усвоив себе только внешнюю форму Троицы, не только забыл о душе (т. е. о знании, о чувстве, как основах

совершеннейшего общества), но и сделал эту форму выражением всех пороков, каковы политическая наглость, гражданская зависть, экономическое корыстолюбие, разнузданная чувственность. Усвоив внешнюю форму, т. е. личину, маску Триединого Существа, социализм отверг внутреннее его содержание и объем, ограничив последний одним лишь поколением» (I, 89). Социализм требует *социальной справедливости* по отношению к живущим, но совершенно забывает при этом умерших. А ведь умершие – «это уже самые униженные и оскорбленные смертельно» (IV, 431).

Главный вопрос социализма – вопрос «о богатстве и бедности» – Федоров заменяет вопросом «о смерти и жизни», вопрос о необеспеченности людей материальными благами вопросом о всеобщей, фундаментальной необеспеченности каждого человека, вне зависимости от того, Ротшильд он или последний бедняк, жизнью и здоровьем. Ведь и чаемая Достоевским «радость общего соединения» только тогда будет всецелой, когда она будет работать на абсолютно необходимое и абсолютно благое дело – спасения и преобразования жизни. В таком деле найдут свое место все силы и дарования человека, в том числе и способность к научному творчеству. И Достоевский не случайно говорит о науке как об одном из условий подлинного и прочного благосостояния человечества, но имеет в виду не ту секулярную науку, которая стала служанкой фабрики и торгова, а науку, подчинившую себя религиозному идеалу. Образ такой науки – в учении всеобщего дела один из центральных. Эта наука, сознающая себя не противохристианским, а христианским орудием, орудием регуляции и воскрешения, в конечном итоге становится делом всех, причем интеллигенция, обратившаяся лицом к народу, сознавшая вину в забвении отцов и их веры, берет на себя обязанность «руководить, быть наставником, учителем в деле исследований всех сочленов общины» (I, 260) – такой вот парафраз идеи Достоевского об объединении высших сословий с почвой.

В ответе писателю Федоров касается и вопроса о школе, с которого Петерсон начинал свое изложение учения всеобщего дела. Как мы помним, ученик Федорова задавался вопросом, может ли современная школа согласить между собой истины науки и истины веры или она должна быть или только светской, свысока относящейся к «Шестодневу», или только духовной, отрицающей объективные законы развития мира. Для христианства активного, утверждающего великое значение научного знания как важнейшего инструмента миропознания и мировоздействия, не может быть противоречия между наукой и верой. Соответственно не может быть такого противоречия и в школьном преподавании,

коль скоро школа будет стремиться воспитывать не блудных сынов, а сынов человеческих, свободно и сознательно отдающих себя Божьему делу, коль скоро не станет она преклоняться перед слепой, бессознательной силой природы, не станет обожествлять ее и смешивать с ней Творца – ибо признать законность смерти и разрушения «после победы Христа над смертью» «мы не имеем права» (I, 261). Тогда при признании закона Божия, закона благобытия единственным и должным законом для мира, в школе будут преподаваемы все, в том числе и естественные науки, и преподавание их будет поставлено на ту высоту, которая только возможна.

При этом знание, становящееся делом всех («все должны быть познающими и все – предметом познания»), обращается не только на внешний мир, но и на вся внутренняя человека, просветляя глубины его психики. Вспомним, как мучатся герои Достоевского от несоответствия внешних проявлений личности ее сокровенной, внутренней жизни, от неспособности выразить словом живущее в душе чувство, от того, что чужая душа потемки и «мысль изреченная есть ложь». Как много размышляет писатель над состоянием всеобщего разлада, уединения, отъединения, как ищет путей преодоления «полосы отчуждения», отделяющей человека от ближних и дальних, от мира в целом. Федоров констатирует этот же очевидный факт: «человек не обладает в настоящее время ни полною способностью самооткровения, ни способностью проникнуть во внутреннюю глубину другого существа». И в этой невозможности достичь полноты взаимопонимания, равно как и полноты проявления души во внешности видит еще одну черту человеческого несовершенства, прямо связанную со смертностью. «Для того, чтобы раскрыться, показать и вместе понять себя» (I, 270), человечество должно просветить в себе образы отцов и предков, узнать их в себе и себя в них, готовя условия их воскрешения. Восстановление образов отцов и предков в соединении с само- и взаимоисследованием – необходимый этап на пути к психократии, к достижению состояния взаимной прозрачности, когда лицемерие станет душезнанием. С бескомпромиссностью Достоевского ставит Федоров перед людьми неотменимую альтернативу: «Нам остается на выбор: *или полное одиночное заключение, или всеобщее воскрешение*, в котором и полное взаимознание. Иначе: *или ни Бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте!*» (I, 270).

Создавая ответ Достоевскому, Федоров параллельно читает роман «Братья Карамазовы», печатавшийся на протяжении 1878 – 1880-х гг. в «Русском вестнике». Следы этого чтения можно обнаружить в ряде мест «Вопроса о

братстве...». Об одном из таких мест, где философ отвечает на претензии Ивана к Творцу, якобы создавшему несовершенные, пробные существа, от которых конечные судьбы мира никак не зависят, уже шла речь в предыдущей главе. Откликается Федоров и на спор о церковном суде и обращении государства и общества в церковь, разворачивающийся в келье старца Зосимы. Как мы помним, Иван Карамазов и Зосима решительно выступают против абсолютизации государства, признания его за «высший тип» (14; 58) организации людей на земле. И Федоров, в полном с ними согласии, не считает государство высшей формой объединения, противопоставляя ему образ общества по типу Троицы. «Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство» (I, 104). Это вынужденная мера для человеческого рода, находящегося в состоянии несовершеннолетия, «ибо нельзя назвать совершеннолетним общество, которое не может обойтись без надзора, принуждения и наказания» (I, 104).

Соответственно встает у мыслителя вопрос и о церкви и ее взаимоотношениях с государственной властью. «Государство с его юстициею, полициею есть печальная необходимость, а потому христианство есть печалование, а духовенство – печальник за подсудимых, виновных» (I, 103). Вслед за писателем он подчеркивает, что церковь не может брать на себя право гражданского суда, уподобляясь светской власти, идя на компромисс с ее относительной, *человеческой* правдой. «Когда <...> оно, духовенство, само начинает судить, то из православного делается католическим» (I, 103). Как мы помним, Достоевский устами Ивана и старца Зосимы подчеркивал милосердие церкви к осужденному: в отличие от государства она не карает его, а «старается сохранить с преступником все христианское церковное общение», «обращается с ним более как с пленным, чем как виновным» (14; 60). Церковь не отсекает преступника как зараженный член, а стремится восстановить в нем образ Божий, искаженный грехом и преступлением. А вот цитата из Федорова, в которой слышны не только голоса героев Достоевского, но и отзвуки прямых его высказываний из «Дневника писателя» 1876–1877 гг.: «Если наш народ видит в преступнике только несчастного, то тем более церковь, вспоминая притчу, запрещающую исторгать плевелы из опасения исторгнуть и пшеницу, не назовет преступником хотя бы и осужденного законом юридическим. Не исключая из своих списков умерших естественною смертью, церковь не исключает из них и подвергшихся гражданской смерти, разве усиливает лишь за них свои молитвы. Строгое же знание, не обладая еще никакими безусловно верными доказательствами, не может считать кого бы то ни было преступником, несмотря

на собственное признание, ни на другие доказательства, как бы вески они ни были» (I, 272). Последняя фраза прямо отсылает нас к «Братьям Карамазовым», где художественно представлена мысль, развиваемая здесь Федоровым. Ведь как бесспорны, казалось, улики, выдвинутые следствием против Дмитрия: и труп отца, и окровавленный пестик, и пропавшие три тысячи, и злосчастное письмо («Димитрий не вор, а убийца. Отца убил и себя погубил, чтобы стоять и гордости твоей не выносить» – 15; 55), а все они бьют мимо цели.

Линия Дмитрия прямо иллюстрирует и другой тезис философа всеобщего дела: «Даже установивши факт преступления, для признания виновности требуется такое знание душевной глубины, что разве только одно легкомыслие способно присвоить себе право осуждать, закон же действует по нужде» (I, 272). Вспомним всю ту муку, которую вынесла душа Дмитрия до того, как, схвативши пестик, бросился он в сад Федора Павловича. В течение двух дней бегают герой по городу в поисках денег, «этих проклятых денег» (14; 343), периодически переходя от надежды к отчаянию. Он боится потерять Грушеньку и не в силах больше терпеть свой позор перед бывшей невестой, в отношении к которой вышел вором и подлецом. Вспомним, как восторженно благодарит он купца Самсонова за, как ему кажется, спасительный, а на деле завистливый и злобный совет, как трясет пьяного мужика, пытаясь втолковать ему о своем неотложном деле и, понимая, что все бесполезно, «в совершенном отчаянии» восклицает: «Какие страшные трагедии устраивает с людьми реализм!» (14; 339). Как потом шагает он из глухой деревни «бессмысленно и потерянно», «совсем не заботясь о том, куда идет» и не испытывая никакой мести ни к кому, даже к Самсонову, так жестоко над ним подшутившему. Как рушится и последняя его надежда получить деньги – теперь уже от госпожи Хохлаковой, предложив ей под залог Чермашню, и как «этот, столь сильный физически человек», выйдя на площадь и бия себя в грудь, заливается детскими, безудержными слезами...

Как государство для Федорова есть лишь временное, хотя и необходимое состояние, так и существующий в этом государстве суд – даже если это суд просвещенный и гуманный, подобный «институту присяжных», – есть лишь «искажение печалования» (I, 103). Подлинно христианское отношение к преступнику и преступлению должно состоять в том, чтобы разделять человека и совершенный им грех и, искореняя преступление, «не касаться лица преступника» (I, 272), напротив – вести его к возрождению и спасению. Подобно Зосиме, Федоров убежден, что нельзя человеку ничьим судиею быть, и, следуя его слову: «всякий пред всеми за всех виноват», подчеркивает, что в христианской общине

должно быть сознание всеобщей ответственности, ответственности за всех и за вся: «В общине-приходе никто никого другого не называет преступником, но каждый себя считает виновным во всем, что совершается в ней (чрез кого бы то ни было) преступного и вообще ненормального. Самоосуждение есть единственное средство к выходу общества из нынешнего детского его состояния, при коем оно нуждается в дядьках, судьях и проч. <...> Признание каждым себя правым создает извращенное общество, ведет к столкновениям и заставляет призывать посредников, судей; признающие же себя виновными сами делятся неумышленными для себя судьями-обвинителями; и чем глубже самообвинение, тем шире исправление, или восстановление. Потому-то церковь и свята, что она состоит из признающих себя грешниками мытарей, а не из кичащихся своей праведностью фарисеев» (I, 272).

Лишь идя по пути «самоосуждения и самоисправления», человеческое сообщество может стать тем братски-любовным, соборным многоединством, образ которого дан в тринитарном догмате. При этом покаяние, подчеркивает мыслитель, должно быть деятельным, активным, сокрушение должно вести к искуплению совершенного зла, «служить побуждением к труду воскрешения» (I, 272).

Судьба рода человеческого напрямую зависит от того, обретет ли он наконец то единственное и главное дело, ради которого Господь дал ему в обладание землю, дело, достойное существа сознающего и чувствующего утраты, или же продолжит пребывать в вечном несовершеннолетии и перед лицом природных катаклизмов будет употреблять науку для «производства ненужных вещей, для коих высшей похвалой служит выражение “точно игрушечка”» (I, 104). Всемирное, вселенское дело, обращаясь к которому, человеческий род производит коренную переоценку ценностей, творит суд над своей недостойной, блудной и суетной жизнью, выступает у Федорова необходимым условием преобразования государства в церковь, преобразования юридико-экономических отношений между людьми в родственные и нравственные. Пока же «единство человечество не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного, и до тех пор люди будут нуждаться в уголовном суде, этом, по одним, подобии, а по другим, оригинале страшного суда. Пока не исчезнет убийство, не исчезнет и его

необходимое следствие – суд земной, а также и апелляция на земной суд к суду небесному» (I, 103).

В двух последних фразах – еще одна аллюзия на сцену суда над Дмитрием Карамазовым (этот суд, вершимый жестоковейными человеками, прообразует в романе будущий страшный суд, без сожаления разделяющий достойных и недостойных и обрекающий вторых на вечную гибель) и на финальный вопль героя: «Клянусь Богом и Страшным судом его, в крови отца моего не виновен!» (15; 178), где, напротив, прорывается надежда на милость решения Божия в сравнении с немилосердным решением несовершенного земного суда. Да, философ всеобщего дела настаивает на благодати Божией, подчеркивает, что «правосудие нельзя признать сущностью Божества», ибо «Бог благ Сам в Себе, правосудие же, напротив, обуславливается отношением Бога к миру; а потому это временное состояние, вызванное нашими грехами, нашим несовершеннолетием, нельзя считать постоянным свойством Бога» (I, 103). Бог, Который есть любовь, ждет от человека не рабского подчинения из страха вечного наказания, а совершеннолетнего духовного выбора, свободного и сознательного сотрудничества в деле преобразования мира в Царствие Божие, в рай.

Свой воскресительный призыв Федоров обращал «к духовным и светским, к верующим и неверующим», ища их примирения в благом, спасительном деле. Он стремился дать высший, непреложный смысл жизни не только тем, кто верит «в душу свою и ее бессмертие» и смотрит на Христа как на свой идеал, но и тем, для которых, как для подпольного парадоксалиста, Ипполита, логического самоубийцы из «Дневника писателя», «Бога нет и мир бессмыслен», человек фатально зажат в тисках «всесильных, вечных и мертвых законов природы» и ждет его впереди только смерть и ничего кроме смерти. К тем, кто, как Ставрогин, не может найти подлинного, абсолютного дела, которому можно было бы отдать свою жизнь. Представление о человеке как инстанции самосознания природы, призванном возвести мир на новую бытийственную ступень, избавить его от сил хаоса и разрушения, открывает созидательную перспективу и для неверующих. В осуществлении идеала преображенной, бессмертной жизни неверующие примиряются с верующими, перед которыми предносится тот же спасительный идеал – как задание Божие человечеству. «Различаясь в мысли» (I, 98), те и другие соглашаются в общем деле – оно в конце концов и приведет их к согласию в мысли и вере.

В романе «Подросток» Версиков разворачивает перед Подростком свою картину «последнего дня человечества», прошедшего через бесконечные войны,

«проклятия, комья грязи», «свистки» и ощутившего наконец низшую точку своей богоставленности: исчезла великая идея о Боге и бессмертии и наступило «великое сиротство» (13; 378). И тогда осиротевшие люди, осознавшие вдруг, «что теперь лишь они одни составляют все друг для друга», «стали бы прижиматься друг другу теснее и любовнее», открыли бы свое сердце друг другу, спешили любить и делать добро; они «работали бы друг для друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив». «Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле – ему как отец и мать». Они возлюбили бы бытие, и землю, и жизнь, возлюбили каждую былинку и «открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде» (13; 378–379). Версиров рисует картину осуществившегося родства и братства, торжествующего закона любви. Люди творят здесь Божий закон, не зная Бога. Но от этого правда и праведность их дела не умаляется. И в конце концов к ним, чистым сердцем, любящим всю тварь и готовым отдать все ради ближнего, сходит Христос. Так и у Федорова неверующие в деле борьбы со смертью, «последним врагом» человека, в конце концов обретают и веру, и Бога, Который есть жизнь бесконечная.

В начале параграфа я уже говорила, что к середине 1880-х годов изложение учения всеобщего дела, начатое как ответ Достоевскому, получило заглавие «Вопрос о братстве, или родстве... и о средствах к восстановлению родства». И решался Федоровым этот вопрос буквально по формуле Достоевского «Были бы братья, будет и братство». Впрочем, Федоров эту формулу уточнял, утверждая неразрывную связь между братством и сыновством, неоднократно подчеркивая, что мы братья – лишь по любви к отцам. Воскрешение умерших отцов и становилось у философа высшим проявлением и утверждением братства, уже не нарушаемого ни рознью, ни смертью. А благовестницей этого подлинного, вселенского – а не мнимого, подменного братства, вознесенного на свои знамена Великой французской революцией, – братства, осуществляемого «в общем, отеческом деле», виделась ему Россия. Россия, которая, как предчувствовал Достоевский, ныне «стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной» (30(I); 23).

§ 2. Под маской Достоевского

Летом 1881 г. в Керенске во время ежегодного отпуска Федоров завершил работу над рукописью, начатой как ответ Достоевскому. В дальнейшем эта редакция

им будет многократно переделываться и дополняться, разросшись, как свидетельствовал впоследствии Петерсон, «почти вдвое, или даже больше»⁴⁷⁴, однако в тот момент в писании была поставлена некая точка. Этим же летом Петерсон начал очередную переписку законченной рукописи. Часть переписанного Федоров увез в Москву, оставшееся Петерсон высылал ему в письмах.

Итак, изложение учения о воскрешении было закончено. Достоевский рукопись прочитать уже не мог. Однако мысль, нашедшая наконец выход в письменном слове, нудила к тому, чтобы начать выводить ее в мир. Да и одушевленный отклик Достоевского даже на краткий и весьма несовершенный ее пересказ явно ободрял Федорова. Впрочем, трудно сказать, решился ли бы философ дать рукопись кому-нибудь из своего окружения или нет, но волею судеб в конце сентября 1881 года он знакомится с Л. Н. Толстым, а спустя короткое время в его доме встречает и В. С. Соловьева. 5 октября 1881 года Толстой оставляет знаменитую дневниковую запись, передающую его впечатление от первых контактов с Федоровым: «Николай Федорыч – святой. Каморка. Исполнять! – Это само собой разумеется. – Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели»⁴⁷⁵. Вскоре, предположительно в конце октября – начале ноября, Федоров дает Толстому и Соловьеву ту часть своей рукописи, которая впоследствии составила вторую часть «Вопроса о братстве...», а тогда представляла собой «Предисловие к проекту»⁴⁷⁶, спустя же два месяца, в начале января 1882 г., знакомит Соловьева с основным текстом заветного своего труда, прервав тем самым своеобразный обет молчания и сделав первую попытку привлечь к учению всеобщего дела своих современников.

Оба читателя (один – знаменитый литератор, второй – восходящая звезда отечественной философской мысли), как мы знаем, ранее сталкивались с идеями Федорова: Соловьев – 24 марта 1878 года, когда Достоевский прочел ему рукопись статьи Петерсона «Чем должна быть народная школа?», Толстой – летом 1878 г., во время случайной встречи с Петерсоном на станции Пачелма (подробнее см. «Введение»). Характерно, что уже при этом первом, заочном, знакомстве, прошедшем к тому же вполне по касательной, обозначились те два вектора, в направлении которых будет развиваться отношение к Федорову двух выдающихся его современников. Соловьев «глубоко сочувствует мыслителю»⁴⁷⁷ – и здесь, как в

⁴⁷⁴ Н. П. Петерсон – Е. Н. Трубецкому. 21 июля 1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 18, л. 1 об.

⁴⁷⁵ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 58.

⁴⁷⁶ См. заметку Н. Ф. Федорова: «В конце сентября 1881 познакомился с Толстым» (IV, 48).

⁴⁷⁷ Ф. М. Достоевский – Н. П. Петерсону. 24 марта 1878 (30(I); 14).

зерне, скрыты будущие духовные всходы, которыми прорастет общение с Федоровым в творчестве философа богочеловечества и всеединства: идея активной, преображающей веры в лекции «Жизненный смысл христианства», концепция искусства как житнетворчества в эстетических статьях конца 1880-х – начала 1890-х гг., имморталистическая философия любви («Смысл любви»), определение христианства как религии «общего дела», историческая задача которой – «перерождение человечества и мира в духе Христовом»⁴⁷⁸ в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания, воскресительная этика «Оправдания добра»... Толстой заинтересован неординарной личностью Федорова, однако о «долге воскрешения» говорит, что это ему «не симпатично»⁴⁷⁹ – и в этом «не симпатично» свернуты будущие споры писателя и мыслителя о смерти и бессмертии, смысле воскресения и сущности христианства, «неделании» и «отеческом и братском деле».

Впрочем, осенью 1881 г. оба, не только Соловьев, но и Толстой, испытывают явную симпатию и к самому Федорову, и к тому, с чем он их познакомил. И это совсем не удивительно. Ведь текст, который они читали, был посвящен теме, которая являлась для каждого из них собственной заветной темой: речь шла об образе идеального устройства, основанного не на внешнем, формальном, а на внутреннем, родственно-сердечном законе, о *возрастании* человека «в духе и истине», о *совершеннолетии* человеческого рода, выходящего из состояния вечной *игры*, сознающего свою ответственность за бытие. По свидетельству самого Федорова, вскоре после знакомства с «Предисловием» Толстой и Соловьев защищали взгляды Федорова в споре с Н. Н. Страховым, которому, в отличие от них, «Предисловие» «очень не понравилось» (IV; 48). Спустя два с половиной месяца Соловьев знакомится с продолжением рукописи Федорова, пишет ему восторженное письмо, и это укрепляет мыслителя в намерении передоверить свои идеи молодому, но уже известному и почитаемому философу. Он по-прежнему, как и когда готовил ответ Достоевскому, продолжает считать, что вынести в мир столь дерзновенную идею, которая поистине «для иудеев соблазн и для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23), лучше и легче через известное и авторитетное лицо, высказывания которого имеют вес в глазах современников.

⁴⁷⁸ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 381.

⁴⁷⁹ Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 150.

Не менее сильно надеется он и на Толстого. Раскрывая великому писателю свои идеи, встречая, кроме того, на первых порах живой интерес к ним, он хочет верить, что, восприняв эти идеи, Толстой выступит с призывом ко всеобщему делу от своего имени. Но все оказалось совсем не так просто. Векторы взаимного интереса писателя и философа с самого начала были разнонаправлены. Для Толстого сразу после знакомства на первый план выдвигается личность Федорова, цельность которой его поражает. Встречи с мыслителем духовно поддерживают и укрепляют Льва Николаевича в его собственном нравственном выборе, не случайно он особенно «приникает» к Федорову весной 1884 г., когда внутренний конфликт из-за несоответствия проповеди опрощения с вынужденной барской жизнью был особенно обострен. В дневнике от 26 марта / 7 апреля – запись: «Чувствую необходимость большей последовательности и освобождения от лжи – юродство – да»⁴⁸⁰ и здесь же – о посещении Румянцевского музея и беседе с Федоровым: «Мне спокойно с ним»⁴⁸¹. Спустя полтора месяца, в дни тяжелых размолвок с женой и мучительных переживаний («Мне тяжело. Я ничтожное, жалкое, ненужное существо и еще занятое собой. Одно хорошо, что я хочу умереть»⁴⁸²) новые записи: «Пошел в музей. Николай Федорович добр и мил. Походил с ним <...>», «Пошел в библиотеку. Николай Федорович все так же добр ко мне»⁴⁸³. Подобные посещения Румянцевского музея и квартиры Н. Ф. Федорова в трудные для Толстого дни имели место и в последующие годы (см. запись от 7 февраля 1889 г.: «Ничего не делал, уныл и слаб. Пошел ходить, в Музей. Николай Федорович, Корш. Мне легче с ними <...>»⁴⁸⁴).

Что же касается отношения к учению Федорова, то тут дело обстояло гораздо сложнее. Толстой безусловно был впечатлен глубиной и цельностью этого учения. В письме к В. И. Алексееву читаем: «Он (Н. Ф. Федоров. – А. Г.) составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделяю и не разделял его взглядов, – но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.)»⁴⁸⁵. Писателю был близок нравственный пафос Федорова, критика позитивистских концепций прогресса, стремящего вперед и только вперед, гордынно

⁴⁸⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 73.

⁴⁸¹ Там же.

⁴⁸² Там же. С. 89.

⁴⁸³ Там же.

⁴⁸⁴ Там же. Т. 50. С. 33.

⁴⁸⁵ Там же. Т. 63. С. 80–81.

попирающего прошедшее. Сочувственный резонанс вызывали взгляды мыслителя на историю, стремление прозревать в ней живую преемственность поколений, самоотверженный труд отцов и предков, «записавших» себя в культуре и генетически – в каждом из нас⁴⁸⁶. Толстой сходил с Федоровым в негативной оценке современной цивилизации с ее культом потребления и комфорта, системой ложных жизненных ценностей, в восприятии нынешнего состояния мира как небратского и неродственного; так же, как и Федоров, опирался на «неученых», патриархальное крестьянство... Близки были мыслители и во взглядах на искусство. Общение с Федоровым в 1880-е гг. во многом способствовало утверждению эстетических взглядов Толстого, в этом общении вызревала стержневая для писателя мысль о религиозной ориентации искусства, закреплялась та шкала ценностей, на которой идея жизни, ее утверждения, возрастания и совершенствования становилась выше идеи культуры, дающей лишь мнимое увековечение живущему и требующей при этом «страшных жертв трудами, жизнями людскими»⁴⁸⁷. Однако центральная идея Федорова – идея имманентного воскрешения – оказалась Толстому достаточно чужда, а с каждым годом, по мере вызревания собственных убеждений, – чужда все более и более.

Хотя тот первотолчок, с которого началось рождение учения, и у Толстого, и у Федорова был один – сознание смертности (см. в «Исповеди»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»⁴⁸⁸), конечные выводы, к которым пришли писатель и философ, весьма различались. Для Толстого страх смерти, мука бессмысленности существования преодолевались ощущением причастности своего локального бытия «мировому целому» (смотреть в бездну неба и забывать о бездне внизу – так кончалась «Исповедь»), высшей Божественной воле, императивом исполнения нравственных заповедей. Человек призван к добросовестному труду на ниве Хозяина, пославшего его в мир и мудро распоряжающегося его жизнью: «Он вывел меня на

⁴⁸⁶ Ср. в дневнике: «Я сейчас перечел среднюю и новую историю по краткому учебнику. <...> Я прочел и долго не мог очнуться от тоски. Убийства, мучения, обманы, грабежи, прелюбодеяния, и больше ничего.

Говорят – нужно, чтобы человек знал, откуда он вышел. Да разве каждый из нас вышел оттуда? То, откуда я и каждый из нас вышел с своим мирозерцанием, того нет в этой истории. И учить тому меня нечего.

Так же как я ношу в себе все физические черты всех моих предков, так я ношу в себе всю ту работу мысли (настоящую историю) всех моих предков. Я и каждый из нас всегда знает ее. Она вся во мне, через газ, телеграф, газету, спички, разговор, вид города и деревни. В сознание привести это знание? – да, но для этого нужна история мысли – независимая совсем от той истории» (Там же. Т. 49. С. 62).

⁴⁸⁷ Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Там же. Т. 30. С. 33.

⁴⁸⁸ Там же. Т. 23. С. 16–17.

свет для своих целей <...> я не свой, а его», «он послал меня и, может быть, теперь не то, что решил, а выходит, что я стал не нужен, и он хочет устранить меня <...> или, может быть, даже вовсе уничтожить меня. И тотчас же мне так стало ясно, спокойно. Ведь он – любовь (иначе я не могу понимать его), он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя»⁴⁸⁹. В этой абсолютной покорности воле Творца, властного распоряжаться душами и жизнями своих рабов, выводить их из небытия и возвращать обратно в тень и сень смертную, был некий неуловимый привкус того типа религиозного сознания, который утвердился на Востоке и предполагал «полное подавление человечества Божеством», непризнание «за человеческим началом» «ни свободы, ни самостоятельной энергии»⁴⁹⁰ – в отличие от христианства, в котором «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией, подчиняет все человеческое в себе вышнему Божеству»⁴⁹¹. Выбор такого типа религиозности сочетался у Толстого со спиритуалистическим уклоном в понимании личности, опять-таки отчасти идущим от Востока, от буддизма, – истинная жизнь только в духе, тело – лишь брэнная оболочка, и потому для человека, полагающего свою жизнь в духе, смерти нет⁴⁹². Идея воскрешения мертвых в такой системе координат обесмыслена, как обесмыслено и Воскресение Христово: если смерти нет, то оно избыточно и бесполезно. Христос-Воскреситель не нужен, достаточно Христа-проповедника, Христа Нагорной проповеди, а не Фавора и Голгофы. А если уж говорить о воскресении, то только духовном, нравственном, но никак не физическом, во плоти. Это свое credo Толстой неоднократно выражал и в сочинениях, посвященных критике церковного вероучения («Исследование догматического богословия», «В чем моя вера»), в дневниках, письмах, художественных произведениях второй половины 1880-х – 1890-х годов: «Отец Сергей», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», неоконченная драма «И свет во тьме светит», роман «Воскресение». О том же, уже после смерти Федорова, он писал Н. П. Петерсону: «Очень сожалею, что не могу согласиться с тем, что вы пишете <...>, не могу согласиться, потому что теперь, стоя на пороге плотской смерти, все больше и больше убеждаюсь в благодетельности плотской смерти и невозможности смерти того духа, которым живу, если живу им, т. е.

⁴⁸⁹ Там же. Т. 66. С. 392.

⁴⁹⁰ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 80–81.

⁴⁹¹ Там же. С. 80.

⁴⁹² Подробнее см.: Никитин В.А. «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12, М., 1980, С. 127.

любовью»⁴⁹³. Тут-то и был основной пункт расхождения с мыслью Федорова, которая истекала из христианской традиции, стоявшей на понимании личности как нерасторжимого триединства тела, души и духа, а потому и «чаявшей воскресения мертвых», восстановления распавшегося человеческого естества в светоносном, прославленном состоянии.

Тем не менее, несмотря на разницу в коренном, главном пункте, в первые годы знакомства с Толстым Федоров активно стремится воздействовать на писателя, надеясь, что тот поможет вынести учение «всеобщего дела» в мир и утвердит его своим авторитетом. Нельзя сказать, чтобы мыслитель не замечал несходства, но в то время он искренне стремился обращать внимание более на черты, роднящие его и толстовское мировоззрения. Заметим, что и Толстому в эйфории первых бесед поначалу казалось, что в Федорове он встречает полное сочувствие своему учению: «Книгу мою – Краткое изложение читали и Орлов, и Федоров и мы единомышленны с Сютяевым во всем до малейших подробностей»⁴⁹⁴, – возможно, писатель чисто внешне сближал сютяевские идеи о зле городов и спасительности сельской жизни, крестьянского труда с той критикой городской, торгово-промышленной цивилизации, которая разворачивалась у Федорова. Что же касается возможности диалога на почве религиозной, то она с самого начала была сомнительной – слишком противоположна была толстовская трактовка «благой вести» тому, о чем думал и писал Федоров. Сочувствие в Федорове вызывали искания Толстого, его религиозная неуспокоенность, жажда религии дела, но никак не те выводы, к которым пришел Толстой в результате своего духовного переворота. Более того, Федоров пытался переубедить Толстого, направить его духовное брожение в иное русло, скорректировать те направления мысли писателя, которые, в его собственном понимании, были тупиковыми. И, конечно, старался подвигнуть на выступление с идеями активного христианства от своего имени. Косвенное указание на это встречаем и в дневнике Толстого, в упоминавшейся уже записи от 26 марта/7 апреля: «В библиотеке Николай Федорович как будто чего-то хочет от меня»⁴⁹⁵. Толстой, кстати, по крайней мере в первые годы знакомства, время от времени и бывал готов, как писал В. И. Алексееву, «защитить» взгляды «Московского Сократа». Выше уже говорилось, что вскоре после знакомства с Федоровым, он отстаивал его идеи в

⁴⁹³ Л. Н. Толстой – Н. П. Петерсону. 1–2 февраля 1908 // *Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.* Т. 78. С. 48.

⁴⁹⁴ Там же. Т. 63. С. 81.

⁴⁹⁵ Там же. Т. 49. С. 73.

споре со Страховым. А в начале 1880-х годов даже выступил с изложением учения о воскрешении перед членами Московского психологического общества. Однако эти случаи были единичны и не удовлетворяли Николая Федоровича. С. Л. Толстой, один из сыновей писателя, вспоминал: «При каждой встрече с моим отцом он (Федоров. – А. Г.) требовал, чтобы отец распространял эти идеи. Он не просил, а именно настойчиво требовал, а когда отец в самой мягкой форме отказывался, он огорчался, обижался и не мог ему этого простить»⁴⁹⁶.

В процессе общения с Толстым, особенно интенсивного в первой половине 1880-х гг., начинает нарастать, прежде всего со стороны Федорова, сознание принципиальной разницы их основных подходов и установок. Особенно отчетливой эта разница была в отношении писателя и мыслителя к христианству. Толстой брал в Христовом учении его нравственную сторону, признавал в нем лишь то, что дает «самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого отдельного человека»⁴⁹⁷. Догматика, метафизика, обрядовость христианской религии им не принимались. Федоров же увидел в благой вести Христа прежде всего ее онтологический смысл: обетование будущего вхождения природного мира в бессмертный, божественный эон бытия (Царствие Небесное). И не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле обожения. Этическое учение Христа Федоров, в отличие от Толстого, мыслил неразрывным с конечными целями христианства; будучи же оторваны от последних, нравственные заповеди, по его убеждению, превращаются в прекрасную мечту, заведомо недостижимую в условиях падшего природного порядка вещей.

Толстой много и часто говорил о необходимости «делать порученное нам дело Божие», о том, что «человек есть орудие высшей силы, Бога, через которую Он делает свое дело»⁴⁹⁸, – на первый взгляд эти слова перекликаются с федоровским представлением о человеке как соратнике Творца, но как по-разному понимают мыслители объем предстоящего человеку дела! Если у Федорова – поистине вселенский размах (регуляция природы, победа над смертью, восстановление всех когда-либо живших, благое творчество в преображенном мироздании), то у Толстого – это просто жизнь, праведно прожитая, в любовном общении с другими людьми. Весьма характерно встречающееся у писателя сравнение человеческой жизни с трудом заводского

⁴⁹⁶ Толстой С.Л. Очерки былого. Тула, 1968. С. 185.

⁴⁹⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 423.

⁴⁹⁸ Там же. Т. 66. С. 391.

рабочего, который «может знать только то, когда он содействует и когда не содействует общему делу, но не может знать всего устройства завода и цели, для которой он работает», эта цель «не может быть даже вполне понятна ему»⁴⁹⁹.

Особенно возмущало Федорова отношение Л. Н. Толстого к основным христианским догматам: Троичности Бога и воскресения. Само отрицание их писателем было понятно: коль скоро религиозное делание всецело ограничено для человека его земной жизнью – а именно так веровал Толстой, – эти догматы, относящиеся к области трансцендентного, оказываются излишними. Для Федорова же они, напротив, – краеугольный камень истинной, совершеннолетней веры. Ведь в догмате Троичности, подчеркивал мыслитель, просвечивает принцип совершенного, божеского мироустройства (нераздельность-неслиянность), который должен быть проведен во всех сферах жизни и человеческой, и природной, уничтожив ту «двойную непроницаемость» вещей этого мира (в пространстве и во времени), о которой так четко позднее скажет В. С. Соловьев в работе «Смысл любви». А воскресение Христа – прообраз грядущего всеобщего воскресения, которое стяжается трудом всего человечества⁵⁰⁰.

Своего рода перелом в отношении Федорова к Толстому, по всей вероятности, произошел в 1884–1885 гг. – после выхода в свет сочинений «В чем моя вера» (оно было запрещено цензурой, но фактически все экземпляры, будучи увезены в Петербург, осели «наверху» и разошлись по частным собраниям; сочинение широко было известно в гектографированных, литографированных и рукописных копиях) и «Так что же нам делать?». Первое из них обнажило всю несхожесть, вплоть до противоположности, отношения двух мыслителей к христианству (разбору главы именно этого сочинения посвящена самая ранняя из дошедших до нас заметок Федорова о Толстом – см.: IV, 16). Второе, несмотря на то, что многое в нем шло от Федорова (критика «общества по типу организма», протест против ложно направленных науки и искусства, утверждение, что «первая и несомненная обязанность человека есть участие в борьбе с природою за свою жизнь и жизнь других людей»⁵⁰¹), – тем не менее ограничивало разрешение вопроса «что делать?» сугубо социальной сферой, сужало его до вопроса «о бедности и богатстве», что, по мысли Федорова, не только не вело к

⁴⁹⁹ Там же.

⁵⁰⁰ О расхождении Федорова и Толстого на религиозной почве см.: *Никитин В.А.* «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12, М., 1980, С. 123–130.

⁵⁰¹ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 25. С. 380.

действительному разрешению, но еще и вольно или невольно могло способствовать усилению сословной розни.

Точка зрения Федорова на Толстого в середине 1880-х гг. устанавливается окончательно: Толстой «великий художник» и «плохой философ» (IV, 48), и это превращение «великого художника в плохого философа» мыслитель не может ему простить. Не может именно потому, что Толстой-художник, мучающийся вместе со своими героями над главным вопросом существования – «вопросом о смерти и жизни» и переживающий вместе с ними трагедию человеческой конечности, оказывается ему гораздо ближе Толстого-моралиста, авторитетно вещающего, что «смерти нет». В работе «“Не-делание” ли или же отеческое и братское дело?» мыслитель назовет «Войну и мир» «лучшим <...> произведением Толстого», указывая при этом, что «ожесточенный враг воскресения и Христова, и всеобщего, воскресения ожидаемого и исполняемого» в этом романе «сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая свой великий талант в это дело, – конечно, лишь словесное» (II, 362). А в одной из заметок начала 1890-х годов соотносит творческий путь Толстого со своим собственным духовным путем, подчеркивая, что Толстой «имеет особое значение» (IV, 15) для учения всеобщего дела, ибо раскрывает перед людьми мир в его несовершенном, разрозненном состоянии и взыскует восстановления совершенства – он же, Федоров, в ответ на слово Толстого выдвигает положительный идеал: так, в автобиографической трилогии «Детство», «Отрочество», «Юность» Толстой «оплакивает утрату детства», а в учении о воскрешении «“*Детственность*”, отрицание чуждости или – точнее – незнание чуждости, сознание всеобщего родства, сыновства и братства признается *основою учения о воскрешении как цели и смысле жизни*» (IV, 15–16). Однако как только от объемной художественной картины Толстой переходит к спрямленному проповедническому слову, тотчас между учением о воскрешении и упрямой аксиомой «смерть – вещь недурная»⁵⁰² разверзается целая бездна.

Увы, при очевидной разнице главных религиозных идей и установок, надежды Федорова на то, что Толстой может стать апологетом учения о воскрешении, выглядели воистину утопическими. И все же осенью 1891 г., несмотря на идейные расхождения, Федоровым была сделана еще одна, уже действительно последняя попытка подвигнуть Толстого на содействие своим проектам. На этот шаг он решился в экстремальной ситуации голода 1891 г., желая привлечь внимание русской общественности к идее атмосферической

⁵⁰² Эта фраза Л. Н. Толстого приведена в статье Н. Ф. Федорова и Н. П. Петерсона «Разговор с Л. Н. Толстым» (IV, 34).

регуляции: в ней он видел одно из решающих средств борьбы с неурожаями, влекшими за собой гибель от голодной смерти тысяч и тысяч людей. 21 октября 1891 г. филолог И. М. Ивакин, друг Федорова и бывший учитель сыновей Толстого, отправил Льву Николаевичу большое письмо, написанное по внушению мыслителя и излагавшее два волновавших его в то время проекта: международного книгообмена с Францией и атмосферической регуляции как средства борьбы с неурожаями и голодом. (Заметим: здесь почти повторилась история петерсоновского обращения к Достоевскому, с тою лишь, впрочем, разницей, что Петерсон отправлял свое изложение учения всеобщего дела втайне от Федорова, а здесь последний сам инспирировал письмо к Толстому.) Ответ писателя последовал 12 ноября 1891 г. Толстой, много сделавший для оказания помощи голодающим, был весьма доброжелателен и приветствовал оба начинания: «Обмену книжному я, разумеется, всей душой сочувствую и думаю, что в деле духовном нельзя считаться, и нет таких весов, на которых бы можно было вешать выгоды и невыгоды. А чем больше общение, тем лучше. <...> О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений мирозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело стоящее труда и дело общее всего человечества»⁵⁰³. Однако Федоров таким ответом не был удовлетворен. Прежде всего потому, что хоть и слабо, но все-таки надеялся не просто на одобрение своих идей, а на деятельное участие в их распространении (Ивакин, кстати, прямо намекал на это Толстому: «Вы своим властным словом и в России, и во Франции сделали бы то, чего конечно не сделали бы сотни писателей тысячами писаний» – IV, 657). Толстой же ограничился лишь письменным откликом и никаких реальных действий по распространению идеи искусственного дождевания не предпринял.

Итак, никаких практических последствий обращение к Толстому не имело, а в начале 1892 г. между Федоровым и Толстым произошел резкий разрыв, поводом к которому послужило опубликование 14 января 1892 г. в лондонской газете «Daily Telegraph» статьи Толстого «О голоде» (статья была расценена Федоровым как провокационная, вносящая вражду и смуту в общество в момент тяжелейшего народного бедствия, когда, по убеждению мыслителя, требовалось, напротив, единение и согласие в общем противостоянии голоду). После этого Федоров

⁵⁰³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. С. 85.

оставляет всякую мысль о возможности содействия своим идеям со стороны Толстого, о котором теперь отзывается лишь негативно. Напротив, в письме Петерсону (между 25 сентября и 30 октября 1893 г.), говоря о новом своем проекте – повсеместного построения Троицких школ-храмов – и о предпринятых им шагах по его обнародованию, резко подчеркивает: «Хуже же всего искать покровительства Л. Н. Толстого <...>. Его покровительство гораздо пагубнее всякой вражды. Этот мнимый противник войны есть враг всякого примирения и сеятель вражды. Что может быть хорошего в этом старании выдвинуться напоказ, да еще при помощи Толстого!» (IV, 259).

В 1888–1894 гг. с большими перерывами Федоров работает над полемическим сочинением, направленным против учения Толстого, «В защиту дела и знания, против автора “не-думания” и “не-делания”, или научил ли нас чему голод 1891 года?» (окончательное название «“Не-делание” ли или же отеческое и братское дело?» – см.: II, 342–370). Если «Вопрос о братстве», выросший из ответа Достоевскому, был положительным изложением учения о воскрешении, то теперь Федоров намеревается представить свои идеи в полемике, дополняя критику положений толстовства изложением собственных взглядов, дававших, по его убеждению, положительную альтернативу «отрицательным заповедям» Толстого. Более того, по предложению В. А. Кожевникова, летом 1894 года готовит работу «В защиту дела и знания» к опубликованию отдельной брошюрой. Однако представленная в цензуру рукопись не получила разрешения на выход в свет⁵⁰⁴.

В случае с Соловьевым ситуация обстояла более благоприятно. 9–10 января 1882 года Соловьев читает «самый проект воскрешения» (IV, 48), т. е. продолжение рукописи, выросшей из ответа Достоевскому, и 12 января пишет Федорову восторженное письмо:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович

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

⁵⁰⁴ О цензурной истории работы «В защиту дела и знания...» см.: Доп., 298–299. Подробнее о взаимоотношениях Толстого и Федорова см.: *Горностаев А.К. [А. К. Горский]. Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928; Скотов Н.Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1878. № 8. С. 172–180; Никитин В.А. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113–138. Семенова С.Г. Об одном идейно-философском диалоге (Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров) // Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 100–132.; Семенова С.Г. Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 779–813. См. также комментарий к заметкам Федорова о Толстом: Доп., 45–79.*

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

В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много имею Вам сказать. А пока скажу только одно: что со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов или основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие ближайшие средства могут к этому повести — вот о чем главным образом я хотел бы с Вами поговорить при свидании.

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель.

Сердечно Вам преданный *Владимир Соловьев*⁵⁰⁵.

Как видим, Соловьев не просто восторженно оценивает идеи мыслителя, но и указывает на неотложную, с его точки зрения, задачу утверждения их в сознании современников. «Держа в уме» эту задачу, в январе – феврале 1882 г. он читает в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах лекции, в которых ощутимо явное влияние Федорова, а в последней из них – «Жизненный смысл христианства» – провозглашает необходимость перейти от пассивного, созерцательного христианства к христианству творческому, реально преобразующему этот мир, к «активному богодейству, <...> т. е. совместному действию Божества и человечества для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное и божественное»⁵⁰⁶. Прямые переклички с идеями московского философа находим и во второй речи Соловьева в память Ф. М. Достоевского, прочитанной 1 февраля 1882 г. «Истинное христианство», пишет он здесь, не должно ограничиваться «*одной верой*», его задача «соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»⁵⁰⁷. Так же как и Федоров, Соловьев не удовлетворяется «храмовым

⁵⁰⁵ В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову. 12 января 1882 // Там же. С. 100.

⁵⁰⁶ Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). СПб., 1882. С. 20. О влиянии идей Федорова на петербургские лекции Соловьева см.: *Гачева А.Г.* В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 862–874.

⁵⁰⁷ *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 202.

христианством», как, впрочем, и христианством «домашним», обнимающим лишь «личную жизнь и частные дела человека»; говорит о необходимости «вселенского христианства», призванного вобрать в себя все сферы бытия человечества: «политику, науку, искусство, общественное хозяйство», направляя их к единой цели обожения⁵⁰⁸. А в третьей речи философа проводится мысль об «искуплении и восстановлении» «природы и материи» как необходимом условии воцарения в мире «Царствия Божия», причем в этом искуплении и восстановлении соучаствует и истинное, «рожденное свыше» человечество⁵⁰⁹.

Спустя четыре месяца во втором письме Федорову Соловьев стремится подвигнуть его на публикацию уже написанного: «Собираете ли рукописи? Хорошо бы приготовить к осени в литографию»⁵¹⁰. Федоров к этому относится сдержанно. Прежде всего он стремится подвигнуть к обнародованию своих идей самого Соловьева. На протяжении более чем пятнадцати лет во время встреч и бесед с философом, то регулярных, то редких, он постоянно будет побуждать его к тому, чтобы тот выступил с его идеями от своего имени.

Соловьев, действительно, сделает очень много для утверждения того активно-христианского миропонимания, которое зазвучало для него со страниц федоровских рукописей и к которому сам он шел в работе «Кризис западной философии. Против позитивистов», «Философских началах цельного знания», «Чтениях о богочеловечестве». Однако донести идею так, чтобы слова о том, что «воскресение и вечная жизнь» – дело не только Божие, но и человеческое, не воспринимались как бред сумасшедшего, даже для него будет совсем не легко. Уже в конце февраля 1882 г. чувства восторга и окрыленности, испытанные молодым философом после знакомства с рукописью Федорова и январских бесед с ним⁵¹¹, чувства, с которыми и отправился он в Петербург, намереваясь изложить в своем курсе лекций многое из того, что воспринял от Федорова и что оказалось близким ему самому, сменились подавленностью и унынием. Как рассказывал Федорову, вернувшись в Москву, сам Соловьев, по окончании лекции «Жизненный смысл христианства» он беседовал со своими слушателями об имманентном воскрешении и понял, что эта идея «не воспринимается ими» (IV, 48). И в июне-июле того же года в письме Федорову он поставит главный,

⁵⁰⁸ Там же. С. 200–201.

⁵⁰⁹ Там же. С. 211–212.

⁵¹⁰ В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову. Июнь – июль 1882 // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 102.

⁵¹¹ С 12 по 17 января Федоров и Соловьев встречались трижды. И, по свидетельству Федорова, Соловьев пребывал тогда «в восторженном состоянии» (IV, 48).

мучающий его в то время вопрос: вопрос о неспособности нынешнего несовершенно, пребывающего в розни человечества встать на путь всеобщего дела. Человечество каково оно есть «не творит воли Отца и никак не есть прямое выражение и форма Божества», «наши действия не соответствуют воле Божией»⁵¹². Сознать себя соучастниками Божьего дела люди могут, лишь повзрослев духовно. А значит главный вопрос – это вопрос воспитания и для возрастания рода людского «в духе и истине» необходимо «детоводительство внешней религии»⁵¹³.

Так начался второй, теократический, период творчества Соловьева. Именно стремление сократить разрыв между наличным и должным состоянием человечества, воспитать из последнего соратника в деле Божиим и явилось движущим импульсом этого периода. На первый план, вслед за Федоровым, философ выдвигает значение Церкви, считая ее силой, способной действительно объединить человеческий род, привести его «в разум истины», более того – стать соборным орудием воплощения в мире Царствия Божия: «в церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, чрез подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а чрез это и в жизнь всего мира к его исцелению, преображению и воскресению»; «Церковь не есть *только* богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство οἰκονομία для спасения всего мира»⁵¹⁴.

Из такого понимания церкви как «становящегося царства Божия на земле», как собирательницы и объединительницы человечества и исходит у Соловьева критика разделения церквей. Распадение христианства на различные конфессии определяется им как ненормальное и недолжное состояние, препятствующее осуществлению домостроительства спасения. Отсюда – призыв к соединению Западной и Восточной церквей, каждая из которых внесла свой вклад в усвоение и развитие в мире истины Христовой. Соединение церквей становится первым практическим шагом на пути объединения человечества, открывающего путь к эре «всеобщего дела».

Тем не менее, несмотря на то, что Соловьев в работах о теократии и соединении церквей исходил из того же понимания задачи христианства в мире,

⁵¹² В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову. Июнь – июль 1882 // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 101.

⁵¹³ Там же. С. 102.

⁵¹⁴ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 51, 107.

что и Федоров, из той же идеи истории как «работы спасения», отношение мыслителя ко второму периоду творчества Соловьева было достаточно сложным.

Именно с 1883 г., когда в аксаковской «Руси» печатается «Великий спор и христианская политика», в отношениях двух мыслителей возникает трещина. Этой работы, стоящей, по сути, на близких ему религиозно-философских основаниях, Федоров не принял. Не принял не за саму идею соединения церквей (идея «вселенского христианства» исповедовалась им самим), а за конкретные пути ее осуществления. Хотя Соловьев в «Великом споре» подверг развернутой критике искажения католицизма (папизм), хотя он неоднократно подчеркивал, что соединение с западной церковью не есть латинизация, хотя призывал к свободному обсуждению вопросов соединения церквей, говорил о взаимном восполнении духовного опыта Востока и социального опыта Запада, тем не менее уже в этой работе содержались некоторые намеки на будущий конкретный план, развернутый позднее во всей полноте в «Истории и будущности теократии» (1885–1887), «России и Вселенской церкви» (1888) и других соловьевских работах. Так, исходя из первенствующего значения римского престола в древней неразделенной церкви, церкви эпохи Вселенских соборов, Соловьев заявлял: последствия разделения церквей «доселе парализуют историческую силу христианства, и перед нами по-видимому стоит дилемма: или принудительная централизация Рима, или отсутствие церковного единства»⁵¹⁵. Не следует упускать из виду и того, что в личных беседах с Федоровым в 1883 г. Соловьев вполне мог высказаться гораздо откровеннее, чем в печати (известны трудности прохождения в «Руси» отдельных глав «Великого спора»), и прямо очертить перед мыслителем контуры своего проекта.

По Соловьеву, соединение церквей и установление теократии (богоставия) в высшем своем смысле есть не что иное, как конечное, завершительное соединение твари и Творца, предполагающее уже преображенное состояние мира, и с этим Федоров не спорил. Его сомнения вызывали средства: *внешнее* церковно-государственное единство в форме союза римского папы и российского императора, – которые явно не вмещали всей полноты и высоты поставленной цели. Кроме того, Соловьев настаивал, что для осуществления дела регуляции природы и воскрешения необходим колоссальный период истории (10 или 25 тысяч лет⁵¹⁶), а потому даже говорить об этом деле на нынешнем историческом

⁵¹⁵ Там же. С. 101.

⁵¹⁶ См. об этом заметку Федорова «Еще раннюю весною 1889 Соловьев говорил...» (IV, 54).

этапе пока преждевременно: первоначально необходимо воспитание и объединение человечества, чтобы оно оказалось готовым и к восприятию воскресительного дела, и к благодатному его осуществлению. Федоров, разумеется, необходимости воспитания и объединения человечества не отрицал (в сущности, вся 4 часть «Вопроса о братстве...» представляла как раз такую развернутую программу воспитания «сынов человеческих»), но в то же время был глубоко убежден, что и воспитание, и объединение будут по-настоящему эффективны лишь тогда, когда с самого начала будут ориентированы в воскресительном духе, будут сопровождаться реальными шагами в области борьбы со стихийными природными бедствиями, эпидемиями, старостью, смертью, когда нынешняя наука начнет активно работать в поле высшего идеала. Взросление человечества, переход от несовершеннолетия к совершеннолетию, по его убеждению, возможны только в благодатном, спасительном деле. И сам церковный, догматический спор окончательно разрешится именно в деле спасения, осуществления высших обетований христианства: труд преобразования мира и человека примирит враждующие христианские конфессии. В работе «Проект соединения церквей» (1893), писавшейся в форме своеобразного ответа экуменическому проекту Соловьева, Федоров утверждал: «Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключаящему войны внутренние и внешние, примирению, как оно изложено здесь, должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение *знания с верою*, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (I, 377–378).

Кстати, о науке. С самого начала знакомства с Федоровым Соловьеву оказалась особенно близка выдвигавшаяся философом идея синтеза науки, искусства и религии в общем воскресительном деле. Он сам в своих ранних работах не раз выступал за такой синтез, видя в нем необходимое условие осуществления всеединства. А в 1881 г. специально обратился к проблеме науки и научного знания, его соотношения с верой, к вопросу о сущности и задачах познания, задумав обширное сочинение «Теория всемирной жизни (Основания всеобщей науки)»⁵¹⁷. Подобно Федорову он стремился к «оправданию науки» – важнейшей сферы творческой деятельности человечества, которая, как и все прочие сферы его бытия, должна быть ориентирована в пространстве высшей цели. После

⁵¹⁷ План этого сочинения опубликован А. П. Козыревым: *Козырев А.П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 17.

прочтения рукописи Федорова из-под его пера выходят наброски, находящие себе прямое соответствие в текстах последнего. Соловьев говорит о нынешней, «недолжной» науке как служанке торгово-промышленной цивилизации, множащей груды вещей и неспособной управлять ни «миром небесных тел», ни атмосферой, и тем более неспособной противодействовать смерти. И дает определение подлинной, религиозно ориентированной науки как «всемирной медицины», призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее «больное человечество», привести все существующее к «примирению», «единству», «гармонии»? А порой Соловьев прямо пользуется федоровской лексикой – в его набросках встречаются формулы «*ученые и неученые*», «*Смысл мира=мир*»⁵¹⁸.

Позднее замысел работы об истинной всеспасающей науке, призванной реально преобразовать мир и человека, отходит у молодого философа на задний план, уступая место теократическим идеям. И это смещение интересов Соловьева из онтологической в историческую и социальную плоскость Федорова тоже не радовало.

Впрочем, в конце 1880-х намечается новый этап духовного сближения Федорова и Соловьева. И первая его ласточка – вопрос об искусстве. Федоров во второй половине 1880-х гг. много и напряженно размышляет над проблемами эстетики (работа «Собор»). Вопрос о кризисе творчества, о неудовлетворенности культурой, неспособной к действительному, а не символическому преобразению жизни, задача религиозизации искусства, его включения во «всеобщее дело» – в центре бесед философа с Л. Н. Толстым, который в это время делает первые наброски к будущему трактату «Что такое искусство?». А Соловьев в 1889 и 1890 гг. выпускает в свет две работы – «Красота в природе» и «Общий смысл искусства, в которых дает очерк эстетической концепции, основанной, как и у Федорова, на идее искусства как творчества жизни. В своей эстетике он прямо следует за тем, кого в свое время назвал своим «учителем и утешителем» (см. предыдущий параграф).

В своей философии любви Соловьев также был наследником Федорова. В трактате «Смысл любви» (1892–1894) нашла свое продолжение и развитие выдвинутая мыслителем идея «положительного целомудрия»⁵¹⁹. Подобно Федорову, Соловьев говорит о необходимости трансформации слепых, чувственных влечений личности в энергии творчества бессмертной, духоносной жизни. Конечная

⁵¹⁸ РГАЛИ, ф. 446, оп. 2, ед. хр. 1, л. 4–7 об.

⁵¹⁹ См. об этом: Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 358–370.

задача любви, по его мысли, есть «восстановление <...> целостности человеческой личности, создание абсолютной индивидуальности», «торжество над смертью», «превращение смертного в бессмертное», достижение «совершенного всеединства»⁵²⁰.

В 1894–1897 гг. в «Вопросах философии и психологии», «Вестнике Европы», «Книжках Недели», «Ниве» печатается отдельными главами главный труд позднего Соловьева «Оправдание добра» (в 1897 г. он выходит отдельным изданием). Здесь выстроена этическая система, не просто близкая этическому учению Федорова, а во многом из него исходящая. Поскольку тема «“Оправдание добра” Владимира Соловьева и “этика всеобщего дела” Н. Ф. Федорова» может составить предмет отдельного исследования и разбирать ее здесь я не имею возможности, ограничусь указанием наиболее очевидных параллелей и перекличек. В главах первой и седьмой – это определение совести и стыда в качестве главных основ нравственности; характеристика «пути животного рождения или увековечения смерти» как «постыдного», «безжалостного и нечестивого», влекущего за собой «вытеснение или вымещение одних поколений другими»⁵²¹, и противопоставление ему идеи «целости» человеческого существа (у Федорова – «положительное целомудрие»). В главе четвертой – характеристика первоначальной религии человечества как культа предков и утверждение значения «почитания умерших отцов» «в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений человечества»⁵²². В главе девятой – характеристика процесса развития мира как восходящей эволюции, устремляющейся к «откровению Царства Божия», представление об истории как подготовке условий для богочеловечества. В главе десятой – идея соборности. В главе одиннадцатой – оценка буддизма как «религиозно-нравственного нигилизма», характеристика христианства как религии воскресения и обожения, в стяжании которых состоит задача человека и человечества. В главе шестнадцатой – определение труда как совокупной деятельности, которая «в окончательном своем назначении» должна «преобразовать и одухотворить материальную природу»⁵²³. В главе восемнадцатой – идея умиротворения, трактовка государства как средства воспитания, посредствующего звена на пути к совершенному богочеловеческому обществу, которое уже не нуждается в действии внешнего закона. Глава

⁵²⁰ Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 29, 45–47.

⁵²¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. С. XX.

⁵²² Там же. С. 110.

⁵²³ Там же. С. 386.

девятнадцатая – «Нравственная организация человечества в ее целом» – буквально пронизана идеями Федорова. Здесь впервые у Соловьева открыто высказана в печати идея соучастия человеческого рода не просто в деле «перерождения человечества и мира в духе Христовом», а именно в деле воскрешения умерших: «...полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших». При этом в качестве необходимого условия будущего воскресения ставится «одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще»⁵²⁴. Формулируется «высший принцип для педагогики: нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела – приготовления к явному царству Божию и к воскресению всех»⁵²⁵. Наконец, говорится о «положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения»⁵²⁶.

Казалось, Федоров должен был только радоваться. Почти в каждом произведении Соловьева так или иначе присутствуют стержневые его идеи, подспудно питая творческую мысль крупнейшего и авторитетнейшего из русских мыслителей, будущего родоначальника религиозно-философского возрождения начала XX вв. (Соловьев в конце концов вообще оттеснит в сознании историков философии своего «дорогого учителя и утешителя» на задний план и духовно-творческое влияние на него Федорова будет последовательно умаляться). Однако Федоров не только не радуется, а напротив, досадует на Соловьева. Чем же, спрашивается, тот ему не угодил? Попытаемся коротко ответить на этот вопрос

⁵²⁴ Там же. С. 452–453.

⁵²⁵ Там же. С. XXXVI, 462.

⁵²⁶ Там же. С. 8, 505.

Да, Соловьев не просто глубоко вник в учение активного христианства, но и почувствовал его духовно близким себе, увидел в нем новый этап в Богопознании. Но то, каким именно образом претворялись идеи этого учения в сочинениях Соловьева, Федорова никак не удовлетворяло. Не удовлетворяло прежде всего из-за характера их изложения. Мышление Федорова – мышление проективное, мышление Соловьева – мышление философское, в его творчестве состоялся, по точному определению Федорова, перевод учения о воскрешении «на философско-мистический язык» (IV, 77). Но такой перевод – и Федоров это чувствовал – фактически сводил на нет проективный характер учения: воскрешение из дела жизни превращалось в философию, в одно видение мира в ряду других почтенных философских систем.

То, насколько отвлеченными и ни к чему не обязывающими выглядели у Соловьева некоторые федоровские идеи, хорошо демонстрирует пример из работы «Смысл любви», в свое время разобранный С. Г. Семеновой. В близком мыслителю духе говорит Соловьев о человеке как сознании природы, задача которого – в собирании и преображении себя и вселенной, в осуществлении всеединства. И указывая при этом на невозможность достичь сизигической полноты при существовании смерти, замечает: «Истина, не помнящая родства, не есть истина»⁵²⁷. «В самой этой фразе, – отмечает Семенова, – отчетливо видна разница в направлении мысли Соловьева и Федорова. Именно у Федорова автор “Смысла любви” постоянно должен был сталкиваться с его излюбленным разоблачением “блудных сынов” современного торгово-промышленного общества, бродяг, “не помнящих родства”, пирующих на могилах отцов. Грех и долг живущих определяется Федоровым точно и конкретно: забвение предков, хамитизм – и необходимость культивирования памяти об ушедших, любовного изучения их, как подготовки к их возвращению к жизни и, наконец, самого воскрешения. “Братья мы лишь по любви к отцам”, – пронизательно указывается корень раздирающей мир “неродственности” и путь выхода из этого состояния. Соловьев, со своей стороны, принимает мысль Федорова, но выражает ее в таком общем, отвлеченном (“истина, не помнящая родства...”), “немецком” виде, что она из побуждения к конкретному делу переходит в уютную область философии, созидания головных духовных замков»⁵²⁸.

Характерна и история с рефератом «О причинах упадка средневекового мирозерцания», прочитанным Соловьевым на заседании Московского

⁵²⁷ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 7. С. 14.

⁵²⁸ Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 361.

Психологического общества 19 октября 1891 г. По свидетельству самого Федорова, за девять дней до этого чтения, 10 октября, Соловьев приходил в Румянцевский музей и два философа имели продолжительную беседу, причем Федоров предлагал Соловьеву сделать центром выступления проблему регуляции природы, актуальность которой, по его убеждению, была особенно очевидна на фоне засухи и голода 1891 года. Соловьев поначалу «охотно принял» на себя «литературную обработку» федоровского проекта, однако спустя два дня «отказался от общей работы» (IV, 247), мотивируя свой отказ «обстоятельствами публичного свойства» (IV, 244). «Прямо и просто» заявить о необходимости регуляции природы, да еще проиллюстрировав это, по настоянию Федорова, конкретными примерами опытов искусственного вызывания дождя, имевшими незадолго до этого место в Америке, философ не решился (слишком непривычно и «странно» прозвучало бы такое заявление в ученом собрании Психологического общества). Тем более не решился он открыто обнародовать идею воскрешения умерших – как известно, подобная же попытка познакомить слушателей с идеей воскрешения и освоения космических пространств, предпринятая несколькими годами ранее в открытом заседании того же общества Л. Н. Толстым, вызвала «неудержимый смех всех присутствующих» (IV, 46). Сам Федоров так комментировал отказ Соловьева: «Опасаясь больше всего быть смешным, – другой опасности для Соловьева и не могло, конечно, быть в нашем столь якобы нетерпимом обществе – Соловьев не имел достаточно смелости, чтобы открыто и прямо сказать, что задача, дело общее, многовековое, дело Божие и вместе человеческое – есть всеобщее воскрешение» (I, 384).

Однако отказавшись выступить с прямым публичным обнародованием федоровских идей, Соловьев в докладе в Психологическом обществе тем не менее в очередной раз сделал это прикровенно: ряд положений его реферата явился предельно завуалированным и ретушированным переложением основных идей учения «всеобщего дела», на что, кстати, указал сам Федоров в работе «Проект соединения церквей», вторая часть которой представляла собой развернутый разбор соловьевского реферата. Критикуя историческое христианство за односторонний догматизм, индивидуализм, спиритуализм, за пассивное ожидание Царствия Божия, Соловьев определял христианство истинное как религию богочеловеческую, религию «общего дела», историческая задача которой – «перерождение человечества и мира в духе Христовом». И это перерождение мира есть перерождение коренное, затрагивающее не только «вся внутренняя» человека, но и материальную природу в целом. «Христианство есть *религия*

воплощения Божия и воскресения плоти», – этот тезис лег в основу всего реферата. Философ утверждал необходимость «по истинам веры преобразовывать жизнь человечества», высказывая тем самым излюбленную мысль Федорова об обращении догмата в заповедь: «Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле верю, напр., в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл <...>»⁵²⁹. Впрочем, дальше этой общей декларации Соловьев не пошел, объяснив нежелание «излагать теперь свой (а в равной степени и федоровский. – А.Г.) взгляд на жизненное значение основных христианских истин, в особенности истины о триединстве Божества и о богочеловечности Христа», тем, что этот взгляд «слишком необычен и, изложенный в двух словах, был бы непонятен»⁵³⁰.

Прямым отголоском проблем, обсуждавшихся Федоровым и Соловьевым 10 октября 1891 г., стал и конец соловьевского реферата: замечание о «земной природе», которая «отказывается кормить человечество», и в связи с этим об «общей опасности, которая должна соединить и верующих и неверующих» в деле спасения «матери-земли» от омертвления, а себя – от смерти⁵³¹. То, что первоначально, по договоренности с Федоровым, должно было составить содержательное ядро выступления, оказалось скомканным в двух невнятных фразах.

Главная идея реферата была дана «под сурдинку», основные смысловые акценты смещены в область критики исторической церкви, что создавало ощущение явного перекоса: о христианстве «живом, социальном, вселенском», создать которое, по Соловьеву, и должно нынешнее человечество, практически ничего не было сказано, кроме нескольких размытых и туманных фраз. Не в последнюю очередь именно это обусловило то явное непонимание сути реферата «О причинах упадка средневекового мирозерцания», которое обнаружилось после речи Соловьева.

Отказ Соловьева от публичного обнародования его идей болезненно подействовал на Федорова. Так же болезненно воспринял мыслитель и текст реферата (неузнаваемо затемнивший, по его мнению, содержание «всеобщего дела»), и полемику вокруг него: эта полемика казалась мыслителю особенно

⁵²⁹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 6. С. 387–388.

⁵³⁰ Там же. С. 388.

⁵³¹ Там же. С. 393.

безнравственной на фоне расширяющегося бедствия, когда столь необходимо было согласие, соединение всех общественных сил; и в развязывании этой полемики он винил прежде всего Соловьева. Более же всего ранило Федорова, что Соловьев сделал его *проект* отвлеченной, уютной, ни к чему не обязывающей *философией*. Это был другой язык – язык отвлеченной теоретической мысли, уютно чувствующей себя в эмпириях Абсолютного духа, но не предполагающей никакого выхода в реальную, практическую, живую жизнь.

Возможно, что стремление Федорова подвинуть Толстого и Соловьева на обнародование его проектов, передоверить им свое слово, не в последнюю очередь было связано с тем, что при тогдашней цензуре шансы напечатать «Вопрос о братстве...» фактически сводились к нулю. Как установила В. В. Александрова, в конце 1884 г. Н. П. Петерсоном была сделана попытка провести рукопись главного сочинения Федорова через Московский цензурный комитет. Трудно сказать, было ли это сделано Николаем Павловичем в очередной раз без ведома Федорова или философ был в курсе новой инициативы и со своей стороны надеялся, что удастся выпустить в свет многолетний труд, однако в комитет рукопись была представлена за подписью Петерсона. Московский цензурный комитет направил рукопись в Московский комитет для цензуры духовных книг, а там она была остановлена. В отношении Московского комитета духовной цензуры от 27 января 1885 г. за № 42, сообщающем о рассмотрении рукописи «Вопрос о причинах небратского состояния мира», читаем: «Все положения автора так сбивчиво изложены, определения так неполны и неточны, что читателю трудно понимать его мысли. Изложение о Троичном Боге можно бы назвать еретическим, если бы не представлялось более правильным признать, что автор не может дать себе строгого отчета в своих мыслях. Рукопись на основании 236 и 237 ст. Цензурного Устава к печати дозволена быть не может» (Доп., 249). Данное отношение рассматривалось 30 января на очередном заседании Московского цензурного комитета, коим и было постановлено: «Уведомить автора, а запрещенную рукопись удержать при делах Комитета» (Там же). Опять-таки, трудно сказать определенно, сообщил ли Петерсон об этом постановлении Федорову, если рукопись была им представлена тайно, но, как бы то ни было, мыслитель не мог не знать жесткости цензуры тех лет, и наверняка надеялся на то, что к таким уважаемым и известным фигурам, как Толстой и Соловьев, отношение будет помягче, нежели к нему, совершенно неизвестному автору (надежда, впрочем, достаточно тщетная – достаточно вспомнить, какие сложности

испытывал Толстой с прохождением через цензуру религиозно-философских сочинений 1880-х годов).

Однако, как бы то ни было, в начале 1890-х годов, после десятилетних попыток переложить бремя обнародования учения о воскрешении на плечи *великих*, Федоров приходит к мысли о необходимости печататься самому. В 1892–1903 гг. в периодической печати, как московской, так и провинциальной («Московские ведомости», «Русские ведомости», «Новое время», «Русский архив», «Чтения в обществе любителей Российской словесности», «Наука и жизнь», «Дон», «Асхабад», «Туркестанские ведомости», и др.), периодически появляются его статьи и заметки. Собственным именем он их никогда не подписывает, предпочитая криптонимы. Отдельные статьи подписывает его ученик Петерсон. Часть статей пишется в соавторстве – с Ю. П. Бартеневым, И. А. Борисовым, В. А. Кожевниковым и др. Всего за двенадцать лет в российской печати появилось более пятидесяти федоровских публикаций и еще около двадцати статей, написанных людьми из его ближайшего окружения и непосредственно вдохновленных его идеями.

Что же бросается в глаза при анализе этих статей и заметок? Подавляющее их большинство связано, так сказать, с частными темами и сюжетами – музейно-библиотечными, краеведческими, историческими. Федоров выдвигает идею международного книгообмена, говорит о необходимости выпуска книг с печатными карточками, рассуждает о долге авторов перед публичными библиотеками, набрасывает проекты музейных выставок, пишет о Румянцевском, Воронежском, Асхабадском музеях, предлагает проект памятника В. Н. Каразину, размышляет о Баженовском кремле и воздвигаемом в Кремле памятнике Александру II, рассказывает об обыденных храмах на Руси и призывает к собиранию сведений о них... С одной стороны, прикрываясь этими понятными и локальными темами, ему было легче вводить в мир дорогие идеи – пусть, не напрямую, но доносить их до сознания своих современников. С другой, здесь проявлялось фундаментальное свойство мысли Федорова, кстати, прямо роднящее его с Достоевским, – приводить все события к их всемирно-историческому значению, осмыслять их в религиозно-нравственном духе. Во всех, даже самых мелких статьях, ощутимо дыхание его вселенского проекта. Если он говорит о Московском Кремле, то видит в нем крепость, сторожащую прах предков; если пишет об обыденных храмах, строившихся за один день всем народом, то прозревает в этом строительстве прообраз будущего восстановления храмов-тел умерших отцов; если касается музеев, то набрасывает всеобъемлющую программу

их деятельности в воскресительном духе, дополняя задачу собирания и хранения опредмеченной памяти прошлого задачей воспитания «сынов человеческих», изучения причин розни и вражды в человечестве, организации широких научных исследований, предваряющих регуляцию.

Вот, к примеру, статья «Воронежский музей в 1998 году», опубликованная 14 июня 1898 года в газете «Дон» и рисующая жизнь г. Воронежа через сто лет. Избираемый мыслителем жанр литературной утопии позволяет ему представить целостную картину идеального жизнеустройства. Рождается образ города, местности, вставшей на путь всеобщего дела. Его жители уже не враждуют между собой, но ополчаются против слепой, смертоносной силы, «которая поражает неурожаем хлебов и страшным урожаем болезнетворных (патогенных) – смертоносных микробов», становятся «деятелями, участниками одного, по общему плану совершаемого, всеземного опыта регуляции, т. е. управления метеорическим процессом для получения насущного хлеба» (III, 178). Они соединены «не только общим происхождением, но и общим служением Богу отцов в посвященном ему храме-музее», участвуют «в деле отеческом» (III, 181).

И все-таки, несмотря на умение одушевить своей идеей каждый, даже незначительный и мелкий вопрос, Федоров тяготился необходимостью прятаться за локальными, местными сюжетами, говорить о главном лишь между строк. Он чувствовал, что в этом отношении невольно уподобляется Соловьеву, подобно ему отдавая дань «обстоятельствам публичного свойства». Не удовлетворяла и избранная им в статье «В защиту дела и знания», направленной против Толстого, полемическая форма изложения учения. Целостный проект при полемике неизбежно дробился, на первый план выдвигалась то одна, то другая его составляющая – в зависимости от того, в каком направлении развивался идейный спор. Федоров же чувствовал необходимость именно цельного изложения, но уже не такого, как в «Вопросе о братстве...», разросшемся к началу 1890-х годов до огромного сочинения почти в 25 авторских листов, а краткого, публицистического, вменяемого в газетно-журнальный формат и при этом заявляющего воскресительную идею не опосредованно, а именно напрямую.

Но здесь опять-таки возникал главный и, так сказать, преткновенный пункт, тормозивший Федорова уже на протяжении десятилетий. Обратит ли на себя внимание это прямо произнесенное слово, не будет ли оно заведомо сочтено поприщинским бредом, не вызовет ли в лучшем случае недоумение, а в худшем – глумливый смех? Как было бы хорошо, если б призыв к воскрешению прозвучал из уст Толстого или Соловьева – но оба они на это никогда не пойдут – первый, будучи

антагонистом самой идеи, второй – по тем же соображениям публичности⁵³². Вот тут-то, на мой взгляд, и родилась у Федорова летом 1897 года мысль о публикации письма Достоевского к Петерсону от 24 марта 1878 г., при этом обязательно с собственным предисловием, в котором прямо бы излагался «долг воскрешения», подкрепленный теперь авторитетом великого писателя.

Надо сказать, намерение напечатать письмо Достоевского иногда мелькало и у Петерсона. Само письмо, которое Николай Павлович переслал Федорову в Москву сразу после его получения, впоследствии хранилось именно у ученика философа. В апреле 1896 г. он, вероятно, по предварительному согласованию с Федоровым, выслал оригинал письма В. А. Кожевникову, уточнив при этом, что просит оставить письмо до личного свидания «или же до благоприятного для опубликования времени»⁵³³, а 4 мая дал необходимые пояснения к этому документу: «По поводу письма Достоевского я забыл Вам сказать, что оно осталось без ответа, потому что ответом должно было быть то, что потом было названо *Вопросом о братстве и причинах небратского состояния мира*; но Достоевский умер, не дождавшись этого ответа» (IV, 605). В начале октября Кожевников возвратил автограф Достоевского Петерсону, а в ответ получил копию этого письма (см. письма Н. П. Петерсона к В. А. Кожевникову от 5 ноября 1896 и 11 марта 1897 – IV, 606).

В июне 1897 г., Федоров, приехавший на время отпуска к Петерсону в Воронеж, наконец принимает решение. «Как только я <...> взглянул на письмо Достоевского, уже 20 почти лет мною не виданное, тотчас решил сделать Достоевского провозвестником великого долга», – сообщал он позднее Кожевникову⁵³⁴. Публикация письма, по его замыслу, должна была стать первым открытым обнаружением учения о воскрешении в печати. Как уже говорилось выше, во всех предыдущих статьях мыслителя, как в московских изданиях, так и в газете «Дон», посвященных темам сугубо конкретным, воскресительные идеи присутствовали как бы за кадром, скрывались в подтексте, сообщая текстам Федорова особое пророческое дыхание, перспективу и глубину, но не имея возможности заявить о себе «прямо и просто».

⁵³² В примеч. к своему письму Кожевникову от 24 декабря 1897 г. Петерсон приводил любопытный эпизод: «Н<иколай> Ф<едорович> рассказывал, что он однажды сказал Соловьеву, почему он, признавая долг воскрешения, не скажет этого открыто; на это Соловьев отвечал, что тогда М. М. Стасюлевич признал бы его сумасшедшим» (IV, 610).

⁵³³ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. Между 18 и 21 апреля 1896 (IV, 604).

⁵³⁴ Н. Ф. Федоров – В. А. Кожевникову. 19 августа 1897 (IV, 318).

20 июля 1897 года в № 80 газеты «Дон» под заголовком «Письмо Достоевского» печатается написанное Федоровым предисловие, а далее текст самого письма. Предисловие, датированное 11 июля 1897 г., по настоянию Федорова, было подписано Петерсоном: последний поставил под ним буквы «Н. П.» – так же он подписывался и под другими своими и федоровскими публикациями. В публикации самого письма имя и отчество Николая Павловича были убраны из текста; их заменили буквы «N. N.». Фамилия, имя и отчество В. С. Соловьева, полностью приведенные Достоевским, были заменены на «В. С. С.». Письмо печаталось с несколькими, впрочем, несущественными, купюрами.

Предисловие было выполнено в виде письма к редактору «Дона», журналисту и краеведу Всеволоду Григорьевичу Веселовскому. Сын прежнего редактора газеты Г. М. Веселовского, он уважал и ценил и Петерсона, и Федорова. Благодаря В. Г. Веселовскому, учитель и ученик с 1896 по 1898 гг. смогли опубликовать на страницах воронежской газеты более двадцати статей⁵³⁵. «Письмо Ф. М. Достоевского» стало десятой публикацией Федорова в этой газете.

Вот как она начиналась:

«Милостивый Государь
Всеволод Григорьевич!

Нам случайно попало письмо Ф. М. Достоевского, очень важное для характеристики его религиозных убеждений. И мы решились напечатать это письмо в издаваемой Вами газете с незначительными сокращениями в том, что не относится до выражения поразившей нас мысли Федора Михайловича.

В письме идет речь о каком-то неизвестном мыслителе, которых ныне так много на Руси и до которых нам нет дела; нам важна мысль самого Федора Михайловича – мысль изумительного величия, – эта мысль дает смысл и цель жизни человеческой, в чем именно и нуждается наше время, когда благодаря утрате цели и смысла жизнь потеряла всякую цену. Достоевский говорит в своем письме, что – “самое существенное есть долг воскресенья прежде живших предков”, т. е. наш долг, наша обязанность, наше дело заключается, следовательно, в том, чтобы воскресить все умершее, утраченное нами как сынами, как потомками наших отцов, предков. Конечно, этот долг есть и заповедь Божья, требующая от человеческого рода, как существ разумных, не размножения

⁵³⁵ Воронежские публикации Федорова и Петерсона см. в издании: *Акинъшин А.Н., Ласунский О.Г.* Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. Воронеж, 1998.

лишь и наполнения мира, но и управления им, т. е. заповедь Божья требует от рода человеческого обращения этой необъятной, слепой, бездушной силы вселенной в одушевленную духом, разумом и волею всех воскрешенных поколений. Так мы понимаем мысль о долге, лежащем, по его мнению, на всех людях, и сколько мы ни думали об этой мысли, ни к какому другому заключению прийти не могли; нельзя понять эту мысль иначе и потому еще, что, по словам Достоевского, – выполнение этого долга остановило бы деторождение; это значит, что тогда не будет уже ничего рождающегося, само собою, бессознательно делающегося, и все тогда будет произведением разума, воли, сознательного труда; ничего тогда не будет дарового, а все трудовое» (IV, 5–6).

Как видим, Федоров от имени Петерсона, фамилией которого оно было подписано, сперва мистифицирует читателя, говоря, что письмо Достоевского случайно попало ему, а затем, подкрепляя требование «воскресенья преждеживших предков» (30(I); 14) авторитетом Достоевского, предельно затушевывает фигуру «мыслителя», построения которого тот принял «как бы за свои» (30(I); 13). Спустя месяц после публикации Петерсону пришлось даже объясняться перед Кожевниковым, выразившим недоумение по поводу этого нарочитого умаления личности Федорова, и указывать на истинный смысл данного словесного жеста: «Вытеснение на задний план того, кому принадлежит мысль о воскрешении и изумительное развитие учения об этом, выражения “которых так много” и проч. не мне, конечно, принадлежат, а тому, который весьма часто говорил, что прежде, когда из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу, тогда большею частью автор какого-либо произведения, которое казалось общепригодным, приписывал его какому-либо древнему известному мудрецу, писателю, чтобы обратить тем наибольшее внимание на произведение; и в данном случае по той же причине хотели навязать Достоевскому то, о чем он, по всей вероятности, и не думал»⁵³⁶.

Повторю, буквально в первом абзаце Федоров дает синтетическую формулировку своей главной идеи, отталкиваясь от высказываний Достоевского из публикуемого письма. А далее представляет различные ее обоснования – религиозные, естественнонаучные, этические, антропологические... Указывая на то, что веком спустя будет названо глобальными проблемами современности, неуклонно надвигающуюся перенаселенность земного шара и нехватку ресурсов,

⁵³⁶ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 21 августа 1897 (IV, 607).

он говорит о необходимости регуляции природы, ибо только регуляция может избавить человеческий род от того, чтобы «молить Юпитера, Аллаха (христианского Бога просить об этом нельзя) о ниспослании истребительных войн, моров и других бедствий, способных уменьшить население» (IV, 6). Критикует ложные ориентиры современной цивилизации, ставящей себе целью комфорт, считающей высшей ценностью «наибольшую свободу людей друг от друга» (IV, 6). Обрушивается на секулярный «прогресс, который к свободе, разобщению, присоединяет еще превозношение младшего над старшим, сынов над отцами, живущих над умершими», но при горделивом сознании этого превосходства оставляет людей в «полном ничтожестве пред слепую бесчувственную силою» (IV, 6). Апеллирует к высшей нравственности, которая есть «не эгоизм и не альтруизм», две бесконечно враждующие между собой антиномии, а «родство», обретаемое в его полноте через участие во всеобщем, отеческом деле. Долг воскрешения, «обязанность, о которой и говорит Достоевский» требует, по мысли автора предисловия, «жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех, требует объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, объединения всех сынов для возвращения жизни всем отцам» (IV, 7).

Далее, по ходу развертывания текста, Федоров полемизирует с военным и государственным деятелем, историком, генералом М. И. Драгомировым, утверждавшим вечность вражды в человечестве и соответственно необходимость и неизбежность войны на основании того, что закон борьбы за существование естественен и нормален в природе, детищем которой является человек. Мыслитель предлагает иной, как мы бы сейчас сказали, активно-эволюционный взгляд на человека и его место в бытии: «...если бы и признать человека созданием природы, – неизбежно все-таки будет признать его таким созданием, в котором природа стала именно сознать свое несовершенство, несовершенство коренное, состоящее в том, что все последующее поглощает, вытесняет предыдущее, чтобы быть поглощенным, вытесненным в свою очередь» (IV, 9). Человек не только сознает несовершенство вытесняющего и смертного закона природы, но и противится ему – противится с самого начала своего явления в мир, противится самим принятием вертикального положения, которое «есть уже явное противодействие падению, всеобщему тяготению, самому универсальному закону природы» (IV, 9). Федоров утверждает представление о человеке как существе творческом, способном к созиданию и самосозиданию, стремящемся преодолеть свою зависимость от слепых сил природы. А главное – как о существе,

долженствующем установить «мир всего мира» через расширение своей преобразовательной деятельности, через управление «метеорическими, теллурическими, космическими процессами» (IV, 9).

В предисловии к письму Достоевского начинает звучать тема, которая станет центральной в статьях и заметках Федорова 1898–1899 гг., – тема «обращения орудий разрушения в орудия спасения», возможности использования военной мощи в мирных, созидательных целях. Он приводит примеры согласного действия войск во время стихийных бедствий: наводнений, пожаров, нашествий саранчи и т. д. И утверждает, что не на борьбу с себе подобными, а на борьбу с природными катаклизмами должна быть направлена военная и техническая мощь армии. Путь к достижению всеобщего мира – в превращении армии в естествоиспытательную силу, в переводе ее на дело регуляции. «Великая будущность войска <...> заключается в торжестве над теми именно законами, в неизменность которых верят признающие вечность войны, признающие лишь слепую природу и не признающие никакого значения за природою разумною...» (IV, 9).

В качестве первого шага в этом направлении Федоров предлагает ввести в войска повсеместные метеорологические наблюдения, а также опыты по искусственному вызыванию дождя, причем специально подчеркивает, что переориентация армии на дело «спасения от общих всем бедствий» (IV, 11) есть дело праведное и богоугодное. Более того, «природа казнит человека смертью за незнание, за бездействие» (IV, 9). Естественные катаклизмы предстают в мысли философа как расплата за отказ рода людского от ответственности за бытие, от данной ему Творцом заповеди разумно-творческого хозяйствования на земле. И первые опыты вызывания дождя методом взрыва в облаках, опыты еще очень несовершенные, видятся ему знаком опаматования человечества, возможности возвращения его к попоранному долгу. Понятно, что от этих первых, топорных опытов до действительной регуляции универсума дистанция огромного размера, подобная той, что пролегает от первого изобретения колеса до нынешнего сверхзвукового лайнера или ракеты, но важен сам этот первый шаг, без которого никогда не будет и последующих. В этом, собственно, и состоит принцип проективизма. Не просто определять, в чем состоит высшее благо, но и намечать пути его воплощения, выстраивая мост между действительностью и идеалом.

Завершалось предисловие к письму Достоевского утверждением этики всеобщего дела, основанной «на сознании действительного общего всем сынам человеческим несовершенства (смертности)», «на признании себя сынами умерших отцов, повелительно требующем воскрешения и бессмертия» (IV, 11).

Примечательно, что, приписывая Достоевскому «долг воскрешения», Федоров старается не допускать перехлеста. Имя писателя он называет там, где говорит о воскрешении как о богочеловеческой задаче, где выдвигает активное понимание христианства, обосновывает понятие подлинной свободы, не «свободы от», а «свободы для», – то есть там, где чувствует связующее его с Достоевским общее идейное поле. Там же, где Федоров излагает конкретные проекты, в образе которых мыслил он осуществление своей главной идеи, – построения храмов-школ Пресвятой Троицы, соединения наглядного преподавания «с метеорологическими и другими всякого рода наблюдениями» (IV, 7), обращения армии в естествоиспытательную силу, – он уже не приписывает их писателю. Во второй части статьи, раскрывающей пути реализации общего дела, имя Достоевского упомянуто лишь однажды: Федоров заявляет, что излагаемые проекты, способные повести к «установлению *драгого* всему роду человеческому *мира*», «содействовать возвышению войска», *вытекают* из мысли писателя о «долге воскресенья преждеживших предков». Отметим: именно *вытекают* – тут не прямое, опосредованное отношение. И это для Федорова принципиально. Ему важно подкрепить авторитетом Достоевского прежде всего саму идею соучастия человечества в преображении мира. В конкретном же раскрытии этой идеи, заявленной через *argumentum ad hominem*, он уже чувствует себя гораздо свободнее и без нужды имя Достоевского не упоминает.

Выступление «под маской» умершего писателя для Федорова отнюдь не было манипуляцией чужим именем, как то может показаться на первый, расхожий взгляд. Смысл этого выступления по-настоящему раскрывается лишь на фоне представлений философа о назначении литературы и писательском долге. Отчасти их обозначил Петерсон в процитированном выше письме Кожевникову от 21 августа 1897 года. Самим же Федоровым они были развернуты в работе «Музей, его смысл и назначение» и в серии статей, появившихся в газете «Дон» осенью 1896 г., за девять месяцев до публикации письма Достоевского и федоровского к нему предисловия.

«Долг авторов по отношению к публичным библиотекам»⁵³⁷, «Авторское право и авторская обязанность, или долг»⁵³⁸, «Плата за цитаты, или великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права»⁵³⁹, «Что значит карточка, приложенная к книге»⁵⁴⁰, «Библиография»⁵⁴¹ –

⁵³⁷ Дон. 1896. № 106. 22 сентября.

⁵³⁸ Дон. 1896. № 112. 6 октября.

⁵³⁹ Дон. 1896. № 114. 12 октября.

⁵⁴⁰ Дон. 1896. № 119. 22 октября.

названия этих статей говорят сами за себя. В них Федоров говорит о священном значении книги и библиотеки как средоточии всечеловеческой памяти, о подлинных, а не мнимых задачах литературы, о нравственном долге писателей, выдвигает идею музейно-библиотечного самообразования, ориентированного на самостоятельное, активное и творческое изучение материала и в то же время неотделимого от долга памяти и любви к прошедшему.

Совершенно особая, непривычная точка зрения господствует в этих статьях – ориентированная не на культурную ценность того или иного явления, а на его религиозный, сотериологический смысл. В логике культуры ценны и значимы лишь шедевры. В логике религиозной, а точнее – активно-христианской, работающей на спасение всякого человека, приходящего в мир, значимо все, что несет на себе отпечаток мысли и души ушедшего автора. «К самой книге, как выражению мысли и души ее автора, должно относиться как к одушевленному, как к живому существу, и тем более, если автор умер. В случае смерти автора на книгу должно смотреть как на останки, от сохранения коих как бы зависит самое возвращение к жизни автора» (III, 229). Оценки «художественно» – «нехудожественно», «талантливо» – «бездарно», «новаторство» – «эпигонство» и т. д. при подобном взгляде не работают, меняется самый принцип подбора книг, комплектования библиотеки: сохранение должно быть всеобщим, стремиться к абсолютной полноте собирания, которая в перспективе воскресительного дела перейдет в полноту восстановления. А деятельность всякого книгохранилища, неважно, центральное оно или местное, великое или малое, приобретает значение священное. Как позднее будет писать первый биограф мыслителя В. А. Кожевников, «книговедение преобразалось у него в человековедение и природоведение», а библиотека представлялась воображению «настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны были быть тесно связаны в одно величавое энциклопедическое целое, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели: создать полноту и единство знания»⁵⁴², причем знания живого, *сердечного*, одухотворенного.

Выдвигаемые Федоровым проекты реформы библиотечного дела всецело подчинены воскресительной идее. Чего стоит, к примеру, проект организации работы библиотек по типу церковного года. Как в церкви ежедневно празднуется память святых, скончавшихся или прославленных в день их поминовения, так и

⁵⁴¹ Дон. 1896. № 122. 29 октября.

⁵⁴² Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Ч. 1. С. 18.

занимающиеся в библиотеке должны, по мысли философа, обращаться умом и сердцем к памяти тех авторов, которые умерли в этот день. Федоров переосмысляет и привычные формы и способы ведения библиотечного дела – составление каталогов, библиографий. Все это – борьба со всеуносящим, безжалостным временем, стирающим память о личности, топящим ее в черных волнах вечно молчащей Леты. А словари писателей – это синодики, минеи месячные, нудящие живущих к поминовению ушедших в небытие.

Соответственно возникает вопрос и о долге авторов по отношению к библиотеке, являющейся «не просто собранием книг, а памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты – их тела» (III, 236). Указывая на плачевное положение публичных библиотек, получающих далеко не все необходимые им издания, а если получающих – то нерегулярно, с большим опозданием, и зачастую дефектные, бросовые экземпляры, и считая подобное положение дел еще одним симптомом духовного падения «блудных сынов», забывших о своих отцах и предках, Федоров призывает писателей взять на себя заботу о пополнении библиотек, своевременно доставляя им экземпляры каждого из своих сочинений. Более того, он поднимает вопрос о международном книгообмене, считая необходимым пополнять библиотеки каждой отдельной страны всем, что выходит в других странах мира. Давая возможность каждому народу представить в максимальной полноте жизнь, историю, духовные искания его братьев по человечеству, международный книгообмен будет способствовать сближению наций, преодолению вражды между ними, приближая наступление чаемой эпохи всеобщего дела.

В качестве первого шага к международному книгообмену Федоров еще в 1891 г. предлагал установить обмен печатными изданиями между Россией и Францией, ознаменовав этим состоявшееся в том же году заключение русско-французского союза. Однако инициатива философа, активно обсуждавшаяся в печати с августа 1891 по октябрь 1892 гг. (см. об этом: III, 664–666) и в целом встретившая доброжелательное отношение в русской писательской и научной среде, не была поддержана французской стороной. Как писал по этому поводу В. А. Кожевников, несмотря на то, что был даже сделан «доклад на эту тему французскому министру просвещения, с целью добиться внесения этого вопроса на обсуждение в палату депутатов», «благородный проект разбился о действительно эгоистичное отношение к нему большинства французских писателей, находивших, что в стране, где не существует закона, обязывающего, подобно нашему, авторов к пожертвованию нескольких экземпляров их

произведений даже для своих отечественных библиотек, нет ни малейшей вероятности провести законопроект об обязательном пожертвовании книг для чужой страны»⁵⁴³. В статьях 1896 г. Федоров не раз саркастически вспоминает недружественное поведение Франции, «даже в лучшие минуты дружественных отношений не пожелавшей вступить с нами в литературный обмен» (III, 226) и своекорыстие французских литераторов, жалеющих жертвовать свои книги даже для собственных библиотек, не говоря уже о библиотеках других, пусть даже союзных, народов.

Но особенно он ополчается против выдвинутого в том же 1891 году требования французского правительства о возобновлении русско-французской конвенции об охране литературной и художественной собственности (такая конвенция была подписана в 1861 г., а в 1887 г. расторгнута по инициативе России). Конвенция должна была урегулировать отношения между французскими и русскими авторами, издателями, переводчиками и постановщиками, и одним из ее пунктов становилась обязательная плата за право перевода. На протяжении нескольких лет (1891–1894 гг.) вопрос о конвенции активно обсуждался в русской печати, приобрел своих сторонников и своих противников, которых, кстати, было большинство. Л. Н. Толстой в № 9 «Книжного вестника» за 1891 г. даже выступил с заявлением, по которому предоставлял всем желающим право свободно печатать и переводить за границей, ставить на сцене все его сочинения, написанные до 1881 г. Масла в огонь подлило «Открытое письмо к русским литераторам» Э. Золя, опубликованное 24 декабря 1893 г. во французской газете «Temps», в котором известный романист горячо приветствовал идею литературной конвенции с Россией и высказывался за скорейшее ее подписание.

К вопросу о литературной конвенции и тесно связанному с ней вопросу об авторском праве Федоров подходил с той же высшей, религиозной, *деонтологической* точки зрения. В самой постановке этого вопроса он видел предельное выражение секуляризации, утраты сакрального смысла культуры, «священного значения» слова, которое есть весть «о Боге отцов, не мертвых, а живых» и с этой точки зрения не может быть ни собственностью говорящего, ни предметом купли-продажи. «Право авторское основывается на приравнении произведений ума и души к произведениям рук, к произведениям ремесленным, которые подлежат свободной торговле, имеют меновую, рыночную ценность,

⁵⁴³ Там же. С. 11.

основывается, следовательно, на отрицании в слове священного значения и на признании нравственности только *знанием, ни к чему не обязывающим*» (III, 485).

В статье «Авторское право и авторская обязанность, или долг» мыслитель представил впечатляющую картину «грехопадения» литературы в условиях торгово-промышленной цивилизации, забывшей о Боге и о долге сынов к отцам, живущей языческим *carpe diem*. Порождением этой цивилизации он считал и широкое развитие светских, беллетристических жанров в ущерб литургической поэзии, и профессионализацию литературы, «выделение ученых и литераторов в особую касту, сословие, класс» (III, 486), и постановку вопроса об авторском праве, заостряющегося в вопрос об обязательной оплате не только труда литератора, но и всякого использования его произведения третьими лицами. «Плата за мысли и слова могла родиться только после полной утраты понимания смысла и значения языка и словесности, которые в начале могли быть лишь выражением родственной взаимности, чем они должны и вновь сделаться, и тогда литература достигнет своей высшей ступени, верха совершенства. Плата за слова есть следствие взаимного отчуждения и враждебности... В сущности, нет человека несчастнее литератора, осужденного необходимостью продавать произведения своей мысли, своего воображения – души. Словесность начинается первым словом детей, сынов – *тятя, мама* и проч., которые, как известно, во всех языках остались сходными. Продолжением словесности служит последний завет умирающих отцов, исполнение которого – *т. е. поминовение, воспроизведение жизни отцов*, – и есть высшее выражение словесности. Таковой литература и была бы при правильном ходе. Но забвение сынами отцов, забвение завещания – вызвало литературу блудных сынов (бродяг, не помнящих родства) как выражение вражды сословной, международной; только такая литература и могла стать предметом собственности, торга» (III, 486).

В статье «Плата за цитаты...», написанной в жанре памфлета, Федоров рисует гротескный образ литературы, превратившейся в средство наживы: «Итак, когда “*декларация прав автора*” будет обнародована во всем мире, т.е. когда нигде, никогда, ни одно слово автора не будет заимствовано без соответствующей платы, под страхом наказания, какое только в состоянии изобрести писательское корыстолюбие, желающее целый мир сделать своим данником, – вот тогда-то наступит золотой век, если не для литературы, то для литераторов... И вместе с тем тогда возникнут новые трибуналы, гражданские – для разрешения тяжб по литературной собственности – и уголовные – по преступлениям против литературной собственности; право гражданское и уголовное по этим вопросам

достигнет величайшего совершенства, виртуозности... Тогда великий писатель, сидя в своем роскошном дворце, после каждой написанной им фразы будет назначать продажную ей цену и предвкушать получение рублей, франков, пиастров, долларов и т. д., а под конец страницы подводить итоги; окончив же все сочинение, он может помечтать о том, что и его праправнуки и даже самые дальние потомки, свято храня завет отеческий, не уступят ни одного сантима с назначенной им цены, а может быть, и прибавят, – отчего же не быть прогрессу в этом отношении?!

Для окончательного опровержения всех противников литературной собственности, говорящих, что постыдно выносить на рынок произведения мысли, чувства, души, нужно сказать, что торговли такими произведениями, в которых говорит действительно душа, и быть не может. Литература будущего, купленная такой дорогой ценой, будет несомненно бездушная, бессмысленная, бесчувственная...» (III, 488).

Вряд ли я ошибусь, утверждая, что публикация письма Достоевского и Федоровского к нему предисловия в газете «Дон» стала в некотором смысле логическим продолжением темы, заявленной в статьях «Авторское право и авторская обязанность, или долг», «Плата за цитаты, или Великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права» и др. В этих статьях, критикуя падение литературы, Федоров выражал свое чаяние покаяния, чаяние преображения словесного творчества: «Возвращение блудных сынов к отцам, уничтожая вражду между братьями, создаст литературу, или слово сынов об отцах – *слово, переходящее в дело*, которое не может подлежать торгу» (III, 486). В предисловии к изданию письма Достоевского, называя величайшего из русских писателей, «провозвестником великого долга», пророком богочеловеческого, сыновнего дела, он делал своего рода символический жест, восстанавливающий священное значение литературы как слова об Истине, которая, как и Церковь, одна. И если с позиций современной ему секулярной эпохи, для которой, по ироническому замечанию философа, нет ничего священнее авторского права, частной собственности на слово, его выступление «под маской» Достоевского выглядело как узурпация авторского имени, «бренда», то в иной, высшей, религиозно-философской логике оно являло собой возвращение к тем святым временам, когда «из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу» (IV, 607) и литература была не «средством наживать деньги» (III, 484), а подлинным благовестием, «выражением истины и блага» (III, 486).

Наводит на такую трактовку и то обстоятельство, что за двадцать дней до появления в газете «Дон» письма Достоевского, 1 июля 1897 г. здесь была напечатана статья Федорова «Долг авторский и право музея-библиотеки», обобщившая темы его осенних статей. Здесь вновь говорилось об источном воскресительном импульсе литературы («молитва (заклинания) живущих об оживлении умерших была началом и словесности, и религии» – III, 238), о преступности «экономической и юридической точки зрения на литературную деятельность», обращающей литературу в «орудие промышленности» (III, 238), и намечался путь к повороту литературы на путь священного христианского дела.

Образ Достоевского, *великого писателя*, призывающего к *великому долгу*, не раз будет возникать у Федорова там, где он будет говорить о смысле словесного творчества, о конечных задачах искусства. В заметке «Об истине и красоте в статье Толстого “Что такое искусство?”», разбирая эстетические взгляды Толстого, полагавшего задачей истинного «христианского искусства» «осуществление братского единения людей»⁵⁴⁴, философ указывает на то, что идеал подлинного, всецелого братства будет по-настоящему осуществим лишь тогда, когда человечество встанет на путь регуляции слепых сил естества, порождающих стихийные катаклизмы во внешней природе и злые, небратские импульсы в душах людей. Частичный идеал Толстого, пишет Федоров, должен быть восполнен до того целостного идеала, который «был указан» «еще двадцать лет тому назад (в марте 1878 г.) в письме известного писателя Ф. М. Достоевского, напечатанном лишь в 1897 году» (IV, 31). Только такой идеал, идеал бессмертия, совершенства, любви, даруемых не только живущим, но и всем когда-либо жившим, может примирить людей между собой. Только в деле возвращения жизни отцам, дедам, прадедам могут объединиться те, что давно уже забыли о своем отечестве, и земном, и небесном. «Пред таким великим делом, как действительное оживление, не могут не умолкнуть все раздоры, и не только уничтожатся внешние раздоры, но живущие объединятся и внутренне, нося каждый в себе психо-физиологические образы отцов, как основу братства, и переводя их из внутреннего, из мысли в дело, из представления в действительность... В этом лишь деле и выразится вся глубина братского единения, и здесь, действительно, добродетель сама себе служит наградой, за добродетель труда воскрешения отцов награждаются добродетелью братского объединения сыны» (IV, 32). Более того, идеал Достоевского дает искусству

⁵⁴⁴ Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 195.

высшую цель и религиозное оправдание, возводя его от творчества мертвых подобий к творчеству преображенной, бессмертной жизни: «По смыслу *долга* Достоевского объединение не ограничивается живущими, а распространяется и на всех умерших, оживляя их <...>. Это оживление и есть искусство самое естественное; если оно и не творчество, то воссоздание, воспроизведение, совершаемое по образу и по подобию самого Творца всеми людьми как единым художником. Это искусство не ограничивается словом, не есть оно и изображение на полотне, на камне, это не обман, не кажущееся лишь, а действительное оживление умерших» (IV, 32).

Публикация письма Достоевского в газете «Дон» стала рубежным событием в истории учения всеобщего дела и его публичной судьбе. С этого момента Федоров регулярно упоминает Достоевского в своих статьях, заметках, письмах, апеллируя к нему как к родоначальнику «долга воскрешения». Вот, к примеру, статья «Каменные бабы как указание смысла, значения музеев» («Дон», 1898, 12 апреля, № 38), раскрывавшая идею воскрешения через народные верования и погребальный культ. Размышляя о «неискоренимой потребности, жажде возвращения жизни умершим, всему прошлому», которая пронизывает человеческую культуру, он указывает на необходимость соединения этой потребности, этой воскресительной веры с силой знания, и ссылается при этом на письмо Достоевского, «в коем возвращение жизни предков поставлено долгом всего рода человеческого» (III, 166). А вот статья «О месте будущего археологического съезда», опубликованная на страницах газеты «Туркестанские ведомости» 10 октября 1899, в которой было выдвинуто предложение провести в Средней Азии очередной археологический съезд с целью всестороннего «исследования Памира и других мест предполагаемой общей прародины народов арийского корня» (III, 210). Федоров упоминает здесь письмо Достоевского в связи с вопросом о регуляции, подчеркивая, что помимо собственно археологических изысканий естественнонаучные съезды в Средней Азии должны иметь «особенно важное значение», «потому что здесь естествознание вступает в страну, где бездождие, т.е. отсутствие существеннейшего условия жизни <...> есть уже постоянное состояние», обращающее эту зону в пустыню (III, 210). «Мириться с таким состоянием может только религия Ислама, т.е. покорность иссушающей и носящей в себе всякого рода язвы слепой силе природы, фаталистически принимаемой за волю Бога. Но ни религия христианская, ни наука, покорная христианскому духу, мириться с такою силою, с таким состоянием не могут», требуя «управления слепую силою природы», превращения

пустыни, «существующей не по воле благого Бога, а по бессилию и бездеятельности знания человеческого» (III, 210), в благословенный, спасительный сад.

1897 год, год публикации письма Достоевского, был годом очередного сближения, творческого общения и диалога Федорова с Соловьевым. С одной стороны, Федоров радуется выходу в свет «Оправдания добра», в котором очень многое идет от его самых заветных идей. С другой – как всегда досадует на Соловьева за то, что тот, с его точки зрения, слишком философичен. С января мыслитель внимательно следит за появляющимися в газете «Русь» «Воскресными письмами» – у него, чаявшего религиозизации литературы и журналистики, проект Соловьева вызывает сочувственный отклик, и в то же время он сразу начинает думать о том, как именно мог бы быть реализован этот проект, будучи одушевлен идеей активного христианства, и мечтает «о замене “Воскресных писем” “Воскресным Делом”»⁵⁴⁵. А вскоре после публикации письма Достоевского пишет статью «Что такое Русь?», поводом к которой послужило четвертое воскресное письмо Соловьева «Что такое Россия».

В этом письме, характеризуя историю России как дело собирания народов, а ее «коренной срединный народ» как «народ собиратель», Соловьев задавался вопросом: «каким образом и во имя чего он их собирает»⁵⁴⁶, прямо переключаясь с Федоровым, поставившим этот вопрос полутора годами ранее, в заметке «Еще об историческом значении царского титула» («Русский архив». 1895. № 7): «...для чего нужно это собирание, это совокупление сил всех народов в одну силу, если завоевание не есть цель?» (II, 4). Но идя от Федорова в постановке вопроса о цели собирания, Соловьев не предпринимал на него ответ (хотя в предыдущих работах философа, и раннего, славянофильски окрашенного, и второго, теократического, периодов неоднократно повторялась мысль о России как стране, призванной восстановить истинное понимание христианства – религии всеобщего спасения, явить в своем историческом и социальном бытии начала вселенской правды, богочеловечества). Выдвинув тезис о прямой взаимосвязи между верой народа и его задачей в истории, он ограничился констатацией сложного положения русской церкви, ввергнутой в кризис расколом старообрядчества, и призвал к поиску выхода из разделения.

Статья Соловьева раздосадовала Федорова. В ней, как и в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», основной упор был сделан на

⁵⁴⁵ В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову. Осень 1896 – весна 1897 (IV, 313).

⁵⁴⁶ Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 12.

критику: там – исторического христианства, здесь – православия, в то время как альтернативный, положительный идеал так и оставался либо нераскрытым (в воскресном письме), либо заявленным самым общим, тезисным образом (в реферате). В ответной статье мыслитель дал четкое определение цели собрания: «...собрание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших» (II, 11), параллельно представив и свое понимание православия, которое отождествлялось им с активным христианством, основанным на идее имманентного воскрешения. А для подтверждения своей мысли ссылаясь на письмо Достоевского о «долге воскресенья преждеживших предков». С этим долгом, подчеркивал Федоров, и связаны напрямую и задача России, и «положительное определение, положительное содержание православия» (II, 7). «Только исполнение долга воскрешения во всей его полноте и *действительности*, а не в виде одного поминовения (причитания, отпевания), может объяснить необходимость таких тяжелых собраний, каково собрание, совершенное и еще совершаемое русским народом, только внесение этого долга в мир, призвание всего мира к исполнению его может дать смысл существованию России, требовавшему величайшего самоотвержения и по положению, и по климату, и по совершенной незащитности для нападений со всех сторон... Но зато и исполнение этого долга будет эпохой не в истории лишь человечества, а в истории самой земной планеты, в истории всей вселенной. Вот что такое Россия, по смыслу письма Достоевского» (II, 12–13).

Напоминал Федоров Соловьеву и тот факт, что в 1878 г., читая лекции по философии религии, он сам в разговоре с Достоевским выражал глубокое сочувствие «долгу воскрешения». И риторически вопрошал, как же философ, «признававший в православии долг всеобщего воскрешения», смог заявить в статье «Что такое Россия», будто православие «есть *лишь не* католицизм и *не* протестантизм» (II, 7), и что смысл и цель исторического бытия России ему непонятны?

Статью «Что такое Русь?» Федоров намеревался отдать в журнал «Гражданин». Его ободряло то, что предыдущая попытка напечатать письмо Достоевского к Петерсону удалась; не было остановлено цензурой и предисловие к публикации этого письма, прямо раскрывавшее некоторые основные положения учения о воскрешении. Однако в конечном итоге это намерение было оставлено, поскольку осенью 1897 года Федоров показал эту статью Соловьеву, и тот заявил ему, что «острый период увлечения Католицизмом», вызывавший негативную реакцию философа всеобщего дела, наконец-то прошел (IV, 463). Видя изменение

позиции Соловьева, Федоров раздумал печатать свою статью, в которой был высказан ряд положений, направленных против прежних призывов философа к признанию православной церковью папского авторитета.

Отношения Соловьева и Федорова в третий период их идейно-творческих контактов достигли своей кульминации осенью 1897 г. Не в последнюю очередь это было связано с полемикой, развернувшейся тогда на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» между Б. Н. Чичериным и В. С. Соловьевым по поводу книги «Оправдание добра». Характерно, что Чичерин, критикуя этическую систему Соловьева, касался как раз тех ее сторон, которые были близки самому Федорову, а зачастую прямо исходили из его учения. Упреки в преувеличении роли стыда (Соловьев видел в нем знак «высшей нравственной природы» человека); критика ученым тезиса о том, что «религиозное чувство развилось от отношения детей к родителям», имело своим началом священный культ предков; выступление против концепции совершенного общества, которое будто бы может воплотить в себе христианский идеал Царствия Божия, – все эти претензии Федоров в определенном смысле относил и к себе самому, ведь в его учении содержались все те положения, на которые столь яростно обрушивался оппонент «Оправдания добра». Кроме того, центральным пунктом возражений Чичерина стало соловьевское понимание христианства: оппонент в принципе не допускал возможности выдвигать в качестве высшей цели бытия человека в истории идеал Царствия Божия, «бессмертия и нетленности», трактовал этот идеал лишь как трансцендентную норму и подчеркивал, что реальное человечество в своей реальной (а не метафизически транскрибированной) истории «не приблизилось ни на шаг к указанной цели – сделать всех людей безболезненными и бессмертными»⁵⁴⁷.

В своем ответе, помещенном в том же номере «Вопросов философии и психологии», что и отзыв Чичерина, Соловьев стремился главным образом опровергнуть некоторые предвзятые, а то и прямо неверные истолкования критика, проистекавшие из непонимания той сверхприродной, богочеловеческой логики, которая лежала в основе этических построений книги «Оправдание добра». При этом по ходу полемики он еще раз высказался по целому ряду тем, сближающих его с Федоровым. В частности, повторил мысль о культе предков как «естественном фундаменте религии». А касаясь проблемы стыда, подчеркнул, что нынешний организм человека с его естественными отправлениями (питание, выделения, половая жизнь и т. д.) не может быть признан мерилom совершенства.

⁵⁴⁷ Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4 (39). С. 595, 621, 635)

Существование этого организма полностью зависимо от среды, несамодостаточно. Такая, например, физиологическая функция, как выделение, есть лишь «частичное и, так сказать, хроническое проявление той аномалии, острое обнаружение которой дано в смерти и тлении». И «если бы человек обнаруживал достаточно жизненной силы, чтобы претворять в себя, или оживотворять все то, чем его питает внешняя среда», то явление выделения «было бы невозможно, как невозможна была бы тогда и самая смерть»⁵⁴⁸. (Ср. рассуждения Федорова в IV части «Записки» о будущем, бессмертном организме человека: «Этот организм есть *единство знания и действия; питание* этого организма есть *сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» – I, 281).

В архиве Федорова сохранился целый ряд черновых заметок, посвященных полемике Соловьева с Чичериным, а также письмо его к Соловьеву, по всей видимости, так и не посланное (IV, 62–67, 318–321). Эти заметки одновременно – возражение Чичерину и критика Соловьева: аргументы последнего в защиту книги «Оправдание добра» мыслитель посчитал недостаточными, будучи убежден, что в центр ответа должен был быть поставлен вопрос о воскресительных основаниях этики, что следовало бы во всей полноте раскрыть активно-христианский идеал соработничества Божества и человечества в осуществлении обетований воскресения. Федоров даже намеревался обратиться с письмом к Чичерину, изложив собственные доводы в пользу указанного идеала. Наброски этого письма также сохранились среди бумаг философа. И что примечательно, главным аргументом в защиту позиции Соловьева выступает здесь именно письмо Достоевского.

Обращаясь к Чичерину, Федоров ни словом не упоминает о себе как об авторе учения о воскрешении, избирая привычную для себя роль незаметного, ничем не выдающегося лица: «Письмо это принадлежит человеку совершенно неученому, который записал, что вспомнил из своего весьма ограниченного числа прочитанных им книг» (IV, 66). И вот этот случайный, неученый, неприметный человек указывает «многоученому г. Чичерину» на письмо Достоевского, парируя и его насмешку над тем, что Соловьев «христианский идеал будущей жизни, с воскресением мертвых, хочет сделать результатом настоящего развития человечества»⁵⁴⁹, и самоуверенные заявления: «Сомневаемся также, чтобы

⁵⁴⁸ Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 678, 680.

⁵⁴⁹ Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4 (39). С. 640.

нашелся хотя бы один человек, кроме него, который бы поставил себе такую задачу»⁵⁵⁰. На основании этого письма он утверждает, что еще в конце 1870-х годов не только не одно, а целых «три лица признавали Долг воскрешения» (IV, 66), имея в виду Достоевского, Соловьева и, разумеется, самого себя. А затем обращает внимание Чичерина и на мнение французского писателя и политического деятеля Н. Кондорсе, который в своем сочинении «Эскиз исторической картины развития человеческого духа» (1794) утверждал, что в ходе развития общества срок жизни человека будет увеличиваться «если не до бесконечности, то до неопределенной длительности» и даже появится возможность достижения бессмертия, и на книгу Ш. Стоффеля «*Résurrection*» (Paris, 1840), в которой была развита мысль о воскрешении как задаче человеческого рода (см. об этом: *Доп.* 151–153), и на лекции по догматическому богословию профессора Санкт-Петербургской Духовной академии Иоанна (Соколова), выражавшего мысль о том, что обратившееся ко Христу человечество сможет переродить себя не только духовно, но и физически, достигнув такого состояния, над которым уже не властны силы смерти и тления.

С публикацией письма Достоевского Федоров осенью 1897 года познакомил и Соловьева, надеясь, что в новой статье, направленной против Чичерина, тот упомянет это письмо для защиты основоположного тезиса своей этики: «Царство Божие есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или – что то же – всеобщее воскресение и восстановление всяческих (*ἀλοκατάστασις τῶν πάντων*)»⁵⁵¹. Соловьев же, со своей стороны, обещал мыслителю записать, «сколько припомнит», свой двухчасовой разговор с Достоевским, состоявшийся 24 марта 1878 г. (см.: IV, 321). Впрочем, в конечном итоге этого обещания он так и не исполнил. Не воспользовался и теми аргументами против Чичерина, которые предложил ему Федоровым. Впрочем, последнее обстоятельство могло быть вызвано тем, что встречи и разговоры Соловьева и Федорова по поводу ответа Чичерину состоялись уже после того, как короткая заметка «Необходимые замечания на “несколько слов” Б. Н. Чичерина» была написана и сдана в редакцию «Вопросов философии и психологии» (напечатана: кн. 5 (40), ноябрь–декабрь 1897), т. е. уже в то время, когда Соловьев в любом случае не смог бы ничего изменить в своем ответе.

Федоров своей досады не скрывал: «Г. Соловьев не придает значения этому, чрезвычайно важному для него совпадению: одновременному появлению письма

⁵⁵⁰ Там же. С. 629.

⁵⁵¹ *Соловьев В.С.* Т. 8. С. 220.

Достоевского, в котором он как бы из гроба обличает в ошибке г. Чичерина, говорящего, что не найдется ни одного человека, который бы разделял мнение г. Соловьева о деле воскрешения. Как отнесется г. Чичерин к посмертному выражению Достоевского, <мы не знаем,> что же касается г. Соловьева, то он остался и глух и нем к загробному свидетельству Достоевского в его пользу» (IV, 67). Между тем как эти «три лица, пришедшие к той же мысли независимо друг от друга, значат больше, чем 300 заимствовавших» и можно со всей определенностью утверждать, что «вопрос <...> о долге и деле воскрешения открыт» (IV, 67).

§ 3. Федоров *contra* Достоевский?

«Нельзя не пожалеть, что Достоевский не успел при жизни обратиться с призывом к исполнению этого великого долга, долга воскрешения. И он, конечно, не успел лишь этого сделать, ибо признавать долг и ничего ради исполнения этого долга не делать для такого человека, как Достоевский, невозможно. И велика была бы радость в этом призыве, в этой благой вести для всех еще здоровых, неистощенных; а может быть, в ней же нашли бы исцеление и расслабленные современною *культурой*, выродившиеся, для которых теперь остается только буддизм, эта религия пресыщенных, вымирающих» (II, 13). Так кончалась статья Федорова «Что такое Русь?», позднее составившая часть работы «Самодержавие», одна из тех статей и заметок мыслителя, в которой он подкреплял свою главную, заветную идею авторитетом великого писателя. Что же должно было произойти, чтобы спустя несколько лет после публикации письма Достоевского, после неоднократных на него ссылок, Федоров вдруг резко отмежевывается от того, кто когда-то прочел его идеи «как бы за свои», противопоставляя «супраморализм, или объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими» «мистицизму Достоевского» (I, 418)?

Во введении мне уже пришлось говорить о том, что критика Достоевского в работе «Супраморализм» (1900–1902) зачастую заставляет исследователей темы «Достоевский и Федоров» отрицать мировоззренческое родство писателя и философа, что эта критика, прозвучавшая в конце жизни Федорова, необъяснимым образом распространяется ими и на два предшествующие

десятилетия, в том числе и на конец 1870-х годов. Некорректность такого переноса очевидна, однако проблема, действительно существует, и необходимо понять, чем были вызваны резкие высказывания Федорова о Достоевском в том итоговом опыте изложения учения о воскрешении, который был предпринят философом в конце жизни.

Для того чтобы выстроить цепочку событий, в конечном итоге приведшую Федорова к обвинениям в адрес писателя, которого он незадолго до этого фактически объявил родоначальником собственного учения, нужно вернуться в 1897 год, к моменту публикации в газете «Дон» письма Достоевского Петерсону вместе с предисловием Федорова. Спустя месяц после этой публикации Федоров, посылая ее Кожевникову, с одушевлением пишет ему: «Появление на свет “долга воскрешения” (в виде приложенного при сем письма Достоевс<кого> и предисловия к нему) свидетельствует, что вопль “*страданий, вызванных смертоносной стихийною силою*” (из Вашего письма) достиг до Господа, и Бог Адама, Бог Ноя, Сима, Хама, Иафета, Бог всех умерших, но не мертвых, а живых — “живых, по обетованию воскрешения”, как говорит И<оанн> Златоуст, в котором мне слышится глас Бога, — требуя от сынов, от живущих исполнения долга воскрешения, обещает исход не из Египта, а переход (Пасха) от земли на небо, ибо по завету Новому все миры вселенной суть обетованная земля для всех умерших поколений, или, вернее, еще не оживленных, по вине живущих, т. е. еще не умерших, но не действующих, как бы уже умерших. Только бы ожили живущие, тогда оживут и умершие. Что-то скажут нынешние саддукеи, не признающие воскрешения, и фарисеи, мнимо в него верующие? У меня заготовлены статьи для тех и других. С фарисеями думаю поговорить чрез Георгиевского; а с саддукеями м<ожет> б<ыть> чрез Соловьева или помимо его. Обо всем этом я желал бы побеседовать с Вами в следующее воскресение – если это будет можно, – в Подольске» (IV, 491–492).

Как видим, после публикации письма и предисловия Федоров пребывает в состоянии духовного подъема и радостной, одушевленной надежды. Он уповает на то, что слово о «долге воскрешения», представленное от имени Достоевского, наконец будет услышано, и готов включиться в полемику вокруг него, причем действовать собирается, как всегда, опосредованно, передоверяя свои аргументы другим лицам. Вероятно, где-то в глубине сердца он по-детски надеется на чудесное обращение людей, до которых долетит весть о «великом долге».

Увы, реальность разбила его надежды и на серьезное обсуждение «долга воскрешения» на страницах печати, и на скорое обращение имеющих очи и уши.

Печатный отклик, не считая двух страниц книги Кожевникова «Философия чувства и веры» (см. «Введение»), был только один: 24 июля (5 августа) 1897 г. в газете «Новое время» в рубрике «Среди газет и журналов» со ссылкой на публикацию в «Доне» был помещен пространный фрагмент письма Достоевского со слов «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья преждеживших предков» до слов «я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» включительно – т. е. вся та часть письма, где речь шла собственно об учении всеобщего дела. В кратком вступительном слове, сопровождавшем перепечатку отрывка, указывалось, что письмо Достоевского имеет «известную цену для характеристики его религиозных убеждений», хотя само по себе оно «несколько туманно». Был сделан намек и на то, что под инициалами «В. С. С.» скрыто имя «известного философа».

Фраза о «туманности» письма Достоевского вызвала в Федорове досаду и раздражение. Он даже начал статью «О первом приветствии письму Достоевского», оборвав ее, впрочем, на первой фразе: «“Новое время” напечатало в отделе “Среди газет и журналов” в № [7688] выдержки из письма Достоевского о долге воскресения. Редакция обозвала письмо Достоевского туманным, забыв спросить себя, как советовал Гете, где туман – в письме или в голове редакции» (IV, 11).

Других печатных откликов на публикацию письма не последовало. Федорова такой оборот дела явно обескуражил. И когда осенью 1897 г. Петерсон загорелся идеей перепечатать письмо Достоевского и предисловие к нему в «Воронежских епархиальных ведомостях», мыслитель скептически оценил эту попытку: «простая перепечатка без новых разъяснений *совершенно бесполезна*» (IV, 321). Замечание Федорова отчасти подействовало на Петерсона, убедив его в необходимости еще одной вступительной статьи к публикации письма, каковая и была им составлена с опорой на тексты Федорова (см.: IV, 12). Текст предполагавшейся публикации был даже набран (в архиве Петерсона в НИОР РГБ сохранился первый лист корректуры, на котором рукой Федорова приписано окончание последней фразы⁵⁵², остальные листы не сохранились), однако цензура публикацию остановила.

Судя по вышеприведенной цитате «о тумане в голове редакции» и письму с указанием на необходимость новых разъяснений учения, в неблагоприятном

⁵⁵² НИОР РГБ, ф. 657, к. 9, ед. хр. 57, л. 3.

обороте дела философ винил поначалу только себя. Однако уже осенью 1897 г. он набрасывает заметку дневникового плана под названием «К истории долга воскрешения и плана исполнения этого долга», где причина невнимания читательской публики к воскресительному проекту полагается в неудачном соседстве письма Достоевского и его собственного предисловия: «Письмо Достоевского, говорящее о долге воскресения, не произведя *ни малейшего впечатления, совершенно, однако, затмило* приложенное к нему письмо к редактору, в котором очень кратко излагался самый план исполнения долга воскрешения. Надежды, самые слабые, возлагаемые на это письмо, не оправдались, а опасения вполне подтвердились. Письмо Достоевского *читали* и, не найдя в нем для себя ничего занимательного (ибо для людей XIX века, как и для животных, воскрешение не заключает в себе ничего привлекательного), бросили, не обратив внимания на предпосланное ему *предисловие* в виде письма к редактору» (IV, 12–13).

И все же, несмотря на подозрения, что те, кому попадается на глаза публикация в газете «Дон», обращают внимание прежде всего на письмо Достоевского, а разъясняющему его предисловию значения не придают, Федоров продолжал ссылаться и на тот, и на другой документ. Так, летом 1898 г., намереваясь послать Л. Н. Толстому свою статью «Что такое добро», ставшую откликом на его трактат «Что такое искусство?», философ предпослал ей письмо, в котором упоминал воронежскую публикацию (см. IV, 342; Доп., 332). А в декабре того же года посоветовал В. А. Кожевникову познакомить с ней английского публициста Р. Лонга, который обратился к Федорову по поручению пацифиста В. Стэда, заинтересовавшегося федоровской статьей «Разоружение» (см. IV, 362, 367), дабы дать ему представление о конечных целях излагаемого в ней проекта.

Статья «Разоружение», поводом к которой послужило обращение России к европейским державам о созыве международной конференции по вопросу о разоружении, была напечатана 14(26) октября 1898 г. в газете «Новое время». Федоров говорил в ней о необходимости «обращения орудий разрушения в орудия спасения», о регуляции природы как пути к действительному умиротворению, «миру всего мира» и в качестве первого шага предлагал ввести в войска повсеместные метеорологические исследования и опыты (в том числе искусственного вызывания дождя). Статья вызвала серию откликов, как доброжелательных, так и ироничных (см. II, 477–478), однако наиболее серьезным ответом стала статья военного инженера В. Я. Симонова «Военные мысли о

штатском деле» («Новое время». 17(29) марта 1899). Симонов всецело солидаризировался с идеей Федорова о переоружении армии, использовании ее в мирных целях, обозначив ряд направлений такого использования (к примеру – железнодорожных войск с переносными полевыми дорогами). 29 марта 1899 г. Федоров, воодушевленный статьей Симонова, направил ему письмо. Он попытался углубить представление своего адресата о тех конечных целях, которые ставились в статье «Разоружение» (автор статьи «Военные мысли о штатском деле» понимал их узко-практически), говоря о единственном, «безусловно-необходимом» деле спасения от смерти, восстановления утраченного (см.: IV, 379–380). А в качестве приложения к письму послал публикацию в газете «Дон», раскрывавшую главную идею учения о воскрешении. Однако Симонов, ответивший доброжелательным и теплым письмом и поблагодаривший за присылку предисловия к изданию письма Достоевского, служащего, по его словам, «дополнением» к статье «Разоружение», тем не менее определенно подчеркнул, что его интересуют прежде всего сугубо конкретные, текущие проблемы использования войск в мирное время. В связи с чем указывал на нецелесообразность привлечения армии, интересы которой лежат в более узкой, военной сфере, ни к широким научным исследованиям, ни тем более к опытам по регуляции (см. IV, 650–651).

Религиозный, метафизический пласт построений Федорова, глубинная идея его статьи – преодоление природного порядка существования – В. Я. Симонову оказался непонятен и чужд. Как, впрочем, и абсолютному большинству читавших статью «Разоружение» за исключением лиц из федоровского окружения, знакомых с учением всеобщего дела. Для Федорова это был еще один травмирующий фактор. И даже письмо Достоевского с прямым указанием на «долг воскрешения» ничего исправить здесь не могло. А вскоре в чашу терпения философа капнула та самая последняя капля, после которой его недовольство тем, как именно выходит в мир и воспринимается его учение, хлынуло через край.

17(29) ноября 1898 г. в «Новом времени» появилась статья публициста, литературного критика, историка литературы Н. А. Энгельгардта «Литературные заметки», посвященная трактату Л. Н. Толстого «Что такое искусство?». Поддерживая толстовскую критику «чистого искусства» и эстетики декаданса, Энгельгардт сочувственно откликнулся главной мысли писателя о назначении «всемирного, всенародного, христианского искусства», о религиозно-нравственной ориентации творчества художника. При этом Энгельгардт подчеркивал важность в искусстве «чувственного», телесного начала, которое не

только не исчезает на самых высших стадиях христианского искусства, но просветляется и одухотворяется, подчиняясь конечному идеалу искусства – «братскому единению» прекрасных людей, стремлению «осознать в природе и в нас самих» «Божественное начало, негаснущей искрой в жизни, в мгле и смраде ее теплящееся», «воплощенного Бога».

Статья Энгельгардта, последовательно отрицавшая односторонний спиритуализм, взволновала Федорова. Встречая в ком-либо из авторов созвучие своим постулатам, он всегда стремился как бы додумать за него его мысли, дорастить его идеи до своих собственных. Вот и у Энгельгардта почувствовал Николай Федорович это внимание к материи, к живой плоти мира, которая, добавил бы уже сам философ, должна быть просветлена и преображена, прообраз чему и дает нам искусство.

21–23 ноября 1898 г. Федоров и Петерсон из Воронежа сообщают Кожевникову: «написано письмо Энгельгардту по поводу его статьи в “Н<овом> Врем<ени>” о Толстом» (IV, 352). Текст этого письма неизвестен, однако можно предположить, что в нем высказывались мысли, изложенные в статьях философа «Что такое добро» и «Об истине и красоте в статье Толстого “Что такое искусство?”» (см. IV, 27–32), в которых было подчеркнуто, что при существовании смерти «никакое красноречие и никакие художественные средства братского единения произвести не могут», и формулировалась высшая, воскресительная задача искусства: «Искусство по существу своему есть <...> *осуществление* всеми способами, всеми силами, какими только могут располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, *осуществление* того чаяния или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства, какое только могут испытать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью самых близких людей, т. е. родителей, чувства столь же общего всем людям, как обща всем смерть, которая потому и может всех объединить» (IV, 28–29).

По всей вероятности, письмо Энгельгардту было подписано Петерсоном. Он же, по просьбе Федорова, отправил ученому публикацию в газете «Дон» с просьбой откликнуться на прочитанное. Ответ Энгельгардта последовал в конце февраля 1899 г. Петерсон сразу же переслал его в Сергиев Посад, где Федоров жил с конца января. «Письмо Энгельгардта, сухое и холодное, не обещает ничего доброго» (IV, 376) – откликнулся Федоров 3 марта.

В письме Петерсона Кожевникову от 19 марта 1899 г. упоминается «новое письмо Энгельгардту» (IV, 615). Оно было написано Федоровым в Сергиевом Посаде и переслано через Кожевникова. Сохранился набросок к этому письму (IV,

388–390), из которого мы отчасти можем узнать и о содержании ответа Энгельгардта, и о реакции на него Федорова. Вот фрагмент этого наброска: «Энгель наконец откликнулся, после, однако, настойчивых требований возвращения посланных ему статей. Прямого и подробного разбора их он, однако, не дал, ссылаясь на угнетенное состояние духа, произведенное последними событиями. Признав мистицизм великого писателя (Достоевс<кого>) больною стороною его духа, он себя причислил к приверженцам строгого критицизма Канта, а нас, следовательно, как признавших себя приверженцами Достоевского, <признал> мистиками и противниками критицизма. <...> “Мне кажется, – говорит Энгель, – задаваться столь *обширную задачею*, как воскресение *бывших до нас*, значит переходить пределы, которые поставлены духу человеческому его *самокритикою*”» (IV, 388).

Как мы помним, в предисловии к изданию письма Достоевского, посланном Энгельгардту, Федоров пытался в сжатом виде изложить учение «всеобщего дела», представив его как логическое следствие мыслей самого писателя. В результате Энгельгардт воспринял воскресительные идеи Федорова сквозь призму общего мирозерцания Достоевского, связав их с его мистическими склонениями (знаменитое «соприкосновение мирам иным» старца Зосимы), и со своей стороны отнесся к ним негативно, ибо мистицизм, в его представлении, являлся «больною стороною» духа великого писателя. Произошло то, чего Федоров не предвидел, к чему он абсолютно не был готов, но что, по логике вещей, непременно должно было произойти: будучи изложено «от имени Достоевского», учение о воскрешении вольно или невольно встраивалось в сознании воспринимающего в идейно-художественный мир писателя, начинало так или иначе соотноситься с константами его творческого сознания, можно сказать, окрашивалось *достоевски*.

Отзыв Энгельгардта и стал той последней каплей, после которой Федоров окончательно убеждается в тщетности своих расчетов на авторитет Достоевского, подобно тому как до этого уже неоднократно разочаровывался в своих надеждах на Толстого и Соловьева. В двух архивных заметках, сохранившихся в фонде Петерсона, его позиция обозначена определенно и недвусмысленно: «Союз с Достоевским очень невыгоден для нас. Благодаря ссылке на Достоевского, Энгельгардт имел основание причислить учение о долге Воскрешения к *мистическим и докритическим* <учениям>» (IV, 14). «При издании письма Ф. М. Достоевского сделана *большая ошибка*, что не было помещено опровержения *мистицизма*, свойственного, к сожалению, этому знаменитому писателю и который, т. е. мистицизм, хотя и не в очень большой дозе, проник и в

это его письмо. <...> Благодаря этой ошибке, Н. А. Энгельгардт видит в учении о долге воскрешения – Мистицизм. Если бы Энгельгардт обладал хотя бы небольшою проницательностью, то он легко бы заметил, что предисловие приписывает Достоевскому такие мысли, которые наверное никогда не приходили ему в голову, действительно зараженную мистицизмом, и отличаются скорее чем-то совершенно противоположным мистицизму. Нужно быть лишенным всякой проницательности, чтобы не заметить, что предисловие, прикрываясь авторитетным именем Достоевского, старается провести свои собственные мысли. Предисловие напоминает несколько апокрифы, в которых над своими сочинениями надписывались уважаемые имена» (IV, 13). А вот сделанная Федоровым приписка на экземпляре предисловия к изданию письма Достоевского: «Письмо Ф. М. Достоевского – с предисловием в виде письма к редактору, в коем не только кратко объясняется долг воскрешения, но и должно быть показано, что в этом долге *нет ничего мистического* и что этот долг необходим для разрешения противоречия между двумя критиками Канта – теоретического и практического разумов» (IV, 5).

Заметки «При издании письма Достоевского...» и «Союз с Достоевским очень невыгоден для нас...» по содержанию предвосхищают ту самую главку в работе «Супраморализм», которая говоряще названа Федоровым «Супраморализм как объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими, в *противоположность мистицизму* вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева в особенности» (I, 418). Во всех трех дается резкая критика мистицизма, от которого последовательно отграничивается имманентное воскрешение.

Зачастую эта критика Федоровым мистицизма трактуется как непризнание благодати, умаление в бытии Божественного начала, утверждение автономной человеческой воли, торжество рационализма и прагматизма. Однако еще В. А. Кожевников в примечании к статье Федорова «О нравственности и мистицизме у Ницше» предостерегал против подобной трактовки, разъясняя, что Федоров относился отрицательно не к мистической составляющей человеческого духа, тесно связанной с жадой превозможения падшего естества, взысканием бессмертия и бесконечности, а с тем, что сам он называл «“гипнозом” (болезненным эксцессом) мистицизма и мистицизмом, переходящим в “страсть”» (II, 141), то есть с той непросветленной душевностью, в которой высшие, благодатные движения сердца, ищущего отдать себя Божеству, замутнены потоками чувственности, отравляются испарениями, поднимающимися из глубин

нашей смертной, страстно-животной природы. Мыслитель не раз говорил о крайностях католической мистики с ее болезненным эротизмом, надрывной экстафикой. Эта мистика, будучи негативной реакцией на рационализм, подавлявший сердечную сферу, признававший способность к Богопознанию лишь за *разумом*, со своей стороны умаляла последний; ополчаясь против аналитической способности ума, неизбежно расчленяющего бытие, не дающего охватить реальность во всей ее полноте, нараспашку открывала двери внерациональным формам познания, топя сознание в бессознательных, интуитивных порывах.

Федорову в высшей степени было свойственно то, что в христианстве называется духовным трезвением. И в дурно понятом мистицизме он прозревал опасность магизма, опасность религиозной подмены, смешения Бога со слепой, бесчувственной силой природы, когда «воссиявший миру Свет Разума» захлестывается «властью тьмы». «При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли, – слепая сила сознает себя не в человеке, т. е. не в объединенном роде человеческом, она и сама не слепа, слышит и видит, так что к ней можно обращаться, нарушая вторую заповедь» (I, 420). Против этого нарушения второй заповеди («Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им не служи им» – Исх. 20:4–5) и предостерегал мыслитель своих современников.

Отнюдь не будучи сторонником гипертрофированного разума, оторванного от живой жизни, Федоров выступал за разум одухотворенный, способный к благодатному соединению с чувством и волей. Он требовал не слепой, гипнотической веры, питающейся видениями и жадной чудес, а веры по-настоящему зрячей, свободной от иллюзорности, веры, просветляющей чувственную, сердечную сферу, становящейся поводом нашей психики и физики, а не идущей у них на поводу. И ему всегда было дорого апостольское сомнение, сомнение апостола Фомы, который требовал реального доказательства того, что именно Воскресший Господь – а не подменный идол – стоит перед ним.

Дурной мистицизм, граничащий с магизмом, с обожествлением сил, действующих в падшей природе, скрывающий под видом богообщения общение с энергиями далеко не божественными, и идеал воскрешения и регуляции, «внесения в природу воли и разума», по Федорову, абсолютно несовместимы: «Мистицизм если и допускает объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т. е. способом непонятным, исследованию не

поддающимся, который можно представить лишь в виде присушивания людей друг к другу; и самое воскресение в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепую силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов» (I, 418). Такое магическое воскрешение действительно безблагодатно и не имеет ничего общего с воскрешением, орудием которого становится наука как служанка богословия, отдающая себя исполнению долга, возложенного на человека Творцом (вспомним у Достоевского: «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» – 15; 250).

Для Федорова в гипертрофии мистического таится еще одна серьезная опасность для христианского сознания. Как в богословии теоретическая сторона догмата оттеснила на второй план реальный, этический его смысл (догматы не стали заповедями, образцами, по которым должна строиться жизнь человека и человечества), так и в области христианской практики мистическое озарение религиозный экстаз становится на место «труда православного», *видение* заступает место реального *дела*. Федоров же настаивает на преодолении иллюзий. Как напишет о нем философ Н. А. Сетницкий, Федоров «решительно упраздняет» «мистику», «вскрывая за соответственными богословскими формулами вполне реальное, практическое, “проективное”, по его словам, учение, связанное с вопросом о преодолении смерти к борьбе с нею»⁵⁵³.

Еще в 1880 г., когда составлялся ответ Достоевскому, Федоров исчерпывающе высказался по поводу мистицизма, увлекающего личность в объятия пусть возвышенной, но иллюзии и тесно связанного с идеей спасения только личного. Петерсон тогда предложил поставить эпитафией к рукописи ответа фрагмент из посланий ап. Павла (какой именно – не установлено), и Федоров отреагировал на это следующим образом:

«Приведенное Вами место из Пос<лания> Ап. Павла, допускающее и мистическое толкование, *решительно не может быть поставлено эпитафией к рукописи явно антимиристического содержания.*

Мало того, нужно выбрать такой эпитафией, который бы прямо говорил против метафор, против уединенных мечтаний, спасений в одиночку, причем мечта принимается за действительность, – вообще против мистицизма. Правда, мистицизм принимает иногда повальный характер... но, говоря вообще, он

⁵⁵³ Сетницкий Н.А. Целостный идеал // Н. Ф. Федоров. Pro et contra. Кн. 1. С. 668.

развивается преимущественно у людей, любящих [уединение] или склонных к уединению. У тех же, кои находятся в невольном уединении и бездействии, мистицизм едва ли может встретить хороший прием. Прелести изолированного положения мне хорошо известны, и никак нельзя сказать, чтобы я благословлял одиночество и бездействие, – прошу извинить за эгоистическое отступление.

Рукопись, о коей Вы упоминаете в своем письме, вся, можно сказать, пропитана ненавистью, даже злобою против одиночества, следовательно, не лишена и человеколюбия. Мистический эпиграф тут вовсе неуместен» (IV, 214).

Спустя девятнадцать лет в заметках о Достоевском Федоров проводит прямую связь между мистицизмом и пассивным пониманием христианства, согласно которому у человека нет на земле большей задачи, чем спасенье души, судьбы мира и истории уже не в его власти и никакой ответственности он за них не несет. Воскресение мертвых, «новое небо и новая земля» 21 главы «Откровения» – сугубая область действия Божества, в которой сам человек не действует, а лишь претерпевает. И мистицизм для Федорова является характерной чертой веры в трансцендентное воскрешение. Здесь лишь пассивное предвосхищение при предельном ослаблении активно-волевого начала: чают, предвидят-предчувствуют, но палец о палец не ударят для «осуществления чаемого». Между тем то, что ныне предвосхищается лишь в мистическом озарении, должно быть достигнуто реально в процессе всеобщего дела, совокупная деятельность человечества направляется к тому, чтобы «свершающееся в храме таинственно стало явным вне храма» (II; 48). «Тайна мистицизма», подчеркивает Федоров, «раскрывается во всеобщем воскрешении» (II, 142).

Снова вернусь к пояснительному примечанию В. А. Кожевникова: «Было бы грубою ошибкою полагать, что наш мыслитель *весь* мистицизм, *какой бы то ни было* мистицизм» считал явлением болезненным и опасным. Нет, Федоров считал, «что мистицизм способен и к “добрым” проявлениям» (II, 141). Если ошибаются мистики, то «не правы и противники мистицизма, которые, отрицая действительность мистических видений отцов, предков, ограничиваются одним лишь отрицанием и воскрешение прошедших поколений не делают проектом общего дела» (I, 421). Иной, светлый мистицизм видел он и в преп. Сергии Радонежском, почитателе Пресвятой Троицы как образца для человеческого рода, и в преп. Серафиме Саровском, «великом читателе Воскресения» (IV, 482), учившем о «стяжании Духа Святого» как о цели христианской жизни. Это

мистицизм, который не только не угашает действия, а питает его высшей надеждой, чаянием благобытия.

Но именно такой мистицизм находим мы и у Достоевского. «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное, сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим <...>. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло *все*, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным» (14; 290). В этих словах Зосимы утверждается изначальная и необходимая связь между Богом и миром, между земным и небесным, связь, которая существует реально, неважно, сознает или не сознает ее человек, которая объективна, а не субъективна, онтологична, а не психологична, действительна, а не иллюзорна. Именно живое чувство этой связи не дает религиозному сознанию уклониться в спиритуализм, гордынно попирающий материю, оставляющий ее на откуп слепым, смертоносным энергиям, в ферапонтовское презрение к живой жизни: «если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслью так» (14; 290–291). «Соприкосновение мирам иным» для Достоевского напрямую сопряжено с чаянием обожения, преобразования бытия в благобытие.

Что же касается дурного, соблазнительного мистицизма, питающегося видениями и жаждущего скорых чудес, то отношение к нему Достоевского было столь же негативным, как и у Федорова. Вспомним, как определяет он главного своего героя Алешу в первых же набросках к «Братьям Карамазовым»: «Мистик ли? Никогда!» (15; 200) и как потом повторяет эту характеристику в окончательном тексте: Алеша «был вовсе не фанатик и, по-моему, по крайней мере, даже и не мистик вовсе» (14; 17). Алеша для Достоевского не мистик – он реалист. «В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры» – поясняет он свою мысль и в ее подтверждение приводит тот самый эпизод из Евангелия от Иоанна, где говорится о сомнении апостола Фомы – том самом, на которое ссылается и Федоров, выступая против мистицизма. «Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: “Господь мой и Бог мой!” Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать и, может быть, уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: “Не поверю, пока не увижу”» (14; 25). Именно такую совершеннолетнюю, зрячую

веру, которая стремится к «осуществлению чаемого», и утверждал Федоров, и Достоевский, «реалист в высшем смысле», здесь с ним отнюдь не расходился.

Однако в конечном итоге – и, в данном случае совершенно предвзято! – Федоров рассматривает мирозерцание Достоевского не с точки зрения этого высшего, благодатного мистицизма, а исходя из своей трактовки лже-мистицизма, в котором – соблазн магизма, чувственный экстаз, иллюзия вместо дела: «Достоевский, как уже сказано, был мистик и, как мистик, был убежден, что человечество находится “*в соприкосновении мирам иным*” и не видит их, не живет в этих мирах, или по крайней мере не сознает своей жизни в них, благодаря лишь настоящей своей организации; но как только эта организация расстраивается, или, вернее, с точки зрения Достоевского, изменяется тем, что мы называем болезнью, а также, можно прибавить, приемами алкоголя, гашиша, опиума и пр., т. е. пороками, так и начинаем мы видеть этот иной мир, начинаем ощущать его. Отсюда легко заключить, что смерть, к которой ведут болезни и пороки, и есть переход в иные миры. Но если иные миры достигаются пороками, то это уже не Царство Божие, и они, эти иные миры, гораздо дальше от Царства Божия, чем даже наш мир; и если пьянство у нас считается пороком, то неужели там, в иных мирах, беспросыпное пьянство считается добродетелью...» (I, 420–421).

Федоров здесь резок, резок чрезвычайно – но эта резкость вызвана тем, что сам он своими собственными руками, а точнее пером, возложил на Достоевского авторство учения о воскрешении, а значит и ответственность за точное его изложение, и теперь требует от писателя по самому высшему счету. А главное – из приведенного отрывка становится понятна причина резкого неприятия Федоровым мистицизма: это отношение мистицизма к смерти – смерть уже не «последний враг» и рода людского, и всей твари, и бытия в целом, а чаемые врата вечности, через нее совершается переход к иной, совершенной и вечной жизни (о «смертобожничестве», проникшем вглубь христианского мироотношения, позднее будут писать в одноименной работе философы федоровской традиции А. К. Горский и Н. А. Сетницкий⁵⁵⁴). Федоров же – сторонник смертоборческого сознания, не идущий ни на какой компромисс со смертью, считающий ее именно «последним врагом», оплотом князя тьмы. И всякое балансирование между двумя *непримиримыми* позициями для него невозможно и неприемлемо.

В вышеуказанных заметках о Достоевском и главе из работы «Супраморализм» Федоров указывает те места письма к Петерсону, в которых

⁵⁵⁴ См.: Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003. С. 53–126.

выразилось недопонимание учения о воскрешении, не созерцательно-мистического, а активно-творческого, предполагающего реальную деятельность человечества в природе и космосе. С одной стороны, замечает Федоров, Достоевский признает «долг воскрешения», говорит о «воскресении реальном, буквальном, личном», тем самым отрицая всякий спиритуализм, гордынное презрение к материи и твердо вставая на почву христианского материализма. С другой – самый воскресительный акт обозначен у него пассивным залогом: воскресение «сбудется на земле» – то есть произойдет как бы помимо человеческой воли, «а не будет произведено усилиями всех людей» (IV, 14). «Это “сбудется”, – подчеркивает мыслитель, – также плохо вяжется с Воскрешением как *общим делом*: в слове “сбудется” выражается *роковое*, а не *волевое*» (IV, 14). Тот же пассивный залог присутствует и в описании Достоевским собственно воскресительного акта: «пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертью» (30(I); 14). «Все делается само собою, без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и сам он оказываются ни на что не нужными, все преподносится человеку даром» (I, 421), – с горечью комментирует Федоров эту фразу писателя и далее рисует образ воскрешения, производимого сынами человеческими во исполнение воли их Небесного Отца: «Мы же о пропасти и победе побежденной смерти ничего не знаем, но полагаем возможным для нас, как орудий Бога отцов, вдохнувшего в нас жизнь, возможным и необходимым, с одной стороны, достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине; а с другой, полагаем возможным и необходимым, достигнув и внутреннего управления психофизиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам предкам (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни» (I, 421).

Характерно, что, даже критикуя Достоевского, Федоров ни разу не говорит, будто тот не признавал долга воскрешения предков. Философ обвиняет писателя только в том, что он до конца не продумал и не выразил в полном объеме мысль о воскрешении как христианской задаче рода людского: «И о *самом долге воскресения* Достоевский говорит *не* как о требовании безусловной, нравственной необходимости, Достоевский не говорит, что никакие обязанности не идут в сравнение с этим долгом, что этот долг выше всех других обязанностей и все их в себе заключает, как это на самом деле и есть, так что только те обязанности

истинны, которые входят в долг воскрешения, те же, которые в этот долг не входят, исключаются, как неистинные. Достоевский не говорит также, что долг воскрешения есть долг сынов *прежде всего* к их отцам, а не к отдаленным предкам, потому что долг этот – если исполняется не сверхъестественно – исполняется постепенно, начиная с ближайших и восходя к отдаленнейшим. Если между сынами и отцами существует любовь, то переживание возможно только на условии воскрешения; без отцов сыны жить не могут, а потому они должны жить *только* для воскрешения отцов, – и в этом *только* заключается *все*» (I, 420).

Здесь же возникает и еще одна претензия к Достоевскому: узнав о «долге воскрешения» и признав этот долг как неотменимый и безусловный, он не подчинил всего себя проповеди этого долга, его углублению и раскрытию. «Для Достоевского “Долг воскрешения” мог лишь дать *два прекрасных часа беседы*, а не был планом или проектом, который нужно приводить в исполнение», «само воскрешение для него было лишь мыслью, о которой можно поговорить на досуге, а не таким делом, от которого зависит решение всех самых жгучих вопросов» (IV, 14).

Вспомним, как в финале статьи «Что такое Русь?» Федоров утверждал, что Достоевский *не успел* выступить с призывом ко всеобщему делу – именно *не успел*, ибо по самой своей натуре писатель, по его убеждению, был человек, ценящий не только высокие слова о Христе, но и, прежде всего, христианское делание. В «Супраморализме» – уже другая позиция: «Если бы Достоевский понимал долг воскрешения (а не воскресения) во всей глубине и широте его, то он не мог бы не говорить и о *деле*, ведущем к исполнению долга. Достоевский, говоря о долге воскресения, как о таком, который стоит в ряду многих других обязанностей, и даже не в числе первых, а скорее последних, вероятно, полагал, что осуществление этого долга возможно лишь в самом отдаленном будущем, не раньше, как через двадцать пять тысяч лет примерно, т. е. также, как думал об этом и Соловьев; а что Соловьев так думал, это мы знаем уже несомненно. Поэтому-то, говоря постоянно о настоящем, о современных интересах и вопросах, о самых животрепещущих задачах времени, Достоевский не говорит, в каком отношении эти задачи находятся к долгу воскрешения, какое влияние имело бы на исполнение этого долга то или другое разрешение этих задач. В наш век, век таких частых убийств, и когда убийцы не только почти постоянно оправдываются, но само убийство возводится, можно сказать, в героизм, в доблесть, когда раскольниковы сравнивают себя с Наполеоном, в наш век, когда *жизнь* теряет всякую ценность, а ценность *богатства* неизмеримо растет, Достоевский не

взглянул на вопрос *о богатстве и бедности* с точки зрения долга воскрешения и потому не увидел, что вопрос о богатстве и бедности, с этой точки зрения, должен замениться вопросом *о жизни и смерти*, т. е. вопросом о всеобщем возвращении жизни *общим трудом*, а в этот последний вопрос входит и вопрос о *насуточно-необходимом* (санитарно-продовольственный вопрос). Не увидел Достоевский и того, что преступность убийства с точки зрения долга воскрешения достигает степени, выше которой нет, а раскольничьих и существовать не могли бы, *если бы был признан долг воскрешения*» (I, 419).

Как видим, Федоров в сущности обвиняет Достоевского не в том, что тот не воспринял его идеи в должном объеме (этого просто не могло быть, изложение, присланное писателю Петерсоном, было лишь верхушкой айсберга), а в том, что писатель, идя по тому же пути, что и сам Федоров, самостоятельно не додумался до участия человеческого рода не просто в подготовке условий к грядущему воскресению (а именно так, как я пыталась показать во второй главе, понял Достоевский то, о чем ему написал Петерсон), а и в самом воскресительном акте и не сформулировал пути воскрешения. Параллельно философ упрекает писателя за его мистические склонения – на фоне неопределенности Достоевского в вопросе о путях воскрешения (неопределенности, впрочем, совершенно понятной – Петерсон практически не касался этого вопроса в своем изложении федоровских идей) они для Федорова приобретают лишь отрицательный смысл. Не случайно на том самом экземпляре предисловия к изданию письма Достоевского, на котором сделана приписка об опровержении мистицизма, Федоров ставит эпитафию из одной из речей митрополита Филарета Московского: «Неужели Вы думаете, что от земли на небо нет иной дороги, кроме той, которая лежит чрез гроб и могилу?» (IV, 5). Эти слова философ в своих статьях и заметках цитирует неоднократно и всегда они звучат у него как подтверждение *действительного, реального* характера учения о воскресении.

В заметках о Достоевском Федоров касался и его трактовки повоскресного преображения. Как мы помним, в письме Петерсону писатель говорил об изменении физической природы человека «в первом воскресении», делая некоторые предположения о том, какими именно будут новые тела: «уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?» (30(I); 14). Федоров замечает, что это рассуждение писателя «плохо вяжется с учением о воскресении» (IV, 14), опять-таки имея в

виду пассивную форму высказывания: *будут*, а не «будут достигнуты» в процессе работы человечества над своей физической природой, в труде «психофизиологической регуляции» (ср. формулу Федорова: «наше тело будет нашим делом»): «Он говорит, какими *будут* тела, а не какими они *сделаются*, когда все процессы тела будут проявлениями или действиями правящего разума. Он говорит о Евангелии и об Апокалипсисе – это очень хорошо, но умалчивает о знании – это очень дурно» (IV, 14). Кроме того, замечания Достоевского о будущих телах, верные по существу, кажутся Федорову еще очень расплывчатыми на фоне его собственных представлений о направлении процесса преобразования, трансформации природы человека в совершенную и бессмертную, о свойствах будущего организма, «который мы должны себе выработать» («полноорганичность», способность к «последовательному вездесущию»⁵⁵⁵, «естественному тканетворению», «душезрение», неслиянно-нераздельное существование каждого «я» в соборе с другими личностями и т. д.).

Стремясь уточнить и скорректировать рассуждения Достоевского о воскресительном долге, Федоров обращается к предположению, дважды звучащему в его письме Петерсону: воскресение, о котором говорит неизвестный мыслитель есть «то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым» (30(I); 14). «Почему он, <долг>, ограничивается *первым воскресением*, о котором, сколько известно, в Евангелии вовсе не говорится» (IV, 14), – задается вопросом Федоров. Вопрос этот для него совершенно закономерен: в 20 главе Откровения речь идет лишь о воскресении праведных, царствующих со Христом тысячу лет, Федоров же имеет в виду именно всеобщее воскресение, в котором призван соучаствовать, по его убеждению, объединенный человеческий род. Кроме того, согласно букве Откровения, после тысячелетнего царства праведных земля вновь оказывается во власти «имущего державу смерти», а человечество ввергается в братоубийственную вражду, что, по Федорову, в сущности обесмысливает саму идею миллениума. Однако философ не знал, что трактовка Достоевским тысячелетнего царства в этом пункте как раз отличалась от традиционной, ортодоксальной трактовки, миллениум становился у него переходным звеном к будущему всеединству Царства Небесного⁵⁵⁶. Эти заветные мысли писателя при его жизни лишь частично и прикровенно выходили в печать,

⁵⁵⁵ По мысли Федорова, если Бог вездесущ, то есть одновременно пронизывает все в бытии, содержит его в Себе, то человек в преображенном состоянии приобретает способность к «последовательному вездесущию», то есть к «безграничному перемещению» во Вселенной, и в этом смысле становится «всемирным» существом (см.: I, 301).

⁵⁵⁶ См. вторую главу диссертации.

и Федоров, разумеется, не мог предполагать, что Достоевский в своем видении путей истории гораздо ближе ему самому, чем это казалось на первый взгляд.

Выстраивая с 1878 г. письменный свод своего учения, Федоров нигде специально не говорил о миллениуме. Возможно, именно потому, что в пророческой картине, рисуемой в Апокалипсисе, это была лишь краткая передышка, мимолетное торжество добра (что такое в космической и земной судьбе какая-то тысяча лет!) в жесткой схватке сил тьмы и света, которая внутри истории своего разрешения не находила и найти не могла. Мыслитель же воспринимал историю именно как работу спасения, как труд преображения земли и человека, завершающийся воцарением Царствия Божия не только на земле, но и во всем мироздании. И тем не менее в конце жизни, в период работы над «Супраморализмом», он оставляет ряд набросков, дающих его собственную трактовку «первого воскресения». Понуждало его к этому то, что у Достоевского, объявленного им родоначальником учения о воскрешении, «долг воскрешения» предков относился именно к эпохе миллениума, связываясь с «первым воскресением, назначенном быть на земле» (30(I); 14).

«Внутренняя регуляция, или преображение живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супраморализма» (III, 355) – так в привычном для Федорова духе «длинных заглавий» была обозначена тема, к развитию которой философа побудило – спустя двадцать лет – письмо Достоевского. И что примечательно, миллениаристская тема звучит в указанном наброске (III, 355–359) так, как звучала она у Достоевского, а восемнадцатью веками ранее – у Иринея Лионского: в миллениуме преображаются только земля и человек, регуляция распространяется пока только на них. «Первое Воскрешение должно быть совершено при относительно полной внутренней регуляции и при внешней, ограниченной лишь земной планетой» (III, 357); «Первое Воскресение есть земное (как оно и в Апокалипсисе представляется), потому что действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы» (III, 358).

При этом внутри планеты регуляция достигает своей высшей точки, распространяясь и на окружающую природу (внешняя регуляция), и на самый организм человека (внутренняя регуляция), причем пути последней видятся мыслителю так, как в свое время виделись они и Достоевскому, который шел к такому пониманию сначала параллельно Федорову, а затем – под непосредственным влиянием прочитанного у Петерсона. И действительно:

Федоров говорит о «преобразовании питательной и родотворной способностей» (III, 356) – и нам сразу же вспоминаются записи Достоевского «Millenium, не будет жен и мужей» (11; 182) и «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови – злаки» (15; 246). Человек научается сознательно регулировать свой организм, обращая «питательный процесс» «из пассивного в активный, *из слепого, бессознательного в сознательный*», а «родотворный процесс в дело воскрешения или воссозидания» (III, 356, 357). Меняется и организация общества, ибо «регуляция не ограничивается физиологической стороною призываемых, но простирается и на внутреннюю сторону, психическую» (III, 356). Юридико-экономический уклад сменяется психократией, наступает то, что Достоевский называл «мировой гармонией», «братским окончательным согласием всех племен по Христову евангельскому закону» (26; 148).

В разбираемом наброске, непосредственно связанном с замыслом «Супраморализма», Федоров не только выстраивает свое рассуждение, приравнивая к предположению Достоевского о том, что долг воскрешения исполняется в миллениуме, но и стремится согласовать свою концепцию всеобщего воскрешения с представлением Апокалипсиса о «воскресении первом, назначенном быть на земле», в котором к жизни вернутся лишь избранные. Первое воскрешение, указывает философ, есть восстановление пока только тех, «разложение коих значительно подвинулось, но не вышло из пределов земли», «прах коих не был рассеян вне земли» (III, 357). А это значит, что полная победа над смертью, несмотря на регуляцию земли и человека, в миллениуме еще не достигается (сатана только связан, а не побежден окончательно). Полнота этой победы будет достигнута только тогда, «когда будет воскрешен первый праотец» (III, 358), когда совершится «переход <...> от земли к небеси» (III, 355), человечество выйдет за пределы планеты, регуляция распространится на всю вселенную, преображая и одухотворяя ее, превращая в действительное Царствие Божие.

Как видим, отношение позднего Федорова к Достоевскому вовсе не было однозначно негативным. Более того, как бы заново осмысляя письмо Достоевского, он начинает развивать те стороны воскресительного учения, которых ранее или вообще не касался, или специально не развивал. Что же касается критики Достоевского в работе «Супраморализм», то она, повторю, была причинно-следственно связана с попыткой объявить Достоевского родоначальником учения о воскрешении, а своего рода толчком к развертыванию

этой критики стала неоднозначная реакция на письмо Достоевского Н. А. Энгельгардта.

Было и еще одно событие, повлиявшее на решение Федорова критически высказаться в «Супраморализме» по поводу Достоевского и двух других его современников – Толстого и Соловьева. В том же 1899 году, когда Федоров получил столь задевший его ответ Энгельгардта, он опубликовал в № 285 газеты «Асхабад» статью «Разговор с Л. Н. Толстым», написанную с той же целью, что и появившееся двумя годами раньше предисловие к изданию письма Достоевского. Мыслитель делал новую попытку привлечь внимание к учению о воскрешении, теперь уже используя имя Толстого. Но если, говоря о Достоевском как «провозвестнике долга воскрешения», он стремился в определенной степени сливаться с мыслью писателя, расширяя и дополняя мировоззренческие положения его письма к Петерсону собственными формулировками (и это было возможно, поскольку сам Достоевский в сфере религиозно-философской во многом шел в том направлении, в котором параллельно развивалась мысль Федорова), то в случае с Толстым подобное отождествление было немислимо. И Федоров сделал основной акцент на том, чтобы вскрыть противоречивость толстовского отношения к смерти, указать две грани его мировоззрения: с одной стороны – приятие природного порядка существования, согласие с неизбежностью смерти и даже вызывающая бравада, типа «люблю эту курноску», с другой – утверждение жизни как высшей ценности, сопротивление всякому умалению жизни ближнего. Эту вторую сторону толстовского мировоззрения философ и попытался доразвить в своей статье, причем на материале произведений самого Толстого, тем самым как бы приводя его к необходимости принять идею действительного воскресения. Поэтому в статье «Разговор с Л. Н. Толстым» в отличие от других, не предназначавшихся для печати статей и заметок о Толстом, Федоров не только не стремился подчеркивать свои с ним расхождения, порицать и обличать, а напротив, апеллировал к тем произведениям писателя, которые по поставленным в них проблемам были близки ему самому («Крейцерова соната», трактат «Что такое искусство?»).

Берясь за статью о Толстом, Федоров испытывал противоречивые чувства. С одной стороны, он все-таки надеялся, что статья, касающаяся столь знаменитого писателя России, привлечет к себе интерес, обратит внимание на то активное неприятие смерти, которое было в ней изложено и даже отчасти приписано самому Толстому. С другой – хорошо сознавал недостатки подобного способа обнародования учения: еще не исчез горький осадок, оставшийся после переписки с

Энгельгардтом по поводу «мистицизма» Достоевского. Кроме того, разница между его идеями и толстовством была слишком велика и схождения в частных вопросах, совпадения отдельных тем и сюжетов не могли уменьшить ее. Отголоски душевного конфликта, вызванного писанием и печатанием статьи «Разговор с Л. Н. Толстым», можно обнаружить в двух письмах В. А. Кожевникову от 5 ноября 1899 г.: одно из них написано совместно с Н. П. Петерсоном, но отправлено как бы от одного Николая Павловича, другое – послано самим Федоровым. В первом содержится предложение поместить вышедшую на окраине статью в каком-либо центральном издании, чтобы ознакомить большее число читателей «с мнением Толстого о смерти и жизни» и с «приписываемым ему в *разговоре* великим делом» (IV, 402), во втором выражено сожаление, что статья вообще была написана, тем более, что особого внимания на нее никто из читателей «Асхабада» так и не обратил: «За статью “Разговор с Толстым”, в котором похвала ему выражена словами тропаря Светлого Воскресения “Смертью смерть попра”, я очень раскаиваюсь, хотя за эту великую похвалю скрывается глубокое осуждение всему его учению, как совершенно противоположному учению Того, Кто действительно смертью смерть попра... Я прежде полагал, что эта заметка, касающаяся Толстого, столь знаменитого человека, может возбудить внимание к учению о воскрешении, приписанному самому Толстому, но теперь это ослепление прошло, и я даже буду рад, если эта заметка пройдет незамеченною» (IV, 402–403).

Итак, обе попытки преподнести учение о воскрешении сначала от имени Достоевского, затем сквозь призму художественного творчества Толстого и тем самым привлечь к ним внимание современников терпят самый решительный крах. Для Федорова это оказывается сильным ударом, после которого он делает предсказуемый вывод о нецелесообразности и бесполезности «союза с Достоевским» и Толстым, как ранее пришел к выводу о нецелесообразности и бесполезности союза с Соловьевым. Досада на самого себя, чувство неудовлетворенности тем, как сложилась печатная и публичная судьба его учения, которое он постоянно был готов вложить в чужие уста, – такие чувства живут в нем в последние годы жизни. И критика Достоевского, Соловьева, Толстого в работе «Супраморализм» – своего рода творческий выплеск этой досады и разочарования, приговор своим почти двадцатилетним надеждам. Открещиваясь от своих духовных спутников и совопросников, он фактически открещивается от собственных неудачных попыток отдать им свое слово. Более того, само создание «Супраморализма», нового синтетического опыта изложения учения всеобщего дела в виде двенадцати «пасхальных вопросов», становится своего рода

созидательным ответом на эту неудачу. Федоров теперь говорит от себя и только от себя, дает прямое изложение своей системы идей. А после этой первой положительной части последовательно отграничивает свое учение в его чистом монологическом виде от других этико-философских систем, в том числе и от мировоззренческих позиций тех, кому столько раз пытался передоверить введение этого учения в мир. Так что критику в «Супраморализме» Достоевского и Соловьева, мыслителей, Федорову безусловно близких и родственных, нужно воспринимать с очень большими поправками – здесь больше внутренних, личных пристрастий, нежели реальной непредвзятой оценки.

Несмотря на горячие речи о бессмысленности и даже вредности союза с Достоевским, несмотря на критику мистицизма писателя, Федоров от этого союза в конечном итоге все-таки не отказывается. В ряде заметок и писем 1901–1903 гг., созданных тогда, когда писался или уже был написан «Супраморализм», он продолжает называть Достоевского провозвестником долга воскрешения, а рядом с ним упоминает и Соловьева, отсылая к свидетельству Достоевского о его «глубоком сочувствии» учению об этом долге. А главное в конце 1890-х – начале 1900-х гг. у него на новом витке начинают звучать темы, в свое время объединившие его с Достоевским еще в 1870-е годы.

Рубеж веков осмысливается философом как этап глубоко символический, как момент подведения итогов прошедшей истории, возможной переоценки ценностей, выбора пути. Два противоположных религиозно-нравственных идеала, между которыми встает в это время мир, выражаются у него в образах Парижской Всемирной Выставки 1900 года и «Священного, девятнадцативекового юбилея Рождества Христова». Всемирная выставка, «наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации», дитя торгово-промышленной цивилизации, обоготворившей суету сует, служащей богу комфорта, характеризует апостасийный, противобожеский путь секулярного мира. «...Апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богиней» (II, 209) – читаем у Федорова и невольно вспоминаем Достоевского, написавшего на полях 17 главы «Откровения», где явлен образ «жены, сидящей на звере багряном, преисполненном именами богохульными» (Откр. 17:3), только одно слово: «цивилизация»⁵⁵⁷.

Подобно писателю, философ говорит о крайнем нравственном падении человечества, обоготворившего Ваала, принявшего «существующее за свой

⁵⁵⁷ Коган Г.В. Вечное и текущее (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 3. М., 1994. С. 32.

идеал» (5; 70). Вера в прогресс, стремящий общество вперед и только вперед, оборачивается утратой культурной памяти, презрением к памятникам прошлого, духовным хамитизмом, который пишет «на своем знамени: “Раб выше своего господина, Ученик выше Учителя, Студент выше всех Профессоров”» и не стесняется заявлять на всех перекрестках: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу» (III, 341). Растущая рознь поколений, «разлад и борьба детей с отцами» (II, 206) – неотъемлемая черта «эгоистического века» (II, 208). Актуализируя тему Достоевского – тему «случайного семейства», распада сыновне-отческих, любовно-родственных связей – Федоров горестно констатирует: «“Fin de siècle”, к сожалению, не окончился с последним днем XIX века! <...> Семья падает, распадается; сынам и дочерям жизнь семейная кажется слишком узкою; они и оне жаждут жизни общественной, полагая, что требования гражданина выше долга, который обязаны исполнить сыны и дочери; они и оне полагают, что нужно забыть отцов и матерей, пожертвовать ими ради науки, искусства или общественных интересов. Им кажется, что “человек” и особенно “сверхчеловек” находится за пределами семьи и что как этика, так и религия требуют отречения от родства» (II, 201).

Рознь и разделение между людьми во всей своей неприглядности являются в години бедствий. Голод, эпидемии, стихийные бедствия обнажают эгоистические, самостные инстинкты в природе человека. Зоологический принцип «каждый сам за себя» торжествует не только в отношении человека к человеку, но и в отношении друг к другу людских сообществ. Не раз вспоминает Федоров холерную эпидемию 1892 года, когда ради «лицемерного спасения целого общества» (III, 384) правительство шло на изоляцию заболевших и умирающих, а погребение умерших превращало в ассенизацию. «Изоляция в строгом смысле есть отделение заболевающих и умирающих отцов и матерей от сынов и дочерей в то время, когда первые наиболее нуждаются в помощи последних. Замена же родственного участия, какое бы оно ни было, лицемерным гуманизмом не уменьшает зла» (III, 251). Еще в 1877 г. Петерсон, следуя Федорову, писал Достоевскому, что в подлинно совершенном обществе, связуемом союзом любви, умаление хотя бы одного существа немислимо и невозможно. И вот теперь мыслитель опять возвращается к этой мысли: «Средство это (изоляция) законно только для общества, по типу организма (заимствованному разумными существами от неразумной природы) устроенного, а не по образу Пресв. Троицы созидаемого» (III, 251).

Вопрос о голоде и эпидемиях неразрешим без регуляции. Поражая человека этими бедствиями, природа словно вопиет к его чувству и разуму. Вот что пишет Федоров по поводу произошедшего в 1902 г. извержения вулкана Мон-Пеле на острове Мартинике, в результате которого был уничтожен город Сен-Пьер: «Погибель города в 40.000 жителей ставит и должна ставить вопрос об отношении разумных существ к неразумной, бесчувственной силе» (III, 382). Увы, и сталкиваясь лицом со стихийными бедствиями, «блудные сыны» не вразумляются. Они живут, руководствуясь языческим *capre diem* и самое большее, что могут сделать по поводу поражающих человечество бедствий, это возмутиться тем, что на Мартинике «погибло 40.000 жителей и уцелел даже не культурный европеец, а негр-убийца, осужденный на казнь, заключенный в глубоком подвале тюрьмы» (III, 382). Вот она, «узкая, пошлая правда» мира, утратившего религиозное измерение своего бытия, не признающего подлинной цены вещей: «Возмущаются тем, что слепая сила губит и “негодного бездельника, и святого человеколюбца”, а не вообще чувствующее, разумное существо» (III, 382). Между тем как для подлинно христианской души, печалующейся о всякой заблудшей овце, деление на чистых и нечистых, достойных и недостойных немислимо и невозможно – она верит в образ Божий в человеке и сознает уникальность всякого человека, приходящего в мир.

Наступающему XX веку Федоров адресует вопрос о природе, которая есть «враг временный, а друг вечный», вопрос о том, «разумная ли сила будет управлять слепую или слепая уничтожит разумную?» (III, 382). Этот вопрос стоит для него тем острее, что мыслитель отчетливо сознает обозначившиеся к концу XIX века симптомы антропологического кризиса, кризиса самого человека в его смертной, противоречивой природе, которая принимается за норму и абсолют. В сущности, именно этот кризис представлял Достоевский в своих подпольных героях, рисуя тупик безбожного антропоцентризма, абсолютизации человека каков он есть со всеми его болезненными вывертами, больными печенками и зубами, невыносимо скрипящими нервами, с отравляющим его сознание страхом смерти, желанием «по своей глупой воле пожить» и иррациональной жадной отрицания и разрушения.

Антропологический кризис для Федорова тесно сплетен с кризисом веры и идеала. Разочарование в христианстве, в его способности освятить собой все сферы и планы жизни оборачивается стремлением устроить жизнь вне Бога, прометеистским дерзанием, апологией сверхчеловечества. Именно в этом, для Федорова, состоит явление Фридриха Ницше, философа, который считал себя

своего рода духовным преемником Достоевского – нет, не его самого, но его героев-идеологов, проповедников морали человекобожия. В целом ряде статей, заметок и писем о Ницше философ всеобщего дела выступает против гордынной «Herrenmoral», согласно которой «только одни “сверхчеловеки” <...> являются “удачными” произведениями природы; все же остальные, т. е. огромное большинство, причисляются к неудачным» (IV, 102). Критикуя этот парафраз теории Раскольникова о двух разрядах, он задает «поклонникам Европейского Заратуштры» резонный вопрос: «Но в этой трагической альтернативе: причислять ли себя к удачным или неудачным, к гениям, которым все дозволительно и для которых все только и должно существовать, или же к париям, осужденным жить и трудиться, всем жертвуя для тех немногих, высших, – в этом выборе, спрашиваем мы, кому принадлежит право решения? Кто здесь судья, правый и беспристрастный? И кто будет настолько смел, чтобы себя причислить к «сверхчеловекам», а других — к существам заурядным, ничтожным, осужденным на необходимость пребывать в рабстве?!...» (IV, 102). «Если же, – продолжает мыслитель, – и то, и другое невыносимо с нравственной точки зрения, одно – по высокомерию и гордости, а другое как унижительное и несправедливое, – последователи мнимого Заратуштры принуждены будут признать, но уже не с Ницше, а против него, что нравственность требует не барства и не рабства, а родства, требует не барина и не раба, а сыновства и отечества, т. е. требует от разумных существ быть братством сынов в исполнении долга к отцам, требует союза разумных существ против неразумной силы» (IV, 102).

Но идея сверхчеловечества не просто безнравственна, она еще и обманна. Всевластие сверхчеловека при существовании смерти – не более чем злая иллюзия. Он – такой же раб любого микроба, как и самая жалкая «дрожащая тварь». К чему же действительно должно стремиться существам сознающим – к господству над себе подобными или ко всецелой и мудрой власти над «бездушной, смертоносной силой»? Отталкиваясь от этого вопроса, Федоров ставит на место отвлеченного понятия «человек», за которым маячит прямой путь к человекобожию и зверобожию, понятие «сын человеческий», тесно связанное с образом Христа как «идеала человека во плоти (20; 172). «Сын человеческий» – вот основа антропологии активного христианства, христианства как всеобщего дела, которое только одно и способно противостоять ницшеанству.

Однако такое христианство, требующее от рода людского осуществления онтологических обетований веры Христовой, еще не стало реальностью истории. Напротив, христианское человечество подходит к девятнадцативековому юбилею

Рождества своего Спасителя с грузом гуманистической критики, которая активно разрушает догмат о Богочеловеке, а значит и тесно связанный с ним, но пока еще соборно не утвержденный догмат о Богочеловечестве. «XIX и вообще четыре последние века, т. е. века *Гуманизма*, исказили, сузили Образ Христа» (III, 393) – констатирует Федоров, прямо перекликаясь с Достоевским, который неоднократно выступал против концепций Д. Штрауса и Э. Ренана, делающих Христа лишь «простым человеком, благотворным философом» (II, 179). Снова, как и в первом письменном изложении своего учения, мыслитель повторяет, что Христос есть Воскреситель и в этом своем качестве является образцом для всего человечества. Воскрешение умерших – центр проповеди Спасителя. «Христос – мученик долга воскрешения, за исполнение этого долга пострадавший» (III, 397). Он приходит в Иерусалим, чтобы вернуть жизнь Лазарю, зная о том, «что в глазах лицемерно верующих в воскрешение фарисеев и прямо не верующих саддукеев воскрешение было наибольшим преступлением» (III, 397). В воскрешении Лазаря Спаситель проявляет высшую степень любви. Это «чудо дружелюбия, высокий подвиг самоотверженной любви и мужества, ибо возратить жизнь Лазарю мог только Положивший собственную жизнь “за други своя”» (II, 59). «Христос воскрес для воскрешения всех Лазарей, всех умерших» и «вся будущая жизнь рода человеческого должна быть продолжением воскрешения Лазаря, то есть воскрешением всеобщим» (II, 60).

Федоров призывал сделать празднование «XIX-ти векового юбилея Рождества Христова» актом покаяния «в том, что мы делали и делаем», опаматованием, «обращением сердец сынов к отцам». В 1900 году он пишет «молитву о всеобщем спасении», которая есть одновременно и молитва об общем деле: «Отче наш! Боже отцов, не мертвых, а живых! Сподоби нас соделаться орудиями, достойными святой воли Твоей, не хотящей погибели ни единого, но да вси в разум истины придут, дабы жить нам не для себя, не для корысти, не для борьбы с себе подобными, не для взаимного истребления; но и не для других, живущих также для себя, для взаимного стеснения и вытеснения. Сподоби нас, соделавшись Твоими орудиями, жить со всеми живущими для всех умерших, чтобы для нас, сынов, отцы из мертвых стали живыми, дабы мы, по Твоему подобию созданные, и стали Тебе подобными, дабы свершающееся в храме таинственно стало явным вне храма» (II, 47–48). Тогда же появляется серия набросков о внехрамовой литургии и «внехрамовой Пасхе», в которых вновь упоминается имя Достоевского: «Долг *воскрешения*, возвещенный письмом Достоевского, дает смысл Пасхе как делу, *делу перехода от земли к другим*

небесным землям, переходу материальному, основанному на изучении отношений нашей планеты ко всем другим небесным телам. <...> Как дело выхода из Египта начинается гласом Бога, говорящего: “Аз есмь Бог Авраама”, так и мы теперь в долге воскрешения слышим голос Бога Адама, Ноя, точно так же в первой заповеди: “Аз есмь Господь” вместо “изведый из Египта” – “изведый от земли на небо”» (III, 317).

Дух Достоевского витает и в геополитических заметках Федорова. Достоевский одним из первых в «Дневнике писателя» 1875–1877 гг. указал на милитаристские тенденции Пруссии, а затем объединенной Германии, на ее стремление к мировому господству и скрытую враждебность России. Федоров в 1898–1899 гг., в преддверие Гаагской мирной конференции, писал об опасности европейскому миру со стороны Германии, о воинственном характере германского милитаризма. Позднее, когда начнется Первая мировая война, Н. А. Бердяев напишет статью «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне», подчеркивая, что предвидения философа сбылись с удивительной точностью, отмечая проницательность данной им оценки личности немецкого императора Вильгельма II, его роковой, трагической роли в мировой истории⁵⁵⁸.

Федоров, как и Достоевский, смотрел на мировую историю *sub specie* религии, прозревая в ней борьбу двух противоположных начал, человекобожия и богочеловечества, секулярного идеала «Царства мира сего» и христианского идеала Царствия Божия. Объединенная Германия, стремящаяся к гегемонии в Европе, виделась ему носительницей первого, человекобожеского религиозного выбора. Выразителем ее духа является Ницше, работа которого «Происхождение трагедии из духа музыки» писалась в 1869–1871 гг., т. е. именно тогда, когда в результате франко-прусской войны и слагалась Германская империя. «Черный пророк» сверхчеловечества, апологет «воли к власти», «философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа “сверхчеловека”» (II, 118), пропевший осанну Антихристу, приуготовил путь «Черному Царю» (именно так Федоров неизменно называл Вильгельма II), который явился «как бы уже исполнителем проекта своего предтечи» (II, 122).

Апостасийная история вырабатывает и свои дьявольские принципы мировой политики. Об этих принципах Достоевский высказывался неоднократно: «бентамовский принцип утилитарности» во взаимоотношениях государств и народов, беспринципность, ложь, вероломство, презрение к слабым,

⁵⁵⁸ Бердяев Н.А. Пророчества Н. Ф. Федорова о войне // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 469–474.

«нецивилизованным» или цивилизованным недостаточно, желание стереть их с политической карты мира, приверженность принципу двойных стандартов. А Федоров со своей стороны не раз указывал на вопиющее поведение европейских держав в Китае во время боксерского восстания 1900 г., когда цивилизованные и культурные нации варварски расправлялись со «Старейшим Царством земли» (IV, 426), населенным нецивилизованным с их точки зрения народом, на деле имевшим многотысячелетнюю культурную историю. Говоря о жестокости германцев, вдохновляемых лозунгами императора о крестовом походе против «желтой опасности», мыслитель напоминал самозваному радетелю христианства о его собственных словах, произнесенных 9 ноября 1898 г. в Дамаске во время путешествия по святым местам. Вильгельм II заверил тогда «султана и 300.000.000 мусульман», что он, германский император, «на все времена останется их другом»⁵⁵⁹. «Новый Антихрист, – комментировал это высказывание Федоров, – пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам предсказывал, и новые погромы» (II, 123).

В том геополитическом видении, которое развивал Федоров в конце XIX века, Германии противостояла Россия – по слову Достоевского, «нищая, неурядная земля», которую «“в рабском виде исходил, благословляя” Христос» (26; 148). Россия – с ее чаянием миропреображения, с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим. Если Вильгельм II, исчадие германского милитаризма, – двигатель истории падения, истории, неудержимо влекущейся к апокалипсической катастрофе, то Николай II, «Белый Царь», выступивший в 1898 г. с призывом к умиротворению, – вестник истории как работы спасения.

Да, это еще одна точка схождения Федорова и Достоевского: религиозная интерпретация самодержавия. У Федорова она развита в одноименной статье, а также в работе «Супраморализм» и серии примыкающей к ней заметок. У Достоевского – в «Дневнике писателя» 1881 г. В отношении к царской власти философ и писатель стоят на общей религиозно-философской платформе. Концепция идеального самодержавия – как союза царя и народа в вере и деле Христовом, – выдвигается ими в противовес западно-европейским «формулам гражданского устройства», будь то абсолютизм, конституционализм или демократия. В «Дневнике писателя» 1881 г. Достоевский писал, что этот союз,

⁵⁵⁹ Новое время. 29 октября (10 ноября). 1898. № 8144.

основанный на доверии и любовно-родственном отношении царя к народу и народа к царю (в отличие и от монархий Европы, основанных на завоевании и держащихся принуждением, и от демократий, построенных на внешнем, юридическом принципе, в котором нет место родственности и любви), прямо должен служить тому «единению всечеловеческому», в осуществлении которого и состоит задача истории. «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя <...>, а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его» (27; 21).

Ту же точку зрения спустя пятнадцать лет будет отстаивать Федоров. «Высшее назначение самодержавию дает православие» (II, 14). Самодержец, стоящий «в отцов и праотца место», возглавляет и водительствоует свой народ в общем деле. «*Возглавление всех* означает обращение общества – по типу животного организма слепую силою созданного – в общество по образу и пособию Пресв. Троицы. Возглавление означает, что земным главою делается церковь; это не папо-цезаризм и не цезаро-папизм; самодержавная власть, в отца-место стоящая, *есть сила воспитывающая*, т. е. *ведущая к совершеннолетию*» (II, 16). И если конституционное государство нуждается для охранения спокойствия и порядка в надзоре и наказании, то идеальное самодержавие держится лишь совестью и Божеской правдой. Тут «ни царь для народа, ни народ для царя, а царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога в деле Божиим» (II, 5).

А теперь о последних упоминаниях Федоровым Достоевского.

Летом 1901 г., находясь в Подольске, Федоров читает первый том исследования Д. С. Мережковского «Христос и Антихрист в русской литературе. Л. Толстой и Достоевский» (СПб., 1901). 8 июня он пишет В. А. Кожевникову: «Прочитав сочинение Мережковского о Толстом и Достоевском, я вижу, что ему неизвестно письмо Достоевского о долге воскресения, если не будет во второй части» (IV, 440). В ответном письме Кожевников замечает: «Книги Мережковского я так и не мог увидеть; но можно бы и ему написать об письме Достоевского, если бы был известен его адрес. Впрочем, можно узнать петербургский адрес через Сережу Северова, хотя летом едва ли Мережковский остается в Питере» (IV, 598). Обращение к Мережковскому тогда не состоялось, однако двумя годами спустя, весной 1903 г. Петерсон отправил в редакцию журнала «Новый путь» оттиски своей статьи о М. Горьком в газете «Асхабад». Две трети этой статьи занимали обширные выписки из работ Федорова,

перемежавшиеся комментариями Петерсона, причем наибольшее число выписок было сделано из II части «Вопроса о братстве», где развивалась идея общества по типу Троицы. Шаг этот был предпринят Петерсоном по совету Кожевникова, который писал ему о необходимости послать экземпляры этой статьи «московским философам (в “Вопросы философии и психол<огии>”))», а также в журнал «Новый путь» с просьбой «прочесть и отозваться»⁵⁶⁰. «Это была бы, – комментировал Владимир Александрович свое предложение, – проба добросовестности и понимания патентованных философов, и вольных слуг философской мудрости»⁵⁶¹.

Редактор-издатель журнала «Новый путь» П. П. Перцов ответил Петерсону письмом, в котором сообщал о возможности частично поместить присланную статью. «Некоторые из Ваших мыслей, – подчеркивал он, – поразительно совпадают с идеями Розанова, Мережковского... – ближайших сотрудников журнала и главнейших выразителей современного религиозно-философского движения в России»⁵⁶². Получив этот ответ, Петерсон загорелся мыслью напечатать в журнале целостное изложение федоровского учения. О своем намерении он сообщил Кожевникову, отправив ему письмо Перцова, и попросил советов и указаний. Копию этого письма Кожевников послал Федорову, который летом 1903 г. жил в Новом Иерусалиме, передав ему просьбу Петерсона о содействии.

Федоров отнесся к замыслу Петерсона двойственно. С одной стороны напечатание статьи в журнале, являвшемся средоточием религиозно-философских исканий России начала XX в., было заманчиво. Статья в подобном органе, безусловно, привлекла бы внимание к изложенному в ней учению. С другой стороны, мыслитель боялся тенденциозных искажений статьи со стороны редакции. Его насторожило следующее место из письма Перцова: «Вероятно, что если не вся, то частью она (статья. – А. Г.) могла бы быть у нас помещена. Если Вам известен наш журнал, то Вы и сами легко определите, что к нему подходит» (IV, 480). «Совершенно понятно, – пишет по этому поводу Федоров, – что Петерсон задумал составить полное систематическое изложение учения, но совершенно непонятно, что он хочет послать [его] Перцову, который не только не обещает напечатать полностью, но даже предлагает посылать только то, что

⁵⁶⁰ В. А. Кожевников – Н. П. Петерсону. 25 апреля 1903 (IV, 626).

⁵⁶¹ Там же. С. 626–627.

⁵⁶² Письмо П. П. Перцова не сохранилось. Цитируется по письму Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову от 1 июля 1903 (IV, 480).

согласно с направлением журнала, что “поразительно сходно с идеями Розанова и Мережковского”. Как только [же Перцов] узнает о поразительном несходстве, даже самой полной противоположности учению Розанова и Мережковского, то и откажет в печатании» (IV, 480).

Неприятно поразило Федорова и замечание Перцова о сходстве некоторых его идей с идеями Розанова и Мережковского. «После такого *изумительно превратного* понятия, которое составил себе Перцов из статьи, присланной ему Петерсоном, писать отдельные статейки стало *преступно*» (IV, 480), – обращается он к Кожевникову. А в конце письма делает предположение: «Вероятно, учение о Духе Святом, как образце для дочерей человеческих, вызвало подозрение в сходстве с розановским сексуализмом» (IV, 482), имея в виду фрагмент из II части «Вопроса о братстве», включенный Петерсоном в свою статью, где шла речь о Троице как образце для всех сынов и дочерей человеческих. Опираясь на апостольские постановления (кн. 2, ст. 26), в которых дьяконисса сравнивается со Святым Духом, Федоров здесь писал: «Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (I, 95). Однако такое понимание Троицы как Божественной Семьи, но семьи сверхприродной, в которой уже нет слепого полового рождения, нет вытеснения и борьбы, нет, разумеется, смерти, а есть любовное, родственное единство Божественных личностей, действительно, не имело ничего общего с розановской философией пола и семьи, что и было со всей определенностью заявлено Федоровым: «Но в *понятии о дочери* заключается *исключительно долг к родителям, отрицающий вполне все половое*» (IV, 482).

Мыслитель с большой осторожностью относился к набравшему силу на рубеже веков религиозно-философскому модернизму. Понимая, что духовные брожения в стане интеллигенции во многом вызваны несмирностью с катастрофическим разрывом между путями христианства и путями истории, напряженным поиском веры, чаянием христианства живого, повернутого лицом к миру, к культуре, он в то же время опасался, что зарождающееся «новое религиозное сознание» разрушит Церковь изнутри, тем более что «иерархия наша вполне доказала свою неспособность даже защищаться» (IV, 382). Отдавая себе отчет в том, что, пока христианство ограничивается только храмовым действием, оно неизбежно будет проигрывать секулярной, гедонистической цивилизации, сознавая необходимость расширить и углубить позиции христианства в истории (с чем, собственно, и был связан его проект всеобщего дела), он в то же время боялся протестантствующего разрыва с традицией.

Отсюда федоровский символический жест: через Кожевникова он советует Петерсону дать «полному изложению [учения]» говорящее заглавие «“Старый путь” или “Наидревнейший путь”, ибо это учение родилось с первой утратой сынами или дочерьми родителей» (IV, 480). А вот как характеризовал этот жест сам Кожевников: «его *путь*, говорил он, – *старый*, раскрывающийся в исконном *народном*, естественном и *церковно-православном* понимании. “Нового” пути к истине и к смыслу и цели жизни быть не может»⁵⁶³.

Смущало Федорова и словечко «мистицизм», появившееся в программной статье Перцова в первом номере «Нового пути» за 1903 г., где была сформулирована платформа сторонников «нового религиозного сознания». «Мы стоим на почве нового религиозного миропонимания. Мы поняли, что осмеянный отцами “мистицизм” есть единственный путь к твердому и светлому пониманию мира, жизни, себя»⁵⁶⁴. Впрочем, вслед за этой фразой шли две другие, под которыми вполне мог бы подписаться сам Федоров:

«Мы поняли, что ни самодовлеющий индивидуализм, ни наивный альтруизм не могут выдержать своей исключительности и своей противоположности. “Как я могу отдаться самому себе, когда этим отнимаю себя у моих ближних?” – “Как я могу отдаться моим ближним, когда этим отнимаю себя у себя самого?” – разрешение этой антиномии возможно только в религиозном понимании мира, в подчинении себя и других – единому Отцу.

Как бы ни были различны выражения, оттенки, формы нашей религиозности – в одном мы сходимся: личная правда 40-х годов, как и общественная – 60-х – для нас есть уже две равноправные правды – *соподчиненные* иной, *третьей* правде. Правда о человеке и правда о людях сливаются в правде о Боге»⁵⁶⁵.

Выраженное в этих строках признание недостаточности как эгоистической, так и альтруистической морали, идея «третьего пути», примиряющего и разрешающего, казалось бы, неразрешимые антиномии светом высшего, религиозного идеала, не могли не быть близки мыслителю. С другой стороны, содержание этого спасительного «третьего пути», который Перцов представлял закономерным итогом идейного и духовного развития русской интеллигенции XIX в., своего рода синтезисом, примиряющим в себе мировоззренческие антиномии прошлых десятилетий, фактически не было определено. И эта

⁵⁶³ Кожевников В.А. <Из письма А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 114.

⁵⁶⁴ Новый путь. 1903. № 1. С. 6.

⁵⁶⁵ Там же.

туманность в формулировке цели совершенно не удовлетворяла Федорова. Как и в случае с Соловьевым, он опасался того, что разговоры о новом творческом христианстве обернутся пустой риторикой, возвышенной и не к чему не обязывающей болтовней, в то время как и катаклизмы природы, и катастрофические повороты истории все настойчивей нудят к реальному действию.

«Пасхально-Кремлевский, т. е. Кладбищенский вопрос, или Православие и Самодержавие (верно понятое) как единственное средство спасения всего рода человеческого» – так обозначает он в письме Кожевникову еще одно заглавие своего учения и далее продолжает: «Обращаясь с таким вопросом к интеллигентам, живущим самообманом, старающимся забыть о смерти или, думая только о себе, забывая о всех, признать смерть чем-то очень хорошим, [мы понимаем их] несовершеннолетие, из которого можно было бы и не выводить, если бы время, сама История не призывали к делу всех, как единственному средству, условию спасения. Истощение земли идет быстро. Рост человеческого рода кончен. Все части земли более или менее населены и приведены в такие сообщения, что для человеческого рода в его совокупности стало возможно действовать на всю землю как кладбище в ее целости. С другой стороны, давно пора бросить ребяческий вопрос о бедности (притом, недействительной) и богатстве (мнимом — мануфактур<ные> игрушки), т. е. социальный вопрос, и подумать о смерти голодной, холодной (т. е. о действительной бедности) и о смерти вообще, о всех умерших, для которых все живущие суть, во 1-х, *пережившие*, преступность чего интеллигенты не понимают по своим закоренелым предрассудкам и суевериям; во 2-х, все живущие еще суть *сыны* (рожденные), а потому умершие для них не чужие, что тоже не понимают интеллигенты, ставши блудными сынами, заменив Сыночеловечество Гуманизмом, ничего не говорящим и потому хорошо скрывающим долг к отцам; в 3-х Сыны, одаренные *Разумом*» (IV, 480–481).

Прочерчивая генеалогию нового течения, П. П. Перцов назвал среди его предшественников Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, присовокупив к ним несколько ниже еще и Н. В. Гоголя: «Гоголь, Достоевский, Вл. Соловьев – вот наша родословная. Постепенное раскрытие и уяснение новой религиозной мысли в последовательности этих трех имен – вот основание наших надежд, залог нашего будущего»⁵⁶⁶. Федорова не могло не взволновать это включение в число предтеч

⁵⁶⁶ Там же.

нового религиозного сознания двух мыслителей, ему очень близких, прямо соприкасавшихся с его учением, а в случае с Соловьевым и много от него напитавшихся. Более того, в силу своего духовного склада, он, как мне представляется, должен был почувствовать *ответственность* за становящееся на его глазах течение русской религиозной мысли, коль скоро оно базировалось на наследии Достоевского и Соловьева. А, почувствовав эту ответственность, он начал ощущать и настойчивую необходимость уточнить формулировки сторонников нового религиозного сознания, направить их искания в русло не мистико-символического, а реального христианского дела.

Уже в письме Кожевникову Федоров фактически повторяет то, что заявлял четырьмя годами ранее в связи с Достоевским и Энгельгардтом. Тогда в заметке «Союз с Достоевским очень невыгоден для нас...» он писал: «Воскрешение же телесное само по себе, если не понимать его метафорически или аллегорически, иносказательно, есть прямое отрицание мистицизма» (IV, 14). Теперь же, поняв, что от этого союза ему не только уже не избавиться, да и отказываться от него нет никакого смысла, коль скоро новое поколение мыслителей зачисляет писателя в свои родоначальники, Федоров адресует им те же предостережения и упреки, которые в «Супраморализме» обращал к Достоевскому, одновременно очерчивая и контуры своего учения: «А еще прежде нужно произнести строжайшее осуждение, проклятие, анафему на иносказание, метафоры, символы, аллегии. До сих пор в них учение о воскресении имело самых страшных врагов. Затем, указав, для чего нужно “жить не для себя, не для других, [а со всеми и для всех]”, вновь повторить завет на иносказания. Наконец, нужно *твердо установить*, что великое дело воскресения совершается *в поюстороннем мире*, хотя поприщем его служат все миры вселенной. Не искать вдали, что находится вблизи (т. е. *отрицание Мистицизма*). Признать же, подобно Мережковскому, действительность в том, что доступно только эпилептикам, алкоголикам, – есть верх безумия» (IV, 481).

Под влиянием доводов Федорова Петерсон, которого Кожевников в одном из писем познакомил с их содержанием, отказался от мысли составить изложение учения о воскресении для журнала «Новый путь». В «Новый путь» он послал лишь «небольшую статейку» «по поводу восторга, который вызвало открытие Филиппова, лишившегося жизни при последнем, как полагают, испытании своего открытия»⁵⁶⁷, и «Разоружение». Перцов откликнулся новым письмом, получив

⁵⁶⁷ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 1 октября 1903 (IV, 621).

которое Петерсон писал Кожевникову: «Сейчас получил прилагаемое при сем письмо редактора “Новый Путь”. Я не думаю отвечать на него, но если бы Вы нашли возможным и нужным, чтобы я отправил ему статью “Дона”, в конце которой помещено письмо Достоевского, то я это сделаю; у меня только один экземпляр этой статьи, но я надеюсь, что Перцев возвратит мне ее. Что касается до напечатания в журнале “Новый Путь” письма Достоевского без пропусков, то и это оставляю на Ваше усмотрение <...>. Итак, жду от Вас ответа, — посылать ли статью “Дона” и помещать ли письмо Достоевского в журнале “Новый Путь”, и если помещать, то не сопроводить ли его, как и в газете “Дон”, особою статьею; если помещать со статьею, то не благоволите ли прислать мне статью, которую нужно предпослать письму Достоевского, если напечатать его без пропусков»⁵⁶⁸.

Не имея дополнительных данных, трудно сказать, принадлежала ли мысль о полной публикации в журнале «Новый путь» письма Достоевского, напечатанного в газете «Дон» с небольшими купюрами, самому Петерсону или же она исходила от Кожевникова, что всего вероятнее (предлагал же он Федорову двумя годами ранее послать публикацию в газете «Дон» Мережковскому). Но как бы то ни было, намерение учеников философа еще раз опереться на Достоевского было вполне определенным. Федоров же со своей стороны осенью 1903 г. начал писать собственную статью для «Нового пути», комментировавшую положения программной статьи Перцова и дававшую четкие формулировки той религиозной, воскресительной цели, в осуществлении которой и должен был, по его убеждению, состоять провозглашаемый редакцией журнала третий, синтетический путь, ведущий к преодолению антиномии эгоизма и альтруизма, частного и общего, личности и государства. Более того, в отличие от Петерсона, с разочарованием писавшего Кожевникову, что «не пришло еще время, чтобы учение о воскрешении было понято»⁵⁶⁹, Федоров теперь занимает позицию прямо противоположную, хотя еще в августе 1903 года признавался Кожевникову, что свое дело считает «совершенно отчаянным», и даже намеревался истребить «все бумаги, относящиеся к нему»⁵⁷⁰. «Отрицание Эгоизма (индивидуализма) и альтруизма, — откликается он пессимистическому стенанию Петерсона, — прямо высказано и так разъяснено преемниками Достоевск<ого> и Соловье<ва>, что совсем остается непостижимым, почему они, признающие себя преемниками Достоевского и Соловьева, не признали *долга воскрешения, вытекающего из*

⁵⁶⁸ Там же. С. 620–621.

⁵⁶⁹ Там же. С. 621.

⁵⁷⁰ Н. Ф. Федоров – В. А. Кожевникову. После 11 августа 1903. Черновое (IV, 484).

<отрицания эгоизма и альтруизма> с безусловной необходимостью; т. е. это значит, что время, когда воскрешение может и должно быть понято, уже пришло»⁵⁷¹.

Статья для «Нового пути» и писалась Федоровым как такое разъяснение учения о воскрешении, адресованное «преемникам Достоевского и Соловьева». Текст ее не сохранился, хотя статья была закончена и, как следует из переписки В. А. Кожевникова с Н. П. Петерсоном за 1904 г., отвезена Владимиром Александровичем в Петербург и оставлена у другого ученика Федорова С. М. Северова для передачи в редакцию «Нового пути». Была ли статья передана в редакцию, неизвестно, однако на страницах журнала она не появилась. В письмах Кожевникову от 13, 30 января, 8 февраля 1904 г., уже после смерти Федорова, Петерсон трижды спрашивал «об участии последней статьи великого усопшего» и просил прислать с нее копию⁵⁷². Текст статьи был им получен⁵⁷³, однако далее ее след затерялся. И все же по сохранившимся среди бумаг Федорова заметкам, тематически связанным с этой статьей, мы можем составить о ней хотя бы общее представление.

Одна из этих заметок – «Что такое “интеллигенты”, т. е. ходящие новым, или нынешним путем» (II, 203–204) – бросает сторонникам нового религиозного сознания тот самый упрек, который был выражен Федоровым и в письме Кожевникову по поводу «Нового пути» (письмо от 1 июля 1903), и в октябрьском черновом письме Петерсону: как они, последователи Достоевского и Соловьева, не признали исповедуемого обоими долга воскрешения. Интеллигенты – «это те, у которых поворачивается язык сказать: “На что нужно возвращение жизни тем, которых мы вытесняем, или коих мы, живущие, пережили?” Это те, которые по своему полному бездушию тот же вопрос предлагают и о своих отцах; это те, которые, признавая себя по преимуществу разумными существами, не стыдятся быть однако рабами слепой силы, силы умерщвляющей.

К сожалению, еще не явился художник, который сумел бы изобразить интеллигента во всей его наготе, так, чтобы сами интеллигенты почувствовали отвращение к себе. Отношением к делу воскрешения дают себе определение интеллигенты, свидетельствуя о себе как о безусловно мертвых нравственно» (II, 203–204).

⁵⁷¹ Н. Ф. Федоров – Н. П. Петерсону. Октябрь 1903. Черновое (IV, 485).

⁵⁷² НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, лл. 55 об., 57 об.; *Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений*. Вып. 2. М., 1996. С. 247.

⁵⁷³ См.: Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 25–31 июля 1904 г. // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, л. 65–65 об.

Центральной темой трех других заметок: «Православие в его отличии от эгоизма и альтруизма», «Ни эгоизм, ни альтруизм, а родство!», «Жить не для себя, ни для других – отрицание и альтруизма, и эгоизма» (II, 45, 198–199) и чернового наброска статьи «Схема-чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскрешения, или полнота родства и жизни, т. е. любви» (III, 347–351) – стала идея общества по типу Троицы, та самая идея, которая сначала была высказана Достоевскому через посредство Петерсона, а затем составила смысловое ядро «Вопроса о братстве...». Как видим, мыслитель заканчивал тем, чем начинал, разворачивая перед адептами «нового религиозного сознания», заявившими о своем поиске «третьего пути», образ человеческого многоединства, построенного по образу и подобию Божественного Троиинства, держащегося совершенным союзом любви. «Синтез эгоизма (индивидуализма, солипсизма) и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: “мы” и “все”. Это будет *полнота родства*: вместо индивидуального, разрозненного бытия личностей – сосуществование; вместо смены поколений – полнота жизни, отрицание и упразднение смерти!

Родство есть *мы*; для него *нет других* в смысле *чужих*: для него *все – те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся*.

Когда все будут чувствовать и сознавать *себя во всех* и таким образом даже *дальние* станут *близкими*, получится *многоединство*» (II, 199).

Однако рисуя образ этого высшего, любовного многоединства, Федоров неустанно подчеркивает, что это многоединство пока только чаемое, проективное. Лишь частично осуществляется оно в нынешнем мире, лишь частично одолевает рознь. Ибо рознь и вражда в человечестве напрямую связаны с его зависимостью от падшего порядка природы. «Нынешний человеческий род не имеет такого многоединства именно потому, что внешняя сила не только не подчинена ему, но наоборот она владеет им, возбуждая в нем борьбу, а чрез нее – рознь, рабство и господство. При таком (нынешнем) положении многоединство или родство остается лишь проектом» (II, 199).

Избавиться от такого положения, когда «страдание и смерть» «побеждают истинное родство» (II, 199) можно лишь через всеобъемлющую регуляцию, так чтобы ни вне, ни внутри человека не осталось никаких глухих закоулков, чтобы одухотворенной природе соответствовала одухотворенная душа человека и наружность более не скрывала внутренней глубины. А это значит, что для водворения братства требуется всеобъемлющее, вселенское дело, и одними

декларациями и высокими рассуждениями в модных гостиных или на страницах не менее модных печатных изданий ситуацию исправить нельзя. Сторонников «нового религиозного сознания» Федоров призывает отвергнуться философии как философии, стать «сынами человеческими», для которых «нет ни материализма, ни спиритуализма, нет вообще отвлеченных философских систем» (II, 198), а существует и признается единственно важным только «общее, всеобъемлющее дело» возвращения жизни отцам.

И еще одну характерную деталь узнаем мы о статье Федорова, писавшейся для «Нового пути»: в этой статье император Николай II, которого особенно почитал философ и за его манифест об умиротворении, и за строительство храмов-школ, и за канонизацию преп. Серафима, и за любовь к Москве, куда император дважды приезжал на Пасху (оба эти приезда Федоров воспринимал как события глубоко знаменательные, истолковывая их в духе собственного понимания русской идеи и смысла самодержавной власти), приравнивался к Алеше Карамазову⁵⁷⁴, любимому герою Достоевского, тому самому, к кому обращал он словечко «деятель» – деятель, в романе до конца так и не выяснившийся, но в каком-то смысле доживший и договоривший свое слово в самой русской истории.

С Достоевского учение всеобщего дела начало существовать как письменный текст. Достоевским же оно и завершилось. На темы своей последней статьи, равно как и другой – о преп. Серафиме Саровском, озаглавленной «Народный Святой» и противопоставлявшей «серафимовскую простоту и девственную чистоту хитроумным, бессодержательным “новым” измышлениям умов, отчуждившихся от народного, родного, церковного», – Федоров говорил с учениками во время смертельной болезни⁵⁷⁵. Как вспоминал В. А. Кожевников, «на этих указаниях, на этих и среди страданий не покидавших его стремлениях смолкла в агонии его речь, но уста еще долгие часы шевелились невнятно и бессильно и горели во взоре недосказанные думы»⁵⁷⁶.

В качестве постскрипума – несколько слов о судьбе самого письма Достоевского к Петерсону, определившего жизнь и деятельность Федорова почти

⁵⁷⁴ Н. П. Петерсон – М. Н. Петерсону. 24–26 января 1918 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 29, л. 6

⁵⁷⁵ Кожевников В.А. <Из письма А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 114.

⁵⁷⁶ Там же.

на двадцать пять лет. Оригинал письма после опубликования его в 1897 г. в газете «Дон» был отдан Николаем Павловичем в Воронежский губернский музей, которым заведовал священник, историк, краевед С. Е. Зверев, близко общавшийся и с Федоровым, и с Петерсоном. Воронежский краевед А. Н. Акиншин обнаружил упоминание об этой передаче в обзоре А. М. Дядькова «Воронежский губернский музей в 1894–1897 гг.», где реликвия значилась как «письмо Ф. М. Достоевского к воронежцу NN»⁵⁷⁷). Письмо какое-то время хранилось в фондах музея. Однако вскоре, еще при жизни Федорова, его след потерялся. В начале августа 1903 г. Петерсон, уже четыре года как служивший в Туркестанском крае в г. Асхабаде, обратился к С. Е. Звереву с просьбой прислать ему точную копию письма, однако никакого ответа не получил⁵⁷⁸. 26 декабря 1903 г. он так рассказывал Кожевникову о своих безуспешных попытках получить искомую копию: «Я писал Звереву несколько раз, и он ни слова мне не ответил; когда же я обратился к нему чрез свою дочь, живущую в Воронеже, то он сказал, что никак разыскать письма не может, и обещал поискать письмо, когда окончатся Митрофаниевские торжества по случаю двухсотлетия со дня успения св. Митрофания» (IV, 623).

Впрочем, еще за полтора месяца до того, как Петерсон обратился к Звереву, следы реликвии обнаружались. 20 июня 1903 г. некий Александр Николаевич Семихатов (биографических сведений о нем обнаружить не удалось) отправил помощнику заведующего отделом рукописей Московского публичного и Румянцевского музеев В. В. Пасхалову письмо следующего содержания:

«Милостивый Государь!

Посылаю Вам находящееся у меня письмо Достоевского, и если оно представляет какую-либо ценность, то я охотно приношу его в дар Румянцевскому Музею.

Александр Семихатов.

20 июня 1903 г.

Адрес: Почтовая станция Самойловка, в сл. Еловатку Балашовского уезда Саратовской губ.

А. Н. Семихатову». На оригинале письма рукой Г. П. Георгиевского, зав. отделением рукописей, простым карандашом зачеркнут указанный адрес и

⁵⁷⁷ Памятная книжка Воронежской губернии. Воронеж, 1897. Отд. III. С. 60.

⁵⁷⁸ См. об этом в письме Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 1 октября 1903 (IV, 620–621).

проставлен новый: «Москва, Лесной пер., около храма Христа Спасителя, д. № 6, кв. 15».

Получив это письмо В. В. Пасхалов немедленно адресовался заведующему отделом рукописей историку Г. П. Георгиевскому, который хорошо знал Федорова по библиотеке Музеев и глубоко его чтит:

«Многоуважаемый

Григорий Петрович!

Препровождаю Вам письмо Семихатова, адресованное в Музей на мое имя, и потому пересланное мне в Лубне, и прошу Вас, если Вас не затруднит, уведомить его в получении нами его пожертвования (письма Достоевского).

До скорого свиданья!

Вячеслав Пасхалов» (Оба письма хранятся в деле фонда Ф. М. Достоевского в НИОР РГБ).

Каким именно образом попало письмо Достоевского из Воронежского губернского музея к А. Н. Семихатову, неизвестно. Но как бы то ни было, письмо в конечном итоге оказалось в фондах того самого учреждения, которому Федоров отдал четверть века самоотверженного труда. И когда Кожевников сообщил об этом Петерсону, запрашивая его согласия на то, чтобы письмо осталось в отделе рукописей, тот изъявил полное свое согласие: «Теперь о письме Достоевского. Я очень рад, что оно оказалось в Румянцевском Музее, и совершенно, конечно, согласен на то, чтобы оно там навсегда и осталось, – Воронежский музей за свою небрежность справедливо лишен этого дара»⁵⁷⁹. Свое согласие он выразил Георгиевскому и лично: «Узнавши о доставлении неизвестным лицом в Московский и Румянцевский Публичные Музеи письма Достоевского, написанного в марте 1878 г. ко мне в г. Керенск, Пензенской губ., и принадлежащего мне, – изъявляю полное согласие на оставление этого письма в Музеях навсегда, и вместе с тем прошу, чтобы право опубликования его было предоставлено Владимиру Александровичу Кожевникову»⁵⁸⁰. Это было официальным подтверждением передачи реликвии в отдел рукописей Московского публичного и Румянцевского музеев, и вскоре поступление было отмечено в «Отчете Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1903 г.» (М., 1904. С. 41).

«Историю странствия письма Достоевского, его пропажи и почти чудесного возвращения в должное место» В. А. Кожевников намеревался изложить в своих

⁵⁷⁹ Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову. 26 декабря 1903 (IV, 622–623).

⁵⁸⁰ Н. П. Петерсон – Г. П. Георгиевскому. 13 января 1904 (IV, 673).

воспоминаниях⁵⁸¹. Однако сделать этого, увы, не успел. В настоящее время письмо хранится в личном фонде Ф. М. Достоевского в НИОР РГБ (ф 93(1), папка 6, ед. хр. 38).

⁵⁸¹ НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 26, л. 1.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Духовная встреча Н. Ф. Федорова и Ф. М. Достоевского, состоявшаяся в конце 1877 – начале 1878 г. при посредстве ученика мыслителя Н. П. Петерсона, – из тех провиденциальных встреч, которые определяют не только судьбы ее участников, но и отзываются многоголосно в дальнейшем движении культуры. Эта встреча уже предвещала явление русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX века, вобравшего в себя идеи и понимания и зародившейся самобытной отечественной философии (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев и др.), и русской литературы. Духовно-творческий диалог писателя и мыслителя – своего рода эмблема взаимодействия философии и литературы в России: здесь и общее поле мысли, и взаимное оплодотворяющее влияние, и созвучия, и переклички, и перспектива целостного синтеза представлений, выработанных каждым поодиночке...

Достоевский и Федоров стояли на общей религиозно-философской платформе. Оба были одушевлены идеалом деятельного, творческого христианства, стремлением к христианизации жизни, преодолению разрыва между храмовым и внехрамовым, между церковью и миром, между верой, знанием, творчеством. У обоих была сильна вера в человека, но не в самоопорного человека, горделиво глаголющего о Боге: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» и устраивающего свою жизнь на своих, *альтернативных* началах, а в человека, сознающего себя существом, ответственным за бытие, вверенное ему Творцом, в человека, призванного к соучастию в «деле преображения мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 395). Оба утверждали идею истории как «работы спасения», идущей к «братству людей, всепримирению народов», «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 50).

Соприкосновение с мыслью друг друга дало каждому из них мощный творческий импульс. Достоевскому – в работе над «Братьями Карамазовыми», Федорову – в создании его главной работы «Вопрос о братстве, или родстве...». И теперь мы можем, вооружившись всем доступным нам филологическим инструментарием, искать следы Федорова у Достоевского и Достоевского у Федорова. Эти следы совсем не лежат на поверхности. Их нужно узреть в глубине текста, понимая специфику художественной мысли Достоевского, который не декларирует идею, а выстраивает по ней универсум романа, и особенность синтетической мысли Федорова, не отбрасывающей наследие

прошлой и современной культуры, а природняющей его себе, просветляющей его лучом высшего идеала и тем самым открывающей в нем новые жизнетворные смыслы.

В определенном смысле роман «Братья Карамазовы» можно рассматривать как продолжение письма Достоевского Петерсону, как *художественный* ответ на те вопросы неизвестному мыслителю, разъяснения которых писатель при жизни так и не получил, как размышление над темами, заявленными в рукописи статьи «Чем должна быть народная школа?» и близкими ему самому (о совершенном многоединстве по образу и подобию Троицы, о восстановлении сыновне-отеческих связей, о воскресении как центральном обетовании христианства и соучастию в нем человечества). В целом ряде позиций этот ответ перекликается с тем, что параллельно пишет Достоевскому Федоров. Последний роман Достоевского являет своего рода художественную притчу о небратстве и путях восстановления родства, о смерти и воскресении, о неверии и вере деятельной и животворящей. И полнота его смысла открывается в сопряжении рождающегося здесь образа мира и образа мира, контуры которого очерчены в федоровском «Вопросе о братстве...».

«Вопрос о братстве, или родстве...» – текст, поначалу имевший одного единственного адресата, обращенный к конкретному лицу – Федору Михайловичу Достоевскому. Создавая его, Федоров ориентируется не только на вопросы писателя, заданные в письме Петерсону, но и на те главные, ключевые вопросы, которые уже по-своему ставились и решались Достоевским и в художественном творчестве, и в публицистике: вопросы о природе и человеке, о смерти и бессмертии, о «высшей идее существования», о задачах христианства и церкви в мире, о смысле и назначении истории. Многие темы Достоевского получают у Федорова свою оригинальную разработку, а подчас и новое смысловое звучание.

На протяжении почти двух с половиной лет работает Федоров над посланием своему выдающемуся современнику. Для чего пишет он такой развернутый текст? Главное внутреннее его задание – донести свою идею так, чтобы она *вдохновила* писателя, чтобы Достоевский *выразил* ее в своем творчестве, представил в художественном образе. Точно так же на протяжении 1880-х гг. пытается он увлечь воскресительной идеей Л. Н. Толстого. А потом в 1890-е гг. неоднократно просит своего друга, историка философии и поэта В. А. Кожевникова выразить учение о долге воскрешения его «сильным стихом» (IV, 492).

Почему так не удовлетворяла мыслителя *философская* форма изложения мысли. Почему та стремился он донести свои идеи *через художника слова*?

Друг и многолетний собеседник Федорова В. С. Соловьев писал: «Дело поэзии, как и искусства вообще – не в том, чтобы “украшать действительность приятными вымыслами живого воображения”, как говорилось в старинных эстетиках, а в том, чтобы воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра»⁵⁸². В статьях конца 1880-х – начала 1890-х годов: «Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Первый шаг к положительной эстетике» философ, эстетические взгляды которого сложились под непосредственным влиянием Федорова, будет говорить о искусстве как идеалотворчестве, о том, что подлинно религиозное искусство должно явить собой «пророчество» о грядущем Царствии Небесном, стать «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»⁵⁸³.

Искусство, способное показать миру высший, Божественный идеал, – именно о таком искусстве мечтал философ всеобщего дела. Представить в богатой палитре красок благодатную красоту преображенного мира, когда «вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями», станет «храмом Бессмертному Триединству» (II, 260). Выразить «долг воскрешения» не в понятиях, отвлеченных и ни к чему не обязывающих, а в живых, впечатляющих образах. И правда, одно дело говорить о необходимости любви к отцам и предкам, а другое – сопереживать Илюшечке, бросающемуся спасти своего родителя от гнева Дмитрия Карамазова и кричащему: «Пустите, пустите, это папа мой, папа, простите его» (14; 186). Одно дело писать о смерти как об «общем враге» человечества, а другое – увидеть мать, рыдающую по ножкам своего умершего мальчика. Одно дело уверять в том, что преображенная, бессмертная жизнь есть высшее благо, а другое вместе с Алешей созерцать видение Каны Галилейской и чувствовать, как радость, радость сияет в уме и сердце твоём.

Выстраивая свое учение в виде развернутого послания Достоевскому, Федоров обращался прежде всего к художнику. Позднее он доверит свои идеи Соловьеву, но никогда не будет удовлетворен тем, как тот их перелагает. Язык Соловьева – язык немецкой классической философии, пересаженный на русскую

⁵⁸² Соловьев В.С. Поэзия Ф. И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 472.

⁵⁸³ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 398.

почву, кое-как приспособленный для выражения коренных чувствований и пониманий национальной души; это язык отвлеченных понятий, умозрительных категорий, в которые заковывается идея жизни. У Федорова – другой язык. Более близкий языку как раз художественной литературы и изобразительного искусства. Его философия общего дела – своего рода эпическая поэма, сюжет которой завязывается тогда, когда «в муках сознания смертности родилась душа человека» (II, 257) и первый «сын человеческий», плачущий над телом отца, обратил свой взор к небу с молитвой о воскресении; этот сюжет движется затем через падение человечества, через удаление сынов от отцов, через углубление неродственности и розни и в конечном итоге приводит к опаматованию живущих, отдающих все силы возвращению жизни умершим. В этом монументальном художественном произведении есть свои устойчивые мотивы, свои тропы, свои постоянные образы, создающие неповторимое качество федоровского стиля: «блудные сыны», «сыны, пирующие на могилах отцов», «общество вечных женихов и невест», «безбородый гуманизм», «цивилизация мануфактурных игрушек», «могила праотца», «сын человеческий» и «дочь человеческая», «птоломеевское созерцание» и «коперниканское небесное дело»...

Федоров всегда стремился к зримому, поучительно-наглядному представлению своих идей – отсюда его проекты образовательной росписи храмов, музеев, кремлевских стен, отсюда возникающие в его текстах «словесные иконы»⁵⁸⁴, фрески, монументальные религиозно-художественные композиции: удаление светских и духовных собирателей русской земли от стен Кремля, забывшего о воскресительном долге, и возвращение их в Кремль как знак примирения отцов и детей; «земной город в виде фабрики и магазина, покрытого на лицевой стороне вывесками всех изделий, то есть безделий», город, корни которого «в виде шахты проникают в каменноугольный слой», «а вершина, фабричная труба, перерастает все здания благочестивого стремления к небу» (III, 464), и «Град небесный», дело которого «состоит <...> в спасении всего вытесненного» (III, 465); картина миропадения и «картина Преображения Господня и изображения мира в его будущем, прославленном состоянии» (III, 469). Вот поэтический образ *начала человечества*, рождения существа сознающего и чувствующего утраты и призванного привести мир к тому благому, совершенному состоянию, когда в нем уже больше не будет утрат: «Следя за последним вздохом отцов и матерей, сыны обратили взор к небу, а вместе со

⁵⁸⁴ О «словесных иконах» у Федорова см.: Семенова С.Г. Николай Федоров – творчество жизни. М., 1990. С.243–248.

взорами и руки, или передние конечности, которые у животных служат опорами (у человека передние конечности, слабые как опоры, сделались орудиями взятия, вооружения), поднялись вверх, к тому же небу, прося о помощи, ища опоры в небе; и эта просьба, мольба о помощи, это обращение передних конечностей, рук, из опор в орудия действия дали существу, от земли поднявшемуся, силу, мощь. Вместе с обращением к небу и чело этого существа поднялось и сделалось подобным небесному своду, и стало оно, это существо, храмом, руки его, стремящиеся вверх, сделались как бы башнями, а между ними глава. Голос или вопль обратил это создание слез в храм отпевания. Руки поднялись к небу, чтобы привлечь, возвратить удаляющийся дух жизни умершего; вместе со стремлением возвратить дух жизни руками же старались вызвать умершего из земли – ставили столб и давали ему подобие умершего. Соединение многих столбов или плит с изображением умершего, соединение их совокупными силами сынов составляло или создавало храм; сводя плиты кверху, сыны создавали подобие небу и своему челу, голове, носящей образы умерших отцов» (I, 457–458). А вот метафорическое изображение регуляции: «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры – хороводом, как мнимым солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из них первый был бы действительный землевод, а все другие суть планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфирозоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров – звезд» (II, 242). У Федорова есть и свои стихотворения в прозе, такие, как знаменитое «Конец сиротства: безграничное родство» – оно рождено тем подлинным вдохновением, которое есть благодатное действие в творце Духа Святого: «День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры <...> Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину разыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд.

Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцетворявшая миры, станет истиною. <...> Сей день, *его же Господь чрез нас сотворит*, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня востания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*. День желанный, день от века чаемый, *будет Божьим велением и человеческим исполнением*» (II, 202–203).

Федоров, по типу творчества – религиозный мыслитель-художник, не случайно обращался именно к Достоевскому, религиозному писателю-художнику. Они были близки и в своих размышлениях о сущности искусства и задаче творчества, и в художественном их приложении.

Способно ли искусство стать вестью о Боге и бессмертии, запечатлеть в гармонично-прекрасных формах сверхприродное, Божественное содержание, явить образ красоты нетленной и вечной, красоты благобытия? Отвечая на этот вопрос, Достоевский прямо апеллирует к образу Богочеловека Христа. Вспомним письмо С. А. Ивановой, где в связи работой над романом «Идиот» он размышляет о сущности прекрасного и возможности его воплощения. Сначала Достоевский подчеркивает, что изображение «положительно прекрасного» есть «задача безмерная». А потом пишет следующее: «Прекрасное есть идеал, а идеал – ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть только одно положительно прекрасное лицо – Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном

появлении прекрасного)» (28(II); 251). Как видим, Достоевский прямо говорит о Христе как о *воплощенном прекрасном, воплощенной красоте*. Это мысль, которая является стержнем и его жизни, и его творчества, нераздельного с жизнью. Еще в начале 1854 года, только-только выйдя из каторги, он пишет Н. Д. Фонвизиной о своем символе веры, который сложил себе в минуты просветленности сердца и ума, в минуты, когда затихала в его душе борьба веры с неверием и вера торжествовала: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа» (28(I); 176). «Лучше Христа ничего не выдумаете, поверьте этому» (30(I); 17) – убеждает спустя двадцать пять лет другую свою корреспондентку.

Понимание Достоевским Христа как высшей, совершенной красоты на земле проясняется на фоне идей младшего современника Федорова и Достоевского – В. С. Соловьева, духовный мелос которого, как неоднократно говорилось в данной работе, соприроден мелосу писателя и философа. Красота, подчеркивает Соловьев, есть «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала»⁵⁸⁵, «духовная телесность». Развитие мира от низших форм к высшим, от воды, камней, минералов к растениям, животным и человеку, представляет собой «постепенный и упорный процесс» воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала. В человеке, стоящем на вершине восходящего движения эволюции, создана абсолютная форма для бытия духа: «вместе с наибольшею телесною красотой» является «и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием»⁵⁸⁶. Человек — «самое прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо»⁵⁸⁷, и в этом своем качестве должен быть не только объектом преобразующего воздействия духа, но и носителем, субъектом его, а значит – и активным «деятелем мирового процесса», способствующим все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление.

Для Достоевского Христос – «идеал человека во плоти» (20; 172), а значит несет в Себе полноту одухотворенной телесности, то совершенство соединения идеи и формы, при котором естество всецело подчиняется духу, сознание правит материей, исцеляя и преображая ее, заставляя лучиться благодатными энергиями. Вспомним образ Христа из поэмы Ивана Карамазова: «Солнце любви горит в его

⁵⁸⁵ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 358.

⁵⁸⁶ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Там же. С. 389.

⁵⁸⁷ Там же. С. 390–391.

сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила» (14; 227). Духовно-телесно облекаться во Христа, в совершенную, божественную красоту – вот к чему призван человек на земле. «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»⁵⁸⁸.

А теперь обратимся к Федорову, называвшему способность к творчеству – чертой Богоподобия в человеке, неоднократно подчеркивавшему, что человек есть существо не только созидающее, но одновременно и самосозидающееся. Первым актом самосозидания, «первым актом самодеятельности человека» мыслитель считал принятие им вертикального положения (II, 249). Задолго до строительства памятников, храмов, архитектурных сооружений человек обозначил свое явление в мир принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, заявил себя выше животной участи. Религиозный, молитвенный порыв к небу, ко Вселенной, к Богу и стал первым творческим порывом человека, первым актом искусства: «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением — храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (II, 249).

Первым религиозным актом восстания, превозможения себя открывается в истории долгий путь творческого самосозидания, и его венцом, по Федорову, должно стать полное и абсолютное обожение, не только нравственное, но и физическое преобразование человека, обретение им новой бессмертной природы («тела духовного», согласно определению ап. Павла). Для Федорова это – важнейшая часть христианского делания человека в мире, во всей полноте раскрывающая Божий замысел о нем как о творце, существе благом, сознательном и свободном («так как только самосозданное существо может быть свободным» – II, 229), это – высшая форма искусства, искусство богочеловеческое,

⁵⁸⁸ Цит. по уточненной расшифровке Б. Н. Тихомирова: *Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения)* // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.

«теоантропоургическое», «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека» (II, 229).

Такое антропологическое видение сближает и Достоевского, и Федорова с наследием восточно-православной мысли, прежде всего с исихазмом. Именно исихасты поставляли достижение целостного духовно-телесного преображения человека как задачу христианского аскетического подвига, расширяя подвижничество за пределы просто «морального усовершенствования», «нравственного уподобления Христу»⁵⁸⁹. Нетварный божественный свет, стяжаемый в умном делании, в колоссальном усилии всего человеческого существа, распространился и на тело подвижника, саму плоть его делал «светозарным и огненным отображением божественной красоты»⁵⁹⁰. Аскетика, таким образом, возводилась на уровень «высочайшего художественного творчества, творчества, материалом которого является сам человек»⁵⁹¹

Но отсюда с неизбежностью вытекает вопрос: может ли человек, сознавший себя сыном Божиим, облакающийся во Христа как в свой идеал, быть соратником Богу-Творцу, стать проводником в мир Божественных энергий? Может ли его творческий дар быть даром пресуществления действительности, претворения ее в новое, совершенное качество или он способен лишь отображать бытие, каково оно есть, не дерзая претворять его в благобытие? Соловьев в таком претворении видел высшую и главную задачу искусства. Ведь красота в природе не затрагивает самой основы существования вещей этого мира, а она – по-прежнему непросветленна и хаотична, в ней царствуют стихийные силы, являются смерть и разложение. «Красота природы есть именно только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни»⁵⁹². А значит и предельная задача человека – распространить начало духа и сознания не только на форму бытия природы, но и на способ ее бытия, приведя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге⁵⁹³. В этом и состоит главное религиозное задание творчества, то

⁵⁸⁹ Игумен Иоанн (Экономцев) Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // Игумен Иоанн (Экономцев). Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 182.

⁵⁹⁰ Добротолюбие. Т. 5. М., 1890. С. 206.

⁵⁹¹ Игумен Иоанн (Экономцев) Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // Игумен Иоанн (Экономцев). Православие, Византия, Россия. С. 183.

⁵⁹² Там же. С. 392–393.

⁵⁹³ В статье «Смысл любви» (1892—1894) Соловьев так формулировал эту задачу: «В устройении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту» (Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 546).

высшее художество, к которому призван человек, носящий в себе образ и подобие Бога как Творца и Первохудожника⁵⁹⁴.

Начало этого нового, преображающего отношения к бытию явлено во Христе, исцелявшем больных, воскрешавшем умерших, утишавшем стихии, содейвавшим природное естество неиссякаемым источником энергий жизни (чудо умножения хлебов). И не случайно Достоевский в Боге воплотившемся видит не только оправдание искусства как такового но и залог будущего просветления и спасения всего мира, его преображения по законам высшей, божественной красоты. «Мир станет красота Христова» (11; 189) – запишет он в подготовительных материалах к роману «Бесы».

Эта запись Достоевского – вариация формулы «Мир спасет красота» (8; 436), звучащей в романе «Идиот». Позднее в статье «Загадочный мыслитель» С. Н. Булгаков, говоря об эстетических работах Соловьева «Красота в природе» и «Общий смысл искусства» и приводя из них следующую цитату: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь», – показывает, как работает у Соловьева эта формула Достоевского, наполняясь федоровскими смыслами: «Слова Достоевского “красота спасет мир”, взятые эпитафией первой из этих статей, истолковываются в смысле творчески-преобразовательного воздействия на мир, и, мне кажется, не трудно узнать здесь выраженную на языке эстетики федоровскую идею “регуляции природы” с “долгом воскрешения” в качестве нравственного центра»⁵⁹⁵.

Да, именно такое понимание красоты – не как эстетической, а как онтологической категории, как меры совершенства творения, его одухотворенности, благодати, полноты, именно такую трактовку искусства – как преображающей регуляции – выражает философ бессмертия и воскрешения. Преодоление смерти, источника всяческого хаоса и безобразия, и в природе, и в человеке – высшая ступень благого художества. Земля, обезображенная в грехопадении, вновь обретает первозданный, светлый и чистый лик, к ней возвращается ее «небесная красота» (III, 268). «Воскрешение есть превращение

⁵⁹⁴ О связи такого понимания творчества с раннехристианской апологетикой и исихастской традицией см.: *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев. 1991. С. 32; *Игумен Иоанн (Экономцев)*. Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // *Игумен Иоанн (Экономцев)*. Православие, Византия, Россия. С. 179–180.

⁵⁹⁵ *Булгаков С.Н.* Соч. Т. 2. С. 299.

вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости» (II, 231).

На страницах «Философии общего дела» не раз возникает образ «новой религиозной эпохи творчества», высшего, совершенного искусства, преображающего само бытие. Поприщем такого искусства становится уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (II, 202). «Сыны человеческие», придя, наконец, «в меру возраста Христова», овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, преображают эти миры, объединяя их «в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Троидиному Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений» (I, 401). Формулировки Федорова конкретно раскрывают ключевой тезис эстетики жизнетворчества, адептами которой в России вскоре станут выдающиеся деятели культуры Серебряного века (А. Белый, Вяч. Иванов, А. Скрябин, В. Чекрыгин и др.) и которую теперь утверждает философ всеобщего дела вместе с Соловьевым, переосмысляющим в соответствующем ключе творчество Достоевского: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать и преображать жизнь. «Эстетика, – читаем у Федорова, – есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих» (II, 231).

Впрочем, и Федоров, и Соловьев хорошо понимали: жизнетворчество есть высшее, предельное задание искусства. В нынешнем же эмпирическом мире художник не способен возвыситься до «пресуществления» и «творчества» «действительной жизни», просветления и одухотворения материи. Он творит лишь вторую реальность – художественную. Но эта вторая реальность может и должна стать первой ступенькой восхождения к действительному преображению мира. Искусство, зримо выражающее высший идеал блага и совершенства, искусство учительное и пророческое, открывающее человеку смысл и цель его бытия на земле, – именно о таком искусстве мечтали Федоров и Соловьев. И Достоевский тут был с ними полностью солидарен. «Человек есть воплощенное Слово. Он явился, чтобы сознать и сказать» (15; 205) – эти слова из подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым» не только манифест

религиозной антропологии Достоевского, но и манифест его религиозной эстетики.

Выступая за искусство, способное запечатлеть в прекрасных и совершенных формах высшую Божественную красоту, Федоров особенно выделял искусство священное, религиозное, писал о символике храма, видя в нем религиозно-художественную модель преображенного мироздания, «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею» (II, 159). Не раз в своих сочинениях он рисовал образ небесного храма, создаваемого соборным усилием «сынов человеческих» и обнимающего собой всю Вселенную: «В деле воскрешения сыны и дочери являются орудиями Бога-отцов, представляя в своей деятельности живое подобие любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу. Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля – жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения. Иконописью небесною этого небесного храма будут лучевые образы отцов, изображение наружного и внутреннего строения их тел...» (II, 243); «Вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями, будет храмом Бессмертному Троиединству» (II, 260).

Раскрывая перед искусством невиданную, в полном смысле слова вселенскую перспективу, перспективу воплощения высших религиозных чаяний человечества сначала во второй действительности, а потом и реально, в самом бытии, Федоров был особенно непримирим к секулярному искусству, не желавшему признавать этой священной задачи, отрекшемуся от сущностного своего задания – благовестия о Боге и Царствии Божием.

Проблема секуляризации искусства, грехопадения целостного религиозного творчества – одна из главных проблем эстетики Федорова. Он стремится понять, как и почему искусство *теоатропическое*, которое началось «созданием Богом человека *через него самого*», венчая «последний акт Божественного творчества», пало до искусства *зооантропического* «до выставки напоказ всего мира», до выставки «произведений соблазна и орудий разрушения» (II, 228, 229). Секуляризация означает для мыслителя не только обмирщение искусства на разных этапах христианской цивилизации, но и утрату им того священного чувства, с которым оно пришло в человечество, которым были пронизаны первые его памятники – и эпические поэмы, и погребальные плачи, давшие впоследствии начало лирике. Чувства памяти и любви к отцам и предкам, чувства скорби по умершим. В статье «Музей, его смысл и назначение» философ на примере

литературы, словесных жанров, рисует образ первоначального, *райского* состояния искусства, в котором оно пребывало на стадии родовой, земледельческой общины, когда доминировали натуральные, родственные связи и отношения. Это было время главенства эпоса: он становился своеобразной летописью рода, историей дедов и прадедов, их поминальным синодиком. В нем звучал голос всего народа, голос «сынов, говорящих об отцах и чувствующих, сознающих себя братьями» (II, 400). В широком смысле это было повествование о героическом коллективном деянии, общем деле народа, своего рода прообраз будущего соборного, воскресительного дела. Так рождался «Эпос о Гильгамеше», так возникали великие греческие поэмы «Илиада» и «Одиссея», и первая была не только рассказом о походе на Илион и ратной славе эллинов, но и «плачем о смерти отцов-героев», во второй же за приключениями и странствиями царя Итаки вставал мотив поисков отца (II, 387). Применяя метод проективного, деонтологического истолкования художественного произведения⁵⁹⁶ – в свете высшего идеала, с точки зрения того, что должно быть, – Федоров углубляет содержание древнего эпоса, доосмысливает, доразвивает его, стремится акцентировать, «довести до ума» то, что существовало здесь лишь в зародыше, интуитивно. И вот уже ему видится, как словесное творчество со своими переходящими сюжетами, устойчивыми темами и мотивами незримо связывает человеческий род, разбросанный по пространству земли, указывает на изначальное его единство, как искусство разных народов создает «как бы одно произведение», «как бы одну поэму», оплакивающую распадение и рознь, зовущую к восстановлению родства (II, 400).

Однако такая литература, которая тклет в своих созданиях живую нить родовой памяти, пестует сыновнее чувство, которая, по сути, носит священный, религиозный характер, способна к саморазвитию только тогда, когда сама история становится религиозным делом, ведет к преодолению небратства, к «собираанию во всемирное, всечеловеческое многоединство» (II, 414). Течение же реальной жизни, истории какова она есть, пошло совсем по иному руслу: усугубления неродственности и розни, забвения отцов, усвоения внешних, юридико-экономических норм, – и вот уже литература перестает быть священной, утрачивает эпическую цельность мировосприятия, движется в сторону развития новых, изначально секуляризованных жанров. В ней возникают комедия и роман, эпиграмма и сатира: они, быть может, и более тонки, и более занимательны, но

⁵⁹⁶ О методе проективной критики у Федорова см.: Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Федоров. М., 2004. С. 327–331.

нет в них той всеохватности, монументальности, того дыхания вечности, которым было напоено первоначальное, синкретическое искусство.

Эволюцию мировой литературы Федоров рассматривает под знаком ее отношения к домостроительству спасения, к воскресительному долгу. Он убежден: отречение от этого долга, умаление религиозной идеи губительно для литературы. Секуляризация ведет к ослаблению влияния словесного творчества на движение жизни, постепенно выводит его из круга вневременных, абсолютных слагаемых бытия. Литература, ориентированная в кругу прежде всего земных, природных интересов, человеческих и только человеческих целей и ценностей, которая сама под стать созидающему ее обществу, обществу «блудных сынов», все активней начинает служить миру сему. Она покорно работает на развлечение, дружится с дурной актуальностью, захлестывается злобой дня. Все больший удельный вес в ней начинают занимать произведения-однодневки, порождаемые массовой культурой и журналистикой, «которые, появившись утром и ужалив, умирают вечером, а на другой день сами уже хоронятся в музее» (II, 411). «Литература, ставшая *фельетоном*, не долговечнее листьев засыхающих, опадающих, разносимых ветром» (II, 412). Теряя в монументальности, отрекаясь от вечных тем, она теряет и в художественности, ведь художественность не в последнюю очередь определяется содержательностью и глубиной идеи воплощаемой.

Впрочем, падение литературы на этом не останавливается. Создан «новый род литературы, известный под именем реклам» — литературы, служащей промышленности и торгу, слагающей «оды вещам» (II, 424). А «что в литературе реклама, то в живописи и скульптуре — вывеска, а в зодчестве — архитектура магазинов, лавок» (II, 424) — в таком направлении движется искусство общества потребления, «цивилизации эксплуатирующей, но восстанавливающей», в фундамент исторической жизни которой лег идеал не христианский, а неоязыческий. Религиозное творчество оттеснено здесь на задний план, замкнуто сугубо церковной сферой. Оно бессильно изменить мир, вонне лежащий, повернуть внерелигиозный уклад экономики, государственности, политики, постепенно уходит и из сферы культуры. Совокупных энергий созидания, данных Творцом человеку, на него приходится все меньше и меньше, основной поток их исчезает в песке, рассеивается впустую.

Федоров дает много впечатляющих иллюстраций того, как девальвируется в истории грехопадения словесное творчество, как от литературы священной и вечной, скорбящей об утратах и града взыскующей, опускается оно до

«литературы эфемерных мелочей», «литературы реклам и художества вывесок» (II, 412, 424). Масштабы производимой им переоценки ценностей хорошо видны на примере трактовки романного жанра, который эстетика XIX в. почитала наиболее зрелой и совершенной художественной формой, вершиной развития эпоса – достаточно вспомнить Белинского, называвшего роман «эпосом нового времени». По Федорову же эпос, плод и образ священного, соборного творчества, не только не возвышается до романа, напротив, – деградирует, вырождается в него. Роман есть эпос секуляризованный, дитя литературы светской, так и не ставшей художественным проектом воскресительного, оживотворяющего труда. Роман с его щедрым, захватывающим действием, искусным кружевом перипетий, коллизий, конфликтов, с его эффектной развязкой – неважно, счастливой ли, гибельной, – с его тонким, разъедающим психологизмом (который, однако, лишь обнажает диссонансы человеческой натуры, но не устраняет их, вскрывает, но не врачует раны души), с его извечным противоречием героя и среды, в сущности, отражает в себе лик нынешнего, обезбоженного мира, снимает слепок с жизни, как она есть. Но он неспособен создать образ преображения этой жизни и в этом смысле становится прокрустовым ложем для творчества, обламывает ему крылья, угащает в нем зов идеала.

В заметке «Христианской литературы вовсе не существует» Федоров бросает горький упрек литературе, не захотевшей стать словом об Истине, не исполнившей Христов завет «Шедше, научите вся языки...», не воплотившей в живых образах «глаголы вечной жизни», принесенные Спасителем роду людскому, не сделавшей своими героями участников Евангельской – *священной* – истории: «Христианской литературы вовсе не существует, потому что она не сделала предметом своей думы ни разбойника благоразумного, ни Варавву, которого заменил Христос: не открыла души и этого разбойника, который не мог не интересоваться судьбою Пострадавшего за него и мог знать слова другого разбойника. Не поняла она в Фоме сомнение, от любви происходящее; не поняла Иуды не Искарота, сокрушавшегося о том, что Христос хочет явиться им, а не всему миру, не поняла женщины, разбившей драгоценный алавастр, не поняла Лазаря притчи и Лазаря воскрешенного и совсем не поняла Христа, потому что ей по плечу Сократ, а не Христос. Искру неудовольствия между Петром и Павлом раздула в непримиримую вражду, желая увековечить католицизм и протестантизм как две непримиримые партии. Имея пред собою такие богатства, литература новая пробавлялась классическим Прометеем, да новыми Фаустом, Мефистофелем, этими искусственно раздутыми типами, да богатыми

пустословами Гамлетами. Ни одного великого героя, ни героини нет в этой литературе» (III, 488–489).

«Всякая литература *проективна*» (III, 529). Исходя из этого тезиса Федоров и упрекает всемирную литературу за то, что она, имея дело со словом, забыла про то, что «Слово это Бог», не сознала своей ответственности перед людьми, на водительство которых претендовала и тем самым способствовала торжеству неоязыческой, торгово-промышленной цивилизации с ее установкой лишь на сущее, непризнанием абсолютных религиозных ценностей, игровым отношением к бытию, культом потребления и комфорта. И в то же время показывает, что отречение от долга христианского благовестия равносильно не просто падению, а *вырождению* литературы, ведет ее, как и искусство в целом, к неминуемому *концу*. «Оттолкнув труп умершего, отведя взгляд от неба, человек обратится в животное. Таков конец Искусства или дела человеческого (т.е. полное подчинение слепой силе), [искусства,] которое началось востанием живущего (вертикальное положение) и восстановлением падшего или умершего, обращением к небу первого и мнимым воскрешением, в виде памятника, второго».

В религиозной оптике рассматривал Федоров и русскую классическую литературу. Она виделась ему своего рода притчей о блудном сыне, о его возвращении в отчий дом, в объятия отца, за которым зримо встает образ Отца Небесного, Бога отцов, «не мертвых, а живых». Еще в 1870-е – 1890-е годы, намного опередив религиозно-философскую критику начала XX века, не говоря уже о современных исследователях христианской темы в русской литературе, он одним из первых почувствовал: в русской культуре XIX в. – в тот самый «век познания и сомнения», когда «невидимо вскрылись бездны» и в природе, и в человеке, когда уже не осталось иллюзий того, что мир прекрасен и совершенен, что человеческая жизнь и история движется и охраняется промыслом Божиим, а утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровержимая аксиома, – начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в послепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» – но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна.

Пушкин, поставивший перед своими современниками вечный и главный вопрос – «вопрос о цели и смысле жизни» (III, 523), о том «Чем наполнить

сердце? Какое дело дать праздному уму?», поэт, не заслонявшийся поэзией от «жизненного горя и зла» (III, 523); Лермонтов, сознававший невозможность «внутреннего счастья для кого-либо, когда несчастье кругом» и страдавший в образе своего Печорина от отсутствия подлинного дела, а не делишек (III, 528); Гоголь, показавший глубину падения человечества, в котором оказывается возможен «торг мертвыми душами», «душами отцов», «и без малейшего при этом угрызения совести» (III, 530, 531), – таковы, для Федорова, вехи движения русской литературы к вере, вере сознательной, *совершеннолетней*, той, что не отворачивается от трагедии бытия, а ищет ее преодоления, не зарывается головой в песок и не боится союза с разумом.

С явления Гоголя «русская литература начинает делаться самостоятельной, т. е. Россия начинает узнавать дорогу, путь, по которому она должна следовать, начинает понимать, что ей или ему (русскому народу) нужно делать» (III, 529). В Толстом она по-новому переживает муку смертного существования, ложь и неправду жизни, устроенной не по Божьим законам. Достоевский – вершина этого движения литературы. В нем она становится подвигом миропонимания, идеалотворчества, словом, призванным вести ко спасению. И именно Достоевского объявляет Федоров родоначальником учения о воскресительном долге.

В одной из заметок 1890-х годов философ вывел чеканную формулу нового, активно-христианского пути искусства – пути, прямо противоположного процессу секуляризации, в плену которого художественное творчество пребывало столетиями: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (III, 100). По убеждению философа, только тогда во всей полноте и силе проявит себя воспитательная, учительная функция искусства, когда оно получит возможность не только в храмовом синтезе, но во всем своем родо-видовом и жанровом многообразии, в совокупности всех форм и приемов мастерства, нести в мир весть о Царствии Небесном, свидетельствовать о тех фундаментальных и высочайших истинах веры, которые были сформулированы многовековым догматическим творчеством Церкви, – но свидетельствовать не умозрительно-словесно, а образно, художественно, воздействовать синтетически, целокупно: на мысль, сознание, волю, на все чувства и душевные движения человека.

Не будет преувеличением сказать, что в своих религиозных открытиях и предчувствиях русская литература была *художественным богословием*, свидетельствуя об истинах веры не понятийно-логически, а образно-

эмоционально, подобно эстетическому богословию церковного зодчества, росписи, пения. В творчестве Достоевского, вершинной ее фигуры, мы находим отражение основных богословских идей христианства – богочеловечества, соборности, Троичности, двух природ во Христе, софийности мира. Но не в прямом высказывании с употреблением соответствующей терминологии. Эти истины разлиты в его художественном мире, это мир, строящийся по законам софийности, соборности, это мир, в котором герои, чтобы по-настоящему жить должны уподобляться Христу, а если не уподобляются, то тоскуют, мучатся, сознают бездну в себе и бессмыслицу мира и приходят к преступлению и самоубийству.

Достоевский художественно утверждает представление, являющееся главным в философии Федорова: представление о человеке как соратнике Творца в деле преобразования бытия в Царствие Божие. Так же как Федоров, он вырастает на идее христианского синергизма, выдвинутой и в западной, и восточной патристике (Иоанн Кассиан Римлянин, Григорий Палама) и давшей на русской почве учение о богочеловечестве. «Христианство есть доказательство того, что *в человеке может вместиться Бог*. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25; 228). Так пишет Достоевский о смысле Боговоплощения, в котором человеческая природа оказалась достойной вместить в себя Божество, материя получила шанс дорасти до Богоматерии, что коренным образом отличает христианство от того же буддизма, последовательно отрицающего материю. Из трактовок Богочеловечества Иисуса Христа вытекает у Достоевского вопрос о высшем, Божественном достоинстве человека, о конечных и главных заданиях творчества. Если материя не спасается, то и человек обречен на вековечный дуализм духа и плоти, а художество – на пребывание в узких пределах «искусства подобий» (определение Федорова), строительства второй, иллюзорной реальности, которая может быть и прекрасной, и гармоничной, и неподвластной «слепым, вечным и мертвым законам природы» (23; 146), но бессильна распространить свое совершенство на бытие, бьющееся в тисках смерти и тления. Достоевский же утверждает целостность человеческой природы, полноту ее преобразования, ставя перед искусством задачу содействовать созиданию «рая Христова». Так же как Федоров, писатель не смиряется с дуализмом земного и небесного, с разрывом духа и плоти, Бога и человека, он хочет связать небо и землю, повернуть историю на Божьи пути. Отсюда вытекает и творческий метод писателя, который сам он определял как «реализм в высшем

смысле» (27; 65)⁵⁹⁷. В сущности, это и есть метод той новой литературы, о которой мечтал философ всеобщего дела. Литературы, несущей благу весть о преображении, выстраивающей мост от бытия к благобытию.

Почему Достоевский так восставал против реализма, уклоняющегося в натурализм? Потому что в таком реализме признается только одно – наличное – измерение бытия, потому что мир здесь замкнут в самом себе, потому что развенчиваются все иллюзии, всякий взгляд на человека сквозь идеалистические, розовые очки и человек берется таким, каков он есть, противоречивым, смертным, самостным, искажившим в себе образ Божий, и в изображении его таким и только таким полагается верх реализма. Реалисты-натуралисты принимают за норму то, что на деле есть послегрехопадное искажение нормы. Принципиально отказываясь рассматривать мир и человека «под знаком вечности», они делают примерно то, что сделали с обликом Богочеловека-Христа Д. Штраус и Э. Ренан, отбросившие Божественную природу Спасителя, считавшие Его «только простым человеком, благотворным философом» (11; 179). Такое оскотенное понимание действительности для Достоевского недопустимо. Сам он видит бытие и человека не только такими, каковы они есть, но и такими, каковы они должны быть: человека – в перспективе его богочеловечности, бытие – в перспективе благобытия. В этом и глубинный смысл его творческой формулы: «При полном реализме найти в человеке человека» (27; 65). Достоевский говорит здесь о необходимости для всякого истинного художника увидеть в человеке образ и подобие Божие, основу его высшей, бессмертной природы, основу его богочеловечности.

Но как не удовлетворял Достоевского однобокий и одномерный секулярный реализм, который «не видит дальше своего носу», точно так же не удовлетворял его и романтизм. Романтизм с его четко очерченной системой двоимирия, дуализмом низшей и высшей реальности, которым не сойтись нигде, никогда и ни при каких обстоятельствах. Сущее и должное, бытие и благобытие в романтической картине мира разведены фатально и безнадежно. С земли можно лишь *рваться* в небо, можно даже *коснуться* его в сияющих грезах (вспомним тютчевское «О, как тогда с земного круга Душой к бессмертному летим!»), но невозможно в небе *остаться*, а еще невозможнее *свести небо на землю*, т. е. эту

⁵⁹⁷ См.: *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004; *Степанян К.А.* «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М., 2005; Круглый стол «Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского. Отд. отт. СПб., 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20).

землю *преобразить*. И вот против такой картины мира Достоевский также восстает очень жестко. В «Идиоте» он демонстрирует тупик романтического двоемирия. Здесь воспроизведен именно такой образ мира, где «меж землей и небесами» дистанция огромного размера, непреодолимая для слабых сил человека, пусть даже и самого «положительно-прекрасного». Человек не спасается. Земля не спасается. Она проклята и богооставлена, навеки отдана во власть «законов природы». Ее символ – гольбейновский *мертвый Христос* – *Христос невоскресший*, а значит не давший образа спасения ни миру, ни человеку. Над этой землей – недостижимое в своей святости небо. И тщетно рвутся к нему смертные люди – «темная, наглая и бессмысленно вечная сила, которой все подчинено» (8; 339), не дает им подняться с земли, а потом и уводит в эту самую землю, навеки, без воскресения.

Совершенно иная картина мира – в «Братьях Карамазовых». Этот роман – не только «увенчание здания» всего «великого пятикнижия», но и вершинное явление творческого метода Достоевского, его «реализма в высшем смысле». Здесь земля не отвержена, а оправдана, она не иноприродна небесному, а соприродна ему – в ее живительном лоне прорастают «семена из миров иных». Это земля, на которой воплотился Христос, которой дал Он обетование преображения – и в Своем Фаворском сиянии, и в попирающем смерть Воскресении. Если центрообраз «Идиота» – *мертвый Христос*, то центрообраз «Братьев Карамазовых» — *Христос воскресший и воскрешающий, преображающий смертное естество* (чудо в Кане, образ воды, претворяемой в вино вечной жизни). Вспомним Алешу, вышедшего из келии старца после откровения Каны и павшего на землю в слезном ее целовании. Как эпилепсия Мышкина – ключ к мирообразу «Идиота», так эта сцена – ключ к мирообразу «Братьев Карамазовых». Паденье Алеши на землю – уже не паденье во прах и ничтожество, сменяющее мгновение «слития с самым высшим синтезом жизни». В человеке, распростертом на земле под бескрайним куполом неба, сходятся «нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих» (14; 328) и всем своим существом ощущает он связь миров, в которую навечно включена и его дорогая планета. И что такое Алешина исступленная клятва любить землю, «любить во веки веков» (14; 328), данная под небесными звездами, как не символический ответ на стенание романтизма о разрыве между земным и небесным, между сущим и должным, между действительностью и идеалом. Герой встает с облитой его слезами земли с новым пониманием мира и человека, средоточие которого –

идея обожения, и не только неба, или земли, но и всех «бесчисленных миров Божиих», воистину, всего мироздания.

Так на место спиритуалистического презрения к материи, к живой плоти мира Достоевский ставит то мироотношение, которое впоследствии философ и богослов Владимир Ильин назовет христианским материализмом, или *материологизмом*. Понятие *материологизма* («признание Логоса действующего в материи»⁵⁹⁸) Ильин противопоставляет как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму. Главным же его выразителем в русской философии считает именно Федорова, у которого человек, носящий в себе «образ и подобие Божественного Слова»⁵⁹⁹, становится проводником Логосного, организующего начала в мир, содействует будущему преображению твари.

Если Достоевский параллельно Федорову движется к материологизму, то Федоров параллельно Достоевскому утверждает «реализм в высшем смысле», рассматривающий сущее в перспективе его восхождения к должному, бытие *sub specie* благобытия. Философ вводит понятие «всемирный реализм» и основой его считает воскресение Христово, «воскресение во плоти» (I, 379), противопоставляя этому подлинному реализму, реализму преображенной материи, реализму Царствия Божия, как односторонний спиритуализм и идеализм, презирающий и попирающий бытие со своей гордой, недостижимой колокольни, так и «скотский реализм» (натурализм) XIX века (I, 67). Последний, хотя и претендует на объективное «выражение действительности», но под видом правды жизни (жизни, какова она есть: смертной, страдальческой, отданной во власть розни и слепоты) преподносит своим современникам «высшую неправду» (III, 535), злоупотребляет художеством как пророчеством, как предварением будущего преображения, которое принципиально реалистично: «не внутреннее лишь преображение (преображение душ), но и внешнее преображение мира, мира материального» (III, 444)

«Всемирный реализм» проявляет себя буквально в каждой клетке федоровского текста, является ключом к пониманию построений философа, к интерпретации рождающихся у него словесных икон. Руководясь этим методом, Философ пишет свою «трудную повесть»⁶⁰⁰ о небратстве и средствах

⁵⁹⁸ Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

⁵⁹⁹ Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930. С. 8.

⁶⁰⁰ О том, что Федоров предполагал дать изложению своих идей и такое название, свидетельствует Н. П. Петерсон: «Исторический очерк, с которого и началось писание всего, в

восстановления родства, ассоциируя ее со «Словом о полку Игореве», поэтическим печалованием о розни и призывом к умиротворению; проектирует наружную роспись храма, изображающую путь от града земного, «который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов», воздвиг себе идола в виде прогресса, ко граду Небесному, путь преобразования «мира в смысле розни» в «мир в смысле согласия» (III, 467, 468). Искусство «всемирного реализма» для Федорова есть искусство священное, полагающее начало «превращению всего уличного, площадного, общественного, демократического, не оставаясь и в аристократическом, безгловом отчуждении, в родное, братское, отеческое, во вселенско-храмовое», «превращению базарной, биржевой суеты <...> в истинно-общее дело, в литургию», «ярмарки тщеславия в славу у Бога и в славу друг у друга» (III, 459).

Достоевский часто употребляет по отношению к тому высшему измерению бытия, которое незримо присутствует в его художественном мире, словечко «фантастический». Воспроизводит оно не его собственную оценку тех связей и отношений, которые существуют между этим измерением и наличной действительностью, а лишь восприятие этих связей, вернее отсутствия таковых, секулярным сознанием, «эвклидовым умом» с его «понятием лишь о трех измерениях пространства» (14; 214). Для писателя Кана Галилейская, являющаяся в видении Алеши Карамазова, отнюдь не фантастична, она столь же реальна, как и город Скотопригоньевск, в котором разворачиваются события «Братьев Карамазовых». Другое дело, что эта реальность для мира каков он есть пока только потенциальна, она лишь соприкасается с этим миром, но не покрывает его, миру еще предстоит к ней восходить, в нее облекаться, как каждому человеку предстоит облекаться во Христа, возрастая до духо-телесного Его совершенства. Точно так же рисуемый Федоровым образ будущего воскресительного дела, «внехрамовой Пасхи» есть та безусловная, благая реальность, которая для эмпирической реальности, пребывающей во власти смерти и розни, еще не объективна, но уже проективна: она дает последней жизнетворческие ориентиры, намечает пути ее преобразования.

июне 1878 г. в ответ на письмо Достоевского, оставшегося после Николая Федоровича, и который был прочитан Соловьевым, как я Вам уже писал, назывался в разное время различно, а сначала был без всякого заглавия; первое, полученное им название, было, кажется, Трудная повесть, а потом “Что такое история?” Но выше этого заглавия стояло заглавие – “Вопрос о братстве” и проч.» (Н. П. Петерсон – В. А. Кожевникову, начало января 1905 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29, л. 70 об. – 71).

Понимание того, что должное столь же реально, сколько и сущее, дает Федорову и Достоевскому углубленное, пророческое видение судеб истории, позволяет рассматривать каждый сегодняшний ее отрезок как звено общего движения мира от сотворения к Боговоплощению и от Боговоплощения к Царствию Божию, звено, которое может быть надежным и прочным, а может и выпасть из спасительной общей цепи в зависимости от того, кому служит в данный конкретный момент человечество – Творцу или антагонисту Творца. Писателю и мыслителю является то понимание происходящего, которое принципиально закрыто для оскопленного, бескрылого реализма. «Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики, – пишет Достоевский Майкову 11(23) декабря 1868 г. – Мой идеализм – реальнее ихнего. Господи! Порассказать толково то, что мы все, русские, пережили в последние 10 лет в нашем духовном развитии, – да разве не закричат реалисты, что это фантазия! А между тем это исконный, настоящий реализм! Это-то и есть реализм, только глубже, а у них мелко плавает. <...> Ихним реализмом – сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты» (28(II); 329). А вот как высказывается Федоров по поводу «реалиста» Гете, выдвинувшего в 1890 г. теорию метаморфозы растений, согласно которой все органы высших растений построены по образцу листа: «Привести все растительное царство к одному типу, к семенодоле, к листку и корешку – это не значит еще открыть мировой смысл растения. Сознание человеческое имеет свои права в целом. <...> Для существа, сознающего утраты, недостаточно привести весь растительный мир к позвонку или к нервному узлу, заключенному в нем, нужно еще *отыскать связь, переход между семенодолем и позвонком, чтобы воспроизвести из последнего череп и головной мозг*» (III, 509).

Именно эту высшую *связь* явлений, связь восходящую, соединяющую начала и концы бытия, и утверждает «реализм в высшем смысле» Достоевского и «всемирный реализм» Федорова. Живое ощущение этой связи, взгляд на сущее сквозь окуляры вечности, из бытия, омытого любовью Божьей и человеческой, восстановленного в первоначальной силе и славе, совершенно особенным образом разворачивает для них всю перспективу вещей. Привычный, казавшийся законной нормой уклад этого мира с его цивилизацией, секулярной культурой, интригами хитроумных политиков, банками, железными дорогами, всемирными выставками оказывается зримым свидетельством падения человечества, отрекшегося от дела Божия, не желающего слышать «вздохов всей твари» (III, 509), что с надеждой

взирает на «сынов человеческих», ожидая от них избавления от стихийности и слепоты. И тогда выстраивается высшая, Божеская система ценностей, где в центр поставляется преображенная, бессмертная жизнь, обнимающая собой и людей, и природу, «чувствующею мыслию» которой является человек (III, 509).

С «реализмом в высшем смысле» связан и прогностический характер мысли Федорова и Достоевского. Еще в последней четверти XIX в. они увидели те негативные тенденции развития мира, которые воочию проявили себя лишь в следующем, XX веке: углубление межчеловеческой розни, чреватое всемирной войной; обострение социального вопроса, кровавые попытки его решения и невозможность найти подлинное решение этого вопроса вне христианства, вне обращения к главному, всеобъемлющему вопросу – «вопросу о смерти и жизни»; истощение и загрязнение земли, стихийные природные катаклизмы, ставшие своеобразным ответом природы на эксплуатирующее, но не восстанавливающее воздействие на нее человека; наконец, самый главный – антропологический кризис, кризис противоречивой, самостной, смертной природы человека, «оставленного на одни свои силы» (11; 181), отвергнувшего Христа как свой идеал, поставившего себе девизом Иваново «все позволено» и уже почти дошедшего до антропофагии. «Мир, оставивший веру» (11; 186), развивающийся по законам «скотского реализма», отвергнувший высшее измерение бытия, закономерно приходит к самоуничтожению.

Но вернемся к литературе. «Реализм в высшем смысле» – метод, позволяющий, в полном смысле слова, воцерковить секулярные жанры словесного творчества, в том числе и столь критикуемый Федоровым роман. Достоевский *спасает* романный жанр – не в сниженном, а именно в высоком, религиозном смысле этого слова. Он ставит его вровень с храмовым зодчеством, иконописью, фреской, вровень с литургической поэзией, воплощая в изначально секулярной литературной форме полноту христианского содержания, более того – преобразует саму эту форму, делая ее достойной вместить высший Божественный смысл, подобно тому как утроба Богоматери была предочищена Духом Святым, дабы достойно принять в себя Божество.

Позднее, размышляя в духе федоровской эстетики над путями русской литературы, философ Н. А. Сетницкий увидит в творчестве Достоевского попытку трансформации жанра романа в новый синтетический жанр «литургической эпопеи», где в живой художественной ткани, в насыщенных, полнокровных образах, в сюжетной динамике явил бы себя новый, благой, совершеннолетний тип сознания и мироощущения, где бы раскрылся новый «образ действия»

человека в бытии, новый тип взаимоотношений между «я» и «другими». В романе (да и в жизни как она есть), конфликт личности со средой, указывает Сетницкий, в сущности, не имел иного исхода, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам; в литургической же эпопее (стремящейся к преодолению разрыва между истиной и благом, бытием и благобытием) он может быть разрешен их сознательным, творческим, соборным взаимодействием – в «работе спасения», жизни «со всеми и для всех»⁶⁰¹.

Воцерковляя роман, Достоевский исполняет то, чего, по мысли Федорова, еще не исполнила литература. В его «великом Пятикнижии» есть и разбойники благоразумные (Родион Раскольников, Дмитрий Карамазов), и Лазарь Воскрешенный (Алеша), и женщина, разбившая драгоценный алавастр (Сонечка Мармеладова), и блудница, ищущая Христа и правды (Настасья Филипповна, Грушенька). А главное, каждый из героев несет в себе образ Христа, тот Образ Образов, которым только и «измерит сам себя до конца человек»⁶⁰².

Наконец, Достоевский религиозизирует и публицистические жанры словесности, которые в мире, не сознающем вселенского долга, пали так же низко, как и живопись, создающая рекламный плакат, или зодчество, выражающее себя в «архитектуре магазинов, лавок». «Журналистика – это сила, и сила громадная, но растрачиваемая на дело эфемерное, – на передовые статьи в которых выражается дух партий, на сообщение пикантных вестей, сенсационных слухов, возбуждающих тревогу, а иногда террор, и часто – в видах спекуляции, сплетен с прибавкою реклам, и больше всего – болтовни (“фельетон”). Представляя совершенную противоположность музею, она является полнейшим выражением нашего века» (II, 412) – так писал Федоров о «второй власти», претендующей на водительство душ и умов, но не способной осуществлять это священное водительство в обществе, утратившем религиозные ориентиры жизни. Журналистика, «занимающаяся вопросами дня и забывающая прошедшее», создающая «эфемерные», «однодневные сочинения» (II, 412), устаревающие уже через несколько часов после выхода, – своего рода эмблема мира, отвернувшегося от Бога и Его закона, живущего одним днем и стремящегося прожить его как можно слаще и беззаботнее. Высшее же выражение противобожеского, небратского состояния мира Федоров видел в журнальной полемике, где превыше

⁶⁰¹ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 250.

⁶⁰² Горский А.К. Организация мировоздействия // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 183.

всего борьба партий, столкновение частных мнений, где разделение и вражда достигают высшего градуса, где и помыслить нельзя о согласии, о соединении и примирении враждующих сторон, ибо такое примирение угрожает самому существованию журналистики как орудия «всемирного раздора». «Ныне <...> каждый журнал представляет собою враждебное другим журналам направление, и чем больше все отделы журнала пропитаны, проникнуты этим направлением, тем лучше, по-нынешнему, он вооружен, тем лучше он исполняет свое назначение, тем вернее себе» (III, 414) – так и хочется вспомнить при этом горькие слова Достоевского из главки «Обособление» в «Дневнике писателя» 1876 г., рисующие состояние духовного обособления людей друг от друга, проявлением которого и является журнальная полемика: «Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств» (23; 80).

Однако тот же Федоров, руководствуясь универсальным принципом активного христианства: не отрицать и уничтожать, а исцелять и преображать, намечает план христианизации журналистики, обращения ее из средства возбуждать вражду в орудие объединения, подлинного, богодухновенного миссионерства. «Журнал из соблазнителя-рекламиста, вестника скандалов... должен стать ежедневным руководителем в исполнении общего дела и в переходе от несовершеннолетия к совершеннолетию родовому» (III, 441). Журналистика должна стать словом о долге, соединяя распавшийся человеческий род призывом ко всеобщему делу, а не подливая масла в огонь раздора и разъединения.

Эту священную задачу журналистики и пытался исполнять Достоевский в своем «Дневнике писателя». Он, в начале 1860-х годов отдавший столько сил и азарта журнальной полемике, и не только с действительными противниками, такими как редакция «Современника», но и с мировоззренчески близкой журналу «Время» газете «День», а в 1876 г., почти что по-федоровски, выразивший недожность этой борьбы, выстраивает свой «Дневник писателя» как слово об идеале, выступая провозвестником христианства как «всемирного общего дела»⁶⁰³, «всесветного единения во Имя Христово» (27; 19), устремляющего мир ко всецелой гармонии, которой нет и не будет конца.

⁶⁰³ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. С. 202.

БИБЛИОГРАФИЯ

Печатные источники

1. Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. М., 1886
2. Вселенское дело. Памяти Н. Ф. Федорова. Вып. 1. Одесса. 1914.
3. Вселенское дело. Вып. 2. <Харбин>, 1934
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990
5. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 9 т. М., 2003
6. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 18 т. М., 2003–2005
7. Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1971
8. Ф. М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб., 1993
9. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1990
10. Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984
11. Лавров П.Л. Исторические письма. СПб., 1905
12. Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М., 1912
13. Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой. М., 1882
14. Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского: В 3 т. СПб. 1993–1995
15. Отчет Московского Публичного и Румянцевского Музеев за 1903 год. М., 1904.
16. Петерсон Н.П. Г-ская школа // Ясная Поляна. 1862. № 6. С. 32–39 (подпись Н. П. П.)
17. Петерсон Н.П. П-новская школа // Ясная Поляна. № 10. С. 24–37 (подпись Н. П. П.)
18. Петерсон Н.П. Письмо К. П. Победоносцеву. 14 марта 1881 // К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1, М.; Пг., 1923. С. 281–286
19. Петерсон Н.П. Письмо к издателю «Русского архива» по поводу отзыва Ф. М. Достоевского о Н. Ф. Федорове // Русский архив. 1904. № 6. С. 300–301
20. Петерсон Н.П. Из записок бывшего учителя // Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 257–268
21. Петерсон Н.П. Из воспоминаний о Федорове // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. М., 2004. С. 132–151
22. Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). СПб., 1882
23. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914
24. Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988
25. Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989
26. Соловьев В.С. Письма. В 4 т. СПб., 1908–1923
27. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1990
28. Соловьев В.С. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. т. 2. М., 1990. С. 197–230.
29. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М; Л., 1928–1964
30. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1–4. М., 1995–1999. Дополнения. Комментарии к IV тому. М., 2000

31. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982
32. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1995 (Библиотека духовного возрождения)
33. Федоров Н.Ф. Долг авторов по отношению к публичным библиотекам // "Русские ведомости. 1896, № 244. Републикация: "Дон". 22 сентября 1896. № 106. Подп.: N
34. Федоров Н.Ф. Авторское право и авторская обязанность или долг: (К вопр. о лит. конвенции) // Дон. 6 окт. 1896, № 112. Подп.: N.
35. Федоров Н.Ф. Плата за цитаты, или Великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права // Дон. 10 октября 1896. Подп.: Ив-новъ
36. Федоров Н.Ф. Что значит карточка, приложенная к книге? // Дон. 22 октября 1896. № 119. Подп.: N
37. Федоров Н.Ф. Библиография: Знание популярное, энциклопедическое, мнимое, и знание действительное: переход от мнимого знания к знанию действительному // Дон. 29 октября 1896. № 122. Подп.: N.
38. Федоров Н.Ф. <Предисловие к изданию письма Ф. М. Достоевского> // Дон. 20 июля 1897. № 80. Подпись: Н. П. Републикации: Вселенское дело. Памяти Н. Ф. Федорова. 1903–1913. Вып. 1, Одесса, 1914, с. 24–30; Контекст 1988. М., 1989. С. 296–304.
39. Федоров Н.Ф., Петерсон Н.П. Разговор с Л. Н. Толстым // Асхабад. 12 октября 1899. № 285. Подпись: Н. П. Петерсон
40. Федоров Н.Ф. Что такое Россия? // Асхабад. 6 июля 1901. № 187, б/п
41. Федоров Н.Ф. Самодержавие // Асхабад. 10, 11, 19, 21, 22 июля 1901. №№ 191, 192, 200, 202, 203, б/п.
42. Федоров Н.Ф. Из материалов к III тому «Философии общего дела» // Контекст 1988. М., 1989. С. 296–304
43. Федоров Н.Ф. <Письма Н. П. Петерсону>; Петерсон Н.П. <Письма Н. Ф. Федорову> // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 13. СПб., 1999. С. 248–252.
44. Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение. 1894–1901. Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. Сост.: А. Н. Акиншин, О. Г. Ласунский. Воронеж. 1998
45. Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Верный, 1906; Т. II. М., 1913
46. Хомяков А.С. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1861; Т. 2. Прага, 1867
47. Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988
48. Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. М., 1993
49. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987
50. Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4 (39)

Архивные источники

Список сокращений:

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ИРЛИ – Отдел рукописей Института русской литературы РАН (Пушкинский дом)
НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской
государственной библиотеки
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства
ЦИАМ – Центральный исторический архив г. Москвы
FR – Литературный архив Музея чешской литературы. Ф. 142 (Fedoroviana
Pragensia)

1. Войцеховский Е. Воспоминания о Н. П. Петерсоне // НИОР РГБ, ф. 657, к. 11, ед. хр. 5
2. Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ, ф. 272, оп. 1, ед. хр. 21
3. Ильин В.Н. «Философия общего дела». Машинопись. 414 с. // Рукописный фонд Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова
4. Краткая стенограмма доклада К. А. Чхеидзе «Организация жизни по Н. Ф. Федорову» в Русском Философском обществе в Праге 8 февраля 1933 с прениями // FR.I.3.27
5. Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ, ф. 126, д. 53
6. Петерсон Н.П. <Автобиография> // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 78
7. Петерсон Н.П. Письмо к патр. Тихону, 1918 // РГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 1073
8. Петерсон Н.П. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 12
9. Петерсон Н.П. Письмо Е. Н. Трубецкому. 21 июля 1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 18
10. Петерсон Н.П. Чем должна быть народная школа? // НИОР РГБ, ф. 657, к. 1, ед. хр. 3
11. Письма разных лиц П. И. Бартеневу, 1904 // РГАЛИ, ф. 46, оп. 1, ед. хр. 596
12. Письма В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону, 1902–1909 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 42
13. Письма В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону, 1910–1916 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 43
14. Письма Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову, 1904 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24
15. Письма Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову, 1905–1906 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 25
16. Письма Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову, 1907–1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 27.
17. Письма Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову, 1914–1917 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 29
18. Письма Н. П. Петерсона М. Н. Петерсону // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 29
19. Письма Н. А. Сетницкого К. А. Чхеидзе // FR. I.3.37
20. Письма Е. Н. Трубецкого Н. П. Петерсону // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 63, 64
21. Письмо Н. С. Трубецкого П. Н. Савицкому. 1 января 1933 // FR. I.3.27

22. Письмо Ф. М. Достоевского <публикация в газете «Дон» с приписками и поправками Н.Ф. Федорова> // НИОР РГБ, ф. 657, к. 2, ед. хр. 2; к. 9, ед. хр. 57, лл. 4–8 об.
23. Письма К. А. Чхеидзе Н. А. Сетницкому // ФР. I.3.27
24. <Показания Н. Ф. Федорова по делу ишутинцев> // ЦИАМ, ф. 16, оп. 57, д. 143, лл. 10–24.
25. Соловьев В.С. <Лекции 1882 года> // РГАЛИ, ф. 446, оп. 2, ед. хр. 1

Литература

1. Акиншин А.Н., Ласунский О.Г. Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. Воронеж, 1998
2. Аксаков К.С. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. М., 1876. С. 241–288
3. Барсов Е.В. Памяти Н. Ф. Федорова // Московский листок. 17 дек. 1903, № 350
4. Бартенев С.П. Н. Ф. Федоров: два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909, № 1. С. 119–122
5. Бартенев С.П. Из дневника // Новый журнал, 1977. № 129. С. 172–182
6. Бартенев Ю.П. Памяти Н. Ф. Федорова // Русский архив. 1904. № 1. С. 191–192
7. Баршт К.А. «Научите меня любви...». К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 159–167.
8. Безносов В.Г. Земное — небесное в творчестве Ф. М. Достоевского // Достоевский и современность. Материалы VIII Международных «Старорусских Чтений» 1993 г. Новгород, 1994. С. 78–94
9. Безносов В.Г. «Смогу ли уверовать?» Ф. М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX – начала XX века. СПб., 1993
10. Белопольский В.Н. Достоевский и философская мысль его эпохи: концепция человека. Ростов, 1987
11. Беляев А. Взгляд на самодержавие епископа Феофана и Н. Ф. Федорова // Вера и разум. Харьков, 1906. С. 313–331
12. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 7–150
13. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 18–84
14. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 151–176
15. Бердяев Н.А. Пророчества Н. Ф. Федорова о войне // Биржевые ведомости. 15 августа 1915. № 15027 (То же: Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 469–474)
16. Бердяев Н.А. Религия воскрешения: «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. № 7. Кн. 2. С. 75–120
17. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1989. С. 227–231, 233–234

18. Бердяев Н.А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76–94
19. Борис (Кирьянов), свящ. Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001 (Античное христианство. Исследования)
20. Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1991, С. 199–222
21. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М., 1991
22. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 368–434
23. Булгаков С.Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Булгаков С.Н. Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М., 1996. С. 142–158
24. Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый град. 1931. №№ 1, 3, 7
25. Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Два града: Исследования о природе общественных идеалов: В 2 т. Т. 2. М., 1911, С. 260–277; републиковано: Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 286–301
26. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Там же. С. 46–94
27. Булгаков С.Н. Очерк о Ф. М. Достоевском. Чрез четверть века (1881–1906) // Булгаков С.Н. Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М., 1996. С. 187–216
28. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991
29. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994
30. Булгаков С.Н. Святый Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.–СПб., 1999. С. 324–342.
31. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 49–297
32. Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991
33. Бурсов Б.И. Личность Достоевского. Роман-исследование, Л., 1979
34. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991
35. Василий (Кановский), свящ. Эсхатология св. Ириней Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 15. С. 289–308; № 16. С. 431–453
36. Виленская Э.С.. Производительные ассоциации в России в середине 60-х годов XIX века (из истории ишутинской организации) // Исторические записки. Т. 68. М., 1961. С. 51–80
37. Волынский А.Л. Ф. М. Достоевский. СПб., 1906
38. Волынский А.Л. Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М., 2004. С. 479–517
39. Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент) // Современные записки. 1932. № 50. С. 288–304
40. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994
41. Гачева А.Г. Народ и интеллигенция в учении Н.Ф. Федорова // Народ и интеллигенция. М., 1990. С. 51–57
42. Гачева А.Г. В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936
43. Гачева А.Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 2., М., 1996. С. 5–63

44. Гачева А. Г. Жить и быть христианином: Н. П. Петерсон // Советская библиография, 1995, №2 С. 114–125
45. Гачева А.Г. Философия общего дела Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003. С. 320–374
46. Гачева А.Г. В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.
47. Гачева А.Г. Н. Ф. Федоров – философ и деятель отечествоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 220–25.
48. Гачева А.Г. Царствие Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX вв. Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 312–323.
49. Свящ. Геннадий (Беловолов). Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 165–174.
50. Георгиевский Г.П. Завет преподобного Сергия. М., 1893
51. Георгиевский Г.П. Памяти Николая Федоровича // Московские ведомости. 16 декабря 1903, № 341
52. Георгиевский Г.П. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Московские ведомости 23–26 января 1904, №№ 23–26 [псевд.: П.Я. Покровский]
53. Георгиевский Г.П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Новый журнал. № 142. 1981. С. 91–109; то же: Четвертые тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 46–66
54. Гессен С.И. Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф. М. Достоевского // Современные записки. 1929. № 39. С. 502–515
55. Гилянов А.Я. Сыновняя любовь как основа человечности: Н.Ф. Федоров о сущности христианства // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 2. С. 33–37
56. Гомолицкий Л.Н. Н. Ф. Федоров. К 30-летию со дня его смерти // Молва. 23–25 декабря 1933. № 294
57. Горский А.К. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1: Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография. Харбин, 1928; Вып. 2: Проективизм и борьба со смертью. Богословие общего дела. Харбин, 1928; Вып. 3: Организация мировоздействия. Харбин, 1932; Вып. 4: Острые мирового кризиса. Харбин, 1933 [псевд.: А. Остромиров]
58. Горский А.К. Перед лицом смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928 [псевд.: А. К. Горностаев]
59. Горский А.К. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского: Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929 [псевд.: А. К. Горностаев]
60. Горский А.К. Тяга земная (Соловьев и Федоров) // Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 140–207 [псевд. А. К. Горностаев]
61. Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 183.
62. Градовский А.Д. Мечты и действительность (По поводу речи Ф. М. Достоевского) // Голос. 25 июня 1880. № 174
63. XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Москва, 2002

64. Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедия. Т. 3. М., 1995. С. 157–159
65. Добротолюбие. Т. 5. М., 1890
66. Достоевский в конце XX века. М., 1996
67. Достоевский и мировая культура. Альманах. Вып. 1–20. М.:СПб., 1993–2005
68. Достоевский и современность. I–XIX Старорусские чтения. Новгород, Старая Русса, 1986–2005
69. Достоевский. Материалы и исследования. Т. 1–17. Л., 1974–2005
70. Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1935
71. Дроздовская Р.С. Идея суда и апокатастасиса в творчестве Ф. Достоевского и Л. Толстого в контексте «Философии Общего Дела» Н. Ф. Федорова // Ученые записки Ульяновского государственного университета. Серия: Государство и право: проблемы, поиски решений, предположения. Вып. 1 (8). Актуальные проблемы права и его реализации в современных условиях. Ульяновск, 1999. С. 137–141
72. Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Христианская мысль. 1917. № 1. С. 61–75; № 3–4. С. 34–54; 5–6. С. 41–51; № 7–8. С. 15–29
73. Е.В. [иеромонах Ераст]. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Оптина Пустынь, 1902
74. Записки протоиерея Сергия Сидорова // Оптина Пустынь: Православный альманах. Вып. 1. СПб., 1996
75. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991
76. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997
77. Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 282–311
78. Иванов Вяч. Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского // Там же. С. 312–336
79. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003
80. Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4
81. Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.
82. Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 17–23.
83. Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930
84. Ильин В.Н. Достоевский и Гоголь // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 60–71
85. Ильин В.Н. Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский // Там же. С. 94–115
86. Иоанн (Златоуст), свт. Творения. Т. II. Кн. 1. СПб., 1899
87. Иоанн (Экономцев), игумен. Православие, Византия, Россия. М., 1992
88. Кареев Н.И. Идея всеобщей истории. СПб., 1885
89. Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Ч. 1–2. СПб., 1887
90. Карякин Ю. Достоевский и канун XXI века. М., 1989
91. Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой в христианском миросозерцании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Москва, 2002. С. 304–313

92. Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М.Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004
93. Касаткина Т.А. Философские и политические взгляды Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 8. М., 1997. С. 167–178
94. Кийко Е.И. Достоевский и Ренан // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 4. Л., 1980. С. 106–122
95. Коган Г.В. Вечное и текущее (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 3. М., 1994. С. 27–42
96. Кожевников В.А. Философия чувства и веры. М., 1897
97. Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908; 2-е изд.: М., 2004
98. Кожевников В.А. <Из письма А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова> // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 113–114
99. Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 59–78
100. Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 5–68
101. Котельников В.А. Средневековье Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб., 2001. С. 23–31
102. Криницын А.Б. Исповедь подпольного человека. К антропологии Ф. М. Достоевского. М., 2001
103. Кудрявцев П. Россия и Царьград. Киев, 1916
104. Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. Искусство, 2000
105. Лосский Н.О. Н. Ф. Федоров // Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 84–89.
106. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 6–248
107. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991
108. Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999
109. Матвеев С.И. Философия общего дела: Учение Н.Ф. Федорова. Харьков. 1912.
110. Меденица В. Тени забытых предков //Вопросы философии. 2001. № 3. С.151–158.
111. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 5–350
112. Миллионщикова Т.М. «Родство» и «неродственность» в «Братьях Карамазовых» // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 141–147
113. Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 217–562
114. Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. 45–61
115. Мочульский К.В. Кризис означает суд // Новый Град. 1935. № 10. С. 66–78

116. Мощанский А. Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1914. № 12. С. 140–145
117. На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004
118. Неелов Е.М. От волшебной сказки к литературе: фольклорная трансформация евангельской традиции в учении Н. Ф. Федорова о воскрешении // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Вып. 1. Петрозаводск, 1994. С. 262–273
119. Никитин В.А. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113–138
120. Никитин В.А. Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300
121. Никитин В.А. Н.Ф. Федоров и православие // Начала. 1991. № 3. С. 14–21
122. Никитин В. А. Храмовое действо как синтез искусств. Свящ. Павел Флоренский и Николай Федоров // Символ. 1988. № 20. С. 219–236
123. Новикова Е.Г. Софийность русской прозы второй половины XIX века: евангельский текст и художественный контекст. Томск, 1999
124. Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Н.Ф.Федорова (публикация А. Г. Гачевой и Б. Н. Тихомирова, статья и комментарий А. Г. Гачевой) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 13. СПб., 1999. С. 205–258
125. Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258
126. «Общее дело». Сборник докладов, представленных на 1 Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск. 14-15 мая 1988 г.). М., 1990
127. Памятная книжка Воронежской губернии. Воронеж, 1897
128. Панкратов А.С. Философ-праведник // Новое слово. 1913. № 8. С. 17–25.
129. [Панкратов А.С.] Русский Диоген // Русское слово. 15(18) декабря 1913, № 289
130. Петерсон Н.П. О религиозном характере учения Н.Ф. Федорова. М., 1915
131. Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912
132. Петерсон Н.П. Заметка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого "Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания" // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 405–411
133. Плетнев Р. Федоров и Достоевский // Новый журнал. 1957. № 50. С. 220–246
134. Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990
135. Поселянин Е.Н. Отец Амвросий // Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 33–49
136. Поснов М.Э. К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. 1906. № 12. С. 773–800
137. Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского. Отд. отт. СПб., 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20).
138. Пуцыкович В. О Ф. М. Достоевском (Из воспоминаний о нем) // Новое время. 1902. 16(29) января
139. Регельсон Л.Л. Образ Святой Троицы в проекте Николая Федорова // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004. С. 29–43

140. Ренан Э. Философские диалоги и отрывки // Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902
141. Роман Ф. М. Достоевского “Идиот”: современное состояние изучения». М., 2001
142. Русские эмигранты о Достоевском. М., 1994
143. Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993
144. Русский космизм: по материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений. 1989-1990 гг.: В 2 ч. М., 1990
145. Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991
146. Савельева В.В. Поэтические мотивы в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л., 1987. С. 125–129
147. Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский) // Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова», 23–25 октября 2003). Белград, 2003. С. 187–200
148. Семенова С.Г. «Глаголы вечной жизни». Евангельская историка и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М., 2000
149. Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. В 2 т. М., 2004.
150. Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990
151. Семенова С.Г. Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 779–813
152. Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989
153. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994
154. Семенова С.Г. Философ будущего века – Николай Федоров. М., 2004
155. Сетницкий Н.А. О конечном идеале. Харбин, 1932
156. Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае. В.С. Соловьев и Н.Ф.Федоров. Харбин. 1926
157. Сетницкий Н.А. Целостный идеал. Харбин, 1932 (Отд. отт. из книги «О конечном идеале»)
158. Скатов Н.Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1878. № 8. С. 172–180
159. Сохряков Ю.И. «Общее дело» Н. Ф. Федорова // Сохряков Ю.И. Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX вв. М., 2000. С. 129–153
160. Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М., 2005
161. Страхов Н.Н. Письма о нигилизме // Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Киев, 1897
162. Тарасов Б.Н. Куда движется история? Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции. СПб., 2002
163. Тарасов Б.Н. Непрочитанный Чаадаев, неслышанный Достоевский. М., 1999
164. Титаренко Е.М. Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова. М., 2004. С. 81–102
165. Титаренко Е. М. Этика воскресительного долга // Федоров Н.Ф. Из «Философии общего дела». Новосибирск, 1993. С. 3–12

166. Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 231–244
167. Толстой С.Л. Очерки былого. Тула, 1968
168. Третьяков Н.Н. Заметки по поводу материалов к «Братьям Карамазовым» // Вселенское Дело. Вып. 2. <Харбин>, 1934. С. 169–175
169. Трубецкой Е.Н. Жизненная задача В. Соловьева и всемирный кризис миропонимания // Вопросы философии и психологии. 1912, № 4. С. 272–279
170. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В. С. Соловьева: В 2 т. М., 1913
171. Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 412–426
172. Тыркова А.В. Анна Павловна Философова и ее время. Пг., 1915
173. Устрялов Н.В. О философии Н. Ф. Федорова в свете современности // Наше время. Сборник статей. Шанхай, 1934. С. 116–142
174. Устрялов Н.В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. Т. IX. Харбин, 1932. С. 33–70
175. Федотов Г.П. Мать-земля (К религиозной космологии русского народа) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 2. София, 1991. С. 66–82
176. Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый град, № 13. 1938. С. 45–56
177. Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1, 2. М., 1996
178. Философия русского космизма. М., 1996
179. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998
180. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4.
181. Флоровский Г.В. Проект мнимого дела // Современные записки. 1935. № 59. С. 399–414
182. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937
183. Франк С.Л. С нами Бог: Три размышления. Париж, 1964
184. Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике. Т. 1. 1919–1929. Прага, 2000
185. Чхеидзе К.А. На литературные темы. Харбин, 1932
186. Чхеидзе К.А. Записка о философии Н.Ф. Федорова // Евразийские тетради. Вып. 4. Прага, 1934. С. 30–34
187. Шенрок В.И. Памяти Н.Ф. Федорова и А.Е. Викторова // Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663–670
188. Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. Берлин, 1922
189. Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К 100-летию со дня рождения Достоевского) // Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 25–97
190. Штейнберг А. Система свободы Достоевского. Берлин, 1923
191. Щербатова-Шевякова Т.С. Нередица. Монументальные росписи церкви Спаса на Нередице. М., 2004.
192. Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas). Munchen. 1989.
193. Koehler L. N.F. Fedorov: The Philosophy of Action, Pittsburgh. Pa. 1979

194. Koehler L. Renan, Dostoevskii and Fedorov // *Canadian-American Slavic Studies*, 17 (1983). 1 3. P. 362–371
195. Komarovitsch V.L. Der Vaternord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // F.M. Dostojevski. Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojevskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München, 1928. S. 3–58
196. Linner S. Starets Zosima in *The Brothers Karamazov*. A Study in the Mimesis of Virtue (*Acta Universitatis Stockholmiensis*. *Stockholm Studies in Russian Literature*; 4). Stockholm, 1975
197. Lord R. Dostoyevsky considered in relation to Apollon Grigor'ev, Vladimir Solov'yov and N.F. Fyodorov, M.A. thesis, London. 1960.
198. Lord R. Dostoyevsky and N.F. Fedorov // *The Slavonic and East European Review*. 40 (1962). 95. P. 409–430
199. Lukashevich St. N.F. Fedorov. A study in russian eupsychian and utopian thought / Newark University of Delaware press. – London associated university presses, 1977
200. *Orbis scriptus*. München, 1966
201. Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction / Nordland publishing company. Belmont, Massachussettes, 1979