

«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н. Ф. ФЕДОРОВА В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

(Опубликовано: А.Г. Гачева, О.А. Казнина, С.Г. Семенова. *Философский контекст русской литературы 1920 – 1930-х годов*. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 320 – 374)

Пожалуй, ни одна фигура отечественной мысли и культуры XIX века не вызывала в России века XX-го таких споров и таких духовных волнений, как фигура скромного библиотекаря Румянцевского музея, вбросившего в ее духовную почву семена идей поистине вселенского, космического масштаба. Эти семена проросли в сфере религиозно-философской (у Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, Г. П. Федотова и В. Н. Ильина), оплодотворили эстетические искания начала века, в которых кристаллизовалась идея искусства как творчества жизни, дали плод в литературе – и дореволюционной, и советского времени. В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак, в разной степени и в разные годы подпадали под влияние воскресительных идей мыслителя, его представлений о назначении человека, смысле истории, будущем земли¹.

Не менее многогранным и разнонаправленным было воздействие «Философии общего дела» на русское зарубежье. Со второй половины 1920-х гг. и до самой войны о Федорове писали и говорили философы и богословы, писатели и публицисты, деятели общественных и политических течений. В своем размышлении о судьбе России, в напряженном поиске новых действенных, убеждающих альтернатив идеалу социалистического «земного рая», новых совершенных форм общежития они так или иначе отталкивались и от его построений, и шире – от традиции религиозно-философского подъема начала XX века, у истоков которого как раз и стояли федоровские идеи активного христианства, богочеловеческого сотрудничества, истории как «работы спасения». «Многие неясно чувствовали, – вспоминал В. Варшавский, – что, может быть, именно в “Общем деле” Федорова была намечена та новая “соравная коммунизму” идея, которую искала эмиграция»².

Федоров оказался удивительно близок эпохе 1920–1930-х гг. с ее пафосом активизма, волей к организации истории, к творчески-преобразовательному действию, с ее идеократической устремленностью. «Н. Ф. Федоров – единственный из мыслителей прошлого века, о котором необходимо с полным правом утверждать, что он – *наш современник*, понимая наше время во всей его огромной данности и заданности»³. Но если в духовную атмосферу Советской России его идеи входили по преимуществу опосредованно и часто в редуцированном, оскопленном, *прокрустовом* виде⁴, то русская эмиграция имела возможность воспринимать и осмыслять их целостно-религиозно, вне узких рамок цензуры и партийной идеологии, в пространстве мировоззренческой и творческой свободы. И не только осмыслять, но и применять к решению тех фундаментальных вопросов, которые во всей силе и остроте встали перед человечеством конца второго тысячелетия христианской эры: согласуемы или нет научная и религиозная картины мира, противоречат ли друг другу техника и христианство, возможно ли предотвратить рост вооружений и угрозу всемирной войны, осуществимо ли общепланетарное единство народов? И наконец, самый главный, вбирающий в себя все остальные: вопрос «о назначении человека», его задаче в бытии и истории, «о конечном идеале».

Толчок к пробуждению в зарубежной России интереса к учению всеобщего дела во многом был дан Н. А. Сетницким. Переехав в 1925 г. в Харбин, он сумел выпустить

целую малую 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). Кроме того мыслитель издал богословский трактат «Смертобожничество» (Харбин, 1926), написанный им совместно с Горским и рассматривавший историю христианства под углом вызревания в нем идеи человеческой активности в деле спасения, под углом борьбы воскресительной, преображающей веры Христовой со всеми формами обожествления смерти. Выпустил он в свет и свою главную книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932), опыт активно-христианской историософии. 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.⁵ 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.

Предпринял Н. А. Сетницкий и ряд шагов к напечатанию в эмигрантских изданиях материалов из неопубликованного III тома «Философии общего дела». Летом 1927 г. он подготовил подборку религиозно-эстетических фрагментов из III тома и направил ее в редакцию журнала «Путь» с предложением дать эту публикацию в 1928 г., к 100-летию (как тогда считалось) со дня смерти Федорова⁶. Н. А. Бердяев, возглавлявший редакцию «Пути», отреагировал на это обращение с горячей заинтересованностью. «Меня очень обрадовало, – сообщал он в ответном письме, – получение от Вас ненапечатанных вещей Н. Ф. Федорова, которого я очень высоко ценю, и я Вам очень благодарен за это. Я придаю большое значение тому, что в “Пути” будут напечатаны посмертные статьи Н. Федорова. Буду Вам очень признателен, если Вы мне еще что-нибудь пришлете. <...> Если Вы видите “Путь”, то должны знать, что я написал о “Смертобожничестве”. “Смертобожничество” меня очень заинтересовало, хотя я и не со всем согласен. Если еще что-нибудь будет выходить в Федоровском направлении, то очень прошу прислать мне. Я буду давать отзывы»⁷.

Действительно, в «Пути» трижды появлялись публикации материалов из III тома «Философии общего дела»⁸, печатались рецензии на харбинские издания⁹. В 1928 г., помимо присланной Сетницким подборки, Бердяев поместил в журнале статью «Три юбилея (Л. Толстой. Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)», в которой дал краткий очерк идей философа, отметив их значение для русской культуры («Н. Федоров – русский из русских, по нем можно изучать своеобразие русской мысли и русских исканий»¹⁰), актуальность для современности. Подчеркнул высоту «нравственной идеи» Федорова («печалование о розни и грехе людей»), выделил богословские идеи мыслителя: тезис о том, что Бог действует в мире через человека, учение о Троице как идеальном образце человеческого общежития, идею обращения догмата в заповедь; назвал гениальной его трактовку Апокалипсиса. При этом целиком поддержав федоровский пафос активности, Бердяев упрекнул философа в натурализме, недооценке иррациональности зла, нечувствии «тайны смерти», в преувеличении роли технических средств в деле преображения мира.

Надо сказать, что Н. А. Бердяев, писавший о Федорове еще в дореволюционные годы¹¹, с завидным постоянством обращался к его наследию и в эмиграции.

Упоминания о философе «всеобщего дела» содержатся в большинстве его религиозно-философских статей и книг 1920–1940-х гг.: от «Философии неравенства» (Берлин, 1923), «Смысла истории» (Берлин, 1923), «О назначении человека» (Париж, 1931) до «Опыта эсхатологической метафизики» (Париж, 1947) и «Экзистенциальной диалектики божественного и человеческого» (Париж, 1952). Неоднократно Бердяев выступал с докладами о Федорове в созданной им Религиозно-философской академии¹², участвовал в прениях по докладам о Федорове других деятелей эмиграции¹³.

Бердяев неустанно и настойчиво утверждал значение русской религиозно-философской мысли XIX – начала XX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства. «Русская религиозная мысль XIX века делало дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»¹⁴. И в блестящей плеяде мыслителей, обращавшихся изнутри христианства к «проблематике о человеке и космосе, о свободе, о творчестве, о смысле культуры, об отношении церкви к миру и восполнении церкви, о Царстве Божием»¹⁵, Бердяев особенно выделял как раз Федорова с его учением о творческом призвании человека в мире, попыткой раскрыть конечные обетования христианства (воскрешение умерших, бессмертие живущих, преобразование земли в Царствие Божие) не как трансцендентный идеал, но как предмет живого, общего дела, как задачу истории.

Значение активного, творческого христианства для развития религиозной и церковной мысли эмиграции, для духовного становления православной диаспоры подчеркивали и другие философы и богословы русского зарубежья. В. В. Зеньковский так писал о внутреннем импульсе ширившегося и захватывавшего все новые круги молодежи студенческого христианского движения: «Перестройка всей жизни на началах Православия, поворот к целостной (церковной) культуре – вот руководящая идея всего религиозного движения среди русской молодежи, вот движущая сила и заветный идеал. Не о построении целостного мировоззрения уже мечтают ныне (хотя попутно ставится и эта задача), а о путях оцерковления жизни, – и эта “деловая” установка (в смысле “философии общего дела” Н. Ф. Федорова) определяет собой логику всего “движения”»¹⁶. Имя Федорова часто звучало на съездах РСХД 1920–1930-х в докладах Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. Н. Ильина¹⁷, вплеталось в съездовские дискуссии – о «христианстве и современности» (1924), о пути христианина в мире (1926), о проблеме «православной культуры» (1929, 1934) и др. С. Н. Булгаков в речи на съезде Лиги православной культуры (1930), формулируя высшее задание культурного делания: «Задача культуры – дело богочеловечества, т.е. очеловечение мира и обожение человека», – прямо ссылаясь на Федорова, полно и глубоко раскрывшего, по мысли Булгакова, религиозный смысл творчества, провидевшего «возможность восстановления падшего человека на путях культуры»¹⁸.

Практически все христианские мыслители, обращавшиеся к наследию Федорова, выделяли его религиозно-социальные идеи. Идея «психократии», организованной не по внешнему, «юридико-экономическому» принципу, а по внутреннему благодатному закону любви, идеал общества «по типу Троицы», в котором личности, подобно Троическим ипостасям, связаны неслиянно и нераздельно, пребывают в неразрывном, родственном, питаемом любовью единстве, – находили в них сочувственный отклик, творчески преломлялись в их собственных построениях на тему идеального строя жизни, ставшую для русской эмиграции 1920–1930-х гг. ключевой. Вот, к примеру, как комментировал философ-евразиец К. А. Чхеидзе, о котором далее еще пойдет речь,

представление Федорова о Троице как заповеди для человеческого общежития: «Образ пресвятой Троицы – это не “абстрактное” представление, а величайший закон действия. Человечество должно усиливаться к тому, чтобы устроить (организовать) свою жизнь по образу и подобию пресв. Троицы. Для Федорова (как и для всех христиан) фраза о *образе и подобии* не пустая фраза, а наоборот – обязывающее откровение и неизбежная заповедь делания. По Федорову – пресв. Троица есть нераздельный и неслиянный союз совершенных Личностей. Этот божественный Союз раскрыт человечеству не на “поглядение”, а на уподобление: – сущность проективизма (в данном случае) состоит в утверждении, что *человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства*»¹⁹.

В 1920–1930-е со всей очевидностью обнаружилось, что вопрос о принятии или отвержении «Философии общего дела» в религиозно-философской мысли русского зарубежья встал на острие другого, более глобального и всеобъемлющего вопроса – о сущности христианства и его задаче в истории. Если Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, опираясь на Федорова, формулировали концепцию христианской общественности, стремились раскрыть творческие, миропреображающие потенции христианства, которое, по их мысли, должно расширяться за пределы храма, монастыря, личной аскезы, одушевить собой все сферы дела и творчества человека, ведя его к «Царствию Божию», то Г. В. Флоровский, убежденный оппонент идей русского религиозно-философского возрождения, видевший в них губительный для церкви модернизм и неоднократно говоривший о необходимости возврата «к святоотеческим истокам», на почву «патристики и византизма», выступил с резкой критикой философии Федорова. В статье «Проект мнимого дела (О Н. Ф. Федорове и его продолжателях)», опубликованной в 1935 г. в «Современных записках», и главе о Федорове в «Путьях русского богословия» (Париж, 1937) он не только подверг уничтожающему разгрому систему федоровских идей, обвинив философа в позитивизме, эклектизме, утопизме, насильственном коллективизме, связях с магической традицией, но и вывел «Философию общего дела» за пределы христианства, заявив, что ни «гуманистический активизм» Федорова, ни идея имманентного воскрешения, ни регуляция природы не имеют ничего общего с «благой вестью» Христа.

Прямое несогласие с точкой зрения Флоровского выразил В. Н. Ильин, высоко ставивший Федорова именно как христианского мыслителя. «Не может быть и речи о противопоставлении человеческого Божьему у Федорова», он говорит именно о соработничестве Бога и человека; его пафос – вовсе не пафос плоского коллективизма, но пафос соборности, устанавливающей высший, благой тип связи личностей в обществе. Не принял Ильин и других претензий Флоровского к Федорову, упреков в рационализме, магизме, отсутствии христологии: «В “богословских” заметках Федорова царит главным образом Евангельский Христос и удивительное по любящей проникновенности стремление воссоздать этот образ именно как образ богочеловека, противостоя обратным попыткам Льва Толстого и художника Ге. Собственно в этих воссозданиях Образа Христа и Его последних дней и заключается то, что можно было бы назвать опытом евангельской христологии с точки зрения моноидеи воскрешения»²⁰.

Возражал Г. В. Флоровскому и В. В. Зеньковский. В своей оценке «Философии общего дела» он был близок Н. А. Бердяеву и С. Н. Булгакову, выделяя в Федорове главное: «исключительную и напряженнейшую *обращенность к Царству Божию*»²¹, идею «всеобщего спасения», апологию деятельного, преобразующего мир христианства. «Утопизм Федорова, – подчеркивал он, – есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, “всеобщее спасение” с живой реальностью нашего бытия»²².

Именно это стремление к преодолению разрыва между реальностью и идеалом, к обращению бытия в благобытие и явилось определяющей чертой всей русской мысли, в лоне которой во второй половине XIX в. сложились две противоборствующие историософские концепции: концепция «краха и неудачи истории» (К. Н. Леонтьев и Н. Н. Страхов) и концепция «истории как работы спасения» (А. С. Хомяков, И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев), получившие свое прямое продолжение и развитие в XX²³. И если в 1880-е гг. о том, способна ли история привести человечество к «Царствию Божию», «братскому, окончательному согласию всех племен по Христову евангельскому закону»²⁴, или всякое деяние в ней порочно и греховно, изначально обречено на провал, напряженно спорили К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский, то в начале XX в. по той же проблеме скрещали копья на Петербургских религиозно-философских собраниях философы и богословы, деятели официальной церкви и представители «нового религиозного сознания». Вопрос о смысле и назначении истории стоял в центре религиозно-философских исканий начала XX века, был краеугольным камнем того поворота «от марксизма к идеализму», который совершала тогда в лице Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и др. русская мысль. Он обсуждался в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, на страницах журналов («Новый путь», «Вопросы жизни») и сборников («Проблемы идеализма», 1902; «Вехи», 1909), в работах С. Н. Булгакова («Философия хозяйства», 1912, Н. А. Бердяева («Смысл творчества», 1916), Е. Н. Трубецкого («Смысл жизни», 1918, В. Ф. Эрн («Борьба за логос», 1911)...

В пореволюционную эпоху вопрос о конечных целях и границах исторического, социального действия обрел особую остроту. Половинчатое, секулярное строительство рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, сопровождавшееся кровавой расправой с «ненашими», для многих представителей русской мысли автоматически дискредитировало саму идею активности человека в истории. Не случайно в первые послереволюционные годы была дважды переиздана книга П. И. Новгородцева «Об общественном идеале», печатавшаяся с 1913 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», а в 1917 г. вышедшая отдельным изданием (второе издание – Киев, 1919; третье – Берлин, 1921 гг.): в ней известный философ и правовед обрушивался на утопии «земного рая», подчеркивая опасность всякого социального реформаторства для человека, *каков он есть*, несовершенного, смертного, наделенного не только энергией созидания и творчества, но и силой злобного разрушения. История, творимая таким человеком, не может вместить в себя абсолюта. Следование утопическим схемам неизбежно приводит к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство.

Большинство русских религиозных философов разделяли критику Новгородцева. В книге «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1918) Бердяев выражал убеждение в невозможности никакого освящения падшего состояния мира, в утопичности попытки построить идеальное и благополучное общество «в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «хаос еще не претворен в космическое состояние». За вопросом о богатстве и бедности Бердяев, в точности следуя Федорову и прямо на него ссылаясь, призывал увидеть другой вопрос – вопрос «о смерти и жизни», за социальным злом – иное, всеобщее зло: стихийность и слепоту природной жизни, косность и непросветленность материи, смертность. Экономическая задача, задача устройства социалистического хозяйства, не может, по его мнению, быть оторвана от главной, всеобъемлющей задачи: устройства не только земного, но и всего космического хозяйства, «организации и регуляции» стихийных природных сил, одухотворения материи, победы над смертью. О том же, критикуя марксизм, писал семью годами ранее и С. Н. Булгаков в книге «Философия хозяйства»

(1912), многие из установок которой, по его собственному признанию, сделанному в одной из бесед с учеником Федорова В. А. Кожевниковым, восходили к «Философии общего дела».

Но, солидаризируясь с Новгородцевым в критике марксизма, те мыслители, которые вслед за Федоровым разделяли идею истории как «работы спасения» (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. А. Сетницкий, Г. П. Федотов, В. Н. Ильин), категорически восставали против вывода, к которому в конечном итоге приходил Новгородцев: вывода об обреченности *всяких* усилий человека в истории, о том, что стремление к идеальному строю на земле утопично *вообще*. Да, оно утопично для *непреображенного* человека на *непреображенной* земле, но оно составляет духовный стержень бытия человека *преображающегося*, ищущего преодоления несовершенного порядка природы, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»²⁵, пользуясь точной формулой Федорова. В работе «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Н. А. Сетницкий опровергал концепцию Новгородцева, исходя из самой природы идеала. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»²⁶, идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. По мысли философа, дело не в ложности самой идеи осуществления идеала в истории, а в несовершенстве тех идеалов, которые доселе выдвигало человечество. Идеалы «земного рая», против которых так ополчился Новгородцев, для Сетницкого суть идеалы *дробные*, они несут в себе мечту о преобразении мира, но всегда в редуцированном, а то и искаженном виде. Существо этого искажения – или в представлении о конечной цели (к примеру – одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда – в революционном проекте, техника – в сциентистских утопиях). Не дотягивают они до единого и единственного *целостного* идеала, который предполагает «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность – в их дробности. *Реальной* же целью человечеству, по убеждению Сетницкого, может быть поставлен лишь *абсолютный* идеал – Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих». Такой абсолютный, целостный идеал, подчеркивал он, и дан в активном христианстве Федорова, преодолевающим и дробные идеалы утопического социализма и марксизма, и тот крен в эсхатологический катастрофизм, который оказался столь силен в историческом христианстве.

Еще в пору своей жизни в Советской России, в первой половине 1920-х гг. вместе со своими друзьями-философами А. К. Горским и В. Н. Муравьевым он предпринимает попытку построения целостного социального идеала эпохи, основанного на учении «всеобщего дела»²⁷. В условиях корежащего коммунистического эксперимента, который так мощно лил воду на мельницу сторонников идеи краха истории, мыслители федоровской ориентации не уставали повторять о необходимости *дорастить* половинчатый, дробный идеал коммунизма до целостного идеала миропреображения. И в этом прямо смыкались с пореволюционными течениями русской эмиграции, искавшими синтетического «третьего пути» для новой России, новых, совершенных принципов устройства социума, в которых были бы преодолены ущербы капиталистического и коммунистического строя.

Со второй половины 1920-х гг. идеологи этих течений начинают проявлять интерес к «Философии общего дела»²⁸, ища в ней ответов на волнующие их вопросы, прилагая к современности федоровскую идею христианского активизма, его проективное понимание истории.

Первым, наиболее глубоким контактом учения Федорова с идеологией эмиграции был его контакт с евразийством, чему поначалу опять-таки содействовал Н. А. Сетницкий. В 1927 г. он вступает в переписку с евразийцем П. П. Сувчинским,

посылая ему подборку материалов из III тома «Философии общего дела» для «Верст»²⁹. «Переписка Н. Ф. Федорова с В. А. Кожевниковым о Туркестане» была принята редакцией альманаха и помещена в 1928 г. в третьем (и последнем) его номере. Там же по инициативе Сувчинского³⁰ была републикована работа Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова». Более того, во время служебной поездки в Европу летом 1928 г. Сетницкий лично встретился с Сувчинским для обсуждения вопроса о возможном сотрудничестве, а вернувшись в Харбин, послал большое количество изданных им в Харбине книг и брошюр на склад газеты «Евразия» в Кламар.

В том же 1928 г. в X выпуске «Евразийской хроники» появляется небольшая заметка о Федорове за подписью «А. С. Адлер», выдержанная в торжественном, апологетическом тоне: «В основе Философии Общего дела заложен религиозный опыт, равного которому по глубине, цельности и здоровью трудно найти в истории человечества. Мысль Федорова обращена к последним предельным проблемам подлинной метафизики, проблемам Жизни и Смерти. Учение о воскрешении органически включает в себя всю многообразную конкретность исторического становления и делания и переходит в план Общего Дела, как разумно-направленного процесса преобразования мира»³¹. Автор отмечал «новизну и подлинность идей Федорова», «их огромное значение в проблематике сегодняшнего дня», актуальность для евразийства: «В Философии Общего Дела даны абсолютные основания зарождающейся в происходящей на наших глазах исторической мутации культурного типа России-Евразии *новой идеократической культуры*»³².

С такой вдохновенной, всецело *приемлющей* интонации началось вхождение идей Федорова в евразийскую духовную среду. С конца же 1928 г. имя мыслителя настойчиво начинает мелькать на страницах газеты «Евразия» (1928–1929), причем с самого первого номера.

Обращение к Федорову левых евразийцев – П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского и др. (именно они определяли направление нового органа) было глубоко закономерным. В их философско-общественных построениях пафос исторического делания, творчества новой евразийской государственности и культуры был особенно напряженным. По самому своему складу они были больше деятелями, нежели теоретиками, в отличие от зачинателей евразийства – филолога Н. С. Трубецкого, философа и богослова Г. В. Флоровского, историка Г. В. Вернадского, экономиста П. Н. Савицкого, тяготевших к академизму, научности, к разработке теоретических проблем евразийства, к утверждению Евразии как историко-культурного, этно-географического феномена, но все же далеких от того, чтобы сейчас, немедленно искать реализации своих идеологем в реальном историческом времени и на реальном пространстве Советской России. А левые евразийцы с их стремлением к активному, творческому деланию хотели именно этого. Потому-то, внимательно присматриваясь к экономическому и государственному, социальному и культурному строительству Советской России, ища в нем тех плодотворных начинаний, на которые можно было бы опереться в деле преобразования самой большевистской власти (именно преобразования, ибо они вовсе не были слепы и ясно видели слабости самого коммунистического идеала с его принципом классовой борьбы и воинствующим атеизмом), они так восторженно приняли «Философию общего дела». Ведь та идея «Мироделания», творчества истории, которая так искореженно, с такими изъянами осуществляла себя в революции, у Федорова предстала в целостности и полноте активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Газета особенно подчеркивала значение федоровских идей в «самораскрытии евразийства»³³, его самоопределении на современном этапе, когда совершается переход от теоретических историсофских построений к выработке целостного социального

идеала, контуров новой государственности и культуры³⁴. В «синтетической концепции Федорова» левые евразийцы находили опору и своей установке на реальное историческое действие, на творчество истории, и «религиозному обоснованию культуры» не как мировоззрения, а как мирodelания³⁵, и утверждению религиозного смысла хозяйства. «Для многих из нас “Философия Общего Дела” была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии. Он помог нам преодолеть бытовое понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела)»³⁶.

Развивая собственную теорию революции, идеологи «Евразии», стремились уловить глубинный религиозный, метафизический смысл русской революции, понять ее как начало новой не только исторической, но и онтологической эры (здесь они прямо перекликались с поэзией и прозой первых пореволюционных лет). Революция «освободила людей от отчуждения и пассивности», призвала «к активно-проективному преобразованию природы», восстанавливая на новом витке первоначальное религиозно-трудовое отношение человека к миру, бывшее свойством первобытных обществ. Однако в революции труд и активность масс секуляризованы и тем самым ущербны. Преодолеть эту ущербность как раз и может помочь «Философия общего дела», укорененная «в религиозной православной традиции»³⁷, дающая высшее оправдание труду человека, христиански освящающая активность. Федоров – «основоположник новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела»³⁸, и его идеи прямо создают фундамент «новой трудовой культуры», открывающей эру «освобождения человечества», подлинного исторического творчества³⁹.

Близкие идеи высказывал на страницах «Евразии» и Н. А. Сетницкий, дважды печатавшийся в этой газете без подписи. В третьем номере «Евразии» появились его «Письма из России»⁴⁰, в которых, анализируя политическую и духовную ситуацию в стране⁴¹, он указывал, что революция не оправдывает себя, если не будет найдена та сверхидея, та «общая точка приложения сил», которая сможет объединить и направить вышедшие на поверхность истории крестьянские и пролетарские массы. На узкой, большевистской платформе власть не сможет основать такой сверхидеи, необходимо радикальное расширение ее духовного базиса.

Однако если Сетницкий считал невозможным строить сколько-нибудь прочный общественно-исторический синтез «без внедрения в мысли всех идеи о борьбе с последним врагом – смертью», «без мысли о возможности победы над стихией природной и социальной»⁴², то кламарцы, превознося Федорова как «предвестника и предсказателя новой эпохи истории»⁴³, центральной его идеи – преодоления смертоносных сил бытия, «имманентного воскрешения», – как раз и не принимали. Федоров был близок им прежде и более всего своим пафосом активизма, «установкой на действие, на философию делаемую»⁴⁴ и по этому, достаточно внешнему признаку, левые евразийцы очень скоро начали сопоставлять его с Марксом. «“Философы до сих пор только разными способами истолковывали мир, но дело в том, чтобы его *переделать*”. Эти слова Маркса (“Тезисы о Фейербахе”), которые могли бы быть сказаны и Федоровым, всецело принимаются нами», – говорилось в программной статье «Путь евразийства»⁴⁵, написанной, как указывает О. А. Казнина⁴⁶, Д. С. Святополком-Мирским. Здесь же была определена и актуальная задача евразийства на новом этапе: левые евразийцы полагали ее в творческом усвоении близких им положений марксизма и федоровства, их «преодоления» и мировоззренческой переработке и, наконец, в формулировке собственной синтетической «идеи Общего Дела и Мирodelания»⁴⁷.

Дрейф левых евразийцев в сторону марксизма и социализма, как известно, закончился расколом движения. В брошюре «О газете “Евразия” (газета “Евразия” не

есть евразийский орган)» (Париж, 1929), написанной Н. Н. Алексеевым, В. Н. Ильиным и П. Н. Савицким, евразийская и марксистская доктрины разводились по разные стороны баррикад. П. П. Сувчинскому, Д. С. Святополку-Мирскому, С. Я. Эфрону был брошен (надо сказать, небезосновательный) упрек в эклектизме, в недопустимом смешении противоположных духовных традиций. Не имея ничего против обращения евразийцев к Федорову, более того, даже приветствуя «ознакомление с идеями этого интересного мыслителя», правые евразийцы указывали на то, что в газете «Евразия» разговор об учении «всеобщего дела» ведется «в духе федоровского сектанства». Федоровство, подчеркивалось в брошюре, несовместимо с тем дуализмом религии и политики, который заявлен в качестве основоположного принципа в других руководящих статьях газеты «Евразия», напротив, оно «утверждает религиозный смысл всякого социального и даже технического делания»⁴⁸.

Вопрос о Марксе и Федорове также поднимался правыми евразийцами – но в прямопротивоположном их левым коллегам ключе. 10 декабря 1929 г. на публичном собрании правых евразийцев, состоявшемся в Париже в Музее Гимэ, был прочитан доклад В. Н. Ильина «Карл Маркс, Федоров и евразийство», в прениях по которому приняли участие и евразийские деятели, и религиозные мыслители (Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов), и представители других пореволюционных течений (Ю. А. Ширинский-Шихматов).

Газета «Возрождение» 14 февраля 1929 г. посвятила этому заседанию статью «Евразийцы в лоне абстрактных идей». Несмотря на то, что в тоне статьи было достаточно много скептических нот, изложение доклада Ильина и выступления поддержавшего его Г. П. Федотова автор подавал без всякого скепсиса: «Федоров, сказал докладчик, первый попытался концентрировать и оформить русское миросозерцание, всегда представлявшее собой, по слову Михайловского, – рассыпанную храмину. Он попытался слить православие с социальным правом. В православии он видел разрешение социальной проблемы. Марксизм, которому суждено было завладеть умом и чаяниями русского народа, – как бы антитезис федоровского учения. Федоров стремился поднять понятие права на высоту метафизики. Марксизм снижает его до самых грубых человеческих инстинктов. Федоров проповедовал культ предков. Глубочайшее хамство марксизма, восклицает В. Н. Ильин, именно в его отрицании преемственности: антикульте предков. <...>

После доклада начались прения. Г. П. Федотов указывал, что Федоров воссоздал традицию социального православия. Федоров разрушил предрассудок, будто в православии можно найти лишь путь к личному спасению. Мимо марксизма нельзя пройти, продолжал Г. П. Федотов, но не потому, чтобы марксизм представлял нечто положительное для будущего строительства, государства, – в марксизме нужно понять его особую, можно сказать, змеиную мудрость в критике всех слабых, нездоровых сторон современного экономического строя. Но будущее принадлежит не марксизму, а федоровскому учению»⁴⁹.

Впрочем, следует сказать, что и левые евразийцы достаточно быстро отказались от той первоначальной, достаточно поверхностной постановки о «Марксе и Федорове», которая была заявлена в статье Д. С. Святополка-Мирского «Путь евразийства». Спустя всего три номера после публикации этой статьи, отвечая П. Н. Савицкому, указавшему на коренную несовместимость евразийства с марксизмом, который последовательно монистичен в подходе к бытию и истории и не оставляет место идее Творца, Святополк-Мирский специально подчеркивал: тот особый, евразийский «марксизм» («наш марксизм»), что утверждается на страницах газеты «Евразия», не есть марксизм в ортодоксальном, классическом смысле этого слова. «Наш марксизм» восполняет односторонность онтологии и историософии Маркса, являет собой целостную философию социального действия. «Монизм Маркса можно сравнить с луной: она

обращена к нам всегда тою же стороной; тем не менее она шарообразна и другое ее полушарие тоже существует. Восстановить “другое полушарие” марксизма и значит преодолеть марксизм. Символом (и, повторяем, только символом) такого преодоления для нас стала философия Н. Ф. Федорова, в которой именно преодолевается всякий односторонний монизм, как спиритуалистический, так и материалистический, и преодолевается, мы думаем, в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно христианском»⁵⁰.

Понимание того, что есть активность и активность и что призыв к секулярной *переделке* мира вовсе не тождественен проповеди его целостного *преображения*, было высказано на страницах «Евразии» и Н. А. Сетницким. В Федорове, подчеркивал он, был найден единственный путь к преодолению изъянов марксистской теории, к построению экономического и социального делания на религиозных, богочеловеческих основаниях. «...Маркс застрял на антиномической диалектике, а Федоров создал динамическую проектику. Маркс создавал здание исторического, экономического материализма, исходя из антагонизма движущихся и взаимноотталкивающихся хозяйственных систем, не сводимых одна к другой. Федоров заложил здание проективного экономического динамизма, где снимаются противоречия и противоборства стихийно-слепой экономики и строится план цельного и целостного хозяйства – подлинной экономии как домостроительства человека в космосе»⁵¹. Близкую трактовку темы «Федоров и Маркс» впоследствии дал С. Н. Булгаков в статье «Душа социализма»⁵².

Интерес к идеям Федорова сохранился в евразийстве и после Кламарского раскола, причем как раз среди тех членов движения, которые наиболее активно противодействовали Сувчинскому, Святополку-Мирскому и Эфрону. В том же 1929 году в «Евразийском сборнике» появилась отдельная статья В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», высоко поставившая жизнь и мысль философа «всеобщего дела», его «православно-литургическое мирозерцание», христианский проективизм. «Во второй раз человечество увидело Сократа, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность», – писал В. Н. Ильин⁵³.

Позднее, уже отойдя от евразийства, философ не раз будет обращаться к личности и идеям Федорова. В статье «Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский» (из цикла «Этюды о русской культуре»), напечатанной в 1931 г. в «Вестнике РСХД» (№№ 7, 8–9, 11), В. Н. Ильин сближал две вершинных на его взгляд фигуры русской культуры XIX в., равно устремленных к сердцевине христианского благовестия – идее Воскресения. «Преподобный Серафим Саровский — пророк вечной славы человека в Духе Святом, пророк Фаворского света. Николай Федорович Федоров — пророк бессмертия и воскрешения, пророк соборного общего дела, в самом важном для человечества — в борьбе со смертью»⁵⁴. Здесь он представил «Философию общего дела» как то пророческое, богодухновенное слово, которое обращено к современному миру, упорствующему на противобожеских, Каиновых путях, предавшему себя в лоно безыдеальной, безбожной, неоязыческой цивилизации. Главные коллизии и катастрофы XX в. – и прежде всего кровавая русская революция – прямое следствие того, что так и не поняли главного: «“общее дело” литургии должно быть действительно осуществлено». «Не захотели “камкания” (древний русский термин, означающий причащение – от латинского *communio*, одного корня с коммунизмом), – получили “коммунию”. <...> Не захотели внять пророческому голосу творца “Философии общего дела”, призывавшему к действенному участию в Воскресении Христовом, к борьбе с последним врагом – смертью, к отвержению самого страшного из всех идолопоклонств – поклонению смерти (“смертобожничества”) – покарались такой “плсякой смерти”, такой *danse macabre* на основах технического прогресса, – которой мир не видал. И

какие ужасы еще впереди!»⁵⁵ Да, не случайно написанная впоследствии В. Н. Ильиным книга о Федорове – со всесторонним изложением и анализом его идей – должна была называться так: «Философия Федорова и христианский активизм общего дела в последней борьбе со смертью и разъединением. Предсмертный дар миру Царской и вечной России»⁵⁶.

Если левые евразийцы стремились не столько адекватно представить и уяснить сущность федоровской концепции, сколько подогнать ее под свои установки, в результате чего, называя Федорова одним из первых выразителей в русской культуре «темы революционного проективизма»⁵⁷, они с недоумением относились к идее всеобщего воскрешения, которая для самого мыслителя была «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом – все!»⁵⁸, – то В. Н. Ильин, напротив, был апологетом именно этой, всеобъемлющей и главной идеи, которой «естественно и с особого рода внутренней закономерностью» увенчивает «действенно-любовный и литургический характер мирозерцания Федорова»⁵⁹. Более того, в собственных религиозно-философских построениях Ильин также во многом исходил из активно-христианского понимания мира и назначения человека в нем, данного в философии Федорова, и в свою очередь стремился развивать и углублять его далее.

В основу своего онтологического видения философ полагал идею *творческой эволюции*, выдвинутую в западно-европейском регионе А. Бергсоном, а в России представленную целой плеядой философов и ученых-космистов: Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым, П. А. Флоренским, Н. А. Умовым, В. И. Вернадским... В книге «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» (Париж, 1930) он писал о феномене жизни как о новом качестве организованной материи, силе, противостоящей хаосу и энтропии, и твердо прочерчивал *восходящую* линию развития – к порождению человека, соединяющего в себе физическое (природное) и духовное (божественное), и затем к богочеловечеству как цели мирового процесса, утверждению совершенного, обновленного бытия. Суть *восходящей эволюции* – во все большей власти духа над материей, теснящей и в конце концов вытесняющей из бытия энергии распада и смерти. Двигается она действием Божественного Логоса: именно в Нем источник того «особого начала, или принципа жизни»⁶⁰, который столь отличает живую материю от неживой.

Понятие *материологизма* («признание Логоса действующего в материи»⁶¹), положенное В. Н. Ильиным в основу «христианской философии»⁶² и противопоставленное им как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму, прямо работало на федоровскую антропологию, утверждая представление о человеке как соратнике Божиим, разумно-творческом Его орудии, веру в возможность благой, совершенной активности существа сознающего. Человек, носящий в себе «образ и подобие Божественного Слова»⁶³, призван стать проводником Логосного, организующего начала в мир, служа делу будущего преображения твари. Более того, то онтологическое и антропологическое видение, которое было развито в работах Ильина, продолжавших религиозно-философскую линию активно-эволюционной, активно-христианской мысли, работало на углубление самой христианской догматики, по-новому поворачивало фундаментальные истины веры. Неслиянно-нераздельное, духоносно-любовное, вечное и превечное бытие Троицы представало здесь образцом уже не только соборного устройства человечества, но и Вселенной в целом, того совершенного, идеального ее строя, что установится в Царствии Божиим, где уже не будет «взаимного стеснения и вытеснения», розни и смертности, на коих стоит нынешний природный порядок существования. Идея христианского синергизма, соратничества Бога и человека в деле спасения получала эволюционное, космическое обоснование. Новые смыслы раскрывало и стержневое для христианства понятие греха: грех – как

признание неизбежности и неодолимости смерти, грех – как непротивление слепым, смертоносным стихиям падшего мира, грех – как неисполнение человеком и человечеством возложенной на него Богом задачи. В. Н. Ильин, отвечая Г. В. Флоровскому, обвинявшему Федорова в отсутствии у него учения о первородном грехе, замечал: «Учение о первородном грехе у Федорова и его школы есть, только оно приняло форму *амартологии смертoboжничества*, то есть признало, что суть первородного греха заключается в поклонении смерти и даже влечения к ней. Не будучи ни в какой степени ересью, а наоборот вполне верной доктриной, лишь по внешности носящей облик “теологумена”, то есть частичного мнения, здесь учение Федорова и его школы переходит к нападению и *вскрывает настоящий культ греха, иногда до неузнаваемости замаскированного смирением, мистикой, культурой цивилизацией и прочими ценностями*. Здесь просто амартология превращается в *настоящую патологию духа, состоящую не только в параличе воли против смерти, но еще в культе этого паралича и в созидании всевозможных “надстроек”, оправдывающих этот нечестивый, сатанопоклоннический поворот к смерти* (на языке психоаналитиков). Здесь Федоров и его школа *не только открыватели новой эры в христианском богословии, именно в такой его важной части как учение о грехе (амартологии), но и просто основатели этой дисциплины <...>*. Только благодаря Федорову и его школе есть *твердая надежда ответить строго и точно, как и подобает церковному богословию, на вопрос: что такое первородный грех и следовательно, грех как таковой*. Попутно решается и вопрос чрезвычайной мистико-аскетической важности и внутренней связи греха нечистоты и смерти — духовной и телесной»⁶⁴.

Мысль о том, что учение Федорова открывает перспективу более глубокого, совершеннолетнего понимания христианства как религии полного и всецелого преодоления смерти, «преображения земли, неба и всякой твари», освящающей этой высокой целью все грани цивилизации и культуры, неоднократно высказывал вслед за В. Н. Ильиным писатель и философ К. А. Чхеидзе, один из идейных столпов евразийства «после Кламара», входивший в Пражскую евразийскую группу, возглавлявшуюся П. Н. Савицким. Именно Чхеидзе, после ухода из движения Н. С. Трубецкого и Л. П. Карсавина, на которых, собственно, и держалась его теория, продолжает углублять и развивать идеологическую и религиозно-философскую сторону евразийства, более того стремится дать течению, обессиленному кламарским расколом, новый идейный и творческий импульс, расширить его духовную платформу на основе наследия русской религиозно-философской мысли XIX в., и прежде всего учения Федорова.

С идеями Федорова Чхеидзе соприкоснулся еще в кламарский период. Поначалу он был против них явно предубежден (в немалой степени потому, что параллельно Федоровым весьма интересовался Сувчинский, которого правые евразийцы особенно винили в кламарском кризисе), однако предубеждение рассеялось достаточно быстро – как под влиянием непосредственного знакомства с трудами мыслителя, так и в результате завязавшейся переписки с Н. А. Сетницким⁶⁵. Уже с начала 1930-х годов К. А. Чхеидзе становится убежденным сторонником федоровских идей, стремится проводить их в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев, помогает распространению в Европе посвященных Федорову харбинских изданий, участвует в подготовленном Сетницким сборнике «Вселенское дело» (Вып. 2, 1934), написав для него статью «Проблема идеократии». В апреле 1933 г., по инициативе К. А. Чхеидзе, в Чешкословенском национальном музее в Праге было основано отделение «Fedoroviana Pragensia», главной задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”»⁶⁶.

Чхеидзе печатает статьи о Федорове как в русских эмигрантских⁶⁷, так и чешских изданиях⁶⁸, делает публичные доклады об учении «всеобщего дела» в Пражском Философском Обществе (8 февраля 1933 г.), семинаре по вопросам естествознания при Русском Народном Университете, возглавлявшемся проф. М. М. Новиковым (14 марта 1933 г.), неоднократно выступает на заседаниях Пражского евразийского семинара по вопросу о федоровстве и евразийстве (1933, 1934, 1936 гг.).

Социальные и историософские идеи Федорова Чхеидзе прямо использовал в разработке ключевой для евразийства проблемы идеократии. Вопрос об «идеоправительнице» он переводил из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводил его к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа. При этом, подобно В. Н. Ильину, опирался на то понимание жизни, которое было выдвинуто в бергсонизме и русском космизме – жизнь для него есть борьба с энтропией, противодействие силам дезорганизации и распада. «Борьба за жизнь есть, в сущности, организация бытия»⁶⁹, и во главе ее стоит человек, «высшая и конечная форма жизни»⁷⁰, порожденная творческим усилием эволюции. Человек – «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преобразовать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»⁷¹. В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится первой ступенькой к организации бытия в целом. Государственная форма объединения становится объединением для регуляции. И задача России-Евразии в том, чтобы явить в своей исторической жизни «прообраз грядущего объединения человечества»⁷², будущего общепланетарного единства.

Идеократическое устройство социума является, таким образом, требованием самой эволюции. Но ни одна из доселе существовавших идеократий еще не сумела, по мысли Чхеидзе, вместить в себя представление о человеке как соратнике Творца, способном «организовать и преобразовать Космос»⁷³. Это, подчеркивал он, касается и двух главных идеократических систем современности – коммунизма и фашизма: обе они основаны на идеалах дробных, ущербных, не ставящих задачи онтологического восхождения мира и человека, пытаются создать идеальный строй с непреобразованными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедают селекционный подход (неважно – расовый или классовый), полагают в свою основу насилие... Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном, активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества⁷³. Как мы уже отмечали, этот целостный, богочеловеческий идеал Чхеидзе находил в «Философии общего дела». И именно поэтому не уставал говорить о необходимости «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии»⁷⁴, призывая к принятию этой концепции и других пореволюционников.

Инициатива Чхеидзе по созданию «совершенной идеократии» на основании синтеза евразийских идей с учением «всеобщего дела» не раз обсуждалась на собраниях Пражской евразийской группы, о чем свидетельствуют сохранившиеся протоколы⁷⁵. Воспринималась она его соратниками по евразийскому движению очень по-разному. Некоторые члены группы, стоявшие за чистоту идейных рядов (к примеру, А. А. Шаповалов), не одобряли стремлений Чхеидзе расширить мировоззренческую платформу евразийства, другие (И. С. Белецкий) относились к Федорову с интересом, но в то же время считали, что поставить знак равенства между его идеями и евразийством нельзя⁷⁶, третьи (А. П. Антипов) полагали возможным «воспользоваться некоторыми идеями Федорова для построения нашей философской системы»⁷⁷.

Н. С. Трубецкой, в эпоху «Евразии» первым объявивший о своем выходе из движения, а с конца 1932 г. постепенно начавший сотрудничать с Пражской евразийской группой, резко негативно оценивал как идеи самого Федорова (обвиняя философа в хилиазме, расхождении с учением Церкви, преувеличении роли науки), так и попытку соединить их с евразийством. Об этом он прямо писал П. Н. Савицкому 1 января 1933 г. в ответ на вопрос последнего о его отношении к «харбинским федоровцам»⁷⁸, т. е. Н. А. Сетницкому и А. К. Горскому (несмотря на то, что последний никогда не жил в Харбине, его работы издавались именно там). А затем весьма определенно высказался во время обсуждения доклада К. А. Чхеидзе о Федорове на Евразийском семинаре в Праге 10 октября 1934 г. Стремление Чхеидзе религиозизировать концепцию идеократии, сопрягая ее с темой совершенного христианского социума, вызвало в родоначальнике евразийства определенный и твердый протест. «<...> Евразийство всегда восставало против хилиастических мечтаний. Идеократию мы никогда не выдавали за идеал – мы считаем, что такова будет форма общения ближайшего будущего. Общество непрерывно перестраивается; теперь нужна идеократия, потому что демократия себя изжила, а аристократия невозможна»⁷⁹. Столь прямо противоположные интерпретации центрального понятия евразийства: утилитарно-прикладная, построенная на сознании относительности истории, и целостно-религиозная, вырастающая из концепции истории как «работы спасения», – одно из впечатляющих свидетельств идейной многоликости евразийства 1920–1930-х гг.

В отличие от патриарха движения, считавшего необходимым решительно отмежеваться от федоровства, молодые евразийцы (прежде всего члены эстонской и литовской евразийских групп – В. А. Пейль, С. Д. Бохан, А. К. Преинвальц, С. И. Чуев и др.), напротив, проявляли серьезный интерес к «Философии общего дела» и солидаризировались с мнением Чхеидзе о необходимости взаимопроникновения евразийства и федоровства. Они активно изучали харбинские издания, устраивали их обсуждения. В конце декабря 1933 г. к 30-летию со дня смерти мыслителя эстонские евразийцы провели в Кохтла-Ярве «федоровскую неделю», в рамках которой состоялась и панихида по Федорову, а 31 декабря 1933 г. В. А. Пейль опубликовал в статье «Таллинский русский голос» статью «Когда мы, мертвые воскреснем?..», посвященную жизни и учению философа «всеобщего дела». Летом 1935 г. он же выступил с предложением «к осени издать сборник на федоровские темы»⁸⁰. Предложение было встречено с энтузиазмом, однако денег на издание собрать так и не удалось. В 1938 г. в Таллине вышел сборник «Поток Евразии» (Таллин, 1938), подготовленный при непосредственном участии В. А. Пейля и писателя В. Е. Гущика. Последний вспоминал Федорова в программной статье с одноименным названием, рисуя картину того, как под влиянием западной потребительской цивилизации с ее культом комфорта эмигрантская среда деформируется, захлестывается волной мещанства, в ней ослабляется духовная тяга, растет развращенность и пошлость: «А ведь еще Джон Рескин писал: “Ум укрепляется или расслабляется чтением решительно так же, как тело свежим или гнилым воздухом”. Да что Рескин, когда у нас был Н. Ф. Федоров! Правда – Федоров не культура, но одно из звеньев культуры, а можно ли не преклониться перед звеном культуры? Но и Федорова 99% не знают, а те, кто знают, на 99% глухи к нему и немые. А жизнь бежит. Растут могилы, люди уходят в иной мир, чтобы не вернуться назад»⁸¹. В этом же сборнике была помещена статья К. А. Чхеидзе «Борьба между образами за образ», развивавшая идеи Федорова и его последователей А. К. Горского и Н. А. Сетницкого о религиозном смысле культуры – как дела преображения человека, природы, земли.

Глава евразийства 1930-х гг. экономист и историк П. Н. Савицкий также проявлял к Федорову внимание и интерес. Главную роль в пробуждении этого интереса сыграли

Н. А. Сетницкий и К. А. Чхеидзе. Сетницкий регулярно посылал Чхеидзе для передачи Савицкому свои философские работы, развивавшие идеи Федорова, брошюры Горского, и, наконец, выпущенное в Харбине переиздание части I тома «Философии общего дела», а Чхеидзе неоднократно поднимал вопрос о необходимости оплодотворения евразийской доктрины идеями Федорова на собраниях Пражской евразийской группы, в личных беседах с Савицким, в статьях, публикуемых в евразийских изданиях. В письме Сетницкому от 11 мая 1934 г. Чхеидзе писал: «На днях имел специальный разговор с ПНС<авицким> о Ф<илософии> О<бщего> Д<ела> и НФФ<едорове>. В итоге он согласился признать, что НФФ – равнодоин отцам Церкви; и т. к. он (НФФ) почти наш современник – имеет для нас особое значение. Согласился также и с тем, что ФОД дает завершительные черты строяемой всеми нами идеократии»⁸². Такое полное приятие, выраженное под определенным давлением авторитета и настойчивости собеседника, разумеется, было непрочным. Савицкий предпочитал занимать в отношении проблемы «“Философия общего дела” и евразийство» позицию срединную и взвешенную. В своих официальных выступлениях на евразийских собраниях он разводил два эти учения, однако неизменно демонстрировал при этом уважительное отношение к системе Федорова и специально подчеркивал, что принятие федоровских идей отдельными евразийцами не противоречит их членству в организации («к Федорову можно относиться как к Киреевскому, Хомякову, Достоевскому, Толстому»⁸³).

Надо сказать, что интерес русской эмиграции, и прежде всего представителей пореволюционных течений, к «Философии общего дела» не в последней степени питала уверенность в том, что внимание к идеям мыслителя начинает расти и на вынужденно покинутой родине. Как позднее свидетельствовал В. С. Варшавский, время от времени за границу доходили «сведения о существовании тайных “федоровцев” и федоровских настроений в Советской России», что неминуемо порождало «в эмигрантских кругах» «разговоры о Федорове»⁸⁴. Н. А. Бердяев в статье «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)» высказывался прямо и определенно: «Сейчас в России начинают пользоваться популярностью идеи Н. Федорова, образуется федоровское направление»⁸⁵. П. П. Сувчинский в редакторской преамбуле к публикации «Писем из России» Н. А. Сетницкого утверждал: идеи Федорова «в настоящее время в России приобретают большое распространение в виду того, что в нынешней русской действительности есть несомненные точки приложения для понимания идейно-практических планов стиля Федорова»⁸⁶. Сам факт внимания к концепции «всеобщего дела» представлялся пореволюционникам свидетельством чаемого расширения платформы правящей власти, ее идейного перерождения, которое, верилось, повлечет за собой воссоединение двух разорванных частей единого народа.

Разумеется, мнение о «большом распространении» федоровских идей в советской среде было преувеличением, и очень серьезным. Начетническая, косная власть и слышать не хотела ни о каком «целостном идеале» и вовсе не собиралась расширять свою идейную и духовную платформу. Напротив, ожесточенно боролась с инаковерующими. Истребляя физически, уничтожая морально. Репрессиям подверглись практически все, кто в 1920–1930-е гг. так или иначе вдохновлялся идеями Федорова или хотя бы сочувствовал им – от Горского и Муравьева до самого Сетницкого. А в 1942 г. Горскому после второго – уже в полном смысле этого слова *убийственного* – ареста было прямо предъявлено обвинение «в том, что, являясь последователем религиозно-философского учения Федорова, группировал вокруг себя социально-чуждых и антисоветски-настроенных лиц и проводил среди них, а также через них работу по внедрению идей Федорова в массы и, в частности в студенческую и научную молодежь Москвы и др. городов страны»⁸⁷.

И все же в иллюзиях и надеждах представителей русского зарубежья на мировоззренческую эволюцию власти, на принятие ею тех религиозных сверхцелей и сверхзадач, которые одушевляли их собственные искания, была своя логика и своя внутренняя правда. Тот вдохновенный размах национального строительства, энтузиазм коренной перестройки всего жизненного уклада, вовлекший в свою орбиту многомиллионные слои населения, который разворачивался в 1920–1930-е гг. в Советской России, по их убеждению, выходил далеко за пределы государственных и партийных директив. Во «всенародном (пусть даже принудительном строительстве)» первой пятилетки пореволюционники прозревали трансформировавшиеся до неузнаваемости извечные чаяния «Царства Божия на земле», новой, «праведной и, как говорят простые русские люди, правильной жизни»⁸⁸. Новая социалистическая экономика, противостоящая хаотически-стихийной, зооморфной экономике капитализма, воспринималась как первая, еще неполноценная, дефектная проба пера на путях ко всецелой организации жизни, понимаемой в самом высоком религиозном смысле этого слова.

Разумеется, при таком ракурсе видения пройти мимо Федорова было нельзя. «Но наиболее созвучен нашей эпохе Федоров в постановке новых отношений между индивидуумом и коллективом, духовной и материальной культурой, в внесении активного разумного начала в материально-хозяйственную стихию. <...> Регуляция, проект, план – устремления общие Философии Общего Дела и пробивающимся в наши дни в искаженных формах началам социально-культурного строительства будущего»⁸⁹, – подчеркивал А. С. Адлер. «...В поисках предшественников нынешнего пятилетнего плана мы прежде всего сталкиваемся с философией “Общего дела” Николая Федорова», – писал К. А. Чхеидзе⁹⁰. «Учениками Федорова оказались и большевики. Пятилетка — куца, оскопленная федоровская идея»⁹¹, – вторил им В. С. Яновский. Но если большевизм предлагал миру лишь обрубленно-секулярный, спрямленно-плоский вариант хозяйственно-исторического делания, то Федоров, в восприятии ряда пореволюционников, утверждал образ совершенной активности человечества в деле устройства *всеземного, всекосмического* хозяйства. А только такой образ и мог, по их убеждению, по-настоящему удовлетворить современную эпоху с ее динамизмом, жаждой вселенского делания и доселе невиданной технической мощью. «Организация материи, организация духа, организация Космоса – это все идеи, волнующие самый воздух, которым мы дышим»⁹², – читаем у К. А. Чхеидзе.

Кстати, именно Чхеидзе одним из первых в эмиграции отметил и выделил преобразовательный, космический пафос советской литературы 1920–1930-х гг. Чайние «третьей революции духа», выводящей к преображению бытия и человека, он находил и у пролетарских поэтов, и у В. Хлебникова, и у В. Маяковского, прямо отмечая в их поэзии федоровские мотивы⁹³. А в докладе «О современной русской литературе», прочитанном 20 декабря 1932 г. на открытии Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете в Праге, рассматривал литературу советской России под углом искания ею конечного идеала, выработки «образа окончательного идеального состояния человечества» – пусть и облекаются эти искания под неизбежным прессом партийной идеологии порой в редуцированные, а иногда и прямо искаженные формы. И с этой точки зрения предлагал назвать «возникающий – и уже возникший – период русской литературы идеократическим»⁹⁴.

Монументальность религиозно-философской системы Федорова, значение его построений в современную эпоху, когда «взволнованная мысль человечества ищет выхода из тупиков наличной исторической действительности», когда «зреют условия торжества идеи подлинно универсальной, подлинно мирового диапазона»⁹⁵, подчеркивали и другие пореволюционники. Философ и правовед Н. В. Устрялов, бывший в начале 1920-х гг. одним из главных идеологов сменовеховства назвал

федоровство «героической попыткой оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации»⁹⁶, вывести мир к подлинному историческому деланию, христианизировать идею прогресса⁹⁷. Вместе с тем философ указывал на всевозможные «соблазны» и «уклонения» на путях осуществления федоровского идеала в «наличном человечестве», вплоть до извращения самой его сути, обращения в гордынный, человекобожеский прометеизм.

Внимание Н. В. Устрялова к «Философии общего дела» в немалой степени было стимулировано его общением с Н. А. Сетницким. Сослуживцев Юридического факультета в Харбине связывала искренняя дружба, не мешавшая, впрочем, горячим спорам. Эти споры протекали не только во время личных бесед. Их отражением на страницах печати стали работа Н. В. Устрялова «Проблема прогресса», напечатанная в 1931 г. во IX томе факультетских «Известий...», и прямо направленная против нее одна из глав книги Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), носящая название «Идеал и трагедия».

В работе Устрялова нашла свое законченное обоснование та позиция исторического пессимизма, которая ранее отстаивалась П. И. Новгородцевым в книге «Об общественном идеале». Устрялов подчеркивал, что «проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима» и корни этой неразрешимости – в самом качестве земного бытия, антиномичного, раздробленного, движущегося борьбой противоположных начал, в «несовершенстве эмпирической жизни», в «имманентной ущербности нашего пространственно-временного мира», который «не терпит органической гармонии всех качеств, не вмещает в себя совершенства». Попытка воплотить идеал в условиях земной реальности неизбежно ведет к искажению, порче его «невоплощенного образа», к снижению абсолюта. Всецелое осуществление идеала невозможно «вне радикального преобразования, вернее, *преображения* самой природы человека и значит природы всего эмпирического мира». Но эта «божественная задача – выше человеческих сил»⁹⁸.

Философ не допускает соединения божеского и человеческого усилий в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения – отсюда и его неверие в возможность не катастрофически-срывчатого, а благодатно-преображающего хода истории, постепенного онтологического совершенствования этого мира, медленного и неуклонного, «эволюционного» возрастания его в меру красоты и гармонии. Сетницкий же твердо стоит именно на последней точке зрения. «...Боговоплощение и вочеловечение, – пишет он, возражая Устрялову, – есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства и которое должно осуществить человечество. А если так, то не прав проф. Устрялов, утверждая, что “не может *regnum hominis* превратиться в *Civitas Dei*”. Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-русского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенства. И то, что мыслится в термине *Civitas Dei*, есть не что иное, как деталь и часть того преобразования мира, которое должно быть осуществлено человечеством. Наш автор до известной степени прав, говоря, что “проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима”. Она действительно неразрешима только “на земле”, путем изоляции ее от вселенной, от всего космоса, который должен быть в целом преобразен, переустроен и пересоздан человечеством»⁹⁹.

Именно этой позицией эсхатологического катастрофизма, лежащей в основе мирозерцания Устрялова, были обусловлены те упреки в «необузданном» оптимизме, «позитивно-техническом и этико-философском»¹⁰⁰, которые предъявлял философ

системе федоровских идей, несмотря на все признание их значения и в истории мировой мысли, и для современности. «Жизнь, как и человеческая история» с ее разрывом между сущим и должным, «вечным *стремлением к недостижимому идеалу*» (курсив мой. – А. Г.), окрашивается для него *трагически*¹⁰¹. Можно лишь пытаться утишить эту трагедию, отнесясь к ней с суровым и твердым стоицизмом или эстетизируя ее (ницшевский «*amor fati*», надрывная «любовь к роковому»), дабы обрести в величавости трагического катарсическое разрешение своего томления по абсолюту, но снять ее в историческом времени невозможно принципиально.

Впрочем, скептически относясь к оптимистической вере Федорова, к его «активной апокалиптике», чающей «полного и абсолютного обожения человечества», Устрялов хорошо сознавал, что эстетический стоицизм также не может быть последним ответом на вопрос о сущности и смысле истории. «“Приятие” трагедии не есть <...> ее преодоление. Как похвала призраку не превращает его в реальность, так прославление слепого рока не откроет в нем Промысла»¹⁰². И философ уходит на иные пути, призывая к осознанию цельности бытия, «высшей реальности всеединства», к которому устремлена жизнь земная, в понимании того, что «каждый исторический момент» составляет неотъемлемую часть огромной «исторической симфонии»¹⁰³, а потому уникален и бесценен и не может быть приносим в жертву пусть даже и прекрасному, совершенному будущему. Как П. И. Новгородцев в свое время защищал принцип личности в полемике с утопиями «земного рая», кладущими ее в подножие целого, так теперь Н. В. Устрялов отстаивает абсолютность каждого момента истории, который «заряжен своим идеальным смыслом, своим аспектом идеала»¹⁰⁴. Смысл мирового развития – в «нарастающей бытийственности», в ощущении неповторимости и полноты всех мигів жизни, даже если они и отстают от совершенства заведомо далеко.

На самом деле этот конечный вывод Устрялова, будучи направлен против односторонности линейного прогресса, стремящего «все вперед и выше» и безжалостно попирающего прошлое, скорее, сближал, а не разводил его с Федоровым. Ведь именно Федоров, о чем, кстати, прямо пишет Устрялов, был резким критиком «ложных, нескладных, безнравственных» представлений о секулярном прогрессе как «сознании живущими своего превосходства над умершими»¹⁰⁵. Говорил он и о непреходящей ценности каждого мига жизни, каждого, на первый взгляд, незначительного события и факта истории, ибо в них запечатлели себя наши отцы, запечатлеваем себя мы и будут это делать потомки. История для Федорова – уходящий вглубь времени многоименный синодик, которому в перспективе богочеловеческого, всесыновнего дела предстоит развернуться по полотну земли, в бесконечности мирового пространства. И если поместить исповедуемое Устряловым сознание «нарастающей *бытийственности*» в федоровскую систему координат, то это будет, по существу, первый шаг к целостному, воскресительному сознанию, нудящему уже не только вчувствоваться и вживаться в «прекрасное мгновенье», но и *спасти его от небытия*, сообщить ему качество вечности.

Устрялов, вообще, критиковал не столько Федорова, сколько возможную безрелигиозную, прометеистическую интерпретацию его идей и проектов – такой подход был достаточно распространен (мы встречаем его у Н. С. Трубецкого, Г. В. Флоровского и др.) и очень не нов, ведя свое начало еще от работы С. Н. Булгакова «Свет невечерний», где были представлены два возможных понимания учения о воскрешении – с одной стороны, как «акта богочеловеческого, требующего соединения божественной благодати и человеческого действия»¹⁰⁶, не только всемогущества Божия, но и «встречного усилия» самого человека, с другой – как гордынного человекобожия, поставляющего самостийного homo sapiens на место Творца¹⁰⁷ (именно на эту вторую трактовку и ополчался с неукротимым полемическим пылом Булгаков). Происходила, по существу, подмена объекта исследования – вместо целостной религиозно-

философской системы, имеющей свою имманентную логику, выводящей к новому *совершеннолетнему* пониманию мира и человека и требующей для своего освоения соответственного духовного инструментария, выволакивалось на авторский и читательский суд нечто редуцированное и опрощенное, что легко и без лишних вопросов сводилось к освоенным и привычным категориям: «гуманистическая самоуверенность», «человеческая гордыня, замыслы Вавилонской башни»¹⁰⁸.

И все же, несмотря на соблазн подобного простого решения, которому Устрялов, подобно другим своим собратьям по философскому перу, отчасти дань все-таки отдал, отбросить «Философию общего дела» он, исследователь глубокий и честный, в конечном итоге не смог. Более того, та апология активно-христианских идей Федорова, которая была дана в книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале», в некотором смысле начала влиять и на его собственную историософскую позицию. В статьях 1930-х гг., последовавших за «Проблемой прогресса», и прежде всего в программной статье «Пути синтеза» (1933), Устрялов пересматривает ряд прошлых тезисов, отчасти сближаясь с точкой зрения своего оппонента. Нет, философ не отказывается от чувства катастрофичности мира, который «во зле лежит», но выход из трагизма земного бытия полагает уже не столько в пессимизме и стоицизме (как то было в «Проблеме прогресса»), сколько в созидательном историческом творчестве. Критикуя идейные изъяны коммунизма и фашизма (Устрялов прямо употребляет здесь формулировку Сетницкого «дробные идеалы»), он говорит о необходимости противопоставить им новый всечеловеческий идеал, который стал бы опорой социального строительства будущего, фундаментом «нового исторического синтеза». Этот «новый всемирно-исторический синтез» будет стоять под знаком христианства, одновременно включая в себя позитивные элементы прежних идеократических систем, и прежде всего тот пафос активизма, преобразования жизни, научно-технического строительства, который так ярко проявил себя в русской революции. «В большевистской воле к новой земле и новому небу неуклонно набухают все предпосылки подлинно трудового, религиозно-творческого отношения к миру и человеку»¹⁰⁹, – высвободить эти ростки нового мироотношения из-под коросты воинствующего атеизма и классовой ненависти и должно христианство. Становясь во главу угла нового синтеза, оно коренным образом изменяет свое отношение к науке и технике, признав в них не противников веры, но союзников ее, ибо «в религии техники живет, пусть не всегда осознанно, вера в жизнь, в человечество, в его высочайшее призвание и высочайшую природу. Эрос техники возбуждает человеческую активность и постулирует организацию этой активности. Он неразрывен с идеей всечеловеческого объединения, при котором и только при котором преобразовательная сила техники получит надлежащую направленность и будет использована в полной мере»¹¹⁰. Устрялов прямо пишет о том, что именно невнимание, а порой и открытое отторжение исторической церковью преобразовательных устремлений человечества, содействовало тому, что эти устремления врывались «в историю иными путями, в атеистически-люциферианском, а не в традиционно и правомерно христианском обличьи», видя в этом «одновременно и беду, и вину исторического христианства»¹¹¹.

Касаясь в статье «Пути синтеза» темы «христианство и наука», Устрялов вновь вспоминает Федорова, и вспоминает уже с явным сочувствием: «В религиозно-философской публицистике, помимо Соловьева, следует упомянуть *Н. Ф. Федорова*, как автора, чрезвычайно чутко понимавшего необходимость преодолеть равнодушие, а то и враждебность исторического христианства к успехам науки, техники и всему светскому прогрессу. <...> В системе Федорова христианство становится вдохновителем и организатором технического прогресса: “Мир дан нам не для поглядения, а для делания”»¹¹².

Статью «Пути синтеза» Н. В. Устрялов завершает дилеммой: «либо всеобщее объединение, либо всеобщая катастрофа»¹¹³. В такой постановке вопроса был уже существенный сдвиг по отношению к постулатам работы «Проблема прогресса», где вопрос об объединении человечества, о творчестве истории не только был отодвинут на задний план, но и само историческое творчество обесмысливалось перед лицом финальной катастрофы. Этот сдвиг в мировоззрении Устрялова – почти по федоровской схеме двух сценариев истории: благодатно-преображающего (при соучастии в деле Божиим) или катастрофически судного (при упорстве на путях зла), – не остался незамеченным в среде сторонников учения «всеобщего дела». 29 марта 1934 г. К. А. Чхеидзе, которому двумя годами ранее Н. А. Сетницкий послал отдельный оттиск статьи «Идеал и трагедия» и который хорошо знал работу «Проблема прогресса», писал своему харбинскому корреспонденту: «...статья “Пути синтеза” – написана исключительно хорошо! – глубина и взлеты; ясность, правильность, смелость, независимость»¹¹⁴. Статья обсуждалась и в переписке Чхеидзе с самим Устряловым¹¹⁵, причем Чхеидзе, солидаризируясь с характеристикой, даваемой Устряловым современной эпохе, стремился доразвить его тезис о необходимости «нового исторического синтеза», полагая в основу этого синтеза идею христианского активизма, выработанную в философии Федорова.

Надо сказать, что Чхеидзе, убежденный сторонник идейного сотрудничества, «собора сил» эмиграции, неоднократно касался федоровских идей в своей переписке с ведущими деятелями пореволюционных течений: Н. В. Устряловым, Ю. А. Ширинским-Шихматовым, П. С. Боранецким, И. И. Бунаковым-Фондаминским и др. Часто это были просто упоминания (впрочем, всегда брошенные так, чтобы расшевелить адресата, вызвать его интерес учению «всеобщего дела») или приписки, сопровождавшие приложение очередной харбинской брошюры. Но в целом ряде случаев между Чхеидзе и его многочисленными корреспондентами разворачивались настоящие дискуссии о «Философии общего дела», в которых ставились предельные религиозные вопросы, речь шла поистине «о последних вещах».

Одна из самых напряженных мировоззренческих схваток вспыхнула у Чхеидзе с П. С. Боранецким. Лидер «народников-мессианистов», глашатай «духовной революции», новой «синтетической» идеи, способной ответить на запросы современной эпохи, выстраивал свое титаническое мирозерцание, одушевленное пафосом человека-творца, вдохновенно и мощно организующего мир и историю, побеждающего время и смерть. Уже в первых двух номерах «Третьей России» он упомянул имя Федорова, однако сделал это только затем, чтобы отмежеваться от философа «всеобщего дела»: «каждый акт творчества, труда есть акт Воскрешения. Этот <...> момент напоминает ... идею Федорова, идею Воскрешения – несомненно, наиболее современную русскую идею. Но дело в том, что на почве христианского теологического мирозерцания Федорова эта идея и не нужна, потому что согласно этому мирозерцанию уже было воскресение Христа и преодоление им смерти»¹¹⁶.

Именно укорененность системы Федорова в христианстве, его проповедь богочеловеческого сотрудничества, служения усыновленного человечества «делу Божию» резко отталкивает Боранецкого. Она чужда его собственной религии «Становящегося Бога», т. е. «Нового Человека», которая «учит людей не смирению», а «трансцендентной гордости». «У Федорова, к сожалению, все построено на христианстве, я же не считаю себя христианином»¹¹⁷ – прямо пишет он своему пражскому корреспонденту.

Трактовка Боранецким христианства (оно воспитывает человека-раба, лишает его уверенности в собственных силах и обещает рай только в потустороннем бытии), также как и его выпады против философии Федорова, вызвали настоящее возмущение со стороны Чхеидзе. В своих письмах идеологу «Третьей России», исполненных

высокого пророческого накала, он убеждал Боранецкого, что далеко не только прометеизм стремится к «царству Божию на земле» к «творческому преобразению мира», – к тому же призывает и христианство. Представление о христианстве как о религии пассивной и нетворческой, зовущей прочь от мира и жизни, подчеркивал он, хотя и сложилось во многом под влиянием «исторического христианства», подчас действительно, этим грешившего, в действительности не соответствует истинному содержанию «благой вести», которая не только не претит историческому деланию человечества, но напротив, оправдывает и освящает его светом конечного идеала. И именно Федоров раскрывает суть активного, творческого задания человечеству, прозвучавшего в проповеди Спасителя: «Что касается Н. Ф. Федорова, то он – гениальный комментарий к божественному учению Христа. И чем ближе Вы стоите к Федорову (а Вы все время приближаетесь к нему), тем Вы ближе к... христианству»¹¹⁸.

Убедить Боранецкого Чхеидзе не удалось: тот продолжал упрямо отрицаться и христианства, и «Философии общего дела». Более того, на страницах «Третьей России» появились откровенно уничижающие, издевательски-едкие выпады в адрес последней. Так, в финале статьи «О новом жизненном идеале» Боранецкий обвинял Федорова в натурализме, в «грубо позитивистическом способе трактования» идеи Воскрешения, «при котором от нее отдают подобием какого-то промышленно-технического предприятия, безвкусной фантастикой в духе романов Ж. Верна»¹¹⁹. А в восьмом номере журнала разразилась огромной статьей «О юродивых чудачествах федоровства и о замысле преодоления смерти», где окончательно и бесповоротно противопоставил свое «титаническое мирозерцание», утверждающееся принципиально вне христианства, воскресительному учению Федорова, стоящему на почве «теологического сознания», федоровскому «культу прошлого» «пафос и откровение о будущем», «воскрешению предков» – «рождение Человека»¹²⁰.

В отличие от Боранецкого, искания других пореволюционных течений 1930-х (послекламарских евразийцев, утвержденных, новоградцев) с христианством не порывали, напротив, стремились раскрыть в нем активные, житнетворческие потенции, и в этом своем стремлении также не могли пройти мимо Федорова. Христианство «жаждет преобразования мира <...> не как некоего одностороннего чуда, а еще и как творческого порыва человечества навстречу “паки грядущему” Мессии», – писал один из главных инициаторов издания «Утверждений» Ю. А. Ширинский-Шихматов и тут же перебрасывал мостик к «Философии общего дела», стоящей у истоков той «мечты о Богочеловечестве», что составляет отличительную черту «российской творческой мысли». Федоров – носитель истинного мессианизма, суть которого – не в превозношении одной нации над другими народами, а в раскрытии перед ними высшего идеала, не в Богоизбранности а в «Богосланичестве миру». Он намечает «космическое задание России – борьба со смертью, физической и духовной»¹²¹.

Значимым имя Федорова было в 1930-х гг. и для «Нового Града». Идеологи журнала – Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, И. И. Бунаков-Фондаминский, – продолжая «путейцев», провозгласили идеал деятельного христианства, обращенного к миру, истории, творчеству, стремились к выработке новых, совершенных форм организации социума, к примирению «личной правды» с «правдой общежития», к религиозному оправданию хозяйства и культуры. И здесь им оказывалась близка и активно-христианская ориентация Федорова, и его идея общества «по типу Троицы», и данная им религиозно-космическая трактовка хозяйства. Последняя была углубленно рассмотрена в статье С. Н. Булгакова «Душа социализма»¹²². Философ и богослов говорил о необходимости духовно осмыслить «всемирно-исторический факт» «хозяйственного покорения» мира, который со всей очевидностью обозначился в цивилизации Нового времени, религиозизировать хозяйственную деятельность человечества, одушевив ее высшим христианским идеалом, сформулировать «догмат о

хозяйстве». И указывал на Федорова, как на мыслителя, предложившего целостную формулировку такого догмата. «Н. Ф. Федоров своим “проектом” преобразования мира и победы над смертью путем “регуляции природы” сделал впервые попытку религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии»¹²³.

Спасительность для современности федоровского понимания христианства, в котором «история становится эсхатологией», созидавая «царство будущего века»¹²⁴, отмечали и другие новгородцы. Г. П. Федотов в статье «Эсхатология и культура» прямо укоренял его в евангельских притчах Христа, сравнивавшего Царствие Божие с закваской и горчичным зерном. Как горчичное зерно прорастает сквозь почву и, созревая, приносит плоды, как закваска постепенно сбраживает и поднимает все тесто, так и новый совершенный строй бытия должен подготавливаться в истории, при благом участии самого человека. При этом видимое противоречие подобной трактовки с традиционной позицией эсхатологического катастрофизма, согласно которой «новое небо и новая земля» воцаряются после сгорания старого мира, сопровождаемого катаклизмами, гладами, пагубами, разрешается, по мысли Федотова, идеей Федорова об условности апокалиптических пророчеств, которая явилась для его религиозно ищущих потомков «настоящим освобождением». «Если не покаетесь, все погибнете. Если покаетесь, все спасетесь»¹²⁵. Столь же высоко ставили федоровское «проективное и активное понимание апокалипсиса»¹²⁶ С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Н. Ильин, К. А. Чхеидзе, Ю. А. Ширинский-Шихматов: «В его концепции – даже Апокалипсис условен: предреченное произойдет только в том случае, если человечество не оправдает задания – не объединится в любви»¹²⁷. «Никогда еще не высказывалась в христианском мире столь дерзновенная и головокружительная мысль о возможности избежать страшного суда и его неотвратимых последствий через активное участие человека. Если свершится то, к чему призывает Н. Ф., то конца мира не будет и человечество с преображенной и окончательно регулируемой природой перейдет непосредственно в вечную жизнь»¹²⁸.

Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств фактически стала обоснованием и оправданием той концепции истории как «работы спасения», которая составила поистине «новое слово» русской религиозно-философской мысли XIX – первой трети XX вв. Новгородцы всячески стремились донести эту концепцию до умов и сердец своих современников, представить ее как глубоко христианскую, отвечающую самой сути Божьего замысла о человеке, прямо истекающую из смысла Боговоплощения. В статье «Российское мессианское призвание», помещенной в 1932 г. в «Утверждениях», Е. Ю. Кузьмина-Караваева (мать Мария), одна из самых деятельных и духовно горящих участников «Нового Града», писала: «В самом деле, если не утверждать новых и обширнейших задач – религиозных главным образом, – вставших перед человечеством с момента воплощения Христа, то вообще история новой эры теряет всякий смысл, а является некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»¹²⁹. Воплощенный Христос «был есть и будет как бы некоторое задание человечеству, которое оно обязано стремиться воплотить в себе»¹³⁰. И суть этого задания отнюдь не исчерпывается, по мысли матери Марии, только личным спасением, внутренним духовным деланием каждого человека, хотя без этого внутреннего делания ни на йоту не сдвинешься на пути к идеалу, – но предполагает и соборное, общее дело, проецируемое в историю. Не случайно так высоко возносит она выдвинутую в XVI в. старцем Филофеем «идею Третьего Рима», интерпретируя ее в духе, близком Хомякову, Федорову, Соловьеву, как образ преображенного социума, мира, вставшего на Божьи пути: «Третий Рим в идее своей – это вовсе не хорошо организованное человечество, – это Богочеловечество»¹³¹.

Образ истории, становящейся «работой спасения», запечатлен в одном из самых поэтически-вдохновенных стихотворений матери Марии:

Я верю, Господи, что если Ты зажег
Огонь в душе моей, то не погаснет пламя.
Что Ты не только там, но что и здесь Ты с нами,
В любви и творчестве наш христианский Бог.

И верую: придет неизреченный свет
С востока в этот мир – воистину неложно –
И то, что кажется сегодня невозможно,
Раскроется в труде несовершенных лет.

Тогда настанет день: на широту миров –
Во всем преодолев стихию разрушенья –
Творца мы прославлять восстанем и гробов,
Исполнив заповедь любви и воскрешенья.

И будет новый мир и в мире – Новый Град,
Где каждый светлый дом и в доме каждый камень
Тобою, Отче наш, преображенный лад,
Воздвигнутый из тьмы сыновними руками.

Стихотворение называется «Покаяние» – и только на первый, поверхностный взгляд, между заглавием и содержанием можно усмотреть нестыковку. Мать Мария рисует образ того активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения» – покаяния не только всею мыслию и душою, но и делом, действием, творчеством, покаяния, суть которого – не только в сердечном сокрушении, в оплакивании совершенного зла, но прежде всего в его исправлении, в восстановлении погибшего по нашей слепоте, розни, бездействию, в исполнении пришедшим «в разум истины» человечеством высокого замысла о нем Творца.

Утверждение идеи истории как богочеловеческого дела спасения сочеталось у пореволюционников с критикой ложного, губительного пути современной цивилизации, в которой они также солидаризировались с Федоровым. Характерный тому пример – небольшая, но эмоционально-взволнованная статья писателя и публициста В. Яновского, новгородца и евразийца одновременно, озаглавленная «Общее дело»¹³². Яновский, ссылаясь на Федорова, писал о фундаментальных изъянах потребительского общества, о ложной направленности технического прогресса, который «в состоянии одеть весь мир в шелковые чулки и снабдить его презервативами», но не может дать «предметов первой необходимости (хлеба, здоровья, жизни)». Подчеркивал В. Яновский и мысль философа о глубинной причинно-следственной связи между «индустриализмом» и «милитаризмом»: «Бесплановая наука и промышленность, толкаемая разрозненными, эгоистическими интересами, ничего, кроме раздора дать не сможет. Эта конкурирующая промышленность “шелковых чулков” рождает войны и революции»¹³³.

В. Яновский говорил о колоссальном подспудном, хотя и не всегда осознанном влиянии «Философии общего дела» на духовное брожение эмигрантской среды, несмотря на то, что с формальной точки зрения упоминалась она не столь часто и «даже профессиональные литераторы, еженедельно строчащие статьи – и о второстепенном и третьестепенном – никогда или почти никогда о Федорове не заикались». «А между тем федоровские идеи таинственным, иррациональным путем

проскользнули в самую гущу (подчас) жизни, живут (неосознанно) во множестве людей, довлеют им. Нет, нет в любой “глуши”, в любой зале, да мелькнет Федоров. Встречаются энтузиасты Федорова (это особый психологический тип), они часто совсем его не читали и все же в целом “знают” его: так намагничены поля Федорова, такой явственной аурой он окружен»¹³⁴. Позднее о том же будет писать уже цитировавшийся нами выше В. Варшавский, кстати, указавший на то, что «говорили о Федорове и на Монпарнассе»¹³⁵. Еще одним свидетельством характерных для эмиграции «разговоров о Федорове» может служить фрагмент рассказа А. Романицкого «Раб», опубликованный в 27 номере «Иллюстрированной России» 27 июня 1936 г.: «Метель сегодня особенно сильная. Снег кружится в воздухе и падает большими хлопьями. Ветер завывает. Встревоженный Блэк встал и все хочет положить мне свою голову на колено, чем мне мешает сосредоточиться на “Философии общего дела”, книге ныне так модной, которая занимается проблемой бесконечности, или вернее, проблемой бессмертия человека»¹³⁶.

Федоров вызывал интерес не только в философских и богословских, но и в литературных кругах зарубежья, причем в большей степени – у молодых писателей-эмигрантов. «Философия общего дела» мыслилась ими как спасительный исход из экзистенциального тупика (смерть, отчаяние, бессмыслица бытия), в котором билась литература тех лет, и особенно парижская школа¹³⁷. Позднее В. С. Варшавский, размышляя о восприятии Федорова разными поколениями эмиграции, так объяснял внимание к нему молодых: «только представители младшего поколения, свободные от мирозерцательных и партийных предубеждений “отцов”, были способны, мне кажется, почувствовать и принять то непонятное “отцам” соединение в одном идеале христианства и просветительства, которое составляло самую сущность учения Федорова»¹³⁸. Сам публицист считал огромной заслугой Федорова выдвижение вопроса о христианстве и науке, христианстве и технике, стремление поставить эти области человеческой мысли и дела, все сильнее определяющие облик земной истории, на службу высшему христианскому чаянию, чаянию «воскресения мертвых и жизни будущего века». «Современный кризис, – подчеркивал он, – грозящий привести человечество к еще небывалой и, может быть, окончательной катастрофе, является результатом великого и трагического недоразумения, случившегося, когда демократия и машинизм начали осуществляться, как реакция против средневекового (в сущности, почти индусского) аскетизма и люди не поняли, что это вовсе не отрицание христианства, а только другая сторона христианского идеала Преображения мира. Судьба всей западной цивилизации, судьба человечества, не только земная, но и метафизическая, зависит от того, будет ли это наконец понято»¹³⁹.

Не только В. С. Варшавский считал, что «Философия общего дела» открывает путь христианизации научно-технического прогресса, который в секулярной, обезбоженной цивилизации неизбежно приобретает уродливые, искаженные формы (господство машины над человеком, создание «машинизированных коллективов», утилитаристски-безжалостное отношение к природе и т. д.). О том же писали Н. В. Устрялов («Пути синтеза»), Н. А. Бердяев, В. Н. Ильин. Последний в статье «О религиозном и философском мировоззрении Федорова» писал: «“Философия Общего Дела” идет двумя руслами: техническим и литургическим. Причем так, что техника руководится литургическим заданием, а литургия осуществляется технически. Нас это не должно поражать, ибо техника, чтобы быть богоугодной, должна иметь целью служение Богу и ближним, а литургия вообще осуществляется в своей материальной части через технику (храмостроение, возделывание хлеба и винограда, изготовление всевозможных принадлежностей богослужения)»¹⁴⁰.

Мысль о возможности благого, жизнеспасительного служения науки и техники, прямо почерпнутую из философии Федоров, художественно реализовал В. Яновский в

романе «Портативное бессмертие», напечатанном в конце 1930-х в «Русских Записках» (Отд. изд.: Нью-Йорк, 1953). Сконструированный главным его героем, мечтающим о победе над смертью, аппарат «Омега» способен вызывать в каждом человеке, попавшим в зону его действия, «евангельскую, всепобеждающую любовь», преображать его изнутри. Под воздействием чудесного изобретения человеческое общество начинает меняться: люди становятся братьями, радостно одаряют друг друга любовью, доброй дружбой, сердечным вниманием. Рисуя образ новых, не юридико-экономических, а любовно-родственных отношений между людьми, Яновский как бы разворачивает тезис, высказанный им еще в заметке «Общее дело»: «Плановую борьбу со смертью можно начинать только в братстве! <...> Смерть есть следствие, завершение отсутствия любви. <...> Основа смерти в небратском состоянии мира. <...> Братство и единство поколений: молодых и старых, живых и умерщвленных – вот новые “космические” лозунги, с которыми суждено встретиться...»¹⁴¹.

Литературную интерпретацию федоровских идей дал не только Яновский. Впечатления как от учения Федорова, так и от его жизненного и духовного облика художественно перерабатывал и К. Чхеидзе. В 1941 он начал публикацию на чешском языке в газете «*Národní listy*» романа «Пророк в отечестве», завершить которую не удалось из-за запрета немецких властей. Главный герой, как писал Чхеидзе Сетницкому 22 сентября 1934 г., приступая к работе над романом, «организатор “Общества Спасения”, причем всеобщего, в обстановке Праги, в условиях сего дня. Он действует на стыке чехов и русских. По происхождению чех, по культуре русский, по духу христианин. ... Это будет (в романе) пророк, изобретатель в области духа, аскет, ученый, мудрец и несчастный, хотя и полный огня вдохновения. Люди его не примут и не пойдут за ним. Но эта развязка не помешает (я думаю) показать своего героя во весь рост»¹⁴².

Интерес к идеям Федорова, помимо В. Варшавского, В. Яновского и К. Чхеидзе, разделяли и другие литераторы русского зарубежья: Л. Гомолицкий, И. Лукаш, А. Несмелов, Вс. Иванов. Л. Гомолицкий познакомился с идеями Федорова через К. А. Чхеидзе. Последний в июне 1933 г. отправил ему ряд харбинских изданий, прося его дать «движение посланным материалам» – «в печати, в слове (лекции)» или просто передав их «тем, что достаточно уже видел, жил, страдал и искал – кто подготовлен к обдумыванию, к внутреннему переживанию подобного рода проблем»¹⁴³. В ответном письме Л. Гомолицкий, благодаря за присланные издания, сообщал: «Прочел с большим интересом и не оставлю мертвым капиталом. Осенью хочу сделать доклад о Федорове, дать в газету статью. Меня лично в Федорове привлекает он сам, напоминая моего любимого героя – китайского мудреца Ляо-Тсе. И вся его встреча с Толстым удивительно повторяет встречу Ляо-Тсе с Конфуцием»¹⁴⁴. Доклада о Федорове Гомолицкий так и не сделал, но написал статью о нем для газеты «Молва», в редакции которой он в то время работал. Статья, была напечатана в конце декабря 1933 г. и посвящалась 30-летию со дня смерти мыслителя. «Есть мысли, – писал Гомолицкий, – видные издали, как высокие деревья; им удивляются все, их принимают как должное, к присутствию их привыкают. Есть мысли, как зерна. Они не видны вовсе, скрыты в земле, но ростки их поднимают землю, а плоды – питают человека, входят в его кровь, претворяются в его тело – поддерживают в нем дыхание жизни. Такими были мысли старика со страшными глазами из румянцевской библиотеки, скромного книголюба и книжника, а втайне дерзкого реформатора жизни»¹⁴⁵.

Если Л. Гомолицкого, как в свое время Л. Толстого, привлекала прежде всего личность Федорова), то харбинский поэт Арсений Несмелов, писатель Вс. Иванов и парижский прозаик Иван Лукаш были всерьез захвачены воскресительной мыслью философа общего дела. И. Лукаш 12 мая 1933 опубликовал в «Возрождении» не просто восторженную – проповедническую статью, в которой поставил Федорова с его

чаянием «преображения самой жизни, всей жизни», «перехода всего человечества в новое иное высшее бытие» вслед за апостолом Павлом. А Вс. Иванов в статье «Воскресение и жизнь», напечатанной в харбинской газете «Заря» 8 апреля 1934 г., подчеркнул, что смысл всей человеческой истории – в поисках путей победы над смертью, и если в Воскресении Христа дано религиозное обетование этой победы, то в учении Федорова указана высшая цель науке, призванной активно содействовать приближению светлого дня всеобщего воскресения.

А. Несмелов начал интересоваться идеями Федорова в конце 1932 – начале 1933. 2 февраля 1933 г. Н. А. Сетницкий писал К. А. Чхеидзе: «Посылаю Вам кроме Вашего письма еще вырезку из газеты Рупор. Несколько неожиданно для меня поэт Арс. Несмелов начал вслед за моими книгами писать о Н. Ф. Ф. Это особенно приятно потому, что произошло это без какого-либо даже минимального давления с моей стороны – вполне спонтанно и самопроизвольно»¹⁴⁶. Вырезка, посланная Сетницким, содержала статью Несмелова «На путях к победе над смертью. К 30-летию со дня смерти философа Н. Ф. Федорова», в которой поэт протестовал против устоявшегося «взрослого» мнения о неизбежности и неодолимости смерти, противопоставляя ему евангельское, детское чувство как живое доказательство того, что мысль о смертности «не заложена в человеческое сознание изначально». «Если бы нашим детям оставлялась хотя бы мысль о возможности реальной победы над распадом тела, иные подросли бы поколения!»¹⁴⁷ 25 марта 1933 г. Н. А. Сетницкий сообщал К. А. Чхеидзе, что А. Несмелов настолько «вдохновился» идеями Федорова, что собирался «писать роман о воскрешении»¹⁴⁸. Роман, по всей видимости, так и не был написан, но в том же 1933 А. Несмелов создает стихотворение «Перед последним боем» с подзаголовком «К тридцатилетию со дня смерти Н. Ф. Федорова», которым вскоре будет открыт составленный Н. А. Сетницким второй выпуск сборника «Вселенское дело» (Харбин, 1934), посвященный памяти Федорова.

Не без влияния А. Несмелова и Н. Сетницкого, внимание к Федорову начали проявлять некоторые молодые поэты харбинской «Чураевки». 9 мая 1933 на одном из вторников объединения журналист Д. Г. Сатовский-Ржевский сделал доклад о личности и учении Федорова. Как писал корреспондент газеты «Русское слово», «даже краткое изложение идей Н. Ф. Федорова произвело на слушателей сильное впечатление»¹⁴⁹. А корреспондент харбинской «Зари», передавая содержание доклада Сатовского-Ржевского, заявил, что «“Философия общего дела” – книга, которая по праву может быть названа Евангелием современности»¹⁵⁰. Спустя полгода один из поэтов «Чураевки» В. Обухов, так же как и А. Несмелов, примет участие во втором выпуске «Вселенского дела».

В конце 1933 – начале 1934 гг. споры о Федорове разгорелись на заседаниях литературно-художественного объединения «Восток» (Шанхай). Его глава М. В. Щербаков в течение трех заседаний выступал с обширным докладом «Учение Н. Ф. Федорова: проективизм, роль науки, роль искусства», подготовленным на основе присланных ему Н. А. Сетницким харбинских изданий о жизни и идеях Федорова. Доклад вызвал интенсивную полемику, в которой высказывались прямопротивоположные оценки учения «всеобщего дела». В ответном докладе А. Г. Кольцова-Мосальского «Богословие Н. Ф. Федорова» речь шла о несовместимости с христианством федоровской идеи воскрешения, что в свою очередь стало толчком к новым спорам. Сообщая о них Н. А. Сетницкому, М. В. Щербаков писал: «Во всяком случае, я лично, разумеется, ничего антихристианского в учении Федорова найти не могу и его проекты своей грандиозностью, смелостью мысли и широтой не могли меня не захватить»¹⁵¹.

Столь же взволнован идеями Федорова был рижский журналист П. М. Пильский, 30 июня 1933 поместивший в газете «Сегодня» под псевдонимом «П. Трубников»

статью «Воскрешать мертвых или звать смерть?» В ней он заговорил о Федорове как о мыслителе, предложившем новые пути развития мира, новые ориентиры для нынешней цивилизации, раздираемой внутренними противоречиями, экологическими проблемами, враждой народов, и всецело солидаризировался с его идеей обращения армии в естествоиспытательную силу, употребления военно-технической мощи не для борьбы с себе подобными, а на дело регуляции природы. «Стоит только обратить все эти средства и орудия на спасение людей от стихийных сил – и картина мира, его внутренних отношений скоро изменится до неузнаваемости, просияет победным светом разума и мира. Иначе – катастрофа, мир бежит к бездне. Новая мировая война – решенное дело».

Помимо духовного, мировоззренческого интереса к идеям Федорова русская эмиграция испытывала к нему и специальный, историко-философский, научно-практический интерес. Отдельную статью о философии «всеобщего дела» печатает Р. В. Плетнев¹⁵². Главы или хотя бы краткие справки о Федорове появляются в трудах по истории русской философии, в том числе ориентированных на иностранцев. Н. О. Лосский упоминает мыслителя в статье «Русская философия в XX веке» (Записки русского научного института в Белграде. 1931. Т. 3.), а затем включает краткий очерк о Федорове в главу «Предшественники Владимира Соловьева» своей книги «История русской философии»¹⁵³. Б. В. Яковенко пишет о нем в своих «Очерках русской философии» (Берлин, 1922), книге «Dějiny ruské filosofie» (Praha, 1938). Н. А. Бердяев («Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века». Париж, 1947), и В. В. Зеньковский («История русской философии». Париж, 1950. Т. 2) окончательно утверждают Федорова одним из предтеч русского религиозно-философского возрождения XX в.

Поднимались в русском зарубежье и отдельные темы, связанные с изучением наследия Федорова и его места в русской культуре: история взаимоотношений философа с его современниками Л. Толстым и В. Соловьевым, проблема влияния воскресительных идей философа на роман Ф. Достоевского «Братья Карамазовы». Внимание к первой теме было вызвано работой А. К. Горского «Перед лицом смерти. Л. Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928; под псевдонимом А. К. Горностаев), посвященной личным и творческим контактам писателя и мыслителя, их религиозно-философскому спору. Прямо ссылаясь на эту работу, Д. П. Святополк-Мирский в статье «Литература о Толстом. 1828–1928», помещенной в газете «Евразия», подчеркивал значимость для Толстого темы смерти, углубление в которую и дало духовный первотолчок его религиозно-этической мысли, указывал на закономерность сближения писателя с Федоровым и на столь же закономерное их расхождение. Художественное творчество Толстого явило протест против смерти, главного и всеобщего зла, «глубочайшее переживание смерти как уничтожения тела», разъятия уникальной духовно-физической целостности, которая и есть человек. Однако в своем религиозном учении писатель в конце концов «предал свой духовный опыт, истолковал его софистически и несоответственно его истинному смыслу», «поставив вопрос не “как спасти мир от власти зла”», а «как мне быть добрым в мире зла», и потому оттолкнулся от «философии Общего дела», «отверг Воскресение»¹⁵⁴. Тема «Вл. Соловьев и Н. Федоров» рассматривалась К. В. Мочульским, поместившим одноименную статью в первой книге альманаха «Круг» (Берлин, Париж, 1936). Вопрос о знакомстве Достоевского с идеями Федорова и о федоровских мотивах в «Братьях Карамазовых» – А. К. Горским в работе «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929, под псевдонимом А. К. Горностаев), а также Р. В. Плетневым, посвятившим в октябре 1929 этой теме специальный доклад «Из истории русского утопизма (Н. Ф. Федоров и Ф. М.

Достоевский)» (статья на эту тему была опубликована им лишь в 1957 в «Новом журнале» (№ 50).

Часто идеи Федорова становились известны деятелям русского зарубежья не из собственных его работ (дореволюционное издание I–II томов «Философии общего дела» было тогда практически недоступно, а новое издание, предпринятое Сетницким в Харбине, остановилось на третьем выпуске, включив в себя лишь третью часть I тома), а из книг и статей его последователей – А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. Основными источниками являлись при этом серия очерков Горского «Николай Федорович Федоров и современность» и упомянутые брошюры о Толстом и Федорове и Достоевском и Федорове. Именно на основе этих работ Л. Н. Гомолицкий и писал статью о Федорове для газеты «Молва». Использовал их и церковный публицист И. А. Лаговской: реферируя изложение Горского, он составил ряд статей о Федорове для «Вестника РСХД»¹⁵⁵. От работ «Н. Ф. Федоров и современность» и «Перед лицом смерти» отталкивался и А. Несмелов, передавший силу своего впечатления от знакомства с ними («пламенел», «дрожал и ник») в стихотворении «Книга о Федорове»:

И поверят только простецы,
Что я выбрал эту книгу. Сила
В действии обратном: не меня ли
Эта книга выбрала в чтецы!

Впрочем, далеко не все читатели позитивно оценивали харбинские издания 1920–1930-х. Л. Шестов в рецензии на работы Горского, напечатанной в «Le Monde slave» (1934. № 11) отметил, что при всей добросовестности их автора, он проводит идеи Федорова «с гораздо большей последовательностью или, вернее, прямолинейностью, чем у самого их творца»: «правоверным ученикам не всегда дано преодолеть соблазн уклона в крайности, которых сам учитель так или иначе умел избежать»¹⁵⁶.

Значительной вехой в осмыслении зарубежной Россией федоровских идей и одновременно – опытом самоопределения самой эмиграции стал сборник «Вселенское дело» (<Харбин>, 1934. Вып. 2). В программном вступлении Н. А. Сетницкий назвал основной задачей русского зарубежья миссию вестничества, «освещения и ознакомления мира с тем, что принято называть “Русской Идеей”»¹⁵⁷. Именно поэтому эмиграция, подчеркивал он, и не может никак пройти мимо Федорова, ибо в его учении как раз и выразилась та сокровенная и главная идея, которой «чревата русская земля», смысл которой – «в освящении творческой активности человечества, идущего по пути преобразования и обожения мира и стремящегося преобразовать по Совершеннейшему Образу и общество и свою природу и внешний мир»¹⁵⁸. В двух других статьях сборника – «Евразийство и пореволюционники» и «Мессианство и русская идея» философ стремился раскрыть во всей полноте христианскую историософию Федорова – раскрыть прежде всего перед теми пореволюционными течениями, которые искали именно соборных, активно-христианских путей развития грядущей России (как, например, «новоградцы»), и оценить с точки зрения этого учения построения других течений («сменовеховцы», евразийцы и др.), тоже искавших и ищущих «третьего пути». В сборнике было опубликовано и уже упоминавшееся письмо Н. В. Устрялова о философии Федорова, и статья К. А. Чхеидзе «Проблема идеократии», подводящая к мысли о том, что истинная, христианская, «совершенная идеократия» может быть построена лишь на основе «Философии общего дела», и статья «Религия и наука» молодого богослова В. А. Куликова, ученика С. Н. Булгакова, также глубоко увлеченного идеями Федорова.

Сборник был назван «Вселенское Дело». И хотя это название шло еще из дореволюционных времен – от первого выпуска памяти Федорова, изданного в 1914 в Одессе А. К. Горским и И. П. Брехничевым, оно оказалось очень созвучным эпохе конца 1920-х – 1930-х. Слово «Дело», причем обязательно с большой буквы, стало для эмигрантов-пореволюционников настоящим лозунгом дня. Стремление перейти от теории к практике, от разговоров об идеале к реальному действию было сильно, как никогда и, увы, как никогда утопично. Чаяние образа совершенного устройства, который смог бы преодолеть дробные идеалы фашизма и коммунизма, разбилося о железную реальность истории. Вторая мировая война стерла в прах и ничтожество надежды на третий, спасительный путь, на новый религиозно-общественный синтез, что воссияет с Востока, обновляя другие народы. Последним гласом вопиющего в пустыне стал сборник «Православное дело», выпущенный в Париже в 1939 перед самой войной. Его участники – Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, К. В. Мочульский, мать Мария, создатели одноименного религиозно-общественного объединения в Париже, развивавшего идеи «Нового Града», в очередной раз выступили в печати с проповедью «социального христианства», ориентированного на миропреображение. И одним из своих духовных отцов и предтеч снова назвали Федорова, призывавшего к обращению догмата в заповедь, указывавшего «на догмат Пресв. Троицы как на онтологическое основание христианской соборности и в Церкви и в мире»¹⁵⁹. «Раскрытие догмата Троичности и внутренней “соборности” Бога принадлежит к самым гениальным прозрениям Федорова»¹⁶⁰ – пишет К. В. Мочульский. Подхватывая федоровскую идею «внехрамовой литургии», авторы «Православного Дела» ставили перед собой задачу «не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде “вынести литургию за стены храма”»¹⁶¹. Увы, их жизнетворческим, активно-христианским стремлениям уже не суждено было сбыться...

Примечания

¹ См. об этом: *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 262–394; *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 346–381; *Семенова С.Г.* Русская поэзия и проза 1920–1930-х гг. Поэтика – видение мира – философия. М., 2001.

² *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. Париж, 1956. С. 260.

³ *Адлер А.С.* Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. Париж, 1928. С. 101.

⁴ В 1920-е гг. философы-космисты А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев, считавшие себя последователями и продолжателями идей Федорова, неоднократно предпринимали попытки привлечь внимание и общественности, и государственных лиц к учению «всеобщего дела». При этом, понимая, что в ситуации насаждаемой воинствующей безрелигиозности целостно представить систему Федорова, призывающую все сферы дела и творчества человека (науку, искусство, технику и технологию) к служению высшему религиозному идеалу, было бы невозможно, они решили сосредоточиться на отдельных аспектах этой системы: проблема всеобщности познания и исследования, представление о труде как о регулятивной, преобразовательной деятельности и т. д. Именно их разрабатывали трое мыслителей в статьях по трудоведению, именно их полагал Сетницкий в основу своих экономических и статистических работ, именно ими руководствовался Муравьев в книге «Овладение временем». Актуализировали мыслители-космисты и более частные, прикладные федоровские темы. Так, в 1923 вместе с биокосмистом П. И. Иваницким они попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании. Иваницкий составил на эту тему записку, сделал доклад в Наркомземе РСФСР и, несмотря на скептицизм большинства читавших и слушавших, добился того, чтобы собранные им материалы были опубликованы отдельной брошюрой (*Иваницкий П.И.* «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества». М., 1925). «В ней, как и во всех докладах и сообщениях по этому делу имя Н. Ф. Федорова вполне сознательно эминимировалось»: «мы тогда считали, – свидетельствовал Н. А. Сетницкий, что упоминание этого имени преждевременно» (Н. А. Сетницкий – А. М. Горькому, 1933 // *ФР.И.3.23*). По тем же соображениями имя Федорова мы не

встретим ни в статьях Горского, Сетницкого, Муравьева по трудоведению, ни в книге Муравьева «Овладение временем», хотя федоровское влияние в них очевидно.

Разумеется, делая в первой половине 1920-х гг. основной упор на *проходимые* стороны учения «всеобщего дела», А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев разрабатывали и религиозно-философские его линии – в работах по имяславию и «активной апокалиптике», трактате «Смертобожничество», диалогах «Софья и Китоврас» (подробнее см. главу «Религиозно-философская ветвь русского космизма»), однако в силу обстоятельств эпохи обсуждение этих работ не выходило за рамки частных беседований.

В 1928 г. в связи с юбилеем Федорова А. К. Горский и Н. А. Сетницкий предприняли ряд усилий для того, чтобы подвинуть А. М. Горького написать статью или хотя бы упомянуть о мыслителе в печати. Н. А. Сетницкий дважды обращался с этой просьбой в письмах Горькому (от 30 января и 2 августа 1928 г. – см.: Архив А. М. Горького – ИМЛИ, КГ–П 71–4–6, 61–4–7), а А. К. Горский, после возвращения писателя в Советскую Россию, лично встречался с ним. Двусторонний натиск возымел действие. 27 ноября 1928 г. в газете «Известия» была напечатана статья А. М. Горького «Еще о механических гражданах». Указывая на опасность обмещивания революции, утраты того вселенски-преобразовательного пафоса, который звучал в ней, прежде всего благодаря литературе (Есенин, Маяковский, пролетарские поэты), в первое пореволюционное десятилетие, редукции революционных чаяний до «дешевенького и уютного» потребительского идеала, Горький писал о неуклонном истощении естественных ресурсов земли, нудящем мыслящее человечество к выбору новых ориентиров развития. И в связи с этим тезисом привел слова Н. Ф. Федорова «Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли». Дальнейшие рассуждения Горького – о капитализме, который истощает землю и «добывается власти над силами природы только для того, чтоб укрепить свою власть над источником живой силы, над физической силой трудового народа», и социализме, задача которого – не истощать ресурсы земли, а учиться добывать энергию из ветра, «морских приливов и отливов», использовать «энергию солнца», – восходили, хотя и в достаточно редуцированном, спрямленном виде к тезису о различии капиталистического и социалистического строя как двух принципов отношения к природе (хищнически-эксплуататорском и регулятивном), выдвинутом в работе Н. А. Сетницкого «Эксплоатация» (она была послана писателю его харбинским корреспондентом в августе 1928 г. – см. письмо Н. А. Сетницкого А. М. Горькому от 2 августа 1928 г. // Архив А. М. Горького – ИМЛИ. КГ–П. 71–4–7). Спустя две с половиной недели, 14 декабря 1928 г. в «Известиях» была опубликована речь М. И. Калинина на четвертой сессии ЦИК Союза СССР IV созыва (произнесена 11 декабря). Говоря о задачах и путях строительства социализма, председатель ЦИК сослался на статью Горького и повторил приведенные в ней слова Федорова, подчеркнув, что задача реального и существенного улучшения материальной жизни трудящихся, «такого улучшения, которое нам сейчас не снится», «может быть разрешена только тогда, когда мы овладеем полностью силами природы». Как видим, в словах М. И. Калинина был уже полностью сведен на нет тот этико-философский пласт, который, пусть и в ослабленном виде, присутствовал в рассуждениях Горького о задачах социализма. В качестве высшей цели социализма выдвигалось то самое материальное – мещанское – благосостояние, которое писатель считал губительным как для отдельного человека, так и для общества.

Судя по характеристике Федорова, данной в речи М. И. Калинина и фактически повторявшей сведения из статьи Горького («известный мыслитель, автор многочисленных афоризмов» – над последней характеристикой добродушно иронизировал Горский в письме к Н. А. Сетницкому от середины декабря 1928 г.: «Диалог: Н. Ф. Ф.: Я не ждал, не гадал, я нежданно попал в “авторы многочисленных афоризмов”. М. И. К.: Я коня разнуздал, наудачу погнал вслед М. Горькому») председатель ЦИК вряд ли пользовался каким-либо другим источником, кроме вышеупомянутой статьи Горького. Впрочем, нельзя исключать, что Калинин имел какой-то разговор о Федорове с Горьким, однако документально это не установлено.

Воспользовавшись упоминаниями о Федорове в статье Горького и речи Калинина А. К. Горский сумел протолкнуть в печать небольшую заметку о нем. Она была напечатана 28 декабря 1928 г., в день смерти мыслителя, в газете «Известия» под псевдонимом «А. К. Горностаев». Главная цель публикации состояла в том, чтобы хотя бы напомнить о Федорове, заинтересовать как можно больше людей неординарной фигурой мыслителя (упоминалось о «несомненном влиянии Федорова на многих крупнейших его современников», приводились известные слова Л. Н. Толстого «Я горжусь, что живу в одно время с таким человеком»). Об учении «всеобщего дела» Горский писал самым общим и неопределенным образом, христианский аспект этого учения, по понятным соображениям, не затрагивался (в прессе вовсю шла антирелигиозная кампания). Федоров был представлен как сторонник «грандиозной технической революции», идеи которого о борьбе «с эпидемиями, стихийными бедствиями и слепыми силами природы», о разоружении и переоружении весьма актуальны в современную эпоху, приводились высказывания о Федорове А. М. Горького и М. И. Калинина. Сообщая 28 декабря 1928 г. о выходе заметки Н. А. Сетницкому, А. К. Горский замечал: «Удастся ли развить дальнейшее наступление, покажет время». Однако уже 10 января 1929 г. Александр Константинович внезапно был арестован и спустя полгода приговорен к 10 годам лагерей. В качестве одного из пунктов обвинения философу вменялись «доклады о федоровском движении», которые он делал на заседаниях Петербургского религиозно-философского кружка «Воскресение».

⁵ Среди бумаг Н. А. Сетницкого, хранящихся в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия), имеются списки и ведомости рассылки харбинских изданий, по которым можно установить, каким учреждениям и лицам и в каком количестве посылались связанные с идеями Федорова брошюры и книги (FP. I.3.25). Адресаты рассылки также устанавливаются по переписке Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе (FP. I.3.27, I.3.37) и переписке К. А. Чхеидзе с эстонскими евразийцами И. С. Снетковым и С. И. Чуевым (ГАРФ, ф. 5911, оп. 66, 81).

⁶ Вторые экземпляры этого письма вместе со вторым экземпляром подборки материалов из III тома и черновыми машинописями этой подборки ныне хранятся в фонде Fedoroviana Pragensia (FP I.3.33).

⁷ Н. А. Бердяев – Н. А. Сетницкому. 17 октября 1927 (FP I.3.27).

⁸ Из третьего тома «Философии общего дела» (Путь. 1928. № 10. С. 3–42); Из посмертных рукописей Н. Ф. Федорова (Путь. 1929. № 18. С. 3–24); Что такое добро? (Путь. 1933. № 40. С. 3–15).

⁹ «Смертобожничество» (Путь. 1927. № 7. С. 122–124); «А. К. Горностаев. Рай на земле...» (Путь. 1929. № 19); «Н. А. Сетницкий. О конечном идеале» (Путь. 1932. № 36. С. 93–95). Все три рецензии были написаны Н. А. Бердяевым.

¹⁰ Бердяев Н.А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 89.

¹¹ Бердяев Н.А. Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. № 7. С. 75–120; *Его же*. Пророчества Н. Ф. Федорова о войне // Биржевые ведомости. 1915. 15 авг.; *Его же*. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.

¹² Дважды в Религиозно-философской Академии Бердяев читал лекцию «В. Розанов и религия пола. Н. Федоров и религия воскрешения» (14 марта 1930 и 19 марта 1935). 18 января 1938 он выступал с лекцией «Любовь и смерть. Типы любви. Смысл смерти. Любовь и смерть у Вл. Соловьева, В. Розанова и Н. Федорова». 24 января 1939 г. в рамках цикла «Основные темы русской мысли XIX в.» им была прочитана лекция «Тема эсхатологическая. Мессианское сознание и устремленность к концу. Достоевский, Вл. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров. Русский утопизм и эсхатология» (Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. М., 1995. С. 34; Т. 3. М., 1996. С. 45, 402, 521).

¹³ 10 февраля 1929 г. он выступал в прениях по докладу В. Н. Ильина «Карл Маркс, Федоров и евразийство». 14 июня 1929 г. в возглавляемом Бердяевым «Семинаре по изучению русской религиозной и философской мысли XIX в.» читался доклад Н. Некрасова «Н. Ф. Федоров» (Там же. Т. 1. М., 1995. С. 531, 582).

¹⁴ Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.

¹⁵ Там же С. 47.

¹⁶ Зеньковский В.В. Религиозное движение среди русской молодежи в эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 92.

¹⁷ 6 мая 1934 на Православном съезде в Chaville, посвященном теме «Церковь и жизнь», В. Н. Ильин даже сделал специальный доклад на тему: «Православная жизнь по учению Федорова» (Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. С. 568).

¹⁸ Булгаков С.Н. Соч.: В 2 тт. М., 1993. Т. 2. С. 642, 643.

¹⁹ Чхеидзе К.А. Записка о философии Н. Ф. Федорова // Евразийские тетради. № 4. Прага, 1934. С. 32.

²⁰ Ильин В.Н. <Ответ Г. В. Флоровскому> // Архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной.

²¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 141.

²² Там же. С. 150.

²³ См. подробнее: Гачева А.Г. Идея прогресса в диалоге мировоззрений (Россия 19–20 вв.) // Человек, космос, эволюция (Традиции русской религиозной философии и современность). М.: ИФ РАН, 1992. С. 66–88; *Ее же*. Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 53–63.

²⁴ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Т. 26. Л., 1984. С. 148.

²⁵ Федоров Н.Ф. Собр. соч. в 4-х тт. Т. I. М., 1995. С. 401.

²⁶ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. Харбин, 1932. С.

²⁷ Подробнее см. главу «Религиозно-философская ветвь русского космизма. 1920-е–1930-е гг.».

²⁸ Впервые эта проблема была рассмотрена М. Хагемейстером: Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. S. 417–457.

²⁹ Письмо Н. А. Сетницкого П. П. Сувчинскому от 11 июля 1927 и письмо Сувчинского Сетницкому от 18 октября 1927 хранятся в Литературном архиве Музея национальной литературы в фонде Fedoroviana Pragensia.

³⁰ 18 октября 1927 г. он писал Сетницкому: «Еще в августе с<его> г<ода> я отправил Вам подробное письмо, в кот<ором>, между прочим, просил Вашего разрешения перепечатать в № 3-ем «Верст», в качестве материалов, Вашу брошюру о Федорове (целиком). Вы прекрасно ставите вопрос о Федорове и, кроме того, в ней много интереснейших цитат.

Не сочтите за невнимание и самоуправство, что, не получая ответа от Вас, мы тем не менее перепечатаем Вашу брошюру и она появится в 3-ем № Верст в 20-ых числах ноября.

Зная Вашу истинную любовь к Федорову, мы решили, что неполучение ответа зависит исключительно от неисправности почты и что мы всегда найдем возможность с Вами договориться об условиях этой перепечатки» (FP I.3.33).

³¹ *Адлер А.С.* Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. Париж, 1928. С. 101.

³² Там же.

³³ [*Святополк-Мирский Д.С.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

³⁴ От редакции // Евразия. 1928. № 3. 8 дек.

³⁵ *Арапов П.С.* Культура как форма организации эмпирии // Там же. 1928. 29 дек.

³⁶ [*Святополк-Мирский Д.С.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

³⁷ От редакции // Евразия. 1929. № 10. 26 янв.

³⁸ [*Сувчинский П.П.*]. По поводу писем Н. Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.

³⁹ От необходимости – к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 авг.

⁴⁰ Евразия. 1928. 8 дек. Авторство Сетницкого устанавливается по сохранившимся среди его бумаг черновым автографам писем (FP I.3.23). Письма составлены так, как будто их автор находится в данный момент в России, однако это только прием: с конца 1925 г. Сетницкий жил в Харбине и о ситуации на родине узнавал из газет, по рассказам служащих на КВЖД и письмам А. К. Горского и других близких ему лиц.

⁴¹ «Если вы хотите знать, какое самое сильное чувство, властвующее над душами, то ответ будет один – страх. Верхи боятся низов, низы верхов и все вместе боятся открыть глаза и увидеть свет, готовы взять какую угодно ответственность, только не эту, не ответственность за творчество жизни» (Евразия. 1928. № 3. 8 дек.).

⁴² Там же.

⁴³ От необходимости – к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 авг.

⁴⁴ [*Святополк-Мирский Д.С.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См. статью О. А. Казниной «Евразийский комплекс идей в литературе» в настоящем выпуске.

⁴⁷ [*Святополк-Мирский Д.С.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

⁴⁸ *Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н.* О газете “Евразия” (газета “Евразия” не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 5.

⁴⁹ Возрождение. 1929. 29 февр.

⁵⁰ *Святополк-Мирский Д.С.* Наш марксизм // Евразия. 1929. № 11. 2 февр.

⁵¹ [*Сетницкий Н.А.*] Письмо из России // Евразия. 1929 № 22. 20 апр.

⁵² Новый Град. 1931. № 1 (подробнее см. предыдущую главу).

⁵³ *Ильин В.Н.* О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 18.

⁵⁴ *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 97.

⁵⁵ Там же. С. 114–115.

⁵⁶ Рукопись книги находится в собрании вдовы философа В. Н. Ильиной. В настоящее время готовится к изданию в России.

⁵⁷ [*Сувчинский П.П.*]. По поводу писем Н. Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.

⁵⁸ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. в 4-х тт. Т. II. М., 1995. С. 73.

⁵⁹ *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. С. 110.

⁶⁰ *Ильин В.Н.* В Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930. С. 159.

⁶¹ *Ильин В.Н.* Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 дек.

⁶² *Ильин В.Н.* В Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. С. 8.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Ильин В.Н.* <Ответ Г. В. Флоровскому> // Архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной.

⁶⁵ Переписка мыслителей, начавшаяся в 1929 г. и продолжавшаяся до отъезда Сетницкого из Харбина в Москву в мае 1935 г., ныне хранится в Литературном архиве Музея национальной литературы (Прага) и собрания К. А. Чхеидзе в ГАРФ'е.

⁶⁶ Проект официального обращения Чешско-словенского национального музея об открытии фонда Fedoroviana Pragensia // FP I.3.37.

⁶⁷ Свой путь. 1932. №2; Знамя России. 1937. № 12; «Евразийские тетради». Вып. 4. 1934.

⁶⁸ «Аксе». 1933. № 11–12; 1935. № 1–2; «Rozhledy po literatuře a umění». 1932. № 12; «Ruch filosofický». 1936. № 3–4.

⁶⁸ *Чхеидзе К.А.* К проблеме идеократии // Новая эпоха. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933. С. 15.

⁶⁹ Там же. С. 16.

⁷⁰ Там же. С. 16, 17.

⁷¹ Там же. С. 20.

⁷² *Чхеидзе К.А.* Проблема идеократии // Вселенское дело. Вып. 2. Рига (Харбин), 1934. С. 59.

⁷³ Различение целостной, совершенной идеократии и идеократии дробной К. А. Чхеидзе выстраивал, прямо опираясь на книгу Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), применяя сформулированные там понятия целостного идеала, предполагающего полноту счастья и всеобщность спасения, и идеалов частичных, дефектных, дробных.

⁷⁴ См.: ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 46, л. 2.

⁷⁵ См.: ГАРФ, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 469, лл. 90–94; ФР.І.3.27.

⁷⁶ Протокол заседания Пражской евразийской группы (январь 1936 г.) // ГАРФ, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 469, л. 90.

⁷⁷ Там же, л. 91.

⁷⁸ Машинописная копия письма хранится в Литературном архиве Музея национальной литературы (ФР. І.3.27).

⁷⁹ Стенограмма доклада и прений по докладу К. А. Чхеидзе «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова, состоявшемуся в Евразийском семинаре 10 октября 1932, Прага // Там же.

⁸⁰ См. об этом письмо С. И. Чуева К. А. Чхеидзе от 4 июля 1935 (ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 81, л. 103).

⁸¹ *Гуцик В.Е.* Поток Евразии // Поток Евразии. Таллин, 1938. С. 43.

⁸² ФР. І.3.27.

⁸³ Из выступления П. Н. Савицкого на заседании евразийской группы в начале 1936 (ГАРФ, ф. 583, оп. 1, ед. хр. 469, л. 93).

⁸⁴ *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. С. 260.

⁸⁵ *Бердяев Н.А.* Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76.

⁸⁶ От редакции // Евразия. 1929. № 3. 8 янв. Данное мнение сложилось у Сувчинского не без влияния самого Н. А. Сетницкого, который годом ранее писал своему парижскому корреспонденту, «что интерес к «Философии Общего Дела» в России растет» (Н. А. Сетницкий – П. П. Сувчинскому, 11 июля 1927 (ФР. І.3.33)).

⁸⁷ *Макаров В.Г.* Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 120 (постановление о предъявлении обвинения).

⁸⁸ *Чхеидзе К.А.* Философия Федорова и «пятилетка» // ФР.І.3.27.

⁸⁹ *Адлер А.С.* Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. С. 102.

⁹⁰ *Чхеидзе К.А.* Философия Федорова и «пятилетка» // ФР.І.3.27.

⁹¹ *Яновский В.С.* Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 173.

⁹² *Чхеидзе К.А.* Записка о философии Н. Ф. Федорова // Евразийские тетради. № 4. С. 34.

⁹³ *Чхеидзе К.А.* Велемир Хлебников (к десятилетию со дня смерти, 28–VI–1922); Комментарий к Маяковскому // Чхеидзе К.А. На литературные темы. Прага, 1933. С. 1–24.

⁹⁴ Чхеидзе К.А. О современной русской литературе // Там же. С. XVII, XIX.

⁹⁵ *Устрялов Н.В.* Из письма // Вселенское дело. <Харбин>, 1934. Вып. 2. С. 122 Цитируемое письмо о философии Ф. в том же 1934 было опубликовано в сборнике статей Устрялова «Наше время» (Шанхай, 1934. С. 197–202) под заглавием «О философии Федорова в свете современности».

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ «Это – теория универсального перерождения, космического преобразования мира силой организованной человеческой воли, просвещенного познания и деятельной любви. <...> В системе общего дела, прямолинейной, идейно бесстрашной, концы сведены с началами. Объявляя ложными, нескладными и безнравственными обычные позитивные представления о прогрессе, как “сознании живущими своего превосходства над умершими”, – Федоров выдвигает перед историей человечества положительную, исчерпывающую задачу. <...> Он целиком упоен безусловной полнотой идеала. Его дилемма: или воскрешение, или гибель. Он вскрывает порочность средних терминов, условных эмпирических обобщений в теории прогресса, поскольку они не опираются на философию конечной цели, высшего блага. Его мысли – большого калибра, его стихия – последние выводы» (*Устрялов Н.В.* Проблема прогресса // Известия юридического факультета. Т. IX. Харбин, 1931. С. 59–60).

⁹⁸ Там же. С. 44, 58.

⁹⁹ *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 21.

¹⁰⁰ Н. В. Устрялов – К. А. Чхеидзе. 31 марта 1934 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 78, л. 9.

¹⁰¹ *Устрялов Н.В.* Проблема прогресса // Известия юридического факультета. Т. IX. С. 63.

¹⁰² Там же. С. 64.

¹⁰³ Там же. С. 67.

¹⁰⁴ Там же. С. 67.

¹⁰⁵ Там же. С. 60.

¹⁰⁶ *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 313.

¹⁰⁷ Устрялов использует ту же самую схему: «Если учение Федорова о прогрессе воспринимать как строго “позитивную” теорию, не требующую никаких религиозных предположений, пришлось бы

признать, что оно представляет собою гениальное доведение до абсурда суеверной гуманистической самоуверенности. Человек наделяется функциями божества: самобытная форма древнего “люцифериянства”, своего рода атеистическое благочестие. И совсем другое дело, если видеть в этом учении систему религиозной эсхатологии; тогда вопрос прежде всего переносится в область христианской догматики» (*Устрялов Н.В.* Проблема прогресса // Известия юридического факультета. Т. IX. С. 61–62).

¹⁰⁸ Там же. С. 62.

¹⁰⁹ *Устрялов Н.В.* Пути синтеза // *Устрялов Н.В.* Наше время. Шанхай, 1934. С. 97.

¹¹⁰ Там же. С. 88.

¹¹¹ Там же. С. 89.

¹¹² Там же. С. 90.

¹¹³ Там же. С. 106.

¹¹⁴ *Fedoroviana Pragensia*. I. 341.

¹¹⁵ ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 78, лл. 8–9 об., 12–15.

¹¹⁶ *Боранецкий П.С.* О новом жизненном идеале // Третья Россия. 1932. № 2. С. 59.

¹¹⁷ П. С. Боранецкий – К. А. Чхеидзе. 25–26 марта 1932 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 13, л. 10.

¹¹⁸ К. А. Чхеидзе – П. С. Боранецкому. 20 ноября 1932 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 13, л. 18.

¹¹⁹ *Боранецкий П.С.* О новом жизненном идеале // Третья Россия 1932. № 2. С. 60.

¹²⁰ *Боранецкий П.С.* О юродивых чудачествах федоровства и о замысле преодоления смерти // Третья Россия. 1938. № 8. С. 72–124. Ср. критику Федорова в поздней книге Боранецкого «О самом важном. Конечное назначение человека» (Париж, 1956. С. 131–140).

¹²¹ *Ширинский-Шихматов Ю.А.* Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 21, 29, 33–34.

¹²² Новый Град. 1931. № 1; 1932. № 3; 1933. № 7.

¹²³ Новый град. 1931. № 1. С. 57.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 53.

¹²⁶ *Бердяев Н.А.* Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 93.

¹²⁷ *Ширинский-Шихматов Ю.А.* Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 34.

¹²⁸ *Бердяев Н.А.* Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 93–94.

¹²⁹ *Е. Скобцова* [Е. Ю. Кузьмина-Караваева]. Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же. С. 26.

¹³² Новый Град. 1938. № 13. С. 172–174.

¹³³ Там же. С. 174.

¹³⁴ Там же. С. 173.

¹³⁵ *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. С. 260.

¹³⁶ А. Романицкий, сочувствовавший евразийскому движению, упоминал Федорова и в программной статье «Задачи евразийства», помещенной в газете «Свой путь» (1931, № 3), издававшейся эстонскими евразийцами: «Господи помоги <...> помоги не только сохранить от зла, помоги самому росту, помоги “раздвинуть житейскую трясиину”, помоги познать, почувствовать самого себя и все, что возле и вовне и в соответствии с этим познанием и чувствованием помоги построить жизнь, “организовать природу” – как говорил Федоров».

¹³⁷ Впрочем, бывало и наоборот. Так, молодой поэт Л. И. Кельберин в небольшой рецензии на работу А. Горского «Н. Ф. Федоров и современность» так излагал свои сомнения и вопросы к учению «своеобразного» мыслителя, «удивительного и удивляющего человека, которого Толстой, Достоевский и Соловьев называли своим учителем»: «...если не изменится содержание жизни, то нужна ли ее нескончаемость? Ходить еще тысячи лет по субботам в кафе, тысячи раз еще ссориться и мириться с тем же человеком, выкурить еще тысячи – миллионы! – папирос, и что же дальше? Все то же: физическое бессмертие, отсутствие цели, ужас осуществленного, законченного, конченного – “бессонница, похожая на сон”. Не об этом ли времени пророчество: “тогда люди будут искать смерти и не найдут ее, захотят умереть, но смерть удалится от них”» (Кельберин Л. Федоров и современность (А.Остромиров. Харбин) // Числа. 1933. № 9. С. 182). Разумеется, подобная трактовка бессмертия – как продлеваемого в «дурную бесконечность» нынешнего «заведенного» существования – ни в коей мере не была свойственна Федорову, и представляет собой типичный случай превратного понимания идей «всеобщего дела», что, кстати, встречалось в эмиграции весьма нередко. Вариацией подобного заблуждения являлся тезис о том, что Федоров мечтал о воскрешении без преображения, думая восстановить людей в их несовершенном, греховном обличьи (этот «звон» шел еще с дореволюционных времен, впервые прозвучав в работе Е. Н. Трубецкого «Мирозозерцание В. С. Соловьева», М., 1913). Дань ей в какой-то момент отдали даже евразийцы, претендовавшие на основательное знание Федорова. В редакционном предисловии к статье В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова» было буквально сказано: «Подчеркивая все положительные стороны учения Федорова, нельзя не отметить, что глубокий синтез,

им совершенный, все же не может быть признан исчерпывающим и непогрешимым. В мировоззрении Федорова *есть* идеи, таящие в себе возможность еретического соблазна (к числу таковых нужно отнести, между прочим, мысль о воскрешении мертвых, *без преображения мира*)» (Евразийский сборник. С. 17). Эта немыслимая аберрация периодически всплывала то в печатных упоминаниях Федорова, то в устных суждениях о нем, хотя при мало-мальском знакомстве с текстами мыслителя становится ясным, что преображение, как каждого отдельного человека, так и бытия в целом, составляет для него *conditio sine qua non* воскресительного процесса.

¹³⁸ *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. С. 260.

¹³⁹ Там же. С. 259.

¹⁴⁰ *Ильин В.Н.* О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. С. 21.

¹⁴¹ *Яновский В.С.* Общее дело // Новый град. 1938. № 13. С. 174.

¹⁴² ФР. I.3.27.

¹⁴³ К. А. Чхеидзе – Л. Н. Гомолицкому. 22 июня 1933 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 29, л. 6.

¹⁴⁴ Л. Гомолицкий – К. Чхеидзе. 14 августа 1933 // Там же, л. 12.

¹⁴⁵ *Гомолицкий Л. Н.* Н. Ф. Федоров. К 30-летию со дня его смерти // Молва. 23–25 декабря 1933.

№ 294.

¹⁴⁶ ФР. I.3.37.

¹⁴⁷ «Рупор», 29 января 1933.

¹⁴⁸ ФР. I.3.37.

¹⁴⁹ *Грэй Д.* На вторник Чураевки // Русское слово. 1933. 11 мая.

¹⁵⁰ *А. Г.* Мудрейший из мудрых. Доклад г. Сатовского-Ржевского о Н. Ф. Федорове в «Чураевке» // Заря. 1933. 11 мая.

¹⁵¹ М. В. Щербатов – Н. А. Сетницкому. 10 марта 1934 // ФР. I.3.29

¹⁵² *Pletniow R.* Grundlinien der Philosophischen Lehre N.O.<sic.> Fidorows // Festschrift N. O. Losskij zum Geburtstage. Bonn, 1934.

¹⁵³ «History of Russian Philosophy». London, 1952.

¹⁵⁴ Евразия. 1928. 24 ноября.

¹⁵⁵ Николай Федорович Федоров (1828 – 1903). Жизнь и учение // ВРСХД. 1933. №№ 5–6, 7–8, 9–10, 11–12.

¹⁵⁶ *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 129, 130.

¹⁵⁷ От редакции // Вселенское дело. Вып. 2. С. IV.

¹⁵⁸ Там же. С. I.

¹⁵⁹ *Федотов Г.* Любовь и социология // Православное дело. Париж, 1939. С. 83.

¹⁶⁰ *Мочульский К.В.* Идея социального христианства в русской философии // Там же. С. 59.

¹⁶¹ *Федотов Г.* Любовь и социология. // Там же. С. 83.