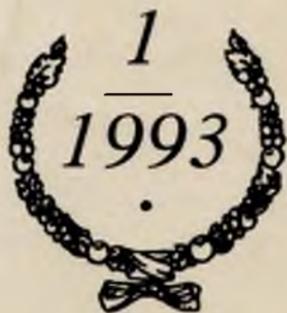


ISSN 0132-8158

Начала

1
1993



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

НАЧАЛА

№ 1



Москва
1993

СОДЕРЖАНИЕ

С.Г. СЕМЕНОВА. Учение Н.Ф. Федорова о воскрешении 4

ПУБЛИКАЦИИ

Н.Ф. ФЕДОРОВ. Из материалов к третьему тому
«Философии общего дела» (Публикация
и примечания А.Г. Гачевой) 31

П.И. НОВГОРОДЦЕВ. Анализ главнейших теорий бессмертия
(Публикация В.А. Волкова и М.В. Куликовой) 80

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Г. ГАЧЕВА. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий —
последователи Н.Ф. Федорова 90

В.В. БИБИХИН. Возвращение отцов 102

ПЕРЕВОДЫ

М. ХАГЕМЕЙСТЕР. Европейская эмиграция
(Глава из книги «Николай Федоров».
Перевод с немецкого В.В. Козловского и А.Т. Казаряна) 120

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

В.С. БОРИСОВ. Уход Н.Ф. Федорова из
Румянцевской библиотеки 143

ХРОНИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Избранная библиография Н.Ф. Федорова 153

Федоровские чтения 157

Об открытии музея-читальни Н.Ф. Федорова 158

УЧЕНИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА О ВОСКРЕШЕНИИ

«Философия общего дела» Николая Федоровича Федорова (1829 — 1903) стоит до сих пор особняком в истории русской и мировой философии. Впрочем, вряд ли сам Федоров претендовал занять в ней какое-либо место. Он никогда не называл свое учение «философией»; двухтомник его трудов был озаглавлен одним из его издателей, В.А. Кожевниковым (при сопротивлении другого — Н.П. Петерсона, полагавшего, что его учителю было «важно самое *дело*, а не философия, не любомудрие, не любовь лишь к мудрости, что-то бездеятельное, платоническое, а сама *мужрость*, побуждающая к делу»). Целостность своих взглядов Федоров чаще всего обозначал как «учение о воскрешении» (или более развернуто — «учение об объединении живущих сынов для воскрешения умерших»), а также — в ключе христианской символики — «Новая Пасха», «пасхальные вопросы» и, наконец, возможно, точнее всего, как «активное христианство». Для самого мыслителя его учение совпадало с исконно древней и вечно живой христианской истиной, с глубинно народным, «детским» (отвечающим духу «будьте как дети») и вместе «совершеннолетним» пониманием христианской задачи рода человеческого в мире. В.С. Соловьев, пораженный «откровенной» глубиной федоровского активного христианства, определил его как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»^{**}. Как бы подхватывая эту дерзновенную оценку знаменитого философа, высказанную им в письме к Федорову от 12 января 1882 года, где он величает Николая Федоровича «дорогим учителем и утешителем», через полвека другой русский мыслитель

* Письмо Н.А. Петерсона к В.А. Кожевникову от 9 декабря 1904 г. // ОР РГБ, ф. 657, карт. 10, ед. хр. 24, л. 84.

** Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 4 т. Т. 2. — СПб, 1909. — С.343.

В.Н. Ильин утверждал, что в лице Федорова «во второй раз человечество увидело Сократа, т.е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность».

Если все же искать определения, то Федоров по своему духовному типу — религиозный, христианский Учитель, при этом как бы «по чину Мельхиседека» (так обозначил его известный эстетик и критик А.Л. Вольнский), т.е. не помазанный церковью. Вместе с тем в своем учении он предложил чрезвычайно оригинальную, пронизательную и плодотворную философскую оптику. Естественно, что на появление такой необычной, ярчайшей индивидуальности среди «расчисленных» философских светил тут же отреагировали религиозные философы. С.Н. Булгаков в статье «Загадочный мыслитель» (где, кстати, Федоров и был печатно окрещен «Московским Сократом») передал свое первое впечатление от мысли значительной, даже исключительной и «вещей». Ценным было здесь раскрытие серьезной «зависимости Соловьева от Федорова»^{**}. Через несколько лет дух федоровских идей витает уже над страницами книги самого Булгакова «Философия хозяйства» (1912). Но в «Свете невечернем» он уже более осторожен, высказывает ряд претензий к учению Федорова, который дал «грандиозную систему философии хозяйства»^{***}, но смешал в ней теургию с магием. Однако позднее Булгаков отказывается от этого упрека, оценив плодотворность федоровского применения «к хозяйству основных догматов христианства», признав в нем — в противоположность Марксу, чьим именем ознаменован выбор антихристового земного Вавилона — открывателя исторического пути к Граду Божию. Сегуя, что Федорову никто из мыслителей не сказал «прямого «да»», как никто «не решился сказать и прямого «нет»», Булгаков заключает: «Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли, — пророку дано упреждать свое время»^{****}.

Впрочем, «нет» федоровской мысли, хоть и нечасто, но звучало. Так, известный историк русского богословия Г. Флоровский, считая автора «Философии общего дела»

* Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. VI. — Прага, 1929. — С. 20.

** См.: Булгаков С.Н. Два града: В. 2 т. Т. 2. — М., 1911. — С. 260-272. Впервые статья была напечатана в «Московском Еженедельнике», 1908, № 12, столб. 28-46.

*** Булгаков С.Н. Свет невечерний. — М., 1917. — С. 360.

**** Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый град. Париж, 1931. № 2. С. 58.

«мыслителем острым и тонким», решительно отлучал его от христианства, усматривая в его учении гордынное взятие человеком на себя Божественных прерогатив, обличал в «гуманистическом активизме», «магическом и техническом натурализме», нечувствительности к проблеме личности и ее повоскресного преобразования, утопизме*. Необходимо отметить, что до настоящего времени самые беспощадные критики Федорова, выступающие от имени православной ортодоксии, как правило, лишь варьируют те оценочные клише, которые были найдены Флоровским**. Основная же тенденция в подходе к наследию Федорова была — с разной степенью глубины — общей большинству русских философов. От П. Флоренского и Н. Бердяева до В. Зеньковского и С. Франка — все признавали его «своеобразнейшим и оригинальнейшим», «гениальным и дерзновенным» мыслителем, напоенным «подлинно христианским вдохновением», но отмечали при этом «срывы и уклонения», связанные с недооценкой иррациональных истоков, трансцендентных тайн бытия, с излишним прагматизмом, утопизмом некоторых его проектов. Особое внимание тех, кто вникал в «Философию общего дела», привлекали глубокомысленные идеи Федорова о Троице, внехрамовой литургии, но прежде всего его представление об условности апокалиптических пророчеств, воспринятое и Н. Бердяевым, и Г. Федотовым как настоящее откровение. В целом учение «всеобщего дела» представало как радикальный вариант тех идей христианского активизма, богочеловечества, сотрудничества божественной и человеческой энергий в «теургическом делании», в деле избавления мира от законов «падшего» материального естества и ввода его в эволюционно высший, бессмертный, соборно-любовный тип бытия, Царствие Божие, которые развивались многими религиозными мыслителями от Вл. Соловьева до Н. Бердяева.

* См.: Флоровский Г.П. Пути русского богословия. — Париж, 1936. — С. 322-330.

** Кстати, по устному свидетельству американского исследователя А.А. Киселева, ученика Флоровского, тот в последние годы жизни пересмотрел свое отношение к Федорову в сторону его значительно большего притягивания.

Московский Сократ

Долгие годы значительную часть жизни Николая Федорова скрывала завеса таинственности. И только в последнее время удалось выяснить обстоятельства его рождения, ряд важнейших вех его домосковской жизни. Будущий мыслитель родился в конце мая 1829 г. в селе Ключи Тамбовской губернии; его отцом был князь Павел Иванович Гагарин, местный землевладелец, позднее известный театральным антрепренером, принадлежавший к славнейшей российской фамилии, матерью — молодая дворянская девица Елизавета Иванова, не состоявшая в законном браке с Гагариным. Фамилию и имя Николай получил по имени своего крестного отца*.

«Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения» — так позднее определит Федоров суть травматического ядра человека. Неожиданная кончина в 1832 г. деда, крупного государственного сановника, известного масона Ивана Алексеевича Гагарина, а позднее и смерть дяди, предводителя тамбовского дворянства Константина Гагарина, воспитателя и покровителя Николая Федоровича, на чьи средства он учился сначала в Тамбовской гимназии, а затем в одесском Ришельевском лицее, не говоря уже о «стыде рождения», болезненно усугубленном самим фактом незаконнорожденности, — все это в случае а Федоровым обернулось обостренно-невротическим вариантом переживания и «чувства смертности и стыда рождения», давшим, однако, уникально созидательный, религиозно-пророческий выход. «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною»**. Эти мысли о связи чувства родства и осознания смертности, несомненно, отражают личный опыт Николая Федоровича, и осенью 1851 г., когда умер его дядя, резкое смыкание этих двух переживаний породило в нем уникальную вспышку-озарение, его пронзила основная идея его учения. Двадцати двух лет он бросает вызов смерти, такой дерзновенный и окончатель-

* Сведения о матери Федорова и дата его рождения установлены по свидетельству о крещении, найденному в Тамбовском архиве искусствоведом В.С. Борисовым (см.: Борисов В.С. Кто была мать Н.Ф. Федорова? // Памятники Отечества. 1989. №1. С. 104).

** Федоров Н.Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 205. Далее все ссылки на это издание указываются в скобках после цитаты (напр., Соч., с. 205).

ный, как никто из смертных за всю историю. Победа над ней мыслилась настолько радикальной, что предполагала возвращение к преображенной жизни — поиском, трудом и творчеством — всех ушедших поколений. Именно так понял Федоров высшее задание, которое возложено Богом на человека, как орудие исполнения Его воли.

С осени 1851 г. до начала 1854 г., когда Федоров сдает экзамен на звание преподавателя уездных училищ, он ведет уединенное, документально незафиксированное существование. Между тем это был наверняка период интенсивнейшей духовной жизни, резкого жизненного, бытового переворота, утверждения в новом фундаментальном выборе (аскетический подвиг в миру, служение людям и вызревание Слова для его будущего объявления миру), когда шло мощное переоткрытие, переоценка всего. Явленная ему Идея дала невиданный фокус взгляда на жизнь, раскупорив в нем силу поэта-визионера, мечтателя и пророка.

В каком-то «слишком человеческом» плане Николай Федорович может показаться одиноким, лишенным того душевного общения, которое обычно дают семья, близкая женщина, дети. Да, всю жизнь он прожил настоящим аскетом, питался в основном чаем с хлебом, спал несколько часов в сутки на голом жестком сундуке без подушки, которую заменяли книги, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто ("кацавейке"), свое мизерное жалованье раздавал нуждающимся. Но у Федорова был дорогой ему Дом, где согревалось сердце, где чувствовал он реальную свою причастность к проходящей сквозь века, связующей живых и мертвых и уходящей в небо общечеловеческой общности, — Храм. Многократно Федоров говорил о себе как о человеке, «воспитанном службою Страстных дней и Пасхальной утрени». И весь православный обряд явился Федорову построенным по типу крестной и пасхальной седмицы, в которой, по его мнению, «выражена самая сущность христианства». В определенном смысле его учение было прочувствовано и продумано в церкви, в целостной форме сознательно отправляемого религиозного действия, смысл которого он раскрывал для себя в свете активно-христианского идеала.

Новым смыслом зажглись для него в эти годы евангельские глаголы, открылся в них заповедный призыв к активности человека, к исполнению Божьей воли в главном: в преодолении греховного порядка существования и созидания преображенного, бессмертного типа бытия. На всю жизнь Николая Федоровича самыми важными и любимыми остались слова Христа: «Дела, которые Я творю, и

он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Среди основных заповедей Евангелия он выделял так называемую заповедь научения: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Позднее он писал, что содержание научения не дано здесь Христом, а как бы оставлено на вызревание в человечестве. И перед Федоровым, когда ему предстала его Идея, дававшая это содержание, возник вопрос: куда ему идти самому для начала, кого учить, какие «народы»? И он пошел на целых четырнадцать лет в школу, причем начальную, дающую первое направление сердцу и уму, пошел к детям, к тем естественным носителям родственного чувства, которое для него было критерием нравственности. «Возвратить сердца сынов отцам» (наказ последнего пророка Ветхого Завета Малахии), причем всем когда-либо жившим предкам, населявшим эту землю и творившим ее историю, — вот тот основной внутренний переворот, который должен, по Федорову, произойти в людях. В преподавании географии и истории («география говорит нам о земле, как о жилище; история же — о ней, как о кладбище») удивительный учитель, используя оригинальный метод, пробуждавший познавательную активность самих учащихся, и вел конкретную работу в этом направлении. Такое сочетание вселенски-преобразовательных проектов с выходящей в жизнь практической инициативой, пусть малой, но озаренной и поднятой Идеей, было характерно для деятельности Федорова до конца.

Это же сопряжение мы встречаем в его долголетней библиотечной деятельности, сначала с 1869 г. в Чертковской библиотеке, затем с 1874 г. в Румянцевском музее и в последние годы в Министерстве иностранных дел. Труд свой, особенно в Румянцевском музее, он рассматривал «как священное дело», служение одному из центров мировой памяти, и проявил себя настоящим новатором и подвижником наиболее целесообразной, системной организации, сохранения и живого бытования этой памяти. Да и сам Федоров был живой энциклопедией, объем и глубина которой, казалось, не имели предела; говорят, он знал чуть ли не наизусть содержание всех книг самого большого в стране книгохранилища и этим непостижимым богатством знаний щедро одарял всех нуждающихся. На четверть века он становится высшим нравственным авторитетом Музея, духовным и интеллектуальным средоточием всей его деятельности. Здесь, в каталожной Николая Федоровича, собирались для бесед и дискуссий многие замечательные люди Москвы того времени: ученые, писатели, философы, здесь воспитывались ученики — В.А. Кожевников, братья Ю.П. и С.П. Бартеневы, С.А. Белокуров,

С.М. Северов, Г.П. Георгиевский и др. Существует немало воспоминаний о Федорове-собеседнике и, если хотите, проповеднике, о его «глубокомысленной речи, рассыпавшей мысли, как вода допад брызги, его остроумных сближениях и выводах, его беседах, поражающих ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания»*, об умиротворяющем слове «учителя», обладающем «исключительную синтетическую способность»**. О его «могучей диалектике», перед которой меркли ораторские приемы даже таких блестящих спорщиков, как Вл. Соловьев, писал А.Л. Вольтинский, добавляя, что в ней, «кроме стальной логики, прошлое и будущее смешивались вместе, спаянные историческим и моральным цементом», создавая «изумительную насыщенность каждого его слова», приводя к тому, что «невидимое делалось в его словах зримым, почти осязаемым, так что диалектический напор его на собеседника приобретал неотразимый характер»***. Недаром под обаяние его светлой личности («...он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бывают святые, то они должны быть именно такие»****), его мощного ума и поразительного учения попадали и А. Фет, и Л. Толстой, и Вл. Соловьев. Его достаточно интенсивное общение с двумя последними растягивается на 80—90-е годы, то прерываясь, то восстанавливаясь. Федоров стремился не только открыть свое учение знаменитым людям своего времени, но и подвигнуть на то, чтобы они выступили с ним от своего имени. Такое странно-«юродивое» для нового времени отношение к авторству Федоров сознательно помещал в целую традицию, характерную для древней и христианской литературы, когда малоизвестный автор приписывал свое произведение «какому-либо древнему мудрецу, писателю, чтобы обратить внимание на произведение»****. К тому же Федоров расценивал учение «всеобщего дела» не столько как свое изобретение, а как доведенный до высокого градуса сознания голос веков и поколений (не случайно и основное его сочинение написано в форме

* Георгиевский Г.П. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров: Из личных воспоминаний. — ОР РГБ, ф. 217, карт. 1, ед. хр. 47, л. 28.

** Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам: В 2 ч. Ч. 1. — М., 1908. — С. 5.

*** Вольтинский А.Л. Воскрешение мертвых. — ЦГАЛИ, ф. 95, оп. 1, ед. хр. 49, л. 2-3.

**** Толстой И.Л. Мои воспоминания. — М., 1969. — С. 189-190.

***** Эти слова Федорова приведены в письме Н.П. Петерсона к В.А. Кожевникову от 21 августа 1897 года (ОР РГБ, ф. 657, карт. 10, ед. хр. 24, л. 22об.-23).

«Записки от неученых к ученым», как бы от имени этих народных масс, живущих и живших). Однако попытки переложить на авторитетные плечи бремя вынесения в мир учения о воскрешении терпели провал. Хотя для кандидатов на эту миссию — для Достоевского, познакомившегося с идеями Федорова перед работой над «Братьями Карамазовыми», для Толстого и особенно для Соловьева — их контакт с личностью и миропониманием Федорова остался далеко не бесследным.

Замечательный московский библиотечарь и мыслитель вовсе не был анакоретом-чудаком, как это иногда представлялось. Он не только по-своему реагировал на общественные события, но и стремился в них участвовать, чуть ли не повернуть в неожиданную, открывающую новые дали сторону. Даже его выходы в свет со своим учением (правда, всегда анонимно, под псевдонимом, а то и под чужим именем) привязывались к поводам конкретным, даже злободневным (сближение России с Францией, вопрос международного книжного обмена, засуха и голод, предстоящий конгресс мира, дебаты о разоружении). Его статья «Разоружение» (Новое время. 1898. 14 октября) с проектом превращения армии в «естествоиспытательную силу» получила отклик в русской печати и заинтересовала некоторых английских политиков. Особенно увлекла Николая Федоровича идея внести свет самосознания и самоисследования в существование провинции, буквально каждого забытого ее медвежьего угла. Любое поселение есть историческая личность, призванная осознать свою долю участия в жизни отечества и — шире — общемировой. Его проекты «отечествоведения» дополнялись практической работой. Где бы Федоров ни жил, будь то Керенск, Воронеж или Ашхабад, он тут же разворачивал деятельность по сбору краеведческих материалов, организации музеев, археологических съездов и т.п. Федорова волнуют и судьбы школы, университетского образования, самого Румянцевского музея. Он настойчиво говорит о кремлях как о священных крепостях, сторожащих прах предков, о Московском Кремле в особенности, о необходимости превратить его в национальную святыню, научающую истинному пониманию долга перед историей. (Кстати, к проекту устроить из Кремля «воспитательный музей» он пытался привлечь и художника Верещагина.) Но, пожалуй, самым заветным для Федорова был интерес к обыденным храмам северной Руси, воздвигавшимся за два-три дня в единодушном, совокупном порыве людей в години народных бедствий, эпидемий, войн. Он первым начал целое движение за собирание сведений об этих храмах и их исследование.

В последние годы жизни Федоров зимой живет в Москве, а летом уезжает или в Сергиев Посад, к стенам Троице-Сергиевой Лавры, творению препод. Сергия Радонежского (святого, наиболее чтимого автором учения о воскрешении) или же в Новый Иерусалим. Туда его влек монастырь и храм Воскресения, построенный Никоном как копия Иерусалимского храма Гроба Господня. Здесь все было пронизано пасхальным духом: плащаница, постоянно открытая для поклонения, росписи, служба, ежедневно включавшая пасхальные песнопения. В это время Николай Федорович начинает напряженно работать под окончательным приведением рукописей в порядок для их обнародования уже под своим именем, но его труд прерывает неожиданная тяжелая болезнь — двустороннее воспаление легких. Умирал он в декабре 1903 года в Мариинской больнице для бедных, в той самой, где в одном из флигелей 82 года назад родился Достоевский. Умирал с именем великого читателя Воскресения святого Серафима Саровского на устах, напомнив стоящим у его одра, как тот прямо перед кончиной пел пасхальный канон перед Новым годом и предсказал, что то же услышат в его монастыре однажды летом (это пророчество Серафима, как известно, сбылось летом 1903 года во время Саровских торжеств по его канонизации). Последним пожеланием (или мечтой) Николая Федоровича, испутившего дух 13 (28) декабря, было, чтобы Москва, по примеру своего любимого святого, встретила наступающий 1904 год пасхальным каноном. Похоронили Федорова на кладбище московского Скорбященского монастыря (на нынешней Новослободской улице). В 1929 году, когда переламывался стеновой хребет народа, могила философа, в числе других, подверглась надругательству. Кладбище Скорбященского монастыря было стерто с лица земли, утрамбовано под парк и игровую площадку, буквально, по мрачному пророчеству Федорова, обращено в «гульбище». Симптом нравственного одичания, о котором предупреждал философ памяти, призывавший живущих обратиться сердцем и умом к кладбищам, отчетливо выступил наружу: «сыны человеческие» с очевидностью превращались в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

Супраморализм, или Всеобщий синтез

Кроме уже известных нам самоназваний федоровского учения, выявлявших его религиозный характер, есть еще одно — «Супраморализм, или Всеобщий синтез», зачерпывающий собственно философские и этические подходы его учения. Это дей-

ствительно философия, во-первых, этическая и воистину *сверх-этическая*: она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии над онтологией, зовет к преобразению бытия в благобытие. В область философского умозрения у Федорова вторгается не только активно-волевое начало, но и чувство. Идеал здесь — не просто мысль, неотделимая от воли к действию, но мысль, направляемая сердечным чувством. «Философия есть знание того, что должно быть, она есть план деятельности, который есть у всех людей; наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средство для действия». Это характерное разграничение задач философии и науки действительно в системе самого Федорова. Его философия — именно активный план должностующего бытия. В иерархии ценностей над истиной, т.е. тем, что *есть*, адекватным соответствием нашего познания реальному положению вещей, Федоров ставит благо, высший идеал должного состояния мира. Истина — только путь к благу: без знания того, что есть, нельзя создать то, что должно быть. Однако у Федорова познание и преобразование мира идут вместе. Он любил изречение Аристотеля, встречающееся и у Канта, о том, что абсолютно знать мы можем только то, что сами произвели. Федоров говорит о превращении гносеологии в гносеоургию. Сама идея, представление о благе получает у Федорова форму проекта. Проект — это своего рода мост между должным и реальным, он проецирует идеал в действительность в качестве конкретного плана для осуществления. Проективизм — одна из характерных черт, оформляющих облик федоровского супраморализма.

Во-вторых, философия «всеобщего дела» предлагает последовательно *синтетический* способ мышления и достижения высших целей; это воистину философия синтеза, «*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)*» и, наконец, «*синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой*» (Соч., с. 473).

Федоровский супраморализм — вовсе не некий, столь знаковый по истории этических и утопических учений кодекс великолепных, часто весьма прекраснодушных императивов, повелевающих человеку «быть лучше». Его супраморализм обоснован и религиозно, и эволюционно-научно. Остановимся пока на втором. Естественная эволюция для Федорова — процесс не слу-

* Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова / Под ред. В.А. Кожевникова и Н.П. Петёрсона: В 2 т. Т. I. — Верный, 1906. — С. 546. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра указывает том, вторая — страницу (напр., I, с. 546).

чайный и хаотичный, а имеющий внутреннюю закономерность. Поразительно, что в один и тот же 1851 год, когда Федорову предстала его Идея, на другом конце света североамериканский геолог и биолог Д. Дана на огромном палеонтологическом материале обнаружил особую *направленность* эволюционного процесса: оказалось, что в нем от появления зачатков нервной системы до человека идет последовательное и неуклонное усложнение и усовершенствование этой системы, головного мозга («цефализация»). Этот импульс к возрастанию сознательного, «духовного» начала в эволюции как бы намекает на некую внутреннюю «идеальную» ее программу, стремящуюся к своей реализации. Федоров не знал этого открытия, хотя его философское восчувствие эволюции целиком с ним совпадает. Более того, его интуиция восходящего характера эволюции (пока ее вершина — человек, «разум для природы» (II, с. 204) дает Федорову основание для таких выводов, которые через век окажутся близкими В.И. Вернадскому, кстати, введшему идеи Дана в научный обиход. На человеке, по мнению Вернадского, принявшего взгляды французских философов и ученых Э. Леруа и Тейяра де Шардена, «цефализация» остановиться не может («человек не есть «венец творения», — утверждал Вернадский; за сознанием и жизнью в их теперешней форме должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь», — убежден Тейяр де Шарден); более того, с человека и должен начаться творческий, разумный, преобразовательный этап эволюции (ноосфера). Но еще в середине прошлого века Федоров выдвигает идею *активной эволюции*, т.е. необходимости сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему религиозный идеал, разум и нравственное чувство, берет, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Эта новая ступень эволюции и получает у Федорова название «регуляции природы». Человек для Федорова — существо еще промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко несовершенное, но вместе с тем сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь идет о расширении прав разумно-духовных сил, о господстве духа над материей и ее силами, об одухотворении мира и человека.

Но в чем конкретнее и «больнее» всего выражается нынешняя слабость, несовершенство и «недостойнство» человека, как не в его смертности, в его рабстве у закона конечности и распада. Именно смерть, мучительное осознание ее является, по Федорову, первопричиной зла в человеческой природе, порожд-

дая не только зависть, соперничество и борьбу на краткой жизненной дистанции, не только чувство трагизма, но и приводя к различного рода демоническим, «радикально злым» вывихам в психике и поведении. Неродственность, несвобода в человеческих отношениях для Федорова более-менее дальние следствия такой же «неродственности» и несвободы в самом природном порядке бытия, что стоит на борьбе за существование, принципе приоритета рода над особью. В знаменитой работе «Смысл любви» Вл. Соловьева, где особенно очевидно влияние идей Федорова, говорится о «двойной непроницаемости» во времени (вытеснение последующим предыдущего) и в пространстве (две части вещества вытесняют друг друга с одной точки пространства), т.е. о своего рода «розни» вещества, в другой, превращенной форме распространяющейся и на человека. Оригинальность федоровского супраморализма в том, что он не ограничивает законы нравственности человеческими отношениями, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им.

Каждая система мысли, особенно с преобразовательными претензиями, содержит свое более-менее разработанное учение о человеке. От сути понимания человека, зла и несовершенства в нем во многом зависит и теоретический, и тем более практический успех или неуспех системы. Федоров видит зло глубоко — в самой смертной, противоречивой, «кризисной» природе человека и — шире — в нынешнем статусе природного бытия и путь к гармонизации мира представляет через постепенное преодоление этого натурального несовершенства, через онтологическое восхождение человека. Мыслитель предлагает новый фундаментальный выбор человечеству — отказаться от неоязыческого обожествления наличной природы вещей и самого человека, от согласия на заданные ему природным роком пределы, от идеала комфорта и наслаждения на краткое время живота, обратная сторона которого — дурная бесконечность вытеснения поколений, торжество смерти и конечное самоуничтожение человечества, не сумевшего осознать свою эволюционную задачу активно способствовать восхождению сознания, духа в лоне материи. «Приобретение независимости... в онтологическом смысле» (Соч., с. 161), борьба за бытийственную свободу человека от смертоносных сил казалась Федорову существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, которой заполнена вся история человечества; ибо первая не разъединяет людей, ополчая друг против друга и индивидов, и целые группы, большие и малые, а, напротив, может объединить всех против общего врага.

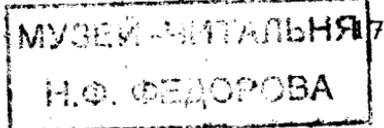
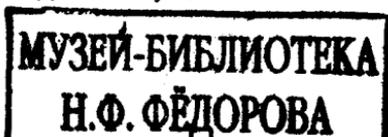
Само понятие «человек» кажется Федорову отвлеченным, впитавшим в себя «гуманистическую» гордость собой; он предпочитает ему конкретные и «синтезирующие» определения, в которых запечатлена родовая сущность человека и уже содержится намек на его долг по отношению к отцам и предкам: «сын человеческий», «дочь человеческая», «сын умерших отцов». (Недаром и Христос называет себя только Сыном Человеческим.) Мыслитель подчеркивает две основные составляющие природы человека, «сына человеческого»: первое — ее *незавершенность*, промежуточность, требующая творческого самосозидания. Собственно, это самосозидание начинается с акта принятия человеком вертикального положения и продолжается в его вековом историческом самоустройстве: от изобретения одежды, жилища, орудий, машин до самых сложных форм социального творчества; второе — *активность*, которая стимулируется особой слабостью, незащищенностью его как природного существа. Ни самодовольство, ни покой не могли быть изначально присущи человеку (чем быть довольным, когда гол, слаб, ни ногтей, ни клыков, ни теплой шерсти, подвластен тысяче опасностей, единственный в природе сознает свою смертность?). «Покой ненавистен человеку» (II, с. 378). От этой натуральной обездоленности, «бедности естественной» — импульс к достижению силы через творчество. Итак, важнейшим принципом антропологии Федорова является идея о самообучающемся, растущем, преодолевающем свою природу человеке. И главное — это сам Бог развивает человека через него самого, учит его, как выражается мыслитель, «гевристически», т.е. только наводит на мысль о его предназначении и деле, до сути которого человек должен додуматься сам. Утверждение творческой активности как высшей ценности, завещаемой людям, Федоров усматривал в ряде евангельских положений. Уподобиться божественной сущности для человека означает принять на себя радость и муки созидającego труда, того Христова «Отец мой доселе делает и Я делаю», что было для Федорова высшим выражением идеала активного христианства. Торжествует идея творческого призвания человека, существа эволюционирующего, космического. При этом субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается не отдельный человек, а соборная совокупность сознательных, чувствующих существ, все человечество в единстве своих поколений.

Выдвигая высокое достоинство «сына человеческого», возлагая на него одновременно родовую и космическую задачу, Федоров вовсе не закрывал глаза на разительные противоречия

природы человека. Гордость этой наличной природой, утвержденность в ней казалась ему очень опасной. В идеале ренессансной личности, в гуманизме секулярного типа он ощущал явные признаки кризиса гуманизма, который так остро развернулся уже в нашем веке, обнаружив в историческом опыте зла доселе невиданного размаху ту страшную противоречивость, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал и абсолют. Но Федоров не принимал и представления о «радикальном зле» в человеческой природе, о фатальной ее безнадежности. Сфера иррациональной злобности в человеке, по убеждению мыслителя, будет все больше сужаться, пока и вовсе не исчезнет, по мере все большего управления владеющей нами «внешней смертоносной силы» и все большего просветления сознанием, духом самой физической организации человека («психофизиологическая регуляция»). Вера в человека обусловлена у Федорова важнейшим нравственно-философским принципом: необходимостью превращать зло в добро, трансформировать извращенную, злую энергию человека и человечества в благоую и жизнестроительную. В его убеждении, что носители зла и зло подлежат разной участи, первые — освобождению от зла, а второе — уничтожению или трансформации, — залог всеобщего спасения. В целом проблема зла разрешается у Федорова в духе, близком традиции христианской мысли, представленной такими ее выдающимися светилами, отцами церкви, как Афанасий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Псевдо Дионисий Ареопагит, которые отказывали злу в достоинстве самостоятельной бытийственной силы, усматривая в нем «недостаток» добра.

При чтении текстов Федорова особое качество его философского видения, его необычная *оптика* проступает сразу же: фокус ее наведен на человека не в его социальном, а в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. Федоров укореняет нравственность в самое натуральное и неотменимое — ту тысячелетнюю непрерывающуюся, хотя и погребенную в почву, цепь наших отцов, дедов, предков, без которых не было бы и нас самих, и нашего культурного мира. Эта укорененность дает прочную устойчивость его этике. В ней величайшая ценность — понятие *родства*, приобретающее характер универсальный и идеально-проективный.

Свою родовую оптику Федоров применяет, казалось бы, к самым отвлеченным философским представлениям. Вот, к примеру, понятия причины и следствия. Что первая и буквальная причина для живущего человека? — Конечно, его родители, отец



и мать, а он — их природное следствие, и в свою очередь становится причиной для следующих поколений, следующих одновременно и «следствий» и «причин». Вот такая конкретная и живая, уходящая вглубь к началу начал — к первоотцу и первой матери, тянется натурально-родственная причинно-следственная связь. И если первоначальное знание было буквально родословием, то затем оно «сделалось искусственной классификацией не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге» (I, с. 121). «Ученые» забывают о родовой первоматрице понятий, а Федоров предлагает к ней вернуться, занявшись подробнейшей генетической классификацией, если хотите, индивидуализированной описью человечества, далеко разошедшейся единой семьи, забывшей о своем родстве. И тогда истинное познание мира — познание причин — станет восстановлением умерших отцов и предков.

О том, что философия Федорова оригинальна, предлагает принципиально новое видение, говорит и его система основных категорий, соединяющих язык родового сознания и христианского мышления: родственность, неродственность, совершеннолетие, несовершеннолетие, сын человеческий, блудные сыны, братотворение, внехрамовая литургия, пасхальный ход, школа-храм-музей и т.д.

Тому пути разделения, расчленения, анализа, которым шла современная наука и философия, автор «Философии общего дела» противопоставляет путь «воскрешения» как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного — от знания до человеческого организма. Аналитический тип мышления связан, по Федорову, с промышленной цивилизацией: она убивает, расчленяет живые натуральные продукты природы и сельского хозяйства, чтобы приготовить из них мертвые, искусственные вещи. Преобладание анализа связано и с подсознательным и сознательным согласием на смерть. Сама смерть — главный и радикальный анализатор, разложитель сложного на все более простые элементы. Воскрешение — воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение вещи, особи в ее цветущей сложности, — к тому же предполагается и приобретение нового, преобразованного качества. Философия воскрешения потому и есть философия синтеза, «всеобщего синтеза». Пафос ее — в преодолении расколов, роковых и нероковых двоич, антагонизмов («ученых» и «неученых», города и села, знания и дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разума, веры и науки, эгоизма и альтруизма). Федоров пытается превзойти внев-

шуюся во все поры человеческого разумения привычную логику возникновения и становления нового: любовь через очищающую ненависть, бессмертие через борьбу и смерть. Но нельзя же идти против смерти, за восстановление жизни, принуждая, насилуя и убивая. Ставя задачу превозмочь природную реальность, надо отказаться и от присущих ей средств достижения. Новые средства должны быть по качеству цели. Расколы, рознь, дуальность Федоров предлагает разрешить в творческом, любовном типе связи своего со всем, в гармонии «по типу Троицы». Какая в Троице «диалектика», где там тезис, антитезис, синтез, где борьба противоположностей и прочие диалектические законы, по которым мы привыкли мыслить бытие? К этому проективному совершенному синтезу, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние взаимодополненности и равноценности, можно идти только путем все большего примирения, синтезирования, интеграции усилий, сердец, умов, волей. Троица для Федорова — и идеал, и путь, как тип нераспадающегося синтеза.

Регуляция природы. Имманентное воскрешение

В критике Федорова больше всего недоразумений возникало в связи с его отношением к природе. Из него делали иногда какого-то технократического монстра, покушающегося на природу, ее беспощадного недруга. Да, на вопрос о «нашем общем враге» он отвечал: *природа*. Но что мыслитель имел при этом в виду? Конечно, природу как определенный *порядок существования*, стоящий на рождении, половом расколе, пожирании, вытеснении и смерти, а вовсе не природу как *совокупность всего существующего*, всех божьих тварей. Без разделения этих двух ликов природы — природы как принципа бытия и природы как живого многообразия и единства живого и неживого — федоровский взгляд абсолютно непонятен. Ведь именно в тисках природного закона, по евангельскому слову, «вся тварь стонет и мучится доселе и ждет избавления от сынов человеческих». Война объявляется стихийности и фатальности природного закона, несущего «голод, язву и смерть», за спасение и преображение самой природы в соборе всей земной твари, становящейся «другом вечным» человеку. Более того, и регуляция, и воскрешение идут из самой природы, ее наличных, явных и скрытых сил, ресурсов и энергий, направляемых сознанием и волей сынов человеческих, ставших орудием Божественной воли.

Федоров трезво осознавал то катастрофическое направление, которое приняло развитие нынешней «эксплуатирующей, а не восстанавливающей» природу цивилизации. Насколько ощутимо реальными для нашего времени стали прогнозы мыслителя о надвигающемся «естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма», в извращении погодных, сезонных циклов, часто принимающем бедственный характер! К смертоносным последствиям разгула стихий добавились и рукотворные результаты, вольно или невольно «организованные» патологии в ходе природных явлений. «Мы виноваты, — утверждал Федоров, — не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию» (Соч., с. 139). Бездействие человека способствует приближению Конца, означает измену эволюционному предназначению разума: стать орудием «внесения порядка в беспорядок, гармонии в слепой хаос», орудием сознательного разворачивания эволюции.

Эту задачу и ставит многосторонне разработанный в «Философии общего дела» проект «регуляции природы». Он включает некоторые конкретные предложения, скажем, о регуляции погоды методом взрыва в облаках (что стало исходным пунктом для мысли Федорова о превращении орудий истребления в орудия спасения). Речь идет и о более глобальных проектах: об управлении магнитными силами, движении земного шара, об овладении новыми источниками энергии, о метеорической регуляции в масштабах всей планеты («ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства»), наконец, о выходе в космос и управлении космическими процессами.

Задолго до А.Л. Чижевского, основателя космобиологии, проследившего зависимость биологических и психических сторон земной жизни от физических явлений космоса, Федоров утверждал земнокосмическую взаимосвязь явлений, «единство метеорического... и космического процессов», которое «дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом» (Соч., с. 527). Идею выхода человечества в космос мыслитель мотивировал различными причинами, от природных, социально-экономических до нравственных. Тут и невозможность достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса, который подвержен тому же закону энтропии; и единственный выход для человечества в случае истощения земных ресурсов, перенаселения, космической катастрофы; наконец, во вселенских просторах

смогут разместиться и мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых земель» становится приготовлением «небесных обителей» отцам. «Борьба с разъединяющим пространством» для мыслителя — «первый шаг в борьбе со всепоглощающим временем».

Суть идеи «регуляции природы» не столько в конкретных, то ли фантастических, то ли прогностических проектах, многие из которых уже осуществляются или могут быть осуществлены; она значительно более радикальна, ставя высшей целью преобразование самого статуса природного и космического бытия, самой природы человека. Активно-эволюционная мысль Федорова выдвинула идею «органического» прогресса в противоположность техническому. Развивая технику, искусственные орудия, продолжающие и усиливающие его органы, человек не покушается на собственную природу как таковую, оставляя себе самого как *есть*, ограниченным и физически, и умственно. Путь машинной цивилизации, необходимый для определенного ее этапа, Федоров считал по большому счету тупиковым, мысля радикальное преобразование телесного состава человека, обретающего свободу и мощь без технических «протезов» к своим органам. В психофизиологической регуляции сознание не только управляет физиологическими и биохимическими процессами в организме человека, но и созидает новые органы и функции их. Ставится задача сознательного овладения тем «органосозиданием», которое доступно природе в ее «творящем стане» на уровне инстинкта. Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы, которые даже будут меняться в зависимости от среды обитания и действия, мыслитель называл *полноорганичностью*.

К таким же идеям внутренне-биологического прогресса принадлежит и мысль Вернадского о будущем автотрофном человеке, преодолевшем «грех» пожирания и убийства, строящем свой организм, как растение, на основе косного вещества среды при помощи солнечной энергии. Но уже в «Философии общего дела» задача превратить питание в *«сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»* (Соч., с. 405) не только была поставлена, но и осмыслена как одно из направлений в деле реального овладения человеком бессмертной природой, как одно из условий обретения им божественной «причины самого себя».

Вершиной регуляции природы становится у Федорова имманентное воскрешение всех умерших, осуществляемое «всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т.е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих» во исполнение «завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого» (Соч., с. 94). В черновике своего ответа неизвестному адресату, упрекавшему его в «не-христианском» характере учения «всеобщего дела», Федоров писал о том, что тот не понял его сути, хотя бы потому, что называет воскрешение «конечным пунктом» его мысли, тогда как он «и начальный, и средний, то есть, не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом все!» (II, с. 44). И далее утверждает, что нет у него даже самой малой заметки, где бы он ни говорил «прямо или косвенно, явно или скрытно» о воскрешении. Действительно, воскрешение — ключевое слово, камертон и критерий всего и вся в «Философии общего дела». По Федорову, это не только христианское чаяние или императив, выдвинутый в его учении, а объективный закон истории, нравственной природы человека. Человек — *воскреситель* по самой своей сущности: в человечестве все, от религиозных культов до науки и искусства, проникнуто воскресительным духом, хотя до сих пор этот дух, потребность восстанавливать, хранить получала лишь искусственные, культурные, духовно-художественные формы. Воскрешение есть явление продолжающееся, задача — превратить его из только «мысленной», «мнимой» формы подобий и образов в факт действительный. Начаток такого факта — Христос воскрешающий и воскресший, для нас же это пока только проект: «как Божественное оно (воскрешение — С.С.) уже решено, как человеческое — еще не произведено» (Соч., с. 208). В выдвижении русским мыслителем идеи воскрешения, а не просто личного бессмертия — глубоко нравственный поворот его учения, утверждающего наш долг перед прошедшими поколениями, нашими отцами и матерями, которых мы вольно или невольно вытесняем с жизненной сцены. Недаром Бердяев в своей «Русской идее» признал нравственное сознание Федорова «самым высоким в истории христианства».

Замыслом имманентного воскрешения Федоров снимает идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно высшей трансцендентной силе. Этот переход мыслится в христианской догме и связанных с нею историософских построениях (к примеру, у К. Леонтьева)

как резкий и грозный, приводящий к роковому разделению человечества на горстку «спасенных» и тьму вечно проклятых («воскресение гнева»). Хотя сам момент перехода, воскресения и суда, как бы однократен, ход к нему достаточно растянут: развержение бичей карающих, нашествие всякой мрази, тли и саранчи, разделение и борьба враждебных сил и станов. Как глубокомысленно заметил Федоров: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т.е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх» (Соч., с. 272). В учении об имманентном воскрешении предлагается другой выбор и исход: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», опознание себя ее орудием, и тогда все большее объединение человечества, «братотворение», достигаемое через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, «внесение в природу воли и разума», т.е. одухотворение самих природных стихий. Если в оптике апокалиптического катастрофизма предполагался мгновенный выход в Свет (правда, далеко не для всех) через погружение во тьму и крайнюю точку ее сгущения, то здесь — к Свету спасения через постепенное просветление и рассеяние тьмы, внешней и внутренней. Трансцендентный катастрофизм практически обесмысливает историю, тогда как идея соединения человеческой и божественной энергий в деле спасения, вера в новую религиозную творческую эпоху, открывающую «восьмой день» творения (Бердяев), противостоят такому обесмысливанию. «Всеобщее дело» преобразования мира и воскресительный процесс как его вершина не трансцендентно-одномоментны, а имманентны, рассчитаны на длительное, растянутое в истории делание, воспитание, культуру, переориентацию общественного уклада, расцвет всех сущностных сил человечества.

Интересно, что прогностическая мысль Федорова ищет и конкретные пути воскрешения, опираясь на интуиции христианских богословов, и прежде всего Григория Нисского, автора единственно цельной среди наследия отцов церкви эсхатологической системы. Конечно, надо сразу же отметить существенную между ними разницу. Противоречия идеи воскресения, которые так озадачивали первых принципиальных ее критиков, языческих философов, разрешатся — считал Григорий Нисский — только «когда самим делом изучим тайну воскресения» («О душе и воскресении»). Принцип практического доказательства, подход к идее воскрешения как к особой проективной гипотезе, правиль-

ность которой будет доказана только опытом и делом, был основным у Федорова. Но если у эсхатологов это «дело» явится как пассивно претерпеваемый «опыт» в конце времен, то у Федорова человек как орудие воли Божьей сам активный участник его. Григорий Нисский, обосновывая надежду на воскресение, искал и доводы, условно говоря, «научно-философские». Каждая частичка разложенного тела умершего, пусть и ушедшего в неисследимое кочевье по природе, отмечена — утверждал он — особой печатью индивидуальной принадлежности тому или иному организму; этот знак как некий «эйдос», идеальный «вид» организма, накладывает на него душа (в современном представлении этот аристотелевский «эйдос» тела может быть понят как генетическая его программа). Федоровская теория синтезирования рассеянных частиц умерших средствами «космотеллурической науки и искусства» лишь переводит это представление в проективную плоскость. Христианский платоник Ориген высказывал близкую Григорию Нисскому идею некоего «рацио», «жизненного зародыша», содержащего уже в семени как бы предсуществование человека. В логике идеи имманентного воскрешения вставал вопрос, где найти это «рацио», это «нетленное семя», из которого может заново пустить росток воскрешаемый организм. Федоров предлагал поискать его и в живущих потомках, наследственный багаж которых хранит уникальные следы их отцов и предков. Он провидит еще одну возможность воскрешения (ее можно условно назвать наследственно-генетической), требующую исчерпывающего знания предков, генеалогического древа человечества во всех его ответвлениях, побегах, связях частей. В пределе ставится задача просветить весь наследственный ряд, последовательный генетический «код» рода людского, восходящего к немногим прародителям. Через потомка восстановить предка (через следствие — причину), сначала ближайшую (сын, дочь — отца, мать), а через них и их отца и мать... и так далее, семья за семьей, поколение за поколением раскрутить, оживить все свернутое временем полотно сознательной, чувствующей, личностной жизни, иначе говоря, вытянуть всю цепь конкретных природных причин (воскрешенные предки). Надо отметить, что воскрешение предчувствуется у Федорова как глубоко интимный, высоко и интенсивно любовный процесс, в ходе которого сыны и дочери человеческие как бы «рождают» из себя своих родителей — всеми своими тончайшими и колоссально сосредоточенными энергиями вкуче с материей и силами внешнего мира, ставшими послушными их регулирующей воле. Рождение, половой

раскол, эрос, смерть сцеплены нераздельно, и претензия на бессмертную жизнь требует своей последовательной логики. Воскрешение — фундаментальный «антиприродный» акт, обратный рождению. И бессознательная, родотворная, эротическая энергия должна быть, по Федорову, претворена, сублимирована в сознательную, творческую энергию, направленную на познание мира, его регуляцию, воссоздание утраченной жизни.

Однако, возвращаясь к путям и способам воскрешения, необходимо отметить, что главная задача при этом — вернуть человеку его уникальное самосознание; без этого, скажем, восстановив умершего по его записанной в потомках генетической «формуле», мы можем получить лишь его физическую копию, нечто вроде «однойяйцового» близнеца. Недаром завершение воскресительного акта у христианских эсхатологов связано с возвращением — Божественной силой — в данное, единственное тело его же единственной души. Современный белорусский ученый, занимающийся философскими проблемами физики и биологии, А.К. Манеев выдвинул интересную концепцию биопсиполя, носителя индивидуального самосознания человека (аналог древнего понятия души), сохраняющегося в силу своей неэнтропийной природы и после смерти человека и могущего быть возвращенным в его обновленную, восстановленную материальную форму. У Федорова мы встречаем близкое видение неких лучевых «оптических образов» умерших, возникающих как раз на последней стадии воскресительного процесса. Впрочем, Федоров не настаивает на абсолютной верности своих воскресительных прогнозов; тут важнее намекнуть на возможности поиска. Без таких, пусть и наивных для кого-то; пробных гипотез воскрешение и вовсе обернулось бы беспочвенным желанием, благодушной фразой.

Воскрешение для Федорова — это не просто воссоздание прежде живших в их былой материальности, а претворение их природы в высшую, самосозидаемую; «я» как самосознание личности сохраняется, ее тело, материальное вместилище, функционально и органически становится иным, подчиненным сознанию, одухотворенным. Приходится настаивать на этой очевидной истине; Федоров упорно развивал как раз момент преобразования в воскресительном процессе, и тем не менее некоторые его критики как-то ухитряются этого не замечать, упрекая учение «всеобщего дела» чуть ли не в «некромантии», «воскрешении трупов», «воскрешении смерти, каннибализма» (Г. Флоровский). Конец преобразовательной деятельности человечества не положен, ибо выход в

вечность знаменует начало истинно свободного, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную. Тут не вечный покой, блаженное созерцание Бога, предвечного света, чем обычно занимают жителей «нового неба»; уподобление божественной сущности выражается в овладении творческой природой Духа.

Богословие как Богодействие

Федоров понимал свое учение как активное христианство, как раскрытие Благой вести в истинном, деловом ее смысле. Выдвинутый им принцип *совершеннолетия* в вере побуждает человечество встать в отношении сознательной взаимности к Богу. «Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания» (Соч., с. 154). Предупреждая упреки в гипертрофии человеческого начала в деле спасения (действительно, позднее его обвиняли чуть ли не в «монофизитском уклоне»), Федоров рассуждал так: если мы нравственные и ответственные существа, то мы должны говорить и действовать за себя, а не за Бога, должны осознать свою долю участия, свой долг. Ибо Воля самого Бога нам уже дана: он Бог «не мертвых, а живых», смерти не создавший, не желающий «погибели ни единому»; нам сказано, что «Царствие Небесное силою берется», что дела, которые Он «творит», и «мы сотворим». В своих замыслах о мире и человеке Бог действует через человека, разумно-свободное существо, и то, что мы сумеем встать на такой «сверхъестественный» путь преодоления собственной несовершенной природы, это и будет осенение нас Божьей благодатью, без такой Высшей помощи мы никогда и не строимся с мертвого места нашей природно-греховной закланности.

«Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцев есть истинная религия; все прочее — измены Богу и своему праотцу» (II, с. 1) — такая формулировка звучит аналогом постоянно повторяющегося у Федорова определения, что «истинная религия — это культ предков». Другой важнейшей составляющей истинной религии является идея воскрешения. Сила федоровской мысли — в ухватывании главного, в точном *содержательном* наполнении идеи, плана, цели. Для него название Христа Спасителем неопределенно, ибо не содержит в себе содержания спасения. Хри-

стос должен называться Воскресителем. Воскрешение Лазаря, совершенное в субботу, день покоя, и ставшее, согласно Евангелию от Иоанна, последним решительным поводом для обвинения, ареста, предания Христа суду, это Христово Дело Дел предстает высшим опровержением религиозной пассивности, неделания, «субботства», завершением которых является для Федорова буддийский отказ от бытия вообще. Будущее построение Рая, Царствия Небесного будет продолжением воскрешения Лазаря, разросшимся на весь род человеческий. И называться ему пристало по главному: делом всеобщего воскрешения.

В Благой вести Христовой Федоров искал прежде всего заповедей, побуждения к Делу Дел («Евангелие требует дела»). Свое богословие, понятое как призыв к «богодействию», Федоров строит на основных христианских догматах, понимаемых им как заповеди. Догматы нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, с. 195). Превращение догмата в заповедь становится важнейшим богословским принципом активного христианства. Так, догмат о нераздельном и неслиянном соединении Божественной и человеческой природ во Христе Федоров раскрывает активно-практически как долг согласного сотрудничества человеческой и Божественной энергии, воли, действия в Деле спасения, а догмат Троицизма — как «откровение совершенства и указание на долг, на то, что должно быть» (Соч., с. 142). Нераздельную и неслиянную общность, в которой три равно единицы, а единица обнаруживается как свет отдельных Божественных Личностей, вечных и совершенных, нужно принять как образец для человеческого рода; превзойти ту форму организации жизни «по типу организма», что лежит в основе теперешнего общества, и устроиться по типу «троичного», любовно-соборного бытия («единство без гнета и самостоятельность личности без розни»). Поскольку в Троичном Боге обожествлен идеальный родовой коллектив (Отец, Сын и Дух Святой, условно уподобляемый Федоровым Дочери), то каждый отдельный человек и не может быть в полной мере «образом и подобием Бога», а может быть им только в своем многоединстве, в единстве всего рода людского. Тем самым Троичный идеал самой своей «коллективностью» призывает к делу не индивидуального, а общего спасения. Потому-то для Федорова будущее — это не эпоха Святого Духа (как часто считалось в пророческих схематизациях), будущее может осенять не одна из ипостасей, а только их целостность: «Бог Троичный есть Бог будущего века» (Соч., с. 132).

Федоров высоко оценивал эстетическое богословие, в котором осуществляется как бы переход, пока лишь мистериально-художественный, к богодействию. В центральном храмовом действе — литургии — мистериально пресуществляется хлеб и вино в плоть и кровь Христову, происходит таинственное его воскресение для верующих и их причащение к Его бессмертной природе. Но земные хлеб и вино производятся из праха умерших, рассуждает Федоров, и этому праху через воскресающего Христа, одновременно Сына Человеческого и Сына Божия, дается обетование на возвращение к новой жизни. Высоко оценивая значение храмовой литургии и для верующих (для которых она действительное таинство) и для неверующих (для них она «художественное воспитание»), Федоров призывал к раздвижению рамок литургии до всей Земли, всего космоса: «...престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные» — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (Соч., с. 376). И регуляция природных стихий, и психофизиологическая регуляция, и воскрешение умерших — все объемется внехрамовой литургией, т.е. делом активного обожения мира и человека.

Если религия есть полагание Высшей цели, творчество Идеала, то наука и искусство становятся средством для его осуществления. Причем Федоров предпочитает употреблять не столько слово «наука», сколько «знание», включающее в себя все формы познания и опыта. В том, что тайнодействие храмовой литургии не вышло к явному делу внехрамовой, что христианство оказалось до сих пор незавершенным «ни по объему, ни по содержанию», виноват прежде всего разрыв христианства со знанием, с наукой. Точнее, виновата сама наука (и философия в том числе), которая оторвалась от религии, не сумела осознать себя работницей на ниве христианского преображения мира, орудием осуществления Царствия Небесного. Ударившись в стыд от роли «служанки богословия», она стала «рабой фабрики и торго». Только уйдя с путей служения языческой потребительской цивилизации под сень идеала активного христианства, наука совместно с искусством станут «этико-эстетическим богодейством».

Активному христианству, четкой постановке в нем задач и целей надо дать предварительное «архитектурно-живописное выражение», и сам Федоров планировал такие храмы, их росписи и иконы, раскрывающие христианское Дело. Он мыслит и проектирует повелительно-пророчески, как новый апостол. Новый Завет, «логос» христианства, обнаруживается им как священная

скиржалъ, программа Дела. В иконописи и службе видит он та-
ящийся вселенский проект воскрешения и преобразования мира. Принимая и утверждая церковный богослужебный круг как ос-
вящение года, последовательное сопереживание Христову обра-
зу и делу, Федоров вкладывает в него реалистически-активный
смысл покаяния, отвержения языческого уклада торгово-промыш-
ленного общества «мануфактурных игрушек» и блудных сынов,
за чем должна следовать уже Внехрамовая пасха созидания Цар-
ствия Небесного.

Как отцы церкви, ее святые и подвижники были творцами
новых молитв, так и Федоров предлагает свою молитву, «Мо-
литву о всеобщем спасении». Само название этой молитвы и ее
подзаголовок «Молитва об избавлении от воскресения гнева и
вечного наказания» подводят нас к важнейшей идее мыслителя;
она-то, наряду с требованием человеческой активности, является
его вкладом в уточнение христианского идеала, восполняющим
его до действительно высочайшего. Федоров, выдвинув идею ус-
ловности апокалиптических пророчеств и необходимости всеоб-
щего спасения, выправляет некоторые противоречия внутри хри-
стианского идеала, несведенность его ценностей. Пророчество о
страшном конце имеет в Писании характер не фатального при-
говора, а угрозы. Таково, к примеру, пророчество Господа о
разрушении Ниневии и уничтожении ее жителей, погрязших в
грехах, снятое с них после того, как они покаялись от проповеди
пророка Ионы. В Новом Завете духом всеобщего спасения дышат
такие «безусловно очевидные притчи» (выражение Федорова),
как притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной
драхме, о работниках последнего часа. Сам Христос в самый
тяжкий момент своих земных страстей — на позорном столбе —
отпускает грехи разбойнику, и этот изверг и душегуб первым
из смертных получает обетование спасения в после-Христову
эру человечества. В местах, где звучит мотив мученического на-
казания грешникам, Федоров усматривает угрозу человечеству,
отказавшемуся «от соединения всех сил людей для всеобщего
спасения», причем угрозу наказания не только грешников, но и
праведных (как им самым чистым и совестливым быть созерца-
телями страшных мук своих отверженных братьев?!). Нет таких
грешников и преступников, которые не могли бы быть прощены:
«все наши пороки лишь извращенные добродетели», — считал
Федоров. Мыслитель намечает и путь, ведущий к их прощению:
полнота знания. «Исследованию, руководимому любовью, надо
приписать оправдывающую, восстанавливающую силу» (I, с. 525).

Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к далеким предкам, изучение влияний порочных идеологий, в плен которых попадают люди, раскрытие сокровеннейших истоков зла, связанных со смертной природой человека, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным.

Федоров продолжает и развивает то течение в христианской мысли, которое было одушевлено идеей всеобщего апокатастасиса, т.е. восстановления всего мира, без исключения, в прославленное состояние, когда и Сатана прощается (Ориген, Григорий Нисский). Суд, осуждение, «ад» понимались здесь как духовная операция выжигания в себе греха, мучительного самоврачевания от его скверны, возможная на новом уровне сознания и оценки, которые дает воскресшему «небесная» физика преображенного тела (ведь у всех «сеется тело душевное, восстает духовное») (1, Кор. 15, 48). Вот тут-то с высоты новой природы, лишенной естественной необходимости вытеснения, пожирания и убийства, самосознание человека, его душа, возвращенная в тело, проходит свой «крестный путь» нравственных мук за прежнее земное существование, что предшествует включению каждого в собор бессмертных, обоженных существ. Иррациональный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы и всеобщее очищение.

ОБЪЯВЛЕНА ПОДПИСКА

на Полн. собр. соч. Н.Ф. Федорова в четырех томах. Первый том будет выпущен в 1993 г. (IV квартал).

Издание осуществляется Издательской группой «Прогресс» VIA в рамках серии «Библиотека журнала «Путь»».

Подписка принимается: в Москве — Мясницкая ул., д. 6, маг. «Книжный мир», отдел издательства «Терра»; в музей-читальне Н.Ф. Федорова (в помещ. Центр. б-ки №219, ул. Профсоюзная, д. 92); в Санкт-Петербурге — Литейный проспект, д. 57, «Академкнига».

Справки по тел.: 245-04-24 (Мараховская Галина Михайловна),
335-47-38 (Гачева Анастасия Георгиевна).

ПУБЛИКАЦИИ

Н.Ф. ФЕДОРОВ

ИЗ МАТЕРИАЛОВ К ТРЕТЬЕМУ ТОМУ «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

Третий том «Философии общего дела» готовился к печати в 10-е годы нашего столетия учениками Федорова В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном. Был проделан огромный труд по разбору и переписке рукописей мыслителя (статей, большого числа фрагментов, набросков, писем), систематизации переписанного, составлению комментария. Однако работа осталась незавершенной: ее приостановили тяжелая болезнь и смерть В.А. Кожевникова (1917 г.), события революции, гражданской войны, а затем и кончина Н.П. Петерсона (1919 г.).

Некоторые материалы третьего тома усилиями последователей Федорова А.К. Горского и Н.А. Сетницкого были опубликованы в сборниках «Вселенское дело» (Одесса, 1914. № 1; Рига, 1934. № 2), а также в эмигрантских журналах (Путь. 1928. № 10; 1929. № 18; 1933. № 40; Версты. 1928. № 3). Затем наступило долгое затишье. До того момента, когда третий том «Философии общего дела» вместе с другими материалами архива Н.П. Петерсона был в 70-е годы передан, по завещанию его вдовы, в рукописный отдел Государственной библиотеки им. В.И. Ленина (ныне Российская Государственная библиотека). В сборнике «Контекст-1975» (М., 1977) появилась статья Н.Ф. Федорова «Фауст Гете и народная легенда о Фаусте». Значительное число отрывков из третьего тома было включено в избранные «Сочинения» мыслителя (М., 1982), большая подборка архивных статей и писем Федорова была опубликована в «Контексте-1988» (М., 1989).

Отрывки, статьи, письма, составляющие основу третьего тома, отражают самые разные грани мысли Федорова: от философских и богословских до этических и эстетических. Здесь и исследование христианского календаря, переосмысленного в духе активного христианства, и проекты росписи стен Кремля, и на-

броски о Пушкине, Лермонтове, Гоголе и др., а также целый цикл статей и писем, освещающих историю идейных взаимоотношений Федорова с его великими современниками — Толстым, Достоевским, Вл. Соловьевым.

Данная публикация представляет материалы преимущественно религиозно-философского и исторического характера. Они раскрывают федоровские идеи активного христианства, обращения догмата в заповедь, внехрамовой литургии, его взгляды на историю — как она есть («история как факт») и каковой должна быть («история как проект»), на предназначение в ней России. Особый интерес в связи с недавно прошедшим празднованием 600-летия кончины преп. Сергия Радонежского представляют заметки, посвященные этому святому, читателю Пресвятой Троицы как «образцу единодушия и согласия», стремившемуся возвысить ум и сердце верующего русского человека до понимания и деятельного усвоения этого основного христианского догмата, а также письма В.А. Кожевникову, посвященные древнему русскому обычаю построения обычных храмов.

Все материалы печатаются по рукописным копиям Н.П. Петерсона и В.А. Кожевникова. В тех случаях, когда имеется федоровский оригинал, по нему произведена сверка текста. В публикации по возможности сохранены особенности орфографии и пунктуации автора.

ВОПРОС О ЗАГЛАВИИ¹

Под каким заглавием соединить все статьи и статейки?

1. Искусство как игра и как дело (мифическое или проломеевское искусство и коперниканская действительность). Должно ли искусство ограничиваться творением мертвых подобий или же оно должно поставить себе целью дело, т.е. воссоздание действительное, живое, личное всех наших от века утрат и невозможность утрат новых, что позитивная наука допускает лишь метафорически?

Хотя в этом заглавии искусству, или художеству, дано первенство, но искусство здесь связано — и даже теснейшим образом — с религией, нравственностью и даже со знанием, хотя прямо и невыраженной связью.

2. Почему природа нам не мать, а мачеха, т.е. о враге общем всех народов и всех людей, могущество, сила которого держится на нашей внутренней постоянной вражде и бездействии; или в

каком деле могут примириться все народы мира? Мифически — это дьявол, ариман², а позитивно — слепая сила природы, поражающая голодом и эпидемиями часто, а смертию — *всегда*, обладание которою допускает наука, или позитивизм лишь метафорически, и других побед над нею не признает, кроме тех, которые одерживает в физических кабинетах и на фабриках. Должны ли мы быть орудиями Бога (в управлении слепыми силами) или же, будучи разумными существами, быть орудиями слепой силы?

Действие этого врага с особенною силою проявляется в России (в континентальной части земного шара¹), а потому Россия, русский народ может (и должен) призвать все народы к союзу против этой силы, и *самодержавие* в этой борьбе получит высшее значение, а *православие*, освящающее этот союз, станет общео религиною.

О враге общем всех народов и всех людей, о слепой силе, которая вооружает их друг на друга, поражает голодом, эпидемиями и смертию, как постоянною эпидемиею, врожденным, наследственным пороком. В чем сила этого врага? В нашей ли розни и бездействии, или же она в себе заключает мощь? Т.е. есть ли тут одна и та же сила, которая в нас стала себя сознавать, но по нашему бездействию и розни мы не управляем ею, хотя чувствуем свою зависимость от нее в самих себе и вне себя (во внешнем мире), или же это другая, особая сила, победы над которою возможны лишь в физических кабинетах, на фабриках и т.п. учреждениях (как это полагает позитивная наука, не замечая, быть может, своего несовершеннолетия), и господство над нею, о котором так много теперь говорят, есть лишь пустая метафора или пустословие. Но всегда ли господство над этою силою останется метафорою, словом, а не делом? ^{**} Должны ли и можем ли мы как разумные существа быть орудиями лишь слепой силы, а не орудиями Бога?

О двояком проявлении божественного могущества: о сверхъестественном *чужесном* воскресении и о естественном воскресении чрез сынов человеческих, соединившихся во исполнении воли Бога отцов, т.е. чрез церковь, о воскресении, во внехра-

* И еще с большею силою в самой континентальной части России, в Туркестане, в царстве Аримана, а теперь не менее сурового Аллаха. (Здесь и далее сноски Н.Ф. Федорова.)

** Разумные ли существа должны подчиняться слепой силе, живя в розни, или же, объединяясь в познании, они должны управлять слепую силою, в них самих и вне их действующею, т.е. рождающею их и умерщвляющею?

мовом деле совершаемом; т.е. о воскресении всеобщем, как результате всеобщего раскаяния, когда все в разум истины придут, и о воскресении не всеобщем. О полной успешности евангельской проповеди и о неполной.

О всеведущем и всемогущем. Его двойное проявление — чудесное и естественное, чрез природу и чрез человека, в знании и в деле, в мысли и в исполнении (в осуществлении), в разуме и воле, в науке и в искусстве, в субъективном и объективном.

Противоречие и по объему и по содержанию между знанием и делом, мыслимым и исполняемым, разумом и волею, наукою и искусством показывает, что ни та, ни другая из сторон во всех этих противоречиях не есть выражение Божественного разума и воли. Для устранения противоречий прежде всего нужно, чтобы наше знание, не будучи объективным, не было бы и субъективным, а было бы проективным, т.е. проектом взаимознания всеми людьми друг друга и познания всеми в совокупности мира, и тогда жизнь человеческого рода будет не вытеснением, а возвращением вытесненного, природа станет делом и трудом всех поколений человеческого рода, будет выражением мысли Бога и человека, и слепая сила станет волею.

3. Международная заповедь собирания (Шедше, научите, крестяще, все народы) и международная конференция мира будущих апостолов всех стран, посылаемых во все концы земли для продолжения дела, основа которого положена Отцом Самого воскресшего Господа, обещавшего быть с апостолами до исполнения этой миссии, т.е. до скончания века борьбы и смерти. *Что же нужно для завершения этой миссии?*

Из трех определений, т.е. заглавий, — религиозно-нравственного, религиозно-научного и религиозно-художественного — надо предпочесть последнее, потому что оно не исключает ни одного из предыдущих. Исключительно же религиозное — без знания, без искусства, не говоря уже о нравственности — признать нельзя, потому что это значило бы ограничить наибольшую заповедь любви к Богу отцов, любовь эта была бы не всею мыслью (знание), не всем действием (искусство). Исключительно религиозное обращает религию в фарисейство.

Кроме этих трех заглавий возможны многие другие: о долге воскресения, зарождающемся с сознанием себя сыном умерших отцов; о воскресении как долге любви сынов к отцам и к Богу отцов, не мертвых, а живых. В этом заглавии заключается и отрицание «Выставки», как создания сынов блудных, забывших отцов, и признание Музея с вышкой³, как создания сынов че-

ловческих, и Музея, возвращающегося к праху отцов с орудиями регуляции, т.е. управления силою умерщвляющею и оживляющею.

Антиномия двух разумов, теоретического и практического, разрешается долгом воскрешения, т.е. обращением слепой, умерщвляющей и рождающей силы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений.

Обзор заглавий (о двух нравственностях)

Долг воскрешения, вытекающий из любви к отцам, к павшим, — не метафорически, а действительно понесшим наибольшую потерю, т.е. потерю жизни, — следовательно, в этом случае жалость и сочувствие достигают своего *maximum*. Источником долга служит *отцелюбие*, а следствием, результатом долга будет *отцетворение*. Любовь к отцам, к умершим и вынудила человека встать, принять вертикальное положение, обратиться к небу с молитвою. Первая молитва была об умерших родителях, как и первым трудом, первым делом было воскрешение или отцетворение в виде самого простейшего памятника; первым делом был первый храм, первая литургия, но не заупокойная. Эта последняя (заупокойная литургия) есть произведение позднейшего времени с примесью философского рационализма, основанного на суеверии, на признании действительной смерти. Действительная смерть, как бессмертие души (по Канту), основана на *парадолизме*, ибо первобытные люди, дикари, как истинные позитивисты и критики, знают признаки смерти, а не действительную смерть, изобретение философское. Первобытный человек не верил в смерть и думал в памятнике дать умершему неразрушимое тело, хотя и сокрушался, конечно, о невозможности прежних отношений к отцу. Первобытные семьи составляли тесно сплоченную единицу, которая к пище, к голоду относилась не индивидуально (кроме разве самых исключительных случаев), а потому пища не была главным стимулом в создании человека — сознание смерти создало человека.

Священное искусство было произведением долга сынов, т.е. долга воскрешения. Светское же искусство, городское, было делом блудных сынов, отрицанием долга воскрешения. Такое отрицание не могло не вызвать реакции. Музей во имя всех умерших (т.е. сама история), соединив все науки в астрономии, станет против университета, который соединяет все науки в естество-

знании, в знании природы, силы рождающей, не видя в ней и силы умерщвляющей. Университет и самого человека признал произведением (или порождением) естественной похоти, назначенным служить гуманистическому культу женщины, самым полным проявлением которого служит «Выставка». Но Музей есть лишь первый шаг к осуществлению долга воскрешения; он должен совершить переход к самому праху отцов и, соединившись со школою-храмом, вооружиться орудиями регуляции для осуществления долга воскрешения.

Вопрос о деле. Можно поставить в заглавии и *вопрос о деле*, конечно, всеобщем, т.е. надлежит задаться вопросом, в каком деле могут соединиться все люди, какое дело может соединить всех людей, т.е. *сынов человеческих* — всех рожденных, всех сынов, потерявших отцов, всех сынов *отцов умерших*?

Стоит только «человеку» дать строго точное определение или, вернее сказать, восстановить бывшее название «сынов умерших и умирающих отцов», сынов, поклоняющихся Богу отцов, чтобы понять не только смысл (см. первое заглавие), но и цель, задачу жизни. А тогда не будет никакого сомнения и о том деле, которое может и должно соединить всех без исключения людей; тогда бесцельные дела, если они могут служить средствами для единственного дела, присоединятся к нему, а *неделание*, имевшее силу против бесцельных работ, само собою исчезнет. К бесцельным трудам мы должны причислить в особенности то дело, которое предлагает автор произведения «Что делать?». «Неделание» — видел ли в нем сам автор его ответ на вопрос: «Что делать?» или же нет, — во всяком случае получает смысл только как ответ на вопрос, заданный автором произведения «Что делать?». Автор этого произведения знает лишь имущественный вопрос, и из-за вещи, никому не принадлежащей, потому что в ней так мало трудового и так много дарового, несмотря на то, что труда, и труда даже принудительного, было положено на нее, на вещь, очень много, — из-за такой-то вещи автор «Что делать?» и хочет бесплодно принести в жертву множество жизней. Истинное дело не скрывает под любовью к народу, такой пылкою любовью, что от нее загораются дома, ненависти к богатым. Истинное дело имеет своим предметом общие всем людям бедствия, и именно смерть. Вопрос о богатых и бедных заменяется вопросом о двух сословиях — ученых и интеллигентах, с одной стороны, и темном народе — с другой, т.е. вопросом о двух разумах. Вопрос о деле всеобщем, вопрос о соединении всех в труде познания слепой силы смертоносной, требует прежде всего сильной власти, са-

модержавия, соединения со всеобщей воинскою повинностью всеобщего образования или познания.

Вопрос социальный или, проще говоря, вопрос об имущественном неравенстве находится в зависимости от вопроса об умственном раздвоении. Последний вопрос может разрешиться или уничтожением нынешней науки и искусства и слиянием ученых и интеллигентов с народом, т.е. весь народ делается исключительно созерцателем, мыслящим, отказавшись от всякой работы (и это последнее было бы самым худшим, если было бы возможным), или же объединением всех в труде познания слепой силы, обращаемой в управляемую разумом.

О двух нравственностях, о двух волях

Долг воскрешения, как единственный долг живущих, неисполнение коего приносит смерть, а исполнение дает бессмертие и совершенство жизни. Все искусство (Музей) есть напоминание живущим об их долге к умершим, а вся промышленность есть забвение долга.

Если отвергнуть долг и дело воскрешения, то нельзя признать законности нашего существования, а нужно сознаться в беззаконности, даже в бессовестности существования. История как наука об умерших будет мучением совести для живущих или переживших. К этим нравственным мучениям природа как сила умерщвляющая присоединяет физические мучения, поражая живущих болезнями, от разложения тел умерших происходящими, т.е. наказывая пережившего их. Спасти от этих нравственных и физических мучений может только вера и разум в тесном соединении или союзе; но не та вера, которая поставлена в узкие пределы кантовского разума, и не тот разум, или знание, который заключен в тесные границы кантовского позитивизма или кантовского опыта — местного, временного, а не опыта повсеместного и постоянного, не опыта всех людей, объединенных в труде обращения слепой силы в управляемую разумом. Нужна вера не протестантская, ни вера ученых, которая состоит лишь в представлении (хотя бы и очень живом) чаемого, ожидаемого, нужна вера, состоящая в самом осуществлении чаемого, как переведено по-русски известное место Послания к евреям ап. Павла (XI гл., 1-й стих) и как вообще понимает веру народ, которая для него есть обет, клятва, а не мнение, не мысль, т.е. для народа вера есть также дело, исполнение данного обета или

клятвы. В этом исполнении или осуществлении верующий делается орудием воли Бога, а не представляет лишь Его, не мыслит только Бога. Определение веры, данное в Послании к евреям, дает не форму только, но и содержание дела. В чаемом заключается для сынов умерших отцов возвращение жизни отцам, или воскрешение, и вера в Бога отцов не мертвых, а живых, являющаяся в исполнении воли Его, создавшего жизнь, а не смерть. И знание также должно быть опытом не кабинетным, отдельных лиц, а делом всех сынов человеческих в совокупности. Это труд, имеющий своим предметом всю землю в ее отношении ко всем другим землям или телам небесным. Сила земли, ее вес, ее движение, постоянно изменяющиеся так же, как и сила, идущая к ней извне, регуляция этих сил, *от коих зависит жизнь на земле*, и должна быть совокупным делом для того даже, чтобы мы могли поглядеть, осязательно убедиться и в движении земли, и в том, что она небесное тело или звездочка. К этой внешней регуляции нужно присоединить и внутреннюю, психофизиологическую, чтобы сила природы, оживляющая и умерщвляющая, обратилась в воссоздающую и оживляющую.

Так поняты вера и разум, а иначе и понять их нельзя, не могут противоречить одна другому и не нуждаются в компромиссе.

К 1-му заглавию. Религии несовершеннолетия, незрелые и павшие. Язычество древнее и иудейство, как младенчество. Религиозная философия, т.е. старость, впавшая в младенчество, не знает живого Бога (деизм) и знает лишь отвлеченного человека (гуманизм). (Новое (деизм и гуманизм) язычество и иудейство как старость, впавшая в младенчество.)

Религия совершенная — в одном всеобъемлющем догмате и заповеди. Высший догмат и наибольшая заповедь.

Религия для совершеннолетних, религия единая, выражающаяся в одном наивысшем догмате и наибольшей заповеди, религия, объединяющая догмат с заповедью, т.е. объединяющая два разума, теоретический и практический, служит высшею ступенью для религий несовершеннолетних, древних и новых: язычества (неумирающего бога), религии свободы или розни и религии единства или господства (иудейство), для деизма и гуманизма, не знающих живого Бога и знающих отвлеченного человека. Старое язычество и иудейство составляют младенчество и незрелость, а деизм и гуманизм (это воскресшие боги) — отживающие и от старости впавшие в младенчество учения. Крайнюю же дряхлость представляет буддизм. Сколько в религии совершеннолетия глубины, упования, широты, замысла, столько же в последнем ничтожества, отчаяния.

О *двух нравственностях*. Теоантропическое и зооантропическое. Нравственность теоантропическая — *нравственность смирения*, народная, сельская. Нравственность зооантропическая — *нравственность сознания достоинства*, городская, книжная, фарисейская, нравственность господства природы на себе неиспытывающих, нравственность тех, которые созерцательной способности, способности мыслящей — правящей силы в себе неимеющей — придают такое значение, какого в ней вовсе нет.

Антропическое (или гуманистическое) составляет *отрицание* зооантропического и требование теоантропического, теоантропическое составляет положительное для антропического. Всякое религиозное учение, даже самое грубое языческое, есть представление *сверхчеловеческого*. Появление учения о *сверхчеловеке* показывает, что четырехвековой период господства гуманизма кончается. *Сверхчеловеческое* и есть *теоантропическое*, *разумноестественное*, которое выше *слепоестественного*. *Сверхчеловеческое* в *теоантропическом* получает определенность. В Боге не мертвых, а живых оно находит цель, а в сознании себя сынами умерших отцов — *исходный пункт*, братотворение же есть *средство* достижения цели. Нравственность теоантропическая есть по необходимости нравственность *смирения*, ибо, сознавая то, что есть (зооантропическое), и то, что должно быть (теоантропическое), нельзя говорить о достоинстве — это возможно для отвергающих последнее и признающих первое. *Нравственность сознания достоинства* есть создание *книжников* и *фарисеев*, признающих в *мыслимом*, т.е. *мнимом*, несходство с преданными работе, и это несходство они и признают за превосходство и не замечают существенного сходства — смертности. *Книжники* (т.е. ученые и интеллигенты) и *фарисеи* создали теоретический, *философский* разум, разум, созерцающий лишь предков, низший практического разума *некнижников*, хотя лицемерно и ставили иногда практический разум на первое место, признавали его приматство.

Книжники, создавшие нравственность достоинства, видят свое превосходство в разуме созерцательном, мыслящем, мнимом, тогда как в *действительности* ничем не отличаются от людей, преданных работе, ибо разум созерцательный бессилен против слепой силы природы.

См. туркестанское свидетельство о кресте (в орнаментах) и иранское о воскресении.

К 1-му [заглавию] относится заповедь собирания, а ко 2-му — отрицание заповеди разъединения: познай самого себя, т.е. знай

только себя. Сознаю, следовательно, существую, т.е. только я существую и ничего, кроме меня, не существует. Мир (т.е. все и всё) — мое представление. Мир как воля и представление, а на деле — мир как неволя и как проект обращения невольного в управляемую разумом силу.

Ко 2-му [заглавию]. О неразумной, бесчувственной силе и о разумных существах или об *астрономии* (т.е. о всех небесных телах, в том числе и о земной планете) и об *истории* (т.е. вытеснении сынами отцов, обративших всю землю в кладбище, вместо того, чтобы все небесные миры обратить в жилища, вместо того, чтобы слепые бесчувственные небесные тела сделать выражением глубочайшего единства мысли и чувства всех поколений). Или

О силе рождающей и умерщвляющей (по слепоте) и о разумных существах, обращающих рождающую силу в воссоздающую и умерщвляющую — в оживляющую, обращая мифическую патрофикацию в позитивное воссоздание и оживление, т.е. во всеобщее воскрешение.

См. *Великий Пяток* — *день обращения орудий истребления в орудия спасения*. Мистическое, храмовое и внехрамовое, явное обращение орудий истребления в орудия воскрешения.

О *двух разумах* (теоретическом, или ученом, и о практическом, или народном) и о двух сословиях, ученом и неученом (народ). Народ сам себя признает *темным*, а философы в лице Канта осуждены на вечное невежество. *Философия* — *младенчество разумных существ* или философия как игра в идеи, как антихристианство. Философия начинается сомнением, кончается отрицанием, и только в объединении двух разумов и двух сословий осуществляется христианство.

О *двух регуляциях*: *внешней*, метеорическо-космической, или астрономической, и *внутренней*, психофизиологической, обращающей питание в созидание и деторождение в отцетворение всех умерших поколений — творение историческое по лучевым образам, записанным бессознательно самопишущим инструментом природы.

Вопрос *общий*, о жизни и смерти, и вопрос *общественный*, о богатстве и бедности. Сей последний есть вопрос нашего времени, и пока он не уступит место первому, не будет и сам разрешен.

О *всеобщих бедствиях*, естественных для слепой природы. О смерти — неурожае питательных веществ и урожае разру-

шительных растений и животных, и вообще об умерщвляющей силе природы: мором, холодом, грозовой силой... И

О бедствиях частных, сословных, о бедных и о всякого рода неравенствах (социальные бедствия).

Общие бедствия требуют соединения всех, а сословные, или социальные, требуют борьбы разумных существ, существ братских, которые, подчиняясь влечениям слепой силы, вступают в борьбу между собою, вместо соединения разумных, родственных существ для борьбы против слепой, бесчувственной силы.

Очевидно, что *социальный вопрос, стоящий ныне на первом месте, должен уступить первенство вопросу естественному.*

* * *

Само собою понятно, что и такие статьи, как «*Всемирная Выставка*»¹ — как выражение нравственного упадка или несовершенности — и «*Проект повсеместного построения школ-храмов*» — как начало подъема или совершенности, — взятые в отдельности, будут непонятны потому уже, что составляют лишь части одного целого, которое остается неизвестным. А это целое кратко может быть названо «Искусство, как дело и как игра», с вопросом: остаться ли при игре или соединиться всем сынам умерших отцов-предков? Под этим заглавием находит свое естественное место даже такая статья, как «*Самодержавие и Конституция*» (или постоянная обструкция), а также и статья о *Православии*, и если последняя говорит о *Боге отцов*, то статья о *Самодержавии* говорит о *Царе, стоящем в отцов-место* и руководящем переходом от всеобщего обязательного, юридического и экономического, к всеобщедобровольному или *благовольному отеческому делу*, при коем только и может быть мир на земле. Кратко: о двух титулах, или о *Православии и Самодержавии*, т.е. о всеведущем и всемогущем *Боге отцов* и о *Царе, в праотца-место поставленном, руководящем знанием и делом всех*. Полное же заглавие всего собрания статей будет следующее: «*Чем должно быть искусство*, как оно началось, чем было и чем стало, или до чего пало, чтобы подняться к тому, чем должно быть*». Пало же искусство до выставки напоказ всего мира предметов соблазна и орудий разрушения, как предмета гордости и состоя-

* Этим заглавием отрицается искусство, каким оно не должно быть, т.е. объединением на неделание, как у Толстого, или суждением вместо действия, как у Канта.

заний, т.е. пало до зооантропического искусства, или проявления в первобытном искусстве зверства и скотства [текст обрывается].

Началось же искусство созданием Богом человека чрез него, чрез человека самого, так что последний акт Божественного творчества был первым актом человеческого искусства. Вертикальное положение человека есть молитвенное положение, первый религиозный подъем, обращение к небу существа, почувствовавшего утрату. Это *акт теоантропического искусства*. Но в этом акте сама природа в человеке сознала свое несовершенство, сознала, что она, рождая, умерщвляет, созидая, разрушает. Поэтому востание живущего (вертикальное положение) при виде умершего (падшего), обращение к небу первого и воскрешение в виде памятника второго, есть *естественный акт природы*, переходящей от слепоты к свету разума. Таково начальное искусство. Затем оно было, или продолжало быть, *священным в храме*, соединявшем все виды искусств, т.е. было воссозиданием мира таким, каким он является нашим внешним чувствам, но вместе и таким, каким он должен быть для нравственного чувства и долга сынов умерших отцов, т.е. патрофикацией, или изображением неба (купола), населяемого отцами, из праха земного художественно воскрешенными. Таким *подобием неба* и становится храм и с внутренней и с внешней стороны. Посредством скульптуры или росписи бездушный камень и с наружной стороны обращается в ряд одушевленных существ, идущих от земли к небу в воскресения день. Хотя это *искусство подобия*, а не *действительности*, *птало-меевское*, а не *коперниканское*, но это не обман, а *проект*, написанный на стенах или вырубленный из камня, — *проект того, что должно быть*. Это скрижаль заповеди божественной и долга человеческого. Хотя *мирское искусство* победило *духовное* и в наступающий год будет торжествовать свою победу над духовным искусством, но *мирское искусство* победило *духовное* не в этой, не в проективной форме. Для осуществления проекта храм, чтобы быть ему храмом-школою, должен вступить в союз с *недозревшим Музеем*, доводя его до зрелости, и с *отживающим университетом*, оживляя его, университет, которому гомункулюсы, прежде лишь брехавшие в чреве своей *alma mater*, теперь уже грозят посредством забастовок лишить жизни. Эти гомункулюсы (студенты) суть бессознательные орудия выставки (индустриализма), которая беспощадна ко всему, что ей не служит, ко всему, что не имеет приложения, хотя и показывает еще вид, будто не отвергла еще ни телескопов, ни микроскопов и т.п. орудий знания. В музеях знание занимает первое место, а на выставках — последнее; Музей и должен пока-

зять *изнанку выставки*, открыть ее истину*, что и сделано в статье о выставке с *введением*, в котором она обличается, как нарушительница всех десяти заповедей Ветхого Завета и как заградившая, или залегшая на пути к осуществлению нового. К ней же, к статье о Выставке, присоединяется заключение, в коем предполагается Эйфелеву башню обратить в лицевой синодик миллионеров, миллиардеров, билионеров с ковчежцем и с изображением того, чем они думали искупить грехи сословий, грядущих в преисподнюю. Но не нужно забывать, что выставка есть собрание игрушек, а потому герои выставки не могут принадлежать к эпохе или эре совершеннолетия.

Чтобы представить всю силу влияния всемирной выставки, нужно представить как бы составленным (осуществленным?) проект повсеместного построения *школ-выставок*, чтобы распространить и упрочить господство *индустриализма*, прямым противодействием которому является проект храмов, связующих всеначальные музеи с университетами и всеми школами. Журналистика есть также орудие индустриализма, производящее движение от нижних слоев общества в верхние, от окраин к центру, от сел в города.

Дело Музея не ограничивается *обличением*. Музей соединяет в себе все знания (науки) в виде *астрономии* и *истории*, потому *Вышка* составляет необходимую принадлежность Музея, как реакции против выставки. «Музей с *Вышкой*» возвращает человека к тому состоянию, когда он, понесший утраты на земле, обратил взоры на небо и, благочестиво собирая останки умерших, усиливался восстановить их образ и подобие. Статья «*Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд*» есть, можно сказать, *проект установления вышек на Музеях*. Сюда же нужно отнести статью «*Падающие миры и существо, противодействующее падению*». Затем следует ряд статей о Музеях, раскрывающих их значение и указывающих на значение их относительно индустриализма и милитаризма и особенно относительно критической философии и позитивизма, которые, лишив человека общего дела, сделали выставку представителем единственного блага, доступного человеку. «*Право Музея и долг*»

* Выставка, музейски представленная, есть критическое изображение города вообще и Парижа в частности, как самого крайнего его выражения. «Не оскверняй моего счастья продолжительностью», — это значит покажи его ложь, потому что на пути, по которому они (города) идут, нет ничего, кроме лжи. Для приобретателей произведений Выставки нет нужды молиться, чтобы счастье обладания не осквернялось продолжительностью, — вещи Выставки теряют блеск, свежесть с быстротой изумительной... Красота благолепия их есть лишь призрак.

авторский» есть призыв всех ученых к делу музейскому; в статье «О праве авторском» это последнее рассматривается как выражение крайнего нравственного упадка, не вменяемого по нравственному несовершеннолетию и отчасти по экономической необходимости или зависимости пишущих от капиталистов. Воссоединение *Музея-университета с храмом* раскрывается в статье *о внутренней и внешней росписи храма* (эстетическое Богословие) и других, составляющих, все вообще, части проекта повсеместного построения школ-храмов.

Проект построения школ-храмов-музеев может быть введен лишь Конференцией мира* (статья «Задачи Конференции мира»). В проекте построения школ-храмов, как реакции против индустриализма и милитаризма, говорится о превращении индустриализма в кустарную сельскую промышленность, а войска — в орудие регуляции метеорического процесса, как главного дела в сельскохозяйственном искусстве. (Статья «Разоружение», или обращение орудий истребления в орудия спасения от голода, и другие статьи.) В построении школ-храмов исполняется заповедь Воскресшего; ради искупления, т.е. воскрешения, и совершается внехрамовая литургия оглашенных, т.е. братотворение для исполнения долга благодарности, или Евхаристии, Богу и отцам.

Но и Музеи, сынами отцам воздвигнутые повсюду, с вышками для наблюдения неба, в теснейшем союзе с храмами Богу отцов, суть только начальное выражение знания, становящегося искусством или делом, которое получит настоящую силу только тогда, когда он, храм-музей, перейдет к самому праху отцов, а к вышкам будут присоединены орудия регуляции умерщвляющей силы (О Кремлях, или центральных кладбищах, и о местных кладбищах, делающихся крепостями при всеобщей воинской повинности). Только при этом искусство делается таким, каким оно должно быть, т.е. не воссозданием подобия, а действительности, не птоломеевским, а коперниканским искусством, искусством теoантропическим, действием Бога чрез человека, внехрамовой литургиею верных и таковой же, т.е. внехрамовой, Пасхою. При этом искусстве раздвоение между природою и человеком уничтожится, природа будет не слепою силою, а разумною волею, любовью сынов

* Проект повсеместного построения школ-храмов имеет целью обратить орудия войны в орудия спасения от голода и пагуб, т.е. избавление от всякого рода бедствий, как агонии кончины мира, и есть условие умиротворения. Сюда относятся статьи «Об условности пророчеств о кончине мира». То, что до Воскресения было «пророчеством о проповедании Евангелия всему миру», по Воскресении стало заповедью собирания: «Шедше, научите, крестяще»...

к отцам, и искусство — не мертвым подобием, не подобосущным рождением, а единосущным сынам воскрешением отцов. Оно будет всех умерших оживляющим, и чрез них все миры сделает сознанием управляемыми. В искусстве, каким оно должно быть, осуждается творение подобий не в мире лишь искусственном, но и в мире естественном, осуждается творение подобий, рождением производимых, осуждается деторождение вместо отцевторения.

Под заглавием «Искусство, как оно было и есть» заключается история как факт, т.е. взаимное истребление, в особенности война, как действительность, а восстановление — лишь художественное или словесное. В *проекте школ-храмов*, если бы он был *утвержден Конференциею мира*, история и должна бы рассматриваться, как одно поле битвы, постепенно расширяющееся, так что все народы готовы принять в ней участие. Пред такую всемирную войною и является необходимость умиротворения или заключения союза на Памире между мнимыми обладателями суши (Россия) и океана — двумя Британиями.

В храмах-школах самых низших География и История рассматривают землю как немирное жилище, обращающее землю в кладбище.

К сборнику статей — «Искусство как дело и как игра» — присоединяется введение о *несовершеннолетии* (для коего искусство лишь игра) и о *совершеннолетии*, т.е. о существовании самостоятельном, трудовом, о существовании чрез самих себя в *совокупности*, в исполнении воли Божией, и для такого существования искусство есть уже дело, осуществление действительности, а не творение подобий. Выражением совершеннолетия будет такое объединение сынов, которое не только требует *жить и умереть вместе*, считая не вытеснение и не переживание* лишь нынешнее, настоящее, за смертный грех, но требует *воскрешения* всех прежде живших, признавая *бывшее* переживание своих предков — как недостаток любви к праотцам — за высочайшее преступление для сынов умерших отцов.

В сознании себя сынами умерших отцов заключается, или на таком сознании основывается, долг к отцам. Затем сын, как разумное существо, пришедшее в совершеннолетие, должен при-

* Переживание есть такое же преступление, как и лишение себя жизни. В сознании себя сынами умерших отцов заключается признание преступности переживания.

знать своею виною все, что делала слепая сила природы, делала, конечно, по бездействию разумной.

В религиозном смысле совершеннолетним может быть лишь от Бога родившийся, а не от похоти (Иоан. I, 13). Для разумного же существа, или в истинно научном смысле, совершеннолетие состоит в том, чтобы не было ничего слепого, несознанного, рожденного. В художественном смысле совершеннолетие требует действительности, а не подобия в мире не только искусственном, но и естественном. Деторождение есть творение подобий. Рожденное, получившее жизнь, т.е. себя не произведшее, не может считаться самостоятельным, трудовым, совершеннолетним, пока не возвратит жизнь давшим, или, вернет, отдавшим ее. Возвращение жизни давшим ее в виде какого бы то ни было подобия указывает на несовершеннолетие. В этом и заключается превращение плотской любви в духовную; это и значит *чадами Божиими быти*.

XIX-вековой юбилей Рождества Христова есть призыв к вере, как делу. Вопрос же о *деле общем* — *едином всех* есть вопрос XX века, как преемнике XIX века, как естественное следствие того, что совершил XIX век, покрыв всю землю сетью путей сообщения, обнявших всю землю, давших ей внешнее объединение.

По поводу статьи Л. Толстого: «Не убий»¹.

Есть ли история — истребление, или история войн, т.е. убийств со стороны властителей

В противоположность прокламации Толстого мы должны признать убийство виною, грехом не других только, а самих себя, т.е. всеобщим наследственным грехом, и всем в совокупности, в союзе притом всеми своими силами и способностями надлежит искупить грех — *убийство* противоположною ему добродетелью. Начало этому искуплению положено уже много веков тому назад, но и до сих пор оно не подвинулось ни на один шаг, даже соединения для этого не совершилось потому, что знание и искусство человеческое и все силы их употребляются не для того, чтобы снять с себя тяжесть греха лишения жизни всех умерших поколений. Живем мы или для себя или для других, для разных мелких дел, а не все в совокупности, все живущие, все сыны. Для одного всеобщего дела, которое только и может возвратить ценность и обанкротившейся науке и утратившему ценность ис-

куству. Только, когда станет знанием всех разумных существ, всех сынов умерших отцов, имея своим предметом самую силу рождающую и умерщвляющую, и искусство *также всех* будет пользоваться этой силой, чтобы созидать не мертвые подобию, а творить действительное воссоздание и оживление, только тогда эти сверхнаука и сверхискусство будут исполнительницами требований супраморализма. Только наглость никогда не думавших об этих вопросах может говорить о невозможности воскрешения, этого единственного средства искупления всеобщего греха — убийства.

Итак, что значит толстовское «не убий». Не признавая жестокости в действиях анархистов, а жертв этих убийств находя заслужившими такую участь, даже еще худшую, согласно арифметическому расчету, как убийц тысяч и миллионов², Толстой забывает о происхождении у нас власти царской, власти карать и миловать. Тишайший из тишайших юноша Михаил, нельзя сказать, чтобы он был выбран, ибо выбор он не принял, а был *принужден* народом принять власть над страной разграбленную, разоренную, над царством разрушенным и с опасностью для жизни родного отца³. Толстой в своей прокламации, не говоря об искусственном происхождении государства, указывает на искусственный способ его уничтожения, призывая чиновников, служащих отказаться от службы, народ отказаться от платежа податей и отправления воинской повинности — и все это называется *непротивлением*.

Этими заповедями *непротивления*, присоединяя к ним *не клянись*, Толстой, этот бывший рабовладелец, думает разрушить государство. Присвоив себе папскую власть, запрещающую давать клятвенное обещание повиновения власти, Толстой даже разрешает от клятвы, говоря от имени Христа: «не клянись». Затем, делая себя единственным представителем всего народа, этот самозванный депутат народа отказывает власти в праве сбора податей и набора войска, хотя сам народ принудил принять такую власть родоначальника царей русских. Наконец, ставя себя выше царской и конституционной власти, Толстой, говоря или предписывая — *не судись*, уничтожает судебную власть.

Конечно, Толстой не так глуп, чтобы думать, что его слово заставит всех отказаться от присяги, от платы податей, от всякой службы, но часть может принять его учение и действовать насилием на непризнающих толстовского учения, т.е. произойдет усобица, резня, чего, конечно, и желает Толстой. Супраморализм же, супралегальность, как истинное христианство, предлагает к

обязательной службе и налогу присоединить добровольные службу и налог.

Нужно сопоставить с народным воззрением так же, как и с Евангельским пониманием — «не убий», толстовское учение, чтобы понять всю его мерзость и гнусность. Мы все, осужденные взаимно истреблять друг друга, должны быть названы, по выражению русского народа, *несчастливыми, а не преступниками*. Несчастнее же всех нас — цари, осужденные разбирать наши дразги, осужденные карать, но и *миловать*, но о последнем Толстой умалчивает, а потому и не могут быть названы, по выражению злого и истеричного ребенка, Толстого, убийцами. Точнее — по тому же народному воззрению — мы должны быть названы несовершеннолетними, цари — дядьками, хотя и в том же возрасте находящимися. Война, по такому воззрению русского народа, который разбой называет *шалостями*, будет баловством, а потому только озлобленный, завистливый генерал (генерал от литературы, завидующий военным генералам) мог сказать, что заведывание войском есть «скверное и постыдное дело приготовления к убийствам».

Конечно, и война и суд — зло, но зло взаимное, произведение народов и царей, но гораздо более дело народов, чем царей. Но, называя войну и суд убийством, Толстой не говорит о причинах этого и о средствах к освобождению от этого зла, кроме, конечно, гипноза и разгипнотизирования.

Сварливость испорченного ребенка, одержимого духом разрушения, ясно видна из следующих фактов: осмотрев выставку, Толстой сказал: «динамитцу бы», — хотя эта промышленно-художественная выставка есть собрание игрушек, но очень даровитого, многообещающего ребенка. В библиотеке Толстой сказал: «сжечь бы все эти книги», — хотя сам пользовался ими и, конечно, с преимуществом перед всеми другими читателями⁴.

Больше всего Толстой ненавидит Родину (Россию), столько же — славян, несколько меньше — немцев и другие народы, кроме евреев, к коим как врагам России он выказывает любовь, которой в нем нет ни малейшего следа. Еще менее ненависти у Толстого к животным, и даже «в благоговении к жизни животных» он поставляет достоинство человека. Только к безжизненной слепой силе Толстой не питает ненависти. Ко всякому умному, ученому Толстой относится с дьявольской ненавистью и прославляет юродивых и идиотов вроде «Таё». Почитает он только «ничто», считая *небытие* благом, упрекая тех, как Шопенгауэр, Гартман, которые видят зло в уничтожении. Если бы нуж-

но было изобразить Толстого по византийскому способу, изображая в лоне или недре его то, что ему наиболее дорого, подобно тому, как Сына Человеческого и Божия изображаем, помещая в Его лоне Бога отцов, что должно поместить в недре поклонника злой нетовщины?

Революцию или *revolt*, т.е. резню, произвести под видом пробуждения от гипноза имеет целью прокламация Толстого, этого последнего эпигона революционной эпохи, стоящего во главе всех чающих взрыва. Позволяем себе из толстовской прокламации сделать вопрос и противопоставить ему другой:

Взаимное истребление людьми друг друга и убийства власть имущих есть ли произведение гипноза каких-то злых колдунов, от которых может избавить нас всех добрый колдун Толстой своею прокламациею 8 августа 1900 года?

Или же:

Мы все, как орудие слепой естественной силы, взаимно истребляя друг друга, гипнозом оправдываться не можем, а должны объединиться против неразумной силы природы для обращения ее в управляемую разумом, и циркуляр 12 августа 1898 г. не мог ли быть началом этого объединения⁵, если бы он не был искажен юристами?

Первый вопрос — вопрос, конечно, только для нас, для приверженцев же Толстого — это изречение оракула, произнесенное в Ясной Поляне и обнародованное в Лондоне для распространения во всем мире и особенно в дорогом отечестве, в ненависти к которому Толстой не раз открыто высказывался. Это магическое слово — *«не убий»*, поведенное миру 8 августа 1900 г., назначено, по словам Толстого, пробудить мир от гипноза и водворить *мир*, — вот заключение этого призыва, начатого, как всегда делает наш фарисей, множеством эпитафов из Библии, из Евангелия; даже самое заглавие (*«Не убий»*) почерпает наш архилицемер из того же священного источника. Даже самый фарисейский «листок свободного слова» носит на челе своем — *«Не в силе Бог, а в правде»*. Относительно второго эпитафа, что ученик не выше своего учителя⁶, можно сказать, что это изречение не касается русских студентов и гимназистов, которые, конечно, выше своих профессоров и учителей; но это было сказано Толстым в 1900 году; в 1901 году, став во главу студентов, этот наукоборец отверг этот текст: *«Так что не убивать надо Александров, Карно и друг<их>, а надо разъяснить им то, что они сами убийцы»*⁷ (это разъяснить тому Александру, которого народ принудил к войне, столь ему нежеланной, даже

ненавистной ему, что, конечно, известно бесстыдному агуну Толстому), «не позволять им убивать людей» (непозволяющим прежде, конечно, надо самим не убивать; сказать царям, чтобы они не убивали, может только тот, кто сам без греха, не только неповинен руками, но и чист сердцем), «отказываться убивать по их приказанию», т.е. не воевать, что и хотел сделать Николай II, за что и был обруган Толстым. Надо напомнить Толстому, что ему предлагался способ, никого не обвиняя, никому не вреда, обратить орудия истребления в орудия спасения от неурожаев и других бедствий. В письме своем на категорический вопрос: бросить ли оружие или употребить его на спасение от голода? — на этот существенный вопрос, с которым к нему обратились, Толстой промолчал, хотя согласился, что предлагаемый способ обращения оружия на спасение возможен⁸. Этим молчанием он убедил нас окончательно, что вовсе не жизнь человека ему дорога. Что бы он стал тогда делать со своим гипнозом, чем бы он стал мстить своим врагам?

«Если люди еще не поступают так, — продолжает Толстой, — то происходит это только из того гипноза, в котором правительства из чувства самосохранения старательно держат их». (Как же это мы, загипнотизированные, не чувствуем на себе этого влияния и можем обсуждать вопрос об убийствах?) «А потому содействовать тому, чтобы люди перестали убивать и королей, и друг друга, можно не убийствами, убийства, напротив, усиливают гипноз, а пробуждением от него». Как это «убийства усиливают гипноз»?!... Не значит ли это простые вещи объяснять мудреными, непостижимыми? Не значит ли это дурачить всех или гипнотизировать? — «Это самое я, — заканчивает Толстой, — и пытаюсь сделать этой заметкой». Таким скромным именем называет Толстой свою прокламацию, которая под видом «не убий» возбуждает к убийствам, а потом под видом оправдания обвиняет убиваемых, выставляет их в таком виде, что они не могут не возбуждать ненависти, которая должна проявиться в убийствах. Если проект умиротворения, представленный Толстым в его прокламации в немногих словах, но дышущих безумною злобою, перевести с его дьявольского языка на язык человеческий, то выражение «разъяснить царям, что они сами убийцы» будет значить, что они имеют войско, судей, администрацию или полицию; выражение «а главное отказываться убивать по их приказанию» — значит, нужно отказываться от воинской повинности, «и не позволять им убивать» — значит, уничтожить войско, суд, словом, уничтожить государство, ничем его не заменяя. Та-

кое сопротивление и восстание против власти Толстой называет *непротиплением*. До такого бесстыдного лицемерия, насмешки над смыслом, конечно, никто никогда не доходил. Найдется ли хоть один настолько бесстыдный человек, кроме студентов и гимназистов, который скажет, что царь может все эти веками созданные учреждения, имеющие корни свои в слепой силе природы, уничтожить в один миг, как требует колдун, гипнотизер Толстой?!...

Сокрушаясь о малом числе убитых королей, президентов и др<угих> властителей сравнительно с убиваемыми на войнах во всем мире, Толстой вменяет возбуждение войн властителям и таким образом делает их убийцами тысяч, миллионов людей. Хотя он сам не верит в это, но знает, что такую ложью, таким словесным приемом можно возбудить негодование у малоумных и полоумных и премногоумных студентов, ветеринаров и т.п. Нельзя не удивляться гражданскому мужеству Л.Н. Толстого, разумея, конечно, под гражданским мужеством проявление храбрости там, где нет никакой опасности.

Толстой говорит, что ему понятны чувства убийц Гумберта и др., вызванные страданиями поработленного народа, он не понимает только побуждений тех добровольцев, которые шли умирать, не понимает побуждений, которые вызвали войну 1877 — 78 гг., не понимает Плевненское побоище. Уж, конечно, никто не скажет, чтобы пером Толстого руководила истина и желание добра.

Раз мы ему лично доложили, что видим в его публицистических сочинениях одно только желание зла. Этот доклад почтительный он принял за брань, за поругание, поношение, гонения и очень радовался и величался, сам причисляя себя к лику мучеников.

Говоря об убийстве в ветхозаветном смысле, Толстой забывает об убийствах в новозаветном смысле, о котором говорится в нагорной проповеди, особенно им превозносимой. В этом смысле всевредящие словом и делом суть убийцы, но убийцы не в одинаковой... [обрыв].

Что почувствуете вы к людям, о которых вам говорят, что «все воспитание их, все занятия, все сосредоточено на одном: на изучении прежних убийств» (т.е. историй? Но история не была бы истиною, была бы ложью, если бы скрывала эти убийства), «наилучших способов убийств в наше время, наилучших приготовлений к убийствам? С детских лет они учатся убийству во всех возможных формах, всегда носят при себе орудия убийства». Орудием убийств может быть и язык, который Толстой

всегда носит с собой, и до сих пор еще не было изобретено орудия более истребительного, чем язык. К каким самоубийствам и убийствам не приводил он?!...

Конечно, Толстой хорошо знает, что власть есть сдерживающая сила, и как бы властители не злоупотребляли своею властью, тем не менее уничтожение этой власти произвело бы в миллионы раз больше зла.

Сравните циркуляр 12 августа Николая II и прокламацию Толстого 8 августа и увидите, что циркуляр произошел из детского чистого чувства (детским называет его и сам Толстой) и потому уже лживым быть не может⁹; и если нельзя назвать его глубокомысленным, то только потому, что в нем есть подражание Толстому и г-же Суттнер¹⁰. Прокламация же Толстого уже, конечно, не из детского чувства вытекла. Назвать прокламацию Толстого детскою значило бы осквернить святое слово *гитя*. Прокламацию Толстого должно бы назвать ребяческой глупостью, если бы она не была лицемерно-лживою. Читая прокламацию этого фарисея, обвиняющего царей в спеси, можно подумать, что сам Толстой родился в вертепе, что ясли были его колыбелью, что он не имел всю жизнь, где главы преклонить. Этот человек, надевший поношенный полушубок, смеет упрекать кого-либо в роскоши! Ему ли завидовать тем, кои окружены атмосферою лжи и подобострастия! И более умная и честная голова, чем у Толстого, не устояла бы против расточаемой ему лести. Но аппетит к лести растет вместе с ее увеличением. Судя по прокламации, можно подумать, что кроме унижения, поношения, поругания Толстой ничего не видал, с такою озлобленною завистью он говорит о восторженных приветствиях царям. Разумный человек, очутившийся на месте Толстого, конечно, старался бы избегать этих оваций, а он, как известно, ищет их. Надо ожидать, что Чертков назначит большую премию тому, кто напишет панегирик Толстому. Мы знаем, как хвалы, расточаемые Скобелеву¹¹, возмущали этого завистника, любителя лести, который всякую похвалу другому, а не ему и его приверженцам, принимает за оскорбление. Кто не за него, тот против него; это мы видели и испытали на себе и не раз.

* Н.Ф. Федоров рассказывал, что во время войны 1877 — 1878 гг., когда слава Скобелева дошла до апогея, Берс, брат Софьи Андреевны Толстой, приходя в Румянцевский музей, говорил по поводу восторгов, высказывавшихся тогда Скобелеву: «А в Ясной Поляне теперь шлют» (примеч. Н.П. Петерсона).

Упрек православию¹, что оно обращает самое большое внимание на *внешность*, показывает, что православие есть или *религия дела*, или *религия обряда*, т.е. вообще внешнего выражения священного искусства, или художества, в храме находящего свою полноту как народовоспитательная религия.

Православие действительно не удовлетворяется ни догматикою, или Догматическим Богословием, ни нравственным Богословием, которое вовсе не есть выражение первой, т.е. догматики; православие не выражается и в нравственном Богословии, которое перестало быть делом. Богодействие, как оно ныне понимается, не есть выражение Богословия. Освобождение человека от греха, проклятия и смерти не считается делом, не причисляется даже к нравственности. Даже исполнение долга христианского, т.е. посещение храма, участие в службе, считается пороком, если оно не соединено с исполнением отрицательных добродетелей².

Пока же Богодействие выражается лишь в таинствах или обрядах, а не в общем деле, до тех пор православие ограничивается *Богословием Эстетическим*. Под Эстетическим Богословием разумеется наука о внешнем выражении всего Догматического Богословия в храме, в его внутренней росписи с пением (т.е. отпеванием) или службами и в его внешней росписи и внешней музыке, или звоне, т.е. это выражение Догматического Богословия всеми видами искусства — от архитектуры до поэзии. Такое выражение не может считаться полным осуществлением догмата спасения или искупления (воскрешения), а лишь проектом искупления, но оно имеет величайшее значение в воспитании, т.е. в приготовлении к делу искупления или всеобщего Воскрешения.

* * *

Вера только тогда примирится со знанием³, когда последнее будет решением вопроса о причинах небратства между людьми и неродственного отношения природы (слепой) к людям, а не знанием для знания, когда знание (наука) станет вопросом об отношении разумных существ к слепой силе и о подчинении слепой силы разумной, когда последняя станет орудием воли Бога.

Воззвание к повсеместному построению школ-храмов⁴ означает примирение *Веры со знанием*, т.е. если вера есть осуществ-

вление чаемого⁵, то знание есть средство, орудие этого осуществления, и таким образом примирение совершается в деле. Школа в этом случае берется в обширном смысле, как школа, соединенная с Музеем всенаучным, музеем с *вышкою*, вмещающем в себе знания о человеке (история) и природе (астрономия). Взятые в отдельности, школа, особенно высшая, будет отживающею, а Музей — незрелым. В соединении же с Музеем (просвещение — познание) школа становится способною быть орудием осуществления чаемого. Музей, возвращающий сердца сынов к отцам, указывает им (сынам) на всю природу, небесные земли, как на средство выражения любви к Богу отцов. Повсеместное построение школ-храмов есть истинный путь к зрелости, к совершеннолетию.

Выставка так же, как и храм, соединяет в себе все искусства, искусства сынов, забывших отцов, не признающих другого блага, кроме производимого промышленностью и искусством, ей (т.е. промышленности) подчиненным⁶. Выставка имеет в своем распоряжении школу или, вернее сказать, что школы светские сами по себе усердные служанки индустриализма. В виде временной уступки в школах светских преподается Закон Божий, требовать исполнения коего было бы преступлением против великой добродетели века — *терпимости*. Выставка, как храм промышленности, не сказала еще своего последнего слова. Вытеснив кладбища, она вытеснит самые храмы, академии и университеты тех наук и искусств, кои не имеют непосредственного приложения. Но этим не ограничится деградация. Сам человек, как храм любви к Богу отцов в себе носящий, будет разрушаться. Оттолкнув труп умершего, отвратив взор от неба, человек *обратится в животное*. Таков конец искусства, или дела человеческого — дела, которое началось востанием живущего (вертикальное положение) и восстановлением падшего или умершего, обращением к небу первого и мнимым воскрешением в виде памятника второго, т.е. концом искусства, или дела человеческого, будет полное подчинение слепой силе.

Искусство здесь принято в самом обширном смысле, так что последний акт Божественного творения был первым актом человеческого искусства. Творец создавал человека чрез него самого. Здесь полагается начало соединению природы и искусства. Последним актом Богодействия чрез человека, или Бого-человеческого искусства, будет обращение всего рожденного, само собою происходящего в управляемое разумом. Под первобытным искусством разумеется такое, которое имеет предметом самих себя, а

коперниканское имеет предметом самих себя и весь мир — *теоантропическое искусство*.

* * *

Внехрамовая литургия и внехрамовая Пасха — не наше изобретение, не новшество⁷. Самая утренняя Пасхи начинается признанием службы внехрамовой, когда в своей первой песне она говорит об ангелах на небесах, воспевающих Воскресение Христово⁸. В особенности *иконопись* оставила нам много изображений внехрамовых литургий. В последней статье о Пасхе описана одна из таких литургий⁹, которая составляет переход от птоломеевского искусства к коперниканскому⁹. Во внешних кругах изображено господство птоломеевского неба над человеком, или сынами человеческими, господство солнца, принуждающего человека обращать прах отцов в пищу и питье сынов, в хлеб и вино. Иконопись изображает торжество христианства, т.е. всех сынов человеческих, ставших орудиями победы Самого Христа над язычеством, т.е. над человечеством, над блудными сынами, живущими под игом птоломеевского неба, под игом слепого бога, светлого солнца, Гелиоса, вынуждающего обращать прах отцов в питье потомкам, в хлеб и вино. Этот хлеб и вино, *как прах отцов* Богу отцов приносимый, и есть Твое от Твоих Тебе приносимое о всех и за вся¹⁰. Прах отцов, напитанный животворною кровью Христа, превращается в плоть и кровь тех, кому принадлежал, таинственно — в храме и явно — во внехрамовой литургии и Пасхе коперниканской. Литургия эта, изображая переход от птоломеевского храма к коперниканскому, не может ли быть представлена в двух картинах, соединенных в одну? На одной под знаками зодиака изображены виноградник и хлебное поле, на прахе и костях человеческих основанные, под знаками летним, осенним и зимним, когда зерно превращается в муку и хлеб, а виноград — в вино, а весной хлеб и вино приносят на жертвенник и алтарь...

Три ужаса¹¹

Первый ужас — это открытый призыв к разрушению церкви, общения, без всякой замены ее чем-либо другим. Не значит ли

* Литургия ангелов, заимствованная с Запада и измененная согласно нашему пониманию православия.

это, что разобщение есть высшее благо, не приглашение ли это последовать за Толстым?

Второй ужас, еще больший, — открытое же признание (Московские Ведомости на 146 году своей жизни, 29 сентября 1901 г. № 268-й), что гордость праведников будет счастлива при отпадении от нее миллионов грешников, тогда как на небе радуются возвращению каждого грешника¹².

Общее равнодушие к первым двум ужасам есть *третий наибольший ужас*. А мы думали, что камни возопиют!..

Уж не все ли мы стали антихристами? Итак, все оказываются согласными, что в объединении, в действительной вселенской церкви нет никакой нужды, — согласны не только неверующие и *по видимому* лишь верующие, но и *действительно* верующие, ибо жертва евхаристическая, хотя и приносится о всех и за вся, но может, — как им, верующим, кажется, — приноситься немногими, даже одним, т.е. не быть литургиею, всеобщим делом, а следовательно, и заповедь о научении и крещении всех народов не составляет необходимости. У объединенных не оказывается цели, действительного, осязательного дела. Для чего нужно всеобщее объединение, т.е. объединение всех живущих? В объединении всех живущих нет необходимости даже для мистического общения с умершими.

Церковь, сияющая святостью и духовной красотой, к которой будет принадлежать Редакция Московских Ведомостей, в полном составе, как она будет относиться к отлученным, к массе, не сияющей святостью и духовною красою? Материальную помощь она, конечно, будет оказывать и отлученным, но возвысить их до своей святости она должна отказаться, иначе она докажет, что не совсем счастлива. Гордая своею святостью и духовною красою, будет ли она свята?

Церковь потому и свята, что она, т.е. каждый в ней, сознает себя грешником, потому она и расширяется...

Цель же и дело объединения всех сил и способностей всех живущих может заключаться только в обращении мистического общения с умершими в действительное, лицом к лицу, в обращении разума и воли, знания и дела к достижению этой цели, т.е. в полном подчинении себя и всех воле Бога отцов, не мертвых, а живых, в обращении всех в орудие Бога отцов в деле всеобщего воскрешения, которое у нас в настоящее время заменяется производством мануфактурных игрушек и войнами, т.е. индустриализмом и милитаризмом. В Китае же, на дальнем Востоке — *воскрешение обратилось в игру* (умерший заменяется

куклою или же сын играет роль отца, облакаясь в его одежды), а игра обращена в дело.

Что такое Отечествоведение?¹³

Вопрос Кремлевский, вопрос знания и дела¹⁴. Вопрос о прахе отцов и его защите при разъединении и об его оживлении при объединении всех живущих сынов. Забывая о прахе, религия обращается в философию, которая вопрос о разрушении и смерти заменяет вопросом о происхождении и во всей природе видит рождение, не замечая смерти.

Вопрос Кремля, как кладбища, которое было крепостью, пока существовала и существует вражда, станет *вопросом о прахе*, когда начнется умиротворение, станет вопросом о том, как должны относиться живущие к праху, который некогда жил и который есть прах их отцов. Без постановки же *вопроса о прахе* умиротворение невозможно.

О связи вопроса *об умиротворении* с вопросом *о воскрешении*, как цели жизни, без коего объединение невозможно, как невозможно братство без отечества. *Рождение и отчуждение, объединение и воскрешение.*

Вопрос, которым началась философия, вопрос о происхождении всего сущего, был бы совершенно непонятен, если бы ему не предшествовало знание того, во что обращается все живущее, т.е. прах, пепел, пар, огонь блуждающий, выходящий из могил. Следовательно, вопрос о происхождении есть вопрос о возвращении жизни тому, что некогда жило. Только у философов, как блудных сынов, забывших об отцах, вопрос о *воскрешении* стал вопросом о *происхождении*, вопросом знания вместо дела. Заменяв вопрос о возвращении жизни вопросом о происхождении, философия утратила смысл и цель жизни.

Только у совершенно забывших отцов, забывших, следовательно, о братстве, мог подняться вопрос о познании самого себя, т.е. только о знании (без дела) и притом лишь о знании самого только себя. У бродяг, не помнящих родства, могло возникнуть гражданство, политические, экономические отношения и явиться философия права и неродственная нравственность, холодная, черствая, злая правда.

Только народ не забывал отцов, охранял их прах и, когда увеличение населения вынуждало оставлять могилы, прах с этих могил народ переносил в новые поселения. Народ императорской

власти придал значение стоящего в отца-место и вручил ему державу с землею или прахом трех частей света, а потом вручил акакию с прахом, который имеет восстать.

Римы — центральные Кремли. Третий Рим, если четвертому не быть, должен стать объединением для воскрешения.

Три Рима имели своих предшественников.

Вопрос Кремлевский, т.е. вопрос о том, должен ли Кремль быть секуляризован, обращен в увеселительное место, в пир сынов на могилах отцов, для коего философия, наука и искусство должны стать слугами, — или же вопрос Кремлевский есть вопрос о религиозизации науки и искусства, т.е. обращения их в орудие служения Богу отцов.

Если история рассматривает землю как кладбище отцов, не скрывая, не маскируя этого, как кладбище, которое из священного места делается местом пира для сынов и местом взаимного их истребления, на что и растрачиваются все их силы, способности, их знания и искусство, то вся история будет историею Кремлей, которые были и храмами Богу отцов и крепостями, защищавшими прах отцов, а стали местами пира, хотя и были центральные Кремли. Было два Рима с их предшественниками, но они пали, а третий Рим стал отживающим — в лице всеотрицающего Университета и в лице Музея, хотя и поминающего, но недозревшего, бессильного дать действительную жизнь представляемому, поминаемому, по причине разъединения сынов, ставших гражданами, забывших об отцах. Такова история как факт, как она есть! Какова же она должна быть как проект? Этот проект и есть вопрос Кремлевский, или вопрос о соединении всеобщего обязательного образования (познавания) со всеобщим обязательным повиновением, т.е. вопрос об обращении войны в регуляцию, в управление неразумною, рождающею и умерщвляющею силою, так что все кладбища в селах и пригородах, бывшие в Древней Руси сторожами, острожками и кремлями, вновь обратятся в сторожевые учреждения, но не против себе подобных, а против слепой силы для ее наблюдения и управления ею, т.е. обратятся в школу-кремль. Кремль как храм и крепость есть отображение первоначального, вертикального священно-мирного и сторожево-военного положения. Кремль как крепость есть кесарский, а как храм — Божеский, но чрез школу и кесарское становится Божеским.

Кесарь поставляется в Кремль от Бога отцов в отцов-место.

* * *

Кремль как храм есть выражение вертикального положения¹⁵ человека, а как крепость — положения сторожевого.

Вертикальное положение есть востание¹⁶ и обращение взоров (или лица) всех сынов человеческих к небу, к Богу отцов, созидавая на земле подобие Богу отцов в виде памятника или храма. Сторожевое положение есть искажение вертикального. Оно состоит в том, что человек, отвращая свои взоры от неба, забывая Бога и отцов, обращает их на себе подобных, *ставших врагами*, т.е. вражда, разъединение сынов вынуждает обратить кладбище-храм в крепость для защиты праха отцов. Кремль есть крепость, хранящая прах отцов, которую сыны, оставшиеся верными отцам, защищают от сынов блудных, забывших отцов. Христианство же есть восстановление единства сынов или возвращение, чрез научение, очищающее от греха и розни, блудных сынов к праху отцов для возвращения жизни тем, от которых она получена, как *благогарность* (Евхаристия), т.е. Кремль как крепость, защищающая прах отцов, чрез школу обращается из крепости в храм-музей, возвращающий жизнь праху отцов. Музей без храма занимается вопросом о рождении или происхождении всего сущего, забывая о смерти живших (отцов), храм-музей обращает рождение в воскрешение, возвращая праху жизнь.

Множество разрушенных башен, рассеянных по пустыням, степям и горам, разрушение которых считалось знамением умиротворения, к 2000 году должны быть вновь восстановлены, и это не будет означать восстановление войн и нашествий, а объединение всех в труде наблюдения и управления слепую силу природы.

* * *

При внимательном чтении¹⁷ этих двух статей, кои нужно признать передовыми, сам собою возникает вопрос о примирении храмового и внехрамового, есотерического и эксотерического. Площадное должно возвыситься до храмового, стать его выражением, а не храмовое профанироваться при переходе во внехрамовое. Это вопрос воспитания масс, превращения толпы в хор. Кремль, превращаемый в храм и музей, и есть училище для масс, школа объединения в общем родовом деле.

Кремль как крепость говорит громом орудий, напоминая ветхозаветный Синай, а как храм он целым хором колоколов при-

ветствует выход из храмов, как из кладбищ, ликов святых собирателей, напоминая глас Сына Божия, проникший в могилы. Хор колоколов много говорит, впрочем, слуху, говорит он и сердцу, но не говорит уму: это не членораздельный язык, он звучит, но еще не поет. Ракета, — так дурно изображенная на картине Московского Листка, — служит единственным представителем мирного (!) знания. Пронизывая воздух (атмосферу), она не открывает пути небесным силам к земле, а служит лишь знаком, извещающим о начале праздника воскресения. Истребительные орудия делаются вестниками воскресения! Но если эти орудия — не в качестве вестников воскресения — сделали большие успехи, то колокола в качестве образовательных средств не сделали ни малейших успехов, потому что музыка объединяющая считается враждебной свободе.

Признать своего Бога существом Триединым, это значит признать свою нераздельность от других, свое единство со всеми, но не на словах, а в общем деле, для которого построение обычного храма было лишь приготовлением, воспитанием¹⁸, ибо это дело (т.е. общее дело) будет внехрамовое. Храм есть лишь временное место собирания тех, коим предстоит внехрамовое дело. Тем не менее в единодушии, которое, *соединяя многих для одного дела* (литургия — всенародное дело), создало храмы в один день, заключается разгадка того, что такое Россия, к чему она способна, что ей нужно делать<...>

Построение обывденных храмов представляет поразительное опровержение самой коллективной психологии. Как назовут эту толпу, которая построила в один день храм, такие люди, как Нордау, Ферри¹⁹, для которых всякая толпа есть преступная? Не должны ли будут они сознаться, что есть и святые толпы и преступные индивидуумы — клеветники на человеческую природу. — Теория преступной толпы встретила благоприятный прием на Западе и совсем иначе была встречена у нас.

* * *

12-й лист при небольшом разъяснении²⁰ дает ответ на вопрос, требуемый заглавием: «Что такое История?», и дает (ответ) такой: понять Историю — значит понять, «что мы делаем?», делали с незапамятных времен по неведению. Ответ этот дается там, где было сказано о делавших тогдашнюю историю: «не ведают, что творят».

12-й лист ставит 2 вопроса: что такое Рим и что такое Иерусалим как составная часть Царьграда? Первый был крепостью цезарепапскою в древности и хотел и хочет быть твердынею папоцезарскою и христианского периода. Иерусалим стал храмом, почти утратил значение крепости. Голгофа, гора черепов казненных потомков Адама, а наших предков... храм воскресения. Понятно, почему эта гора стала местом или целью постоянных покаянных процессий в виде мирных или вооруженных странствований. Здесь, в этой горе, созданной неведением, была как бы сосредоточена и наглядно представлена «Вина» человеческого рода. Кающиеся всех христианских стран казнились, сами себя казнили, посыпая главы свои прахом и пеплом, как умерших*, пред целою горою черепов, разбойников благоразумных и неблагоразумных («шаливших» на больших дорогах), наших отцов, не слепую силою природы умерщвленных, а нашими же отцами казненных.

Гора черепов — памятник двойного преступления, не воздвигнутый только, но и воздвигаемый (непрерывно) обществами, держащимися карою наказания, а не сыновнею любовью. Нынешнее поколение продолжает строить эту гору, хотя оно уже ведаёт, что ее творение, ее дело есть разрушение, что История, как факт, есть истребление, борьба. Но Голгофская история не имела бы конца, покаянные процессии были бы бесплодны, не были бы делом искупления, если бы над горою лишенных жизни разбойников не был воздвигнут Храм оживления, Воскрешения и если бы это оживление не стало внехрамовым делом.

Византия Константина воздвигла храм²¹, вне же храмовое дело оживления есть дело Новой освобожденной Византии, как центра нового братского союза сынов.

Понятно, почему и вооруженные странствования, крестовые походы к гробу первого и второго Адамов²² были выражением, культом предков, воскрешением, но воскрешением в католическом смысле оправдания делами истребления. Такое воскрешение требовало, нуждалось в протестантском отрицании, чтобы получить православный смысл действительного воскрешения. Выражением протестантства были обходные движения, которые привели к тому, что отрицали, к Горе Предков, к Памиру, к тому, что хотели забыть, считали не нужным поминать (молиться). Отрицая необходимость мысленного воскрешения (поминовения),

* Т.е. покаяние есть соумирание, сопогребение, а искупление — совоскрешение, то есть история есть, как сказано, всегда воскрешение.

протестантизм — и выродившееся из него «знание» — неизбежно должен был прийти к сознанию необходимости действительного воскрешения, если сословие мысли признает необходимость дела. Заповедь «Шедше, научите...», произнесенная в Иерусалиме, нашла свое завершение на Памире. Памир есть также Гора Черепов и иранских, и туранских и их общих предков, хотя и не казненных, но и не одною слепую силою природы умерщвленных (как ни могуча эта неродственная сила на этой высоте), но и не без участия потомков умерщвленных, если рождение сынов есть смерть отцов. Памир — гора первородного греха и наивысшего проявления смертоносной силы природы. Пасха на Памире есть переход чаяния воскресения в деяние. Памир — престол для завершения литургии, не нуждающийся в антиминоссе, где таинственное делается явственным. «Шедше, научите» есть заповедь, относящаяся только к первой части литургии, к оглашению, воспитанию, соумиранию, усыновлению. Говорить сынам о долге к отцам было бы оскорбительно для сынов, а унижать свое творение — свойство одинокого, а не триединого Бога; потому-то и нет прямой заповеди об участии человека в *воскрешении отцов*. Для ученых Голгофа — могила праотца лишь мифически, по художественной потребности, а не по нравственной необходимости. Горою черепов буквально она не могла быть, потому что у евреев обезглавление не было в числе уголовных наказаний. Голгофа для неученых не признается учеными даже горою распятия невинного проповедника старого учения о любви к ближним. Нравственно Голгофа для ученых есть лишь протест *против смертной казни*, а не отрицание общества, держащегося карою наказаний, не отрицание такого общества во имя Царствия Божия, того Царствия, о котором молил разбойник, вспоминая, очевидно, нагорную проповедь.

Из письма от 19 сентября 1890 г.²³

«История для неученых — как факт есть»... (стр. 134 и след. 1-го т. Фил. Общ. Дела)²⁴. Такое определение истории для неученых как факта есть определение ее по Гомеру и по «Слову о полку Игореве», а Гомер тогда только был понят, когда произведения его были признаны неучеными, т.е. народными, хотя и переработанными учеными. В этом признании великая заслуга ученых немцев. Но признав произведения народные, общие, выше произведений личной розни, они (ученые) остались, однако,

при последних. Признавая, что кабинетные произведения могут быть лишь подделками под народные, они, ученые, не считают, однако, кабинеты, кельи только временными пребываниями, местом сокрушения об отделении, одиночестве, местом создания плана выхода из одиночества, плана воссоединения.

«Слово о полку Игореве» и есть, может быть, произведение дружинной поэзии, но произведение таких дружинников, которые жили одною жизнью с народом, или, по крайней мере, отделение от народа считали самым великим злом. Но ни Гомер, ни «Слово» не дают полного определения истории (неученой). Гомер оканчивает свое произведение погребением²⁵, а «Слово» не признает возможности «кресити», и потому эти произведения еще языческие. История же для неученых христиан должна быть расширена до вселенского синодика²⁶, плача, прелагаемого в дело, в радость воскрешения. Такое определение истории совершенно согласно с двумя правилами критерия (стр. 52-62-я 1-го т. Фил. Общ. Дела)²⁷. Как факт — она языческая, а как проект — она христианская.

Москва — 3-й Рим, а четвертому не быть²⁸

Почему название Москвы 3-м Римом мы отвергаем, а между тем все, не только западники, но и православные, в отношении первого Рима употребляем название вечного города, хотя этим самым признаем католицизм истинным, непреходящим, а православие — временным, следовательно, неистинным? Почему без всякого зазрения совести Рим называем вечным городом, а Москву стыдимся называть 3-м Римом?

Вечный город и конец истории (Соловьев-отец — западник и сын — Владимир Соловьев — католикофил).

Что значит появление очень большого сочинения о старце Филофее, о коем стыдились даже и упоминать до сих пор?

О третьем Риме, что он есть и чем должен быть. (Панхристианизм против пансламизма). — Значение этого воззрения для предполагаемого *Отечествоведения*.

Какое значение имеет С.-Петербург для 3-го Рима, которого он не признавал как мысль, а исполнял как дело, отвергал вольно, а исполнял невольно. — (Разговор в русском стане у Царьграда). Завещание Петра Великого.

Третий Рим и третий Карфаген. Станут ли они панхристианизмом против панисламизма, или же третий Карфаген соединится с панисламизмом против 3-го Рима и буддизм будет унич-

тожен Исламом? Океан со степью против земледельческого континента?²⁹ Для Воскрешения необходим переход от города к селу и от кочевья к земледелию.

В чем задача 3-го Рима не по отношению к людям и царствам мира в отдельности, а ко всем людям в совокупности? Супраморализму, как ответу на вопрос, для кого и для чего должно жить, предшествовал в Древней Руси, в Москве как 3-м Риме, вопрос «о небесных силах, чесо ради создан бысть человек?» И на этот вопрос дан был и ответ, что человеческий род создан, чтобы заместить чин ангелов, отпавший с небеси, чтобы стать небесными силами, правящими небесными телами вселенной, на место низвергнутых с небес, после чего эти небесные тела стали слепыми, темными силами. — Чтобы стать небесными силами, нужно объединение, умиротворение, несмотря на противодействие слепой силы, олицетворенной в образе апокалипсического дракона, преследующего церковь, представленную в виде жены, — понимая под драконом силу, противодействующую объединению, т.е. братотворению чрез усыновление для исполнения долга к отцам, в чем и состоит церковь.

В секуляризованном виде — человек есть существо, вертикальное положение принявшее, т.е. противодействующее тяготению. (Падающие миры). — Учение Аполлинария в секуляризованном виде (воплощение) есть подчинение слепой силе³⁰. Православное же учение в секуляризованном виде будет обращением слепой телесной силы в управляемую разумом, — что и значит обожение тела.

Супраморализм, или высшая нравственность, и низшая нравственность, или инфраморализм Соловьева, и два полные имморализма Ницше и Толстого. — Название Соловьевского учения инфраморализмом преувеличением не будет, ибо сделать из бессмертия и воскресения вместо общего привилегию хотя бы и очень многих значит признать сверхчеловека, а сверхчеловек есть отрицание и отечества и братства. Сверхчеловек, не замечающий огромного сходства со всеми, смертности, замечает небольшое несходство и принимает его за превосходство, не признает родства, презирает родство. Только общее воскресение может соединить всех для общего дела, которое и не может быть ничем, как воскресением, следовательно, бессмертием.

Общежитие, введенное преп. Сергием, было, как справедливо замечает новейший жизнеописатель преп. Сергия, восстановлением первоначальной христианской общины³¹, у которой, по выражению книги «Деяний апостольских», было одно сердце и одна душа...³²

Община же апостольского дела была устроена по завещанию самого Господа, просившего у Отца Небесного в молитве, закончившей последнюю Его беседу на земле, чтобы Его ученики и последователи были в таких же отношениях друг к другу, в каких Он сам находится с Отцем. «Да будут едино, якоже и Мы»³³ — эта мысль составляет основу догмата Пресвятой Троицы и заповеди общежития, первоначально бывшей законом для всех, а позднее требовавшейся от немногих, составивших особое, так сказать, сословие, звание; и в этом ограничении нужно видеть не улучшение, а ухудшение.

Таково небесное происхождение общежития или общинножития, введенного в Московском Государстве преп. Сергием и служившего, можно сказать, завершением поземельной общины великороссийского народа, для которой это общинножитие могло бы в некотором отношении служить образцом. Население монастырей, основанных преп. Сергием, его учениками и последователями, выходило преимущественно из сельского общежития, потому земным источником монастырского общежития и нужно признать сельскую поземельную великороссийскую общину...

Преп. Сергей начал с единожития, как и многие из его последователей. «Пребывшу ему в пустыне единому единствовавшу или две лете...»³⁴. Действительно, нужно хотя *некоторое время единому единствовати*, чтобы надлежащим образом оценить три- или многоединствование. Только живущие в миру, не испытывавшие единствования, могут в единствовании видеть желательное, идеальное существование. Сергей же с братом, удалившись из мира, воздвигли храм *Триединому Богу*, как бы показуя этим, что высшим состоянием они признают не единожитие, а житие многих в единстве. Сергей, твердо выдержав искус единожития, чего не выдержал его брат, считал, однако, единожитие лишь временным. Невзрачная местность, в которой преп. Сергей основал свою обитель, показывает, что он одною жизнью хотел жить с людьми, а не с природою. Друг Алексия, переписавшего собственноручно Новый Завет³⁵, не мог не иметь во время своего единожития Евангелия — книгу общественного служения. Для Сергия догмат Троицы не мог быть безжизненным, как для нашего времени.

Обыденные храмы, как памятники единодушия и согласия, Обыденные храмы, как указатели могущества, которое может быть дано объединением в общем деле, и о преп. Сергии, имеющем — в качестве читателя Св. Троицы как образца единодушия и согласия — всемирное значение.

Обыденный храм, храм в один день, в одно утро воздвигаемый, трудом безденежным, многими как одним человеком, как бы он ни был мал, есть чудо, которое может творить только глубокое единодушие и полное согласие, *чудо*, отвергающее и циничное убеждение нашего века, что вера без денег мертва есть, и доказывающее, что в глубине души народной и, вообще, людской, в глубине общих бедствий, лежит ненарушимое единство, согласие, нераздельность; и социальные, революционные бури, даже самые сильные, суть лишь поверхностные явления.

В этом-то единодушии, которое, соединяя многих для одного дела, создавало храмы в один день, и заключается разгадка того, что такое Россия, к чему она способна, т.е. в чем заключается ее самостоятельность, что ей нужно делать. В минуты, правда очень редкие, согласного действия, она, российская земля, исполняла заповедь Бога, которую еще не вполне сознавала.

Открытие, разрешение этой загадки — вопроса, *чем мы должны быть*, принадлежит по праву преп. Сергию, строителю Храма нераздельной, неслиянной Троицы, как образца единодушия и согласия животворящего. Этот храм был и будет обличением раздора и указанием на нашу цель, на нашу задачу, будет ответом на наш вопрос.

С обретением мощей преп. Сергия возжигается светильник пред храмом нераздельной Троицы, как пред образом, которой должна видеть вся Русская земля, чтобы почувствовать во всей силе грех усобицы и розни. Воззрение на этот образ единодушия и согласия и спасло Русскую землю от Шемякинской усобицы³⁷ в то самое время, когда появились... [обрыв].

* * *

Обыденный храм включает в себе *minimum* дарового и *maximum* трудового³⁸, труда безденежного, бесплатного. — Сама судьба «обыденный храм» сделала исходным пунктом всего дела.

До сих пор мы рассматривали обыденные храмы как памятники единомыслия, единодушия и согласия и как средство восстановления

единодушия. Теперь же будем рассматривать не как места молитвы, а как самую молитву, как внешнее ее выражение, — молитву о всех умерших, т.е. храм есть прототип самого дела воскрешения или обращения падающих миров посредством воскрешенных поколений во вселенную, в одушевленные миры, удерживаемые от падения правящим ими (мирами) разумом воскрешенных поколений.

Ниневитяне и русские. Два способа покаяния³⁹

Народ, созидавший обыденные храмы, превзошел в самоосуждении и раскаянии ниневитян, превзошел, можно сказать, как Новый Завет превосходит Ветхий. Не пост только трехдневный всеобязательный налагал на себя русский народ, он выразил свое покаяние в однодневном или даже, может быть, вернее будет сказать, трехдневном храмостроительстве, равном пребыванию Христа во аде и Ионы во чреве китовом. Если русские, строя обыденные храмы, не видели в этом подобия Христу, то тем не менее оно, это уподобление, было. И если на стене, отделяющей храм научения, оглашения от храма искупления или воскресения изобразить на одной стороне страшный суд и ад, а на другой — покаяние ниневитян и воскресение Христа в виде схождения во ад, это и будет картина ада — разрушения и рая — созидания или предначертание обращения темной, бессознательной силы в светлую. Таковые-то храмы и должны бы быть созданы во всей России к юбилею открытия мощей преподобного Сергия, 5 июля 1922 года.

А что значит слово: другого знаменания не будет вам дано, кроме чуда пророка Ионы?.. «Ниневитяне покаяться, а zde больше Ионы» (Матф. XII, 39-41, XVI, 4; Луки XI, 29-32)?..

В изображении на одной стороне страшного суда, а на другой — покаяния ниневитян и воскресения, как разрушения ада, — не будет ли такое изображение явным указанием на условность пророчеств о кончине мира, на то, что пророчества эти лишь угроза, которая должна привести к раскаянию?

Письма В.А. Кожевникову⁴⁰

(Янв.-февр. 1898 г.)

Помнится мне, что на самом первом листе рукописи «О храмах обыденных», тотчас после вопросов Белокурова и Слуцкого⁴¹, сделана была предварительная попытка определить различие между

строителями наших малых обыденных храмов и строителями громадных, многовековых храмов Востока и Запада, чтобы показать племенное различие этих двух половин земного шара.

Храмы Запада были даже более, чем вековые, ибо некоторые из них не были достроены до самого последнего времени. Недостроены же они были не столько по громадности и трудности работы, сколько по недостатку единодушия и согласия, или же по отречению от стремления в высь, к небу, по причине перехода от горного к низменному, от подъема к падению, от средневекового к новому, от католицизма к протестантизму, от храмов к «сараям богослужения», по меткому выражению одного писателя (Герцена), от романтизма к позитивизму, американизму. Но не временем лишь постройки и незначительною величиною наши церкви отличались от западных храмов. Наши малые церкви были одушевлены пением внутри и звоном — вне, который поднимался выше пиков готических храмов, голос и звон которых не соответствовал их высоте. Готические храмы — это колокольни, слабо оживленные звоном, немые, или полунемые звонницы. Колоссальные храмы Востока, несмотря на свою громадность и тщательную отделку, употребляли сравнительно менее времени для строения не потому, чтобы на Востоке не было розни, а потому, что недостаток внутреннего единодушия и согласия заменялся внешнею, принудительною властью. Они не были храмами Троице-единому Богу, не были выражением единодушия и согласия, а были храмами Бога воев Иеговы и Аллаха, бога отшельников — Будды и бога рождения, разрушения и временного возрождения — Тримурти. Быть же хотя на короткое время, на один день подобием Троице-единого являлось великим предзнаменованием для строителей обыденных церквей. Если не было ни на Западе, ни на Востоке ничего подобного нашим обыденным церквям, то почему и не доставить тому и другому себе случай испытать хотя на миг святость единства, а вкусив его подумать накрепко об увековечении единства и устраниении розни.

Единство есть даже и теперь, несмотря на различие между всеми этими храмами, а следовательно и их строителями, т.е. народами и племенами, ибо все строители — сыны умерших отцов. Последний вздох их отцов, отлетавший в высь, к небу, указывал путь строителям готических и подобных им храмов. Храмы,

* На обыденных «сараях богослужения» в Америке — в особенности можно видеть, как велико различие между нашими обыденными храмами и их скорыми постройками, вызванными большими собраниями на проповеди прославившихся проповедников. Об этом различии было писано Вам в прошлом году.

ставшиеся по земле, углублявшиеся в землю, были хранителями праха отцов. Храмы же обыденные не улетали, как готические, от праха отеческого, а пением и звоном не отлучались от их душ...

(Начало 1900 г.)

Глубокоуважаемый Владимир Александрович⁴².

Пышалаю Вам эту выписку и письмо в надежде, что Вы воспользуетесь им для Вашего сочинения.

«На Воздвижение⁴³ по многим местам *воздвигал* православный люд в старые годы «обыденки-часовни», да «церковки малыя» — по обещанию в честь праздника. В день Воздвижения ставятся придорожные кресты... В обычае также *воздвигать-поднимать* и кресты на новостроящихся храмах». Существование особого дня строения обыденных храмов показывает, что этот обычай был нередким явлением. Очень жаль, что автор статьи «Праздник Воздвижения в простонародных сказаниях» не сказал, в каких именно местах такие обычаи наблюдаются. Статья эта помещена в Правительственном Вестнике № 200-й, 14 сентября 1899 г. Неизвестного автора. В следующих словах: «С верою помолиться праведному человеку на *Воздвиженьев день*, так *животворящий* крест и *со смертного ложа подымет*», — в этих словах для всякого сына и брата умерших день Воздвижения превращается «в Воскресения день»; а автор статьи замечает в этих словах лишь связь веры с правдою, свидетельствуя об отвлеченности ума и сухости сердца.

Очевидно, у народа Воздвижение считается праздником строителей храма, а строителями храма хотел он быть *весь*, от мала до велика; оттого и возник этот обычай, дававший возможность участвовать в строении храма всем. Если постанoвкa креста на Воздвижение была прямым выражением праздника, то дальнейшее усердие превратило эту постанoвкy в строение целого храма, завершающегося воздвижением на нем креста.

В этом празднике знамения страданий, смерти (крест), исцеляющем от болезни, возвращающем к жизни (Словущее Воскресение⁴⁴), повторились и страстные дни и Пасха. Таким образом, и весеннее оживание, и осеннее умирание указывало на дело искупления. В осеннем умирании исчезало то, что было нечистого в весеннем оживании. — Но почему в *старые* годы по многим местам *воздвигал* православный народ обыденные часовни и малые храмы, а *теперь* ограничивается постанoвкoю лишь крестов и, кажется, в *очень немногих* местах, так что я и не слышал до сих пор об этом обычае, не слышал о нем, по-видимому,

и Малышевский⁴⁵, написавший большую статью о придорожных крестах? Конечно, Петровская реформа, отделившая от верующего или верного народа неверных интеллигентов и подчинившая последним первых, не уничтожила, а ограничила строение храмов постановкою крестов. Будем надеяться, что построение школ-храмов-памятников (т.е. с музеями) примирит живущих верою и входящих разумом, т.е. сомнением, критикою (интеллигентов), примирит пребывающих в сомнении апостольском, требующем действительности, осуществления чаемого, ожидаемого.

Заповедь о построении школ-храмов дана Поправшим смертью смерть, как указание пути, каким будет возвращена жизнь сущим во гробах. Под словами «*научите всех*» понимаются школы, повсеместно устрояемые, разумеется дело или литургия собирания и оглашения, т.е. воспитания всех, а под *крестяще* понимаются храмы, в коих крещенные, усыновленные Богу исполняют долг к отцам (Евхаристия — благодарность). Исполнение долга будет лишь поминовением, пока не совершится полное объединение.

(22 марта 1896 года)

Считаю долгом поздравить Вас с Праздником Праздников, с престольным праздником Кремля, этого алтаря храма Воскресения, о поклонении которому западных царей Вы поведали в статье «Международная благодарность»⁴⁶. При виде такой благодарности Кремль не мог остаться безмолвным, не мог не одушевиться, не оживиться, когда услышал из уст Запада признание, что и для Запада, наконец, раскрывается великий смысл и значение его (Кремля — *рег.*) для мира, — его, оставшегося до того в глубоком унижении и презрении не только у чужих, но и у своих. Своею статьею, указав великий смысл Кремля, Вы не только поставили, но и зажгли свечу перед Кремлем, в виде всенаучного музея с вышкою, увенчанною поклоняющимися царями. И Кремль не может уже оставаться безмолвным, немым; он не может не воспеть, ибо служба начинается. Кремль, до сих пор — безмолвный хранитель праха отцов, собирателей земли, исцеляется от немоты; онемевший, остолбеневший от скорби при виде праха отцов. Кремль начинает приходить в себя, начинает плач и рыдание над этим дорогим прахом, начинает призыв всех живущих к соединению, к соединению в животворной песне воскресения, которая пробудит мертвых к жизни, — призывает всех, да воскликнут:⁴⁷

О Пасха велия, сердца сынов отцам возвращающая!

Пасха святая, крепости разоружающая, смертоносные орудия в живоносные обращающая!

О Пасха, звук колоколов в зов к умершим превращающая!

Пасха, умы пытателей природы к небесам возводящая!

Пасха велия и священнейшая, от глада, язвы и смерти всех нас небесными силами избавляющая и жизнь праху отцов возвращающая!

Пасха всечестная, весь Кремль в алтарь превращающая!

Пасха всесвятая, знанию пути указующая, искоренением причин вражды суд обезоруживающая и все гражданское в братство превращающая!

О Пасха верных, самодержца, в отцов-место стоящего, в руководителя дела сыновнего, дела воскрешения отцов, венчающая и бесцельный труд в целесообразное, великое, святое дело предлагающая!

Надеюсь получить от Вас эту песнь пасхальную в более художественном изложении.

(2 апреля 1896 г.)

Посылаем Вам «Величание Пасхи» в новом виде. Мы не считаем эту редакцию последнею, законченною... Вы сами легко заметите, что в этой новой редакции форма принесена в жертву содержанию, выражение пожертвовано смыслу, философия, если можно так выразиться, преобладает над поэзиею; поэтому и просим, что можно — изменить, что нужно — прибавить, а иное и исключить, чтобы это «Величание» хотя несколько приблизилось к тому, что можно назвать программю для будущего, как Вы выразились в Вашем письме от 26 марта; а вместе, чтобы и форма была приведена в соответствие с содержанием, выражение со смыслом. Если бы это «Величание» можно было выразить и в формах светской поэзии, то существование в двух видах даже увеличило бы значение Величания. Очень жаль, что нельзя прочесть это «Величание» многим, которые могли бы принять участие в создании «Величания», так как желательно, чтобы произведение это было коллективным. Впрочем, и теперь не только по форме, но и по содержанию оно никак не может быть названо произведением личным.

Величание, или Похвала Пасхе

1. Пасха велия, сердца сынов отцам возвращающая! О, Пасха, города к селу, к праху предков возвращение светло празднующая.

2. Пасха святая, крепости разоружающая, смертоносные орудия в живоносные обращающая! О, Пасха, слепые силы вещества сыновнею любовью одухотворяющая!

3. Пасха всечестная, весь Кремль в алтарь и Москву в храм всего мира превращающая!

4. Пасха новосвятая, чад своих от всех концов земли к Кремлю, как алтарю воскресения, собирающая и бесцельные, суетные труды их в одно великое, святое, целесообразное дело превращающая!

5. О, Пасха, верных, самодержца, в отцов-место стоящего, в руководителя познания и дела сыновнего, светлого дела воскресения отцов, венчающая!

6. Пасха, умам пыгателей природы небесные пространства отвещающая и мрачные глубины могил светом знания озаряющая!

7. Пасха, сынов человеческих выше законов юридико-экономических, выше законов слепой силы природы возводящая! (Супралегалность).

8. Пасха непорочная, искоренением причин вражды суд обезоруживающая, иго надзора снимающая и к совершеннолетию род человеческий приводящая!

9. Пасха, знание глубины душ открывающая и взаимным знанием все гражданское в родное, братское превращающая!

10. О, Пасха, велия и священнейшая, от глады, язвы и смерти всех нас силами неба и земли избавляющая и жизнь праху отцов возвращающая!

11. Пасха красная, прах и тлен в благолепие нетления облакающая, плач и рыдание в веселие вечное прелагающая!

[...]

Не переписываетесь ли Вы с Сергеем Петровичем Бартеневым?⁴⁸ Какого он мнения о духовной опере «Христос» и не возмущает ли его исключение из оперы Воскресения и не настолько ли он возмущен этим, чтобы самому дополнить это опущение?!

Поклонитесь от меня Юрию Петровичу⁴⁹ с супругою и их чадами. Обнимаю Вас, дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович, и остаюсь искренно любящий Н. Федоров.

* Прочитавши статью об опере А.Г. Рубинштейна «Христос», Н.Ф.-ч живо заинтересовался смелостью художественной задачи, в основу ее положенной, но находил план композитора незаконченным и мечтал о своем проекте финала к сказанному произведению, на что и намекается в этом письме (прим. В.А. Кожевникова).

Примечания

Вопрос о заглавии

1. Печатается по: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее ОР РГБ), ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 289-300.

У Федорова нередко встречаются пространные заглавия произведений (часто в виде предварительных тезисов). Это отвечало сознательной установке автора, который так писал в одном из писем В.А. Кожевникову в 1894 году: «Восстанавливая старинный способ длинных и подробных заглавий, мы заранее желаем познакомить читателя с тем, что он найдет в самом сочинении, чтобы избавить его от чтения и покупки ненужного. Очевидно, что в желании превзойти старинных книжников в длине заглавия кроется бескорыстие... В нынешних коротких заглавиях заключается и скрытость, и приманка, реклама и др. пороки» (ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, ед. хр. 6, л. 50). «Вопрос о заглавии» в краткой форме представляет основной пласт федоровских идей: от эстетических до философско-нравственных и религиозных. Здесь особенно ярко выразилось важнейшее качество мысли философа: установка на синтез науки, искусства и религии, где религия, активно-христианский идеал, понимается как постановка высшей цели человечеству, а наука в соединении с искусством, ставшим творчеством самой жизни, — как орудие осуществления этой цели.

2. *Аршан* — в религии зороастризма — дух зла и разрушения.

3. Федоров имеет в виду всемирные выставки промышленности и торговли, регулярно проводившиеся на Западе с 1851 г. Они стали для него своеобразной эмблемой современной «неоязыческой» цивилизации с ее культом потребления и комфорта, «мануфактурных игрушек», развлечений и наслаждений. Выставке Федоров противопоставляет музей, который призван стать центром не только собирания и сохранения памяти о прошлом, но и всестороннего познания и исследования причин смертности и путей к ее преодолению. Музей, по Федорову, должен быть тесно соединен с научным знанием, одна из важнейших граней которого — астрономия. Поэтому при каждом музее философ предлагал создать вышки — маленькие обсерватории для астрономических наблюдений.

* * *

1. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 250-257. В работе, примыкающей по смыслу к «Вопросу о заглавии», Федоров дает еще один вариант раскрытия своего учения, венчая его идеей теоантропического (богочеловеческого) искусства, главной задачей которого становится восстановление, преображение и творчество жизни. Написанные им в разные годы статьи — «Выставка 1889 года...», «Самодержавие», «Задачи Конференции мира» и др. — мыслитель стремится представить как разные грани проекта «всеобщего дела».

По поводу статьи Л. Толстого «Не убий»

1. Полемика с учением Л. Толстого занимает значительное место в «Философии общего дела». Отношения двух мыслителей были сложными: быстрое сближение и интенсивный обмен идеями в начале 80-х годов

(Федоров даже неоднократно пытался подвигнуть Толстого выступить с изложением учения о воскресении от его собственного имени), решительное неприятие Федоровым толстовского учения в последующие годы и, наконец, резкий разрыв, инициатором которого был Федоров. Особенно резкую критику Федорова вызвало толстовское учение о «непротивлении», одним из манифестов которого стала статья «Не убий». Она была написана в июле 1890 г., несколько раз переделывалась, а затем под датой «8 августа 1900» была опубликована в лондонских «Листках свободного слова» (1900, № 17). Поводом к статье явилось убийство итальянского короля Гумберта I (1844-1900) анархистом Брессии. Развивая тезис о несправедливом и насильственном основании всякой государственной власти, которая противоречит христианской морали и узаконивает убийство в виде судебных приговоров, расправы над преступниками, войн и т.п., Толстой утверждает, что единственно возможной и нравственно оправданной позицией в таких обстоятельствах должно стать неподчинение несправедливым законам: отказ от исполнения воинской повинности, уплаты налогов, участия в судебных разбирательствах и т.д. Федоров в своей полемике с писателем развивает мысль о том, что призыв к непротивлению не только не устраняет зла в мире, но, напротив, может привести к еще большему обострению противостояния и вражды, и нужно не пассивное лишь «неучастие» в делах тьмы, в насилиях и убийствах, а сознательный труд «искупления всеобщего греха», восстановления «жизни всех умерших поколений», нужно не разрушать созданные долгим трудом истории государственные и общественные структуры, а дать им должное, благое, христианское развитие (ярким примером здесь служит идея обращения армии в «естествоиспытательную силу», военной мощи — на дело метеорологической регуляции). Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 148-158.

2. Возмущение Федорова вызвали следующие слова Толстого: «Учение Христа отменяет закон: «око за око и зуб за зуб»; но те люди, которые не только всегда держались, но и теперь держатся этого закона и в ужасающих размерах, в наказаниях и на войнах, применяют его и, кроме того, не только око за око, но без всякого вызова предписывают убивать тысячи, как они это делают, объявляя войны, — не имеют права возмущаться на применение к ним этого закона в такой малой и ничтожной степени, что едва ли придется один убитый король или император на сто тысяч, а может быть, и миллион убитых и убиваемых по распоряжениям и с согласия королей и императоров» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 34. — М., 1952. — С. 200-201).

3. Речь идет об избрании на царство первого государя династии Романовых *Михаила Федоровича* (1596-1645), провозглашенного царем в 1613 году единодушным решением Земского Собора, собравшегося для восстановления законной власти после эпохи «смуты». Отец *Михаила Федоровича*, митрополит *Филарет*, будущий патриарх, в то время томился в плену у поляков.

4. Оба эпизода относятся к истории взаимоотношений Толстого с Федоровым. Первый имел место при осмотре ими в 1882 г. всероссийской промышленно-художественной выставки в Москве, второй — в одно из посещений Л. Толстым библиотеки Румянцевского музея.

5. Имеется в виду циркулярная нота министерства иностранных дел, в которой Россия выступила инициатором проведения мирной конференции (состоялась в Гааге в 1899 г.). В этой акции России Федоров видел призыв ко всеобщему умиротворению.

6. «Ученик не бывает выше своего учителя, но и усовершенствовавшись, будет всякий как учитель его» (Лк. 6, 40).

7. «Не убий» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 34. — М., 1952. — С. 204). Речь идет об Александре II (1818-1881) и Мари Франсуа Сади Карно (1837-1894) — французском политическом деятеле, президенте Французской республики с 1887 г., убитом анархистом Казерно.

8. Осенью 1891 года, когда в России из-за сильного неурожая разразился голод, И.М. Ивакин, близкий знакомый Л. Толстого, обратился к нему с письмом, в котором излагал идеи Федорова о возможности использования военной техники для борьбы с неурожаями (Федоров опирался при этом на американские опыты вызывания дождя посредством взрыва в облаках), употребления оружия не против себе подобных, а против «общего врага» — стихийных, разрушительных сил природы (см.: ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, ед. хр. 11, л. 9-18). Л. Толстой откликнулся на это весьма доброжелательно: «О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений мирозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело стоящее труда и дело общее всего человечества» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 66. — М., 1952. — С. 85). Однако ничего реального в плане пропаганды и защиты этой идеи не сделал, чем, вероятно, и вызвана фраза Федорова о том, что Толстой «промолчал».

9. «Он предлагает детский, глупый и лживый проект всеобщего мира, — пишет Толстой о Николае II, — в то же время делает распоряжения об увеличении войск» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 34. — М., 1952. — С. 204).

10. Берта Суттнер (1843-1914) — известная английская пацифистка.

11. Чертков Владимир Григорьевич (1854-1936) — близкий друг Толстого и издатель его сочинений. Скобелев Михаил Дмитриевич (1843-1882) — русский генерал от инфантерии. В русско-турецкую войну 1877- 1878 гг. успешно командовал отрядом под Плевной, затем дивизией в сражении при Шипке-Шейново.

Из заметок и писем

1. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 110-111.

2. Под отрицательными добродетелями Федоров имеет в виду заповеди Ветхого Завета, большая часть которых строилась в форме запрета: «не сотвори себе кумира», «не убий», «не прелюбодействуй», «не кради» и т.д.

3. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 122-123.

4. Речь идет о проекте самого Федорова, выдвинутом им в начале 90-х годов прошлого века. Поводом к нему явились два события: празднование 500-летия кончины преп. Сергия Радонежского (1892 г.) и построение церковно-приходской школы в селе Мордовском Качиме, осуществленное самими детьми под руководством священника-учителя (относится к тому же году). Под впечатлением этих событий Федоров к 500-летию открытия мощей преп. Сергия Радонежского (1922 г.) предлагал начать по всей России строительство храмов, посвящая их Троице. Эти храмы, по его замыслу, должны были стать храмами просвещения, а потому неразрывно соединиться со школами, с начальным образованием, с воспитанием в духе деятельного, активного христианства.

5. Ср. у ап. Павла (Евр. II, 1).

6. См. примеч. 3 к статье «Вопрос о заглавии».

7. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 116-117.

8. Речь идет о стихире: «Воскресение Твое, Христе Спасе, Ангели поют на небесах, и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славить», — она поется на Пасху во время крестного хода.

9. Федоров имеет в виду свою статью, в которой он предлагал изобразить «всеобщее дело воскрешения картиною-иконою в византийском стиле — подобно изображению небесной литургии или литургии ангелов» (ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 3, л. 17).

10. Ср.: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» — слова из канона Евхаристии, произносимые священником на литургии во время возношения Св. Даров.

11. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 87-88.

12. Речь идет о передовой статье «Печально-знаменательная речь», критикующей выступление предводителя орловского дворянства М.А. Стаховича на Миссионерском съезде в Орле, где он высказался за свободу совести и необходимость отмены уголовной кары за отпадение от православной веры и перемену исповедания. Негодование Федорова вызвали следующие строки статьи: «Если русский предводитель дворянства, и даже все русское дворянство, и даже само русское государство отрешатся от принципов православной веры, — от этого, конечно, ни Православная Вера, ни Православная Церковь ничего не потеряют. Само собою разумеется, что избавленные от союза с десятками миллионов людей, мало религиозных, мало нравственных, вообще, людей со слабою духовною развитостью, те православные, которые пожелают остаться в Церкви (...) — эта избранная часть, конечно, будет очень счастливо жить в Церкви, сияющей святостью и красотой духовной».

13. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 381-383.

14. В федоровском видении истории как «работы спасения», восстановления утраченного, образ Кремля — священной крепости, хранящей и защищающей прах предков, — приобретал особое значение. В материалах к третьему тому содержится целый цикл статей и набросков о русских кремлях и особенно о главном — Московском Кремле с проектами образовательной росписи его стен, на которых были бы представлены «не только прошедшие, но и будущие судьбы мира». Кремль, как и музей, по Федорову, призван стать местом исследования и устранения причин неродственности, вражды, смертности.

15. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 390.

16. Восстание в смысле принятия человеком вертикального положения Федоров пишет с одним «с».

17. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 3, л. 55-56.

18. Древнерусский обычай построения обыденных (однодневных) храмов особенно привлекал внимание Федорова. Эти храмы воздвигались общим бескорыстным трудом за один (иногда два-три) дня обычно во время бедствий (эпидемий, войн и т.д.) или в знак благодарения за Божию милость. В единодушном порыве, соединявшем людей в труде строительства храмов, видел Федоров зримое доказательство возможности благого, Божьего, «общего дела», противопоставляя эти священно-религиозные народные подъемы западным теориям «преступной толпы».

19. Макс Симон *Hopgay* (1849-1923) — немецкий писатель, доказывавший умственное, нравственное и эстетическое вырождение современной цивилизации и культуры (см. его книгу «Вырождение», рус. пер. 1894г.). Ферри Энрико (1856-1929) — итальянский криминалист и политический

деятель, посвятивший себя изучению антропологических и социологических факторов преступности.

20. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 132-133. По смыслу примыкает к третьей части основного произведения Федорова «Вопроса о братстве и родстве...», которая излагает взгляды мыслителя на историю. В исторической жизни народов, которая, по Федорову, в своих глубинах подчинена импульсу возвращения утраченного, победы над временем и смертью, воскрешения, он выделяет три географических и одновременно религиозно-нравственных центра: *Памир* — колыбель человеческого рода, гипотетическая могила праотца, *Иерусалим* — место распятия и воскресения Христа, указывающее главную задачу истории, и *Константинополь*, столица Византии, где были выработаны основные христианские догматы, те истины веры, которые, по убеждению мыслителя, должны стать регулятивными образцами совокупной человеческой деятельности в мире.

21. Имеется в виду построение в Иерусалиме на месте мученической смерти и воскресения Спасителя храма Воскресения, осуществленное по повелению византийского императора *Константина Великого* (306-337).

22. По преданию Христос — «второй Адам», искупивший род человеческий от греха, был распят на том самом месте, где находилась могила праотца Адама.

23. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, ед. хр. 6, л. 20-21.

24. Ниже приводится фрагмент, представляющий собой своеобразное дополнение к началу третьей части главного произведения Н.Ф. Федорова «Вопрос о братстве и родстве... Записка от неученых к ученым». В этой части Федоров дает свое понимание смысла и задачи истории, апеллируя при этом к детскому, чистому нравственному чувству народа, «неученых», для которых «история есть исполнение долга к предкам, культ отцов, умерших; для неученых история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощения средств жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней. Это постоянное тяготение, любовь к могиле праотца, вращение около нее как земли около солнца, показывает, что задача, цель жизни — воскрешение; ... потому-то неученые и начинают историю Эдемом рождения, а кончают ее Эдемом воскрешения». Ссылка в скобках после цитаты принадлежит ученикам Федорова В.А. Кожевникову и Н.П. Петерсону, страничку они указывают по изданию: *Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова. Т.1.—Верный, 1906.*

25. Последняя 24 глава «Илиады» описывает погребение Гектора.

26. *Синодик* — поминальный список умерших.

27. *Два правила критерия* совершеннолетней веры — «не отделять знания от действия и не ограничивать знания». Примечание в скобках принадлежит В.А. Кожевникову и Н.П. Петерсону.

28. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 373-374.

29. Одним из главных векторов мировой истории Федоров считал борьбу земледельческих, континентальных народов со степными кочевниками, а также с цивилизацией «океанической», торговой, представителями которой в древнем мире были финикийцы, основавшие в 825 г. до н.э. *Карфаген*, а в новое время стала Англия, «владычица морей» («третий *Карфаген*»).

30. *Аполлинарий Лаодикийский* (ум. 390) — мыслитель и богослов эпохи христологических споров. Не отрицая нераздельности божественной и человеческой природ во Христе, выступил против их равноправности и совершенства человеческого естества. По мнению Аполлинария, челове-

ской во Христе была лишь его физическая природа, его тело, а также душа, обитавший же в них ум был всецело божественным.

31. Печатается по ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 31-32. (Републикация, впервые — «Путь», 1929, № 18.) Федоров ссылается на житие преп. Сергия, составленное архимандритом Никоном (Рождественским); второе его издание вышло в 1891 г. в Москве. С 1372 г. Сергий ввел в основанной им обители общежительный устав, который предписывал монахам совместный труд, общее хозяйство, имущество и общую трапезу (при господствовавшем ранее единожитии каждый подвижник заботился о себе сам) и был, по словам архим. Никона, подобен «жизни апостольской общины») (*Никон Рождественский. Житие и подвиги преподобного богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца.* — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1891).

32. Деян. 4, 32.

33. Иоан. 17, 22.

34. Цитата из жития преп. Сергия, составленного его учеником Епифанием Премудрым (*Тихонравов Н.С. Древние «Жития» Сергия Радонежского.* — М., 1892).

35. Имеется в виду совершенный митрополитом Алексием (1353-1378) перевод Нового Завета с греческого на славянский язык.

36. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 211. (Републикация, впервые — «Путь», 1929, № 18.)

37. Речь идет о борьбе князя Дмитрия Шемяки и других удельных князей против Великого князя Василия II Темного. Она длилась почти десятилетие (1441-1450), изредка перемежалась примирениями (в одном из них активное участие принял игумен Троицкой Лавры Зиновий) и окончилась победой Василия II (особенно почитавшего преп. Сергия — о его богомолье к Троице, во время которого он и был схвачен враждебными ему князьями, имеется подробный рассказ у Карамзина), который к концу своего царствования соединил в своих руках почти все уделы Московского княжества.

38. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 41.

39. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 4, л. 165. (Републикация, впервые — «Путь», 1929, № 18.) О жителях г. Ниневии, которые покалялись от проповеди пророка Ионы, предсказавшего разрушение города за их грехи, «объявили пост и оделись во вретница» см. Книгу пророка Ионы 3, 1-10.

40. *Кожевников Владимир Александрович (1852-1917)* — ученый, философ, талантливый поэт, автор фундаментальных исследований буддизма (Петроград, 1916) и процесса «секуляризации» европейской культуры от эпохи Возрождения до XX в. (труд остался в рукописи и пропал в 30-е годы вместе с частью архива мыслителя). Долгие годы был близок Федорову, стремился обнародовать его идеи, после смерти учителя подготовил к печати его сочинения.

41. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, ед. хр. 6, л. 89-90. Речь идет о статье В.А. Кожевникова «Обыденные храмы в Древней Руси» (*Русский вестник. 1900. № 1*). Кожевников активно содействовал Федорову в собирании сведений об обыденных храмах, и данная статья явилась, фактически, плодом совместной работы учителя и ученика, отразив целый ряд мыслей самого Федорова. В начале статьи, в обзоре вопроса об изучении и значении обыденных храмов, Кожевников привел запросы С.А. Белокурова и С.С. Слуцкого, адресованные ими Рижскому Археологическому съезду: «...было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами

на Западе?», и «на Востоке, не только у православных греков, арабов, коптов, но и инославных народов, у армян, несториан, у индусов, китайцев, в Тибете, Монголии, Японии и т.д.» Оба запроса были сделаны по инициативе самого Федорова.

42. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, ед. хр. 6, л. 206-207.

43. Праздник *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня* приходится на 14 (27) сентября.

44. *Словущее Воскресение* — день освящения храма Воскресения Христова в Иерусалиме; празднуется за день до Воздвижения 13 (26) сентября.

45. *Мальшевский Иван Игнатьевич (1828-1897)* — церковный историк.

46. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 4, ед. хр. 6, л. 65-70. Статья В.А. Кожевникова «*Международная благодарность*» («Русский архив», 1896, № 2) была посвящена картине художника Н. Матвеева, изображавшей эпизод из пребывания в Москве в 1818 г. прусского короля Фридриха Вильгельма III, который, увидев Кремль, поклонился ему до земли и приказал исполнить то же и своим сыновьям со словами: «Вот наш спаситель!». В качестве эпиграфа к статье были приведены слова императора Александра II: «Москва — храм России, а Кремль — алтарь этого храма».

47. Свое «*Величание Пасхи*» Федоров строит по образцу стихир Пасхи, исполняемых во время пасхальной утрени.

48. *Сергей Петрович Бартнев*, сын П.И. Бартенева, издателя «Русского архива», — музыкант, в 90-е годы стал последователем федоровского учения.

49. *Юрий Петрович Бартнев* — брат С.П. Бартенева.

Публикация и примечания А. Г. Гачевой

В издательстве «Педагогика-Пресс» вышла в свет книга: *Русский космизм: Антология философской мысли* / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева; Вст. статья С.Г. Семеновой. — М., 1993. В нее включены работы А.В. Сухо-во-Кобылина, Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, Н.Г. Холодного, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и других выдающихся русских мыслителей XX в.

Желающие приобрести книгу могут сделать это в музее-читальне Н.Ф. Федорова (при Центре. б-ке № 219, ул. Профсоюзная, д. 92). Принимаются оптовые заказы для вузов, НИИ, библиотек, музеев, школ, училищ, философских и научных обществ, семинаров и т.д. Иногородним книга может быть выслана наложенным платежом.

Справки и заказы по тел. 335-47-38 или почтой: 117485, Москва, ул. Бутлерова, д. 2, корп. 2, кв. 133. *Анастасия Гачева*.

Оптовым покупателям обращаться по тел. 282-83-63. *Сергей Быков*.

От редакции. Публикуемые впервые материалы П.И. Новгородцева представляют несомненный интерес для исследователей идей Н. Федорова. Эти материалы были обнаружены в Центральном государственном архиве г. Москвы и подготовлены к печати В.А. Волковым и М.В. Куликовой.
Печатается по авторской рукописи.

П.И. НОВГОРОДЦЕВ

АНАЛИЗ ГЛАВНЕЙШИХ ТЕОРИЙ БЕССМЕРТИЯ

«Hier steh' ich und kann nicht anders!
Gott helfe mir!»

Luther

Понятие бессмертия включает в себя два неперменных условия: 1) объективной реальности того предмета, или той силы, или того организма, которому приписывается бессмертие, и 2) перманентности (непрерывности) существования этого предмета, или силы, или организма.

Необходимость первого условия очевидна из следующего: а) в бессознательной вещи или силе личной, субъективной, убежденности в своем бессмертии не может и быть; а б) в сознательном существе такая личная убежденность не составляет еще ручательства действительности того, что кажется субъективно несомненным. Такая субъективная убежденность не есть убежденность для других, да и для самого ощущающего ее субъекта она не возвышается над уровнем безотчетной и бездоказательной веры, хотя бы и непреодолимой; если бы личность, ее испытывающая, не была бы даже в состоянии ей воспротивиться или от нее отрешиться, личность эта все-таки была бы не вправе утверждать, что имеет дело не с иллюзией, а с действительным фактом. Сознание бес-

смертия, не выходящее за пределы личного ощущения, не может быть ничем контролируемо, оно ничем не отделено от самообмана.

Отсюда: предполагаемое доказательство бессмертия присутствием у большинства людей веры в него или желания его есть доказательство не бессмертия, а только естественности, нормальности такого рода мыслей и ощущений в человеческом организме.

Чтобы из области индивидуальной безотчетной убежденности перейти в область доказательной убедительности, сознание бессмертия должно проверить свою реальность объективно. Такою проверкою может быть лишь нечто возвышающееся над личным сознанием, именно личное действие или активное состояние, не ограничивающееся областью собственного Я, но и переходящее за его пределы. Такое действие, сообщаясь другим предметам или силам, оказывает на них влияние, выражающееся в восприятии или в сопротивлении, и служит объективным доказательством активности, то есть жизненности или бытия предмета или силы, из которых исходит первоначальное действие.

Необходимость второго условия — перманентности существования — очевидна сама собою. Но и оно может выражаться только в непрерывном продолжении действия. Сознание, непрерывно длящееся, мыслимо лишь как сознание, непрерывно действующее. Само продолжение сознания есть уже в некотором роде действие; но, пока оно ограничено одним самосознанием, нет ручательства в его вечности, не может быть убедительной уверенности за его будущность. Напротив, активное существование дает реальное подтверждение бытия в настоящем; но впрочем — только это! только в настоящем! Этого «только», однако, может быть достаточно, если оно опирается, как для самого субъекта, так и для других, на непрерывно возобновляющийся опыт в каждом наступающем мгновении. Надежда на будущее или вера в будущее таким образом исчезает в несомненном жизненном опыте Настоящего. Вечное бытие не есть в таком сознании еще не наступившее и потому реально недоказуемое Будущее, а непрерывно длящееся, несомненное Настоящее.

* Отсюда — неудовлетворительность объяснения Н.Ф. промежуточного состояния между смертью и воскресением. Непрерывность действия — необходимое условие всякого бессмертия, а непрерывное сознание совершающегося действия — бессмертия сознательного существа.

Отсюда — полноправность если не отрицания «иной» жизни, иного тела, иного духа, иного мира», то по крайней мере сомнения в возможности их. Иными словами: доказательство бессмертия из необходимости замены недостатков настоящего порядка совершенствами будущего — более, чем сомнительно. Этическое доказательство бессмертия очень слабо, если оно основано на разрыве будущего совершенства с современным несовершенством, и равно нулю, если прямо противопоставляет одно (здесьнее) состояние другому (будущему).

Объективная реальность и перманентность существования истощают собою понятие о вечности бессознательной вещи (материи) или силы. Если некоторые свойства и силы материи непрерывно проявляют свое существование в действиях, не ограничивающихся их собственной, обособленной областью, но и агирующих или реагирующих на другие вещи или силы, такие свойства или силы имеют все признаки бессознательного существования, неопределенную бесконечность которого нет оснований отрицать по крайней мере до первого случая уничтожения этой деятельности; а так как до сих пор такого перерыва основных качеств материи и силы наблюдаемо не было, то есть полное основание признавать пока сущность бессознательной материи и бессознательной силы вечными, бессмертными.

Другое дело — существо сознательное, или комбинация материи и силы, сознающая себя; для его бессмертия необходимо кроме объективной реальности и перманентности бытия еще 3-е условие: перманентность сознания, то есть для человека — сознания своей личности, тождества своего Я — основы всякого сознания. Необходимо это потому, что, хотя отвлеченно и мыслимо бесконечное бытие существа когда-то сознательного и после утраты им сознания, но в таком состоянии первоначальное существо является настолько измененным в своем отличительном свойстве, что его невозможно признать тождественным с прежним, не говоря уже о трудности допустить, чтобы полная утрата такого важного органического отправления, как сознание, могла произойти без радикального переворота во всех остальных отправлениях организма.

Таким образом, для существа, которому свойственно самосознание, для человека, бессмертие мыслимо как возможное или а) в виде продолжения на бесконечно долгий срок настоящего его существования, или б) в виде бесконечного существования в измененном виде и при измененных условиях, но, однако, с сохранением существенного, то есть бытия объективного, выра-

жающегося в непрерывной деятельности, и вместе с тем субъективного, выражающегося в непрерывном самосознании, в сохранении тождества своей личности.

1-е (= учение Н.Ф.) — однако, еще не абсолютное бессмертие, ибо для такого понадобилась бы радикальная переделка человеческого организма, полная дематериализация его (как это и делает большинство других гипотез). Это же — лишь отсрочка смерти на бесконечно долгий срок, не уничтожение ее возможности (генетическое, органическое), а удачное сопротивление ей. Главные достоинства этого учения — этические; его логические достоинства — определенность, ясность, реалистический характер; затруднение (физическое, физиологическое и, пожалуй, даже геометрическое) — необходимость, возникающая здесь для части, то есть для человека, подчинить себе и своим выгодам силы целого (природы), не разрушая, однако, экономии (строю) целого.

2-е, то есть существование в измененном виде при иных условиях, может быть мыслимо: а) супранатуралистически и б) натуралистически:

а) супранатуралистически — как чудесный, не соответствующий существующему порядку материального мира переворот в жизни субъекта, переворот, вследствие которого последний вступает в новую жизнь, существенно различную от настоящей и даже противоречащую ей. Такой переворот мыслим лишь для сторонников чуда, и они, раз ставши на точку зрения чуда, не нуждаются в объяснении факта. Такое бессмертие может быть названо теистическим, ибо оно мыслимо лишь как результат деятельности не природы (которой оно противно) и не человека (которому как части природы оно не по средствам), а существа, способного творить чудо, то есть Бога, и притом Бога, непременно вне или сверх-мирного, ибо только такой Бог в силах нарушать обычный ход природы. Теистическое бессмертие есть жизнь в Боге, но вне природы. В первом — его достоинство, так как жизнь в Боге есть действительно жизнь в вечном, участие в бессмертии; жаль только, что участие человека здесь является в пассивном виде, без самостоятельности! Во втором — его недостаток, ибо жизнь в Боге без природы хотя и имеет реальность, но лишь субъективную: для верующего субъекта она несомненна, но совершенно бездоказательна для всякого другого, сознанию и ощущению которого она не присуща, ибо для сообщения последнему такого убеждения потребовалась бы реальность объективная, выражающаяся не в личном сознании

только, но и в действии; а в чем может выражаться действие существа, живущего вне природы? Чудесно отделенное от остальных существ, оно не может и действовать на них путями естественными, то есть единственными им доступными; оно изолировано, выделено из мирового целого в иной сверхъестественный мир. Оттого — непремненное условие супранатуралистического, теистического бессмертия — гибель естественного мира, природы, отказ от объективной реальности для усиленного сосредоточения в субъективной вере. Это бессмертие догматическое по преимуществу, бездоказательное для других, хотя и эмпирически убеждающее для отдельной личности в момент переживания ею психологического процесса, результатом которого оно является.

Отсюда — христианское бессмертие должно ставить своим единственным доказательством убеждение субъективное, хотя бы с риском подвергнуться упреку в фанатическом энтузиазме за то, что критерием для познания одной из своих основных истин, бессмертия, оно делает личное жизненное ощущение верующим возможности воспринять в себя Христа и в нем, соединившись с Богом, стать бессмертным. Христианские богословы и философы тысячи раз пытались заменить или усилить этот субъективный опытный критерий объективным, демонстративным, но им не следовало бы забывать, что по смыслу и духу христианства убедительно и истинно не то, что теоретически умозрительно доказуемо, а лишь то, что практически, непосредственно, лично воспринято, испытано, пережито самим субъектом. Христианская религиозная философия не возбраняет попытки объективных отвлеченных доказательств бессмертия, но христианская религия, то есть жизненное деятельное состояние верующего, не может извлечь из них существенной пользы. Если бы христианин и добился до общего теоретического доказательства этой или другой религиозной истины, каждому другому христианину пришлось бы тем не менее предпринять переисследование вопроса на свой собственный риск, своими собственными силами, посредством своего собственного индивидуального опыта. Чужая истина для верующего может стать своею истиною лишь в своем личном непосредственном жизненном опыте; все основные положения христианства — экспериментальные, а не спекулятивные.

Бессмертие натуралистическое возможно: а) как материалистическое и б) как пантеистическое.

Материалистическое — в виде трансформаций и peregrinаций организма, причем, однако, регрессивное превращение здесь не допустимо; ибо регресс, доведенный до потери самосознания, уничтожает тожество личности, то есть нарушает одно из трех необходимых условий сознательного бессмертия.

Отсюда — несостоятельность чистилища, метемпсихоза и т.п. Перемена организма допускаема, следовательно, лишь в прогрессивном смысле, как дальнейшее развитие субъекта до неопределенной степени совершенства с сохранением, однако, всего, составлявшего его отличительные свойства, как лица. К этой гипотезе ближе всего 1) платоническое или, точнее, неоплатоническое и 2) лейбнизианское учение о прогрессивном развитии душ. Но в неоплатонизме, — не столько развитие, сколько смена, приобретение нового, высшего, ценою отказа от прежнего, низшего, не органическое возрастание и развитие, а иерархическое перемещение в высший чин — перемена, сводящаяся главным образом на постепенную де-материализацию и кончающаяся полной им-материализацией, цель которой — бессмертие — покупается ценою потери тожества личности новой со старою. — Лейбнизианский прогресс, хотя и заменяет трансформацию эволюцией, но не объясняет, в чем она состоит и как возможна. За всем тем прогресс монад, сохраняющих свою личность, — наиболее совершенная из всех гипотез, допускающих бессмертие (будущее) лишь при посредстве материальной формы, при посредстве тела (их можно бы назвать органическими; на этой точке зрения стояли, между прочим, некот<орые> отцы Церкви, пожалуй, даже ап<остол> Павел). Ее основной недостаток — тот, что, имея своим единственным ресурсом развитие в пределах естественных сил природы, и притом развитие непрерывно возрастающее, она не дает ручательства в том, что такое развитие, продолженное до бесконечности, будет по силам природе, настолько, чтобы не вызвать реакции, то.есть необходимости восстановления употребленного или поглощенного односторонним прогрессом известных частей целого (так Спенсера теория эволюции). Непрерывный прогресс личностей по своим средствам лежит в области природы, по цели — непрестанно удаляется от нее; его идеал — возможно большее приближение к Богу — «солнцу духов» (Лейбниц). Но средства природы не бесконечны в том смысле, какой здесь именно нужен: если ее силы и могут быть названы вечными, то лишь в совокупности своих проявлений, но отнюдь не в отдельных формах или комбинациях. Равным образом и совершенную природу может быть названа разве

только в своем целом, а не в частях. Бесконечно прогрессирующая личность в своем приближении к абсолютному совершенству должна, следовательно, рано или поздно перейти за пределы мирового совершенства и вступить в какую-то иную область, которую Лейбниц и признает под названием царства духов или благодати, возводя в его монарха Бога. Не говоря уже о непостижимости перехода от одного к другому (Якоби сознавал это и потому рекомендовал свое «salto mortale» — «головой вниз» Лессингу, эксперимент, на который «тяжелоголовый» рационалист не отважился), — непостижимости, заставившей даже догматика Лейбница довольствоваться одним предположением «совершенного параллелизма обоих царств», — не говоря уже об этой трудности, даже тот, кто перебрался бы в новую область, не мог бы для своего существования в ней опираться на ресурсы покинутого материального мира и должен был бы искать их исключительно в Боге вне-мирном, каков и есть Бог лейбнизианский, и тогда такое философское бессмертие подпадает под все недостатки теистического, с тою разницею, что последнее с самого начала объявляет себя супранатуральным, тогда как первое первоначально претендует быть натуралистическим, что ему, однако, не удается.

Остается бессмертие пантеистическое — жить в Боге, имманентном природе, в Природо-Боге или Бого-Природе. Такое бессмертие, как и самый пантеизм, распадается на две главных формы: бытия в Боге как мировой душе (пантеизм античный, стоический) и бытия в Боге как реальной сущности вещей, в Боге, который есть «вещей истина», то есть вечное, остающееся в них.

Первое учение не удовлетворяет своим дуализмом: уподобляя мир телу, а Бога — душе, оно и в части целого, в человеке допускает бессмертие не иначе, как путем раздвоения организма, причем бессмертие физической стороны следует всем законам возрастания, трансформации и перемещения материи, а бессмертие духовной стороны объясняется, после так называемой смерти тела, слиянием этой стороны, как частицы мировой души, с остальными частями последней для немедленного, однако, нового обособления с целью оживления новой той или иной комбинации материи. Наибольшее, что можно признать за такую гипотезою, — это бессмертие духовной стороны, ибо только она остается тождественною по сущности с самой собою, тогда как материальная сторона организма имеет значение только преходящей внешней оболочки. Невозможность возвыситься за ресурсы механического соединения духа с материей делают здесь бессмертие органическое невозможным, а личное — даже невысказанным.

Гораздо совершеннее пантеизм новый, признающий божественным и физическое, насколько оно реально, перманентно, или, точнее, насколько оно проникнуто неизменною и вечною реальностью Божества. Если Бог есть «вещей истина», то есть основа и сила их существования или то, что делает их бытие возможным, то и вещи вечны — в том, что в них божественно, реально. Но такое мировоззрение, логически (NB не этически?) вполне удовлетворительное для объяснения бессмертия Целого в Частном, ничуть не объясняет бессмертия части в целом. Живущее Целое может чувствовать и сознавать себя единым и тождественным в своих бесчисленных частных проявлениях, потому что обладает совокупностью жизненных отправлений частей; но часть, как часть, то есть как сознающая себя обособленную, имеет лишь самое слабое и смутное понятие или ощущение взаимности своей с остальными частями и, напротив, непрерывно стремится к усилению своего обособления, и потому, во все время сознания себя лишь частью, едва может постигнуть, и положительно не может удовлетвориться перспективою будущего существования в Целом с потерей своей настоящей самостоятельности. Часть, как часть, не в состоянии чувствовать себя органически-тождественною с Целым, то есть не делая никакого различия между своим особым существованием и общим бытием всех частей, ни даже совокупным бытием ближайших аналогичных с нею частей. Чтобы представить себе такое существование возможным и удовлетвориться им, надо предварительно отказаться от сознания своей самобытности, обособленности, утратить всякую индивидуальность, все личное, эгоистическое. Допустить такое самоотрешение возможно, вообразить его себе мистически или же эстетически удавалось, понять его при современном положении части нельзя. С другой стороны, однако, непрерывный опыт гибели субъективных форм различных частей Целого (в смене их другими) и возникающий отсюда страх за такую же будущность для себя порождают мучительную неудовлетворенность перспективою перемещения в новые, столь же неустойчивые формы, и потому — желание достигнуть такого состояния, в котором сознание обособленности заменилось бы сознанием единства с Целым. Наблюдение такого, по крайней мере кажущегося, единства в посторонних нам явлениях, в мире других, не-нас, в особенности в бессознательной природе, как наиболее от нашей индивидуальности отдаленной, — внушает, по аналогии, надежду на возможность чего-то подобного и в нас, надежду, по всей вероятности мотивированную реальными побуждениями действи-

тельности, но, к сожалению, не поддающимися объективной проверке в период субъективного самосознания и обнаружение которых, немедленно вслед за потерей сознания, и в силу одной этой утраты, представляется живущему настоящею нелепостью.

В этой дилемме: в невозможности самосознающей части отождествить себя с Целым, несмотря на потребность такого органического единства, и в неудовлетворительности такого отождествления путем потери личной самобытности, заключается этическая несостоятельность пантеизма, как бы логичны ни были его отвлеченные рассуждения.

Таким образом, для лица, одинаково неудовлетворяющегося материализмом, дуализмом и супранатурализмом, одинаково неспособного насильственно идти наперекор требованиям рассуждения и заглушить в себе запросы нравственного чувства, остается выбор только между двумя предположениями, из которых ни одно в настоящее время не представляется мне безупречным: или предположением возможности продления до неопределенно долгого срока и даже до бесконечности существования человека в его настоящей организации без существенных изменений в ней (теория Н.Ф.) или же предположением возможности (после кажущейся смерти) примирения субъективного индивидуального бытия с абсолютным, общим, путем хотя и естественной, но все-таки существенной перемены в организме. Первое предположение имеет высокое преимущество в том смысле, что оно претендует дать всеобщее доказательство истины своей до так называемой смерти; но доказательство свое оно даст (дает? — нрзбр.) не раньше, как в момент осуществления самого факта, причем факт получит абсолютное значение лишь когда коснется не одного только лица, не многих, даже не большинства, а решительно всех без исключения, ибо успех отдельного случая и даже многих случаев сопротивления смерти не есть еще доказательство, а только вероятность успеха остальных. Но пока факт не совершился, нет и демонстративного или иного доказательства, что он совершится, и убеждение в его возможности пока должно быть принимаемо или *faute de mieux* (? — нрзбр.) или же на веру, и притом с геройским презрением к данным наблюдений, повторяющихся целое тысячелетие, и всех аналогий из жизни природы (хотя, теоретически рассуждая, отсутствие опытов оправдывает отсутствие и удачных результатов).

С другой стороны, пантеистическая надежда на бессмертие даже не претендует на доказательство, даже едва ли может (для меня по крайней мере) перейти за пределы безотчетного, инстинктивного чаяния. Это своего рода мистицизм, хотя и постро-

енный на философско-натуралистическом мировоззрении. Компетентность его не идет дальше субъективного и притом смутного упования. Ему, несмотря на рационалистический характер учения, служащего его основой, не достает реальной объективной убедительности в такой же степени, как и учению супранатуралистов о теистическом бессмертии, с тою разницею, что первая форма личной веры (философская) никогда не может сравниться со второю (религиозною) по живости, наглядности и потому практической (этической) пригодности.

Наконец, можно сказать, что теория бессмертия как неограниченно длящегося настоящего существования имеет над обеими сейчас упомянутыми неоспоримое преимущество большей реальности; но не забудем, однако, что реальность ее пока — вся проективная: с прошлым она стоит в решительном противоречии и, хотя почерпает свои надежды в настоящем, тем не менее доказательство ее — всецело в будущем; и если теистическое и пантеистическое бессмертие — дело веры, то бессмертие гуманистическое — дело только надежды. Быть может из упования оно стало бы фактом, из проекта — действительностью, если бы из дела одной надежды оно стало еще и делом любви.

*Центральный государственный исторический архив
г. Москвы, фонд 1346, опись 1, дело 12, листы 1-8
(автограф П.И. Новгородцева)*

Онтология. Эстетика. Религиозная философия

**Сборник трудов
Высшей Религиозно-философской школы
Выпуск 2, 1993**

Оригинальные работы посвящены:
феноменологии Гегеля и Гуссерля;
проблемам рефлексии у Гегеля;
постмодернистской критике экзистенциальной философии;
проблеме поэтического дискурса.

Впервые печатаются переводы работ французских философов XX века:
Э. Левинас «Значение и смысл»;
М. Мерло-Понти. Глава из книги «Феноменология восприятия»: «Тело как выражение и речь».
Тираж — 2000 экз. Объем — 10 печ. л. Цена — 150 руб.

**Сборник можно заказать по адресу: Университетская наб., г. 5, комн. 16.
Справки по тел.: 218-41-24; 246-96-58.**

А.Г. ГАЧЕВА

А.К. ГОРСКИЙ, Н.А. СЕТНИЦКИЙ — ПОСЛЕДОВАТЕЛИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

В истории федоровского движения 1910-1930 гг. деятельность Александра Константиновича Горского (1886-1943), мыслителя и поэта, и Николая Александровича Сетницкого (1888-1937), экономиста, статистика, философа и эстетика, занимает одно из центральных мест. Именно на них — преемников прямых учеников Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникова (1852-1917) и Н.П. Петерсона (1844-1919) — в двадцатые годы лег труд проповеди, публикации, развития учения «всеобщего дела». В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон не успели подготовить к печати и издать третий том «Философии общего дела». Благодаря усилиям Н.А. Сетницкого в 1928-1933 гг. в бердяевском журнале «Путь» и евразийском сборнике «Версты» появился целый цикл публикаций неизданных материалов третьего тома (статьи о православном календаре, Сергии Радонежском, обыденных храмах, работа «Что такое добро?», письма к В.А. Кожевникову о Туркестане и др.). В 1928 г. в Харбине, где Сетницкий служил в Экономическом бюро КВЖД, начинается переиздание «Философии общего дела» (из-за малых мощностей харбинской типографии удалось выпустить лишь часть «Вопроса о братстве»). Там же в 1928-1933 гг. был напечатан цикл очерков А. Горского под общим названием «Николай Федорович Федоров и современность», знакомящих с биографией мыслителя и раскрывавших главные его идеи, изданы брошюры Н.А. Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова» (1926), «Русские мыслители о Китае» (1926) и др.

При этом Горский и Сетницкий были не только издателями и популяризаторами. Идеи Федорова дали мощный импульс их собственной мысли, направив в оригинальное и глубокое русло их раздумья на темы философии истории, этики и эстетики, одушевив поэтическое творчество. В данной статье дается краткий очерк их жизни, основных идей и сочинений.

Биография

А.К. Горский родился 18 (30) декабря 1886 г. в г. Стародубе Черниговской губернии в семье священника. Как позднее вспоминал сам Александр Константинович, его отец был «человеком мощного творческого духа и прекрасной, нежной души». Александр унаследовал многое из его качеств, но жизненный путь избрал совершенно особый, хотя вначале и прошел все этапы, которые полагалось пройти большинству детей из духовного звания. Учился в духовном училище в родном городке Стародубе, в Черниговской семинарии, а затем —

в Духовной академии Троице-Сергиевой Лавры, где, как выразился он в одной из юношеских записных книжек, «лоно природы, горнило культуры и сердце религии — в одной точке»*. Период учебы в Академии был особенно важен для становления молодого мыслителя. Он много читает — из светских авторов — особенно Ф. Достоевского и В. Соловьева, — снова и снова постигает «бездонную глубину» Священного Писания. Переживает «уход» Толстого как «рубеж нового качества», посещает Религиозно-философское общество, интересуется символизмом, штудирует Фрейда, пишет стихи. И, наконец, знакомится с учением Н.Ф. Федорова, которое постепенно входит в его сознание и определяет судьбу на годы, десятилетия, на всю жизнь.

По окончании Академии ему — одному из лучших, наиболее талантливых и образованных выпускников — ректор предложил занять высокую духовную должность, и не где-нибудь, а в столице, в Петербурге. Но Горский избирает другой путь, в чем-то сходный с путем Алеши Карамазова, — подвижника в миру. По благословиению монаха-схимника он женится и идет в мир. Брак его был обручением, ибо и самое существование брака он мыслил особо. Брачный союз, по убеждению Горского, призван стать своего рода приуготовлением к будущему преобразению личности, началом такого преобразования, раскрытием в другом образа Божия. «Оба его члена, — утверждал Александр Константинович в одном из писем, — должны являться друг для друга иконами, т.е. путями восхождения к Первообразу, а не тормозами на этих путях»**.

В списках выпускников Московской духовной академии значится, что Горский был оставлен при Академии профессорским стипендиатом. Вероятно, это и позволило ему еще некоторое время не служить и продолжать начатое еще в академические годы посещение лекций в университете (существует версия, что Горский получил и светское высшее образование). В конце 1912 — начале 1913 г. он печатается в московском журнале «Новое вино», издаваемом Ионой Пантелеймоновичем Брихничевым (1879-1968), бывшим священником, лишенным сана за политические убеждения, философом и поэтом, и Верой Никандровной Миронович-Кузнецовой (1880-1931), энтузиасткой идеи Федорова. Журнал проповедовал идеи так называемого «голлгофского христианства»: о всеобщей ответственности за грех и зло мира, о необходимости всеобщего объединения для полной победы над грехом, злом и смертью, вошедшей в мир в результате греха. Здесь утверждалась мысль о том, что индивидуальное спасение, выдвинутое в христианстве на первый план, должно быть дополнено всеобщим трудом во имя всеобщего спасения, что человек призван к соработничеству с Богом, к соучастию в Божьем деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»***, вплоть до самых главных его этапов — воскресения умерших, низвержения смерти, обожения всей твари, всего космоса. Идеи активного христианства — в центре первого сборника «Вселенское дело», задуманного Брихничевым и Горским к десятилетию со дня смерти Н.Ф. Федорова (он умер в 1903 г.) и выпущенного в свет в 1914 г.

В 1918 г. в Одессе, где с 1913 г. Горский служит преподавателем духовной семинарии и гимназии, происходит его знакомство с Н.А. Сетницким, судьба которого, пусть и не столь богатая яркими, впечатляющими

* Цит. по: Сетницкая О.Н. Александр Константинович Горский: Биография. — С.10. — Моск. частн. арх.

** Письмо А.К. Горского к О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой от 31 декабря 1939 г. — Моск. частн. арх.

*** Федоров Н.Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 495.

событиями, отнюдь не скудна тем внутренним содержанием, которым, в конечном итоге, и определяется ее значение в вечности. Он родился 12 декабря 1888 г. в г. Ольгополе Волынской губернии в семье служащего Александра Филипповича Сетницкого. Если принято начинать биографию человека с его родителей, то в случае с Сетницким это не будет простой формальностью. Достаточно обратиться к сохранившимся в семейном архиве трем листкам автобиографии, которые буквально начинаются со своеобразного синодика дедов и прадедов, переходя затем в краткий, но полный почтительности и любви рассказ о родителях. Отсюда мы узнаем, что предки Николая Александровича принадлежали к духовному сословию: прадед «был из униатской священнической семьи, которая порвала с унией», «со стороны матери деда бежали от Ивана Грозного из Новгорода», а «дед был причетником на Онеге в селе Турчасове». Отец учился в семинарии, а затем, окончив Технологический институт, работал в области статистики. Сын наследовал отцу, но в сухой статистической науке раскрыл совершенно особые возможности и смыслы. Впрочем, об этом далее. А пока юноша Николай оканчивает классическую гимназию. Он мечтает об учебе за границей, в Сорбонне и университетах Германии. Из-за материальных трудностей в семье от этой идеи приходится отказаться, и Н.А. Сетницкий поступает в Петербургский университет на отделение восточных языков. Через год по настоянию родителей он переводится на юридический факультет. Причина была все та же — нехватка средств, необходимость обеспечивать самого себя и помогать семье. Для Николая Александровича это была серьезная жертва: интерес к восточным языкам и культуре определился давно, как и стремление к научной работе. Но преданность и любовь к родителям оказались сильнее. И так было всегда. Своей судьбой Н.А. Сетницкий как бы осуществлял федоровский принцип родственности, сыновнего долга, ответственности «за всех и за вся»: заботился о матери и отце, о сестрах, о собственной семье, о друзьях, просто о людях, нуждавшихся или попавших в беду.

В университетские годы в Николае Александровиче ярко обнаруживается стремление к целостности знания — черта, характерная для всех активно-эволюционных мыслителей. Помимо гуманитарных наук (истории философии, права, восточных языков) он прошел три семестра физико-математического факультета. Занимался политэкономией, делал доклады по теософии, проблемам религиозного сознания, интересовался психоанализом. Уже тогда основной темой его раздумий становится вопрос об идеале, о смысле исторического действия, о конечных целях его. Работа мысли питалась «представлениями об идеальном человеке и обществе» его учителя проф. Л.И. Петражицкого*, а затем была стимулирована исследованием П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», печатавшимся с 1911 г. в журнале «Вопросы философии и психологии».

В 1914 г. Н.А. Сетницкий оканчивает университет. Его ждут работа в Министерстве промышленности и торговли в Петербурге, женитьба, почти годовая служба в армии в период первой мировой войны, переезд в Одессу к родителям, снова служба экономистом и статистиком в различных учреждениях; сводки, отчеты, специальные статьи... После знакомства с учением Федорова эти занятия приобретают для него глубокий смысл. Федоров писал о необходимости всеобщего участия в познании и исследовании, в собирании памяти о прошлом, о всех живших и живущих для их

* Сетницкая О.Н. Николай Александрович Сетницкий: Биография. — С. 4. — Моск. частн. арх.

будущего восстановления в «теле духовном», преображенном и нетленном. И Николай Александрович в небольшой брошюре «Статистика, литература и поэзия» (Одесса, 1922) призывает исследователей к тщательному собиранию сведений о всех без исключения деятелях культуры и искусства, вне зависимости от масштаба их творчества, и — на примере статистики — утверждает для прикладных наук необходимость работать в перспективе «высшего идеала».

С 1918 г. для А.К. Горского и Н.А. Сетницкого начинается долгий период общения и дружбы, совместного творчества, пропаганды и развития федоровских идей. В 1920 г. в Одессе они приступают к подготовке второго выпуска «Вселенского дела», составляют его проспект, но средств на подписание собрать так и не удалось. В 1922 г. оба переезжают в Москву, где сближаются с Валерианом Николаевичем Муравьевым (1885-1932), талантливым мыслителем, одним из участников сборника «Из глубины» (1918), в те годы служившим в должности ученого секретаря в Центральном институте труда, организованном известным пролетарским поэтом Гастевым. Идея «научной организации труда» в те годы увлекала многих. «Федоровцы» — Горский, Сетницкий, Муравьев интерпретируют ее по-своему: как совокупное, сознательное участие всех в познании мира и управлении им, в «общем деле», в «организации мировоздействия». Об этом — книга В. Муравьева «Владение временем как основная задача организации труда» (1924), ряд статей Сетницкого и Горского в еженедельнике «Октябрь мысли» (1924). Проблема НОТ затрагивается и в третьем выпуске очерков Горского «Николай Федорович Федоров и современность» (он носит название «Организация мировоздействия»). Правильная научная организация труда требует, по мнению Горского, прежде всего организации самой науки, религиозной ее переориентации на «космически-преобразовательные цели», регуляцию материи, восстановление жизни; она должна включить в себя и сферу искусства, понимаемого как жизнетворчество. Анализируя природу научного, творческого, религиозного акта, Горский утверждает необходимость синтеза науки, искусства и религии, их союза и сотрудничества в общем воскресительном деле.

В 1925 г., после нескольких плодотворных лет совместной работы в Москве, Н.А. Сетницкий уезжает на службу в г. Харбин на Китайско-Восточной железной дороге. Занимается проблемами торговли и экономики Маньчжурии, читает лекции на юридическом факультете, а по ночам пишет философские статьи, поэмы и стихи, где в каждой строчке бьется «неплом Клааса» долг воскресения.

Много сил и труда отдает он в этот период издательской деятельности. Выходят в свет работы А. Горского «Перед лицом смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров» (1928), «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров» (1929), сборники стихов «Лицо зры» (1928) и «Одигитрия» (1935). Печатается главная книга Н.А. Сетницкого «О конечном идеале», представляющая опыт построения целостного учения об идеале. Николай Александрович готовит второй выпуск «Вселенского дела» и издает его в 1934 г. в Риге.

Горский в это время живет в Москве. Работает, пишет, выступает с докладами о Федорове на заседаниях Государственной Академии художественных наук (ГАХН). Вокруг него складывается небольшой кружок лиц, интересующихся литературой и философией: братья-поэты Борис и Всеволод Шманкевичи, в свое время познакомившиеся с идеями Федорова В. Маяковского; давние одесские друзья-федоровцы О.Н. Маслова и ее сын поэт А. Маслов; О.П. Богоявленский, впоследствии иеромонах о. Феодор, дваж-

ды репрессированный и принявший мученическую кончину; Н.С. Гойлов, студент Московского электротехнического института, и др. Этот маленький кружок, вспоминает Николай Степанович Гойлов, во второй половине 20-х годов перед уже надвигавшейся полосой репрессий был одним из последних оазисов живого творчества, свободного мышления. Почти все члены кружка были арестованы и погибли в лагерях.

10 января 1929 г. арестовали и Горского. В лагерях он пробыл до весны 1937 г. Творческий порыв не затихал. Александр Константинович задумывает новые сочинения, пишет стихи, начинает две философские поэмы «Двое» и «Ночь Никодима». Он и в лагере не оставлял проповеди, беседа с окружавшими его на федоровские темы. «Горский всегда воспринимал жизнь как состоящую из непрерывной борьбы с темными силами, с «имущим державу смерти», — писала О.Н. Сетницкая, хорошо знавшая Александра Константиновича, — и из постоянной победы света, в которой он был неустанным участником. Это была «творческая непрерывка», установка на свет. С утра глаза смотрели победно, как будто в душе играл оркестр и он дирижировал этим оркестром. Это был постоянный молитвенный напор. Эта постоянная радость и победность не подпускала к нему уныния и т.п. С ним случались чудесные вещи — чудом было выжить на севере»*.

Горский выжил и в 1937-м приехал в Москву, где встретился с Николаем Александровичем, уже два года как возвратившимся из Харбина. Эти два года в столице дались Сетницкому нелегко. Мучила не столько собственная неустроенность (тяжелый быт, отсутствие приличной работы, болезнь), сколько полнейшая невозможность проповеди дорогих ему идей, а тем более их реализации. Впрочем, по возвращении Горского, Николай Александрович заметно приободряется. «Постоянный молитвенный напор», «радость и победность» Горского передаются и ему. Возвращается надежда на совместную работу. Друзья начинают писать статью, строят планы на будущее. Но в ночь с 1 на 2 сентября Сетницкий был арестован и уже не вернулся.

Горскому же было отпущено еще несколько лет. Поселившись в Калуге, он пишет статью «Преодоление Фауста», новые поэмы, стихи, набирается продолжение своей главной работы «Огромный очерк», начатой еще в 20-е годы. Двум своим ученицам, дочери его друга О.Н. Сетницкой и ее подруге Е.А. Крашенинниковой, «дочерне-творческому архиву», он шлет письма — настоящие философские трактаты. А в 1943 г. его вновь арестовывают. Умирает А.К. Горский через несколько месяцев — по официальному сообщению, в тульской тюремной больнице.

Смысл истории. Вопрос об идеале

Центральной проблемой религиозно-философских исканий начала века, краеугольным камнем поворота «от марксизма к идеализму», характерного в те годы для русской мысли, была не столько проблема теодицеи, сколько проблема антроподицеи. Все вращалось вокруг оправдания истории, смысла человеческого творчества, и именно оправдание человека ставилось затем одной из основ самой теодицеи. В преддверии революционного погрома остро стоял вопрос: способен ли человек уже после Иску-

* Сетницкая О.Н. Александр Константинович Горский: Биография. — С. 48-49. — Моск. частн. арх.

ления исполнить заповеданное ему Творцом? И что есть по воплощении Спасителя человеческая история: нескончаемая цепь новых падений, мрак, «суета и томление духа»? Или же в истории возможна совокупная творческая работа спасения, совершаемая людьми, сознавшими себя не рабами, но сынами Божиими, по слову апостола: «Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий чрез Иисуса Христа» (Гал. 4,8)? А если возможно, то в чем ее смысл и содержание, каковы ее границы? Станет ли она компромиссом между высочайшими христианскими обетованиями и ограниченными человеческими силами, как то выразилось в доктрине христианского социализма, сузившего масштабы задания решением социального вопроса на основе нравственного учения Христа, или же возвысится до задач вселенских и космических?

Этот вопрос — о смысле истории, о границах человеческого действия — дискутировался в русской мысли, впрочем, еще во второй половине прошлого века, в связи с критикой той концепции прогресса, которая была выработана в традиции «утопического социализма» и в философии позитивизма. И в построениях Фурье, и в системе «позитивной политики» Конта, и в учениях русских позитивистов (П. Лаврова, Н. Михайловского, Н. Кареева) выстраивалась оптимистическая перспектива истории, развивалась мысль о неуклонном «умственном, нравственном, общественном совершенствовании человечества, движении от мрака невежества, варварства и анархии к свету истины, блага, гармоничного порядка общественной жизни»*, о грядущем царстве гармонии, венчающем пути цивилизации. Главные надежды при этом возлагались на научное и социальное реформаторство, на разумное и светлое начало в человеке, которое, верилось, восторжествует над «тьмой низких истин». Изъяны подобной теории выявились довольно скоро: слишком плоская антропология — стоит, мол, разъяснить человеку, в чем его благо, и «люди перестанут бороться за существование, а составят ассоциацию и пойдут мирным путем к одной общей цели»**; слабое понимание противоречивости, дисгармоничности природы человека, нечувствительность к реальной силе зла, к истинным его причинам и корням, устранить которые нельзя ни переустройством общества, ни одной лишь моральной проповедью. «Каких бы не измышляли пружин для человеческого счастья мечтатели и философы, начиная с Платона и кончая социалистами, — какое же внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть, — холеры, дифтериты, свирепствующие пуще царя Ирода, избивавшего младенцев»***, — писал И. Аксаков. Близко к этому и рассуждение Н. Страхова в его «Письмах о нигилизме»: «Прогресс есть болшею частью предрассудок, ... если в человечестве и совершается некоторый существенный прогресс, то по своей медленности он не может быть ясно определен, и никогда даже не может быть замечен, ... всяческое зло, физическое, нравственное, историческое ... свирепствует в нас и всюду вокруг нас так же, как и прежде, ... мы не можем даже решить, идем мы к лучшему впереди или нас ожидает в будущем эпоха падения, болезни, разложения»****.

* Кареев Н.И. Идея всеобщей истории. — СПб., 1885. — С. 16.

** Шелгунов Н. Прошедшее и будущее европейской цивилизации // Сочинения. Т. 2. — СПб., 1871. — С. 42.

*** Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. — М., 1886. — С. 349.

**** Страхов Н.Н. Письма о нигилизме // Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. — Киев, 1897. — С. 82.

В своем крайнем развитии подобная критика прогресса доходила до отрицания всякого общественного делания, до убежденности в неизбежном крахе всех усилий человека в истории. Главным аргументом здесь становились апокалиптические пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева и Страшном суде. Земная жизнь представлялась нескончаемой цепью грехопадений, движением в тушике, взорвать который способен лишь эсхатологическая катастрофа. Отсюда можно было лишь бежать, спастись аскезой, уповая на милость Божию, бросив мир погибать в огненном потоке истории. Такая позиция — в своей книге «О конечном идеале» Н.А. Сетницкий назовет ее позицией «эсхатологического катастрофизма» — особенно характерна для К. Леонтьева, в его полемике с Достоевским по поводу речи последнего на Пушкинском празднике, для позднего Соловьева, в «Трех разговорах» и письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий», и В. Эрна, в статье «Идея катастрофического прогресса»... В 1931 г. ее подхватывает и Н.В. Устрялов, философ и правовед, один из зачинателей «сменовеховства», в работе «Проблема прогресса», утверждая, что всякое человеческое деяние в истории неизбежно несет на себе печать трагизма, ибо идеал, к воплощению которого оно устремляется, неосуществим в «эмпирическом мире» и задача «радикального преобразования» вселенной «выше человеческих сил».

А.К. Горский и Н.А. Сетницкий в своем понимании смысла истории примыкали к другой линии русской мысли — той, что связана с именами Ф. Достоевского, Н. Федорова, Н. Бердяева, и, в противоположность сторонникам концепции неудавшейся истории, рассматривала исторический процесс как необходимое звено процесса обожения, как богочеловеческую «работу спасения», подготовку условий грядущего преображения всей твари. В работе «Смертобожничество», написанной Горским и Сетницким совместно и вышедшей анонимно в Харбине в 1926 г., они рассматривают историю христианского вероучения именно в плане раскрытия в ней мысли о необходимости человеческого участия в деле спасения. Эта мысль, указывают они, в эпоху Вселенских соборов была стержнем христологических и иконоборческих споров. Догматически утвердив неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотруничество двух волей в Нем, церковь тем самым признала возможным для человека и человечества достичь полного и абсолютного обожения, признала в облике Богочеловека своего рода образец согласного и сочетанного действия божественной и человеческой воли, в котором человеческая воля отнюдь не поглощается божественной, но свободно и сознательно следует ей. Столь же важными были и споры о почитании икон, разрешившиеся в сторону признания возможности запечатлеть в земном, материальном мире образы-образцы должного порядка бытия, красоту святости и совершенства, а впоследствии, уже в XIV в., — споры о фаворском умном свете, давшие надежду, что, просветлив и очистив «вся внутренняя своя», человечество сможет узреть нетварный свет, сияние Божьей славы и всецело облечься этим светом.

Одним из главных аргументов в пользу концепции истории как «работы спасения» становится у Сетницкого и Горского федоровская идея условности апокалиптических пророчеств, мысль о том, что исход исторического процесса (катастрофический, судный, разделяющий человечество на чистых и нечистых, на спасенных и отверженных, или благой, благодатный, приводящий, наконец, к такому состоянию, когда Бог воистину будет «все во всем», ко всеобщему спасению) зависит от самого человека, от того, станет ли он споспешествовать воле Божией или по-прежнему проследует путями зла. В книге «О конечном идеале» (1932) Н.А. Сетницкий

предлагает интересный опыт истолкования Откровения Иоанна Богослова в активно-христианском духе. В выдвигаемой им «эсхатологии спасения» образ Небесного Иерусалима, «нового неба и новой земли», что рисует 21 глава пророчества, предстает как тот самый конечный и абсолютный идеал, осуществление которого и должно стать задачей истории. Путь к нему — через овладение слепыми, разрушительными силами естества, «победу над стихией, над природной беспорядочностью хаоса», воплощенной в образе «зверя из бездны» (видение праведных, «победивших зверя и образ его, и начертание его и число имени его»; они стоят на огнестеклянном море, «держа гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца» — Откр. 15, 2-3), над тлением и смертью, через воскрешение умерших, преобразование мира.

Спор с позицией «эсхатологического катастрофизма» (объектом его в книге Сетницкого стала, в частности, вышеупомянутая статья Н. Устрялова «Проблема прогресса») приводит ученого к вопросу о сущности идеала, принципах и основах идеалотворчества. Решается он опять-таки в полемике — с работой проф. П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», глубоко затронувшей Сетницкого еще в молодости.

Так же как для К. Леонтьева и Н. Страхова, Н. Данилевского и В. Эрна, история для П.И. Новгородцева, известного философа и правоведа, — лишь сфера относительного, она не может быть рассматриваема «под знаком вечности» и не вмещает в себя абсолюта. Попытки нравственной философии Нового времени выработать идеальную схему социального устройства (будь то идеи Руссо, Канта и Гегеля, Конта, Спенсера и Маркса) отменяются исследователем как содержащие в себе *contradictio in adjecto*. Следование подобным схемам приводит, по его мнению, к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство. В противовес идеалу «конечного совершенства», «земного рая», для которого «прошлые и настоящие поколения служат подмостками и лесами», Новгородцев выдвигает идею «бесконечного совершенствования» каждой конкретной личности в каждую данную эпоху. «Но где же конечная цель, где пристань, где твердый берег? Их нет и не может быть»^{**}. Абсолютный идеал недостижим в мире конечных явлений, но человеческий дух всегда стремится к нему, и в этом «постоянном стремлении к вечно усложняющейся цели», «в неустанном проявлении нравственной энергии»^{***} и протекает движение истории.

Но человеческий дух, возражает философу Сетницкий, не просто грезит о совершенстве, он жаждет его осуществления, воплощения в реальности. И с этой точки зрения, казалось бы, столь оптимистичные построения Новгородцева оборачиваются глубоким трагизмом, ведут к фактическому утверждению бессилия человеческой мысли, неспособной различить в совокупности меняющихся целей цели «главной и центральной», и краха человеческого действия, которое «не в состоянии осуществить то, что видится в идеале»^{****}. «Образ жаждущего Тантала и бесплодно катящего ка-

* Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Вопросы философии и психологии. 1911. № 10. С. 503.

** Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Вопросы философии и психологии. 1911. № 9. С. 427.

*** Там же.

**** Сетницкий Н.А. О конечном идеале. — Харбин, 1932. — С. 6.

мень Сизифа можно было бы вполне приравнять такому идеалу»*, — замечает мыслитель.

Концепцию Новгородцева Н.А. Сетницкий опровергает, исходя из самой природы идеала. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»**, идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. По мысли ученого, 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 Н.А. 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, наука и техника — в scientистских утопиях). Не достигают они до единого и единственного целостного идеала, который предполагает «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность — в их дробности. Реальной же целью человечеству может быть поставлен лишь абсолютный идеал — Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих», — если, конечно, видеть в истории не царство относительного и преходящего, не «дурную бесконечность» движения в.никуда, но благодатный, богочеловеческий труд обожения, «осуществления чаемого».

Как восходить? ("Огромный очерк")

Но возникает вопрос: каковы пути возрастания мира и человека «в духе и истине» и каковы те силы и способности человеческого естества, которые могут быть плодотворно использованы на этих путях? Ответу на него посвящена оригинальная, но, к сожалению, неоконченная работа А.К. Горского под названием «Огромный очерк». В первой части, написанной в 1924 г., мыслитель обратился к исследованию творческого процесса, состояния организма художника в акте творчества. Здесь, по его убеждению — предельная собранность и концентрация и то таинственное «лирическое волнение», которое отлично от «житейского» своей целенаправленностью, конструктивностью, созидательной силой. Какова его цель, к чему оно устремляется? Вскрывая психологические мотивы акта творчества, мыслитель приходит к выводу, что художником движет мечта о новой совершенной природе. «Искусство — есть всегда греза о новом теле» — в этом смысле и упомянутого «лирического волнения», и таинственного явления «музы». В определенном смысле художественный образ — особенно там, где он включает в себя аспект идеального, — всегда упорядочивает, организует, «обряжает» действительность, стремится перетворить ее по своему подобию. Об этом качестве художественного образа писал впоследствии и Н. Сетницкий — в брошюре «Заметки об искусстве» (1933).

Привлекая данные психоанализа, материал из разных областей искусства (преимущественно музыки и литературы), Горский приходит к выводу о том, что творческое возбуждение сродно с возбуждением эротическим. Ведь в глубинах эроса таится, пусть скрытое и неосознанное, стремление

* Сетницкий Н.А. О конечном идеале. — Харбин, 1932. — С. 6.

** Там же. — С. 12.

к полноте и совершенству, жажда «космического расширения существа», протест против времени и смерти (и здесь мыслитель, безусловно, следует «Смыслу любви» В. Соловьева).

Но эрос амбивалентен. На своих вершинах он стремится утвердить высшую ценность «другого», его незаменимость и вечность, жаждет преодоления полового дуализма, восстановления изначальной целостности. При господстве же природного порядка вещей именно эрос является одним из самых ревностных стражей его незыблемости. Будучи замешан на темных, подсознательных влечениях, цепко держит человека в круговороте рождений и смертей, страсти, борьбы, разрушения и убийства — этих разнообразных своих трансформаций. Эротический акт, подчеркивает Горский, протекает без участия «высших восприятий», будто намеренно «выключает» сознание, как бы «отсекает» голову. Искусство же и вообще всякое творчество организуется как раз на этих «высших восприятиях». И здесь открывается основное противоречие цивилизации и культуры, которое, в сущности, является отражением дисгармоничности, противоречивости самой природы человека. Рост культуры, развитие цивилизации, совершающиеся параллельно утончению «высших восприятий», ведут к преградам на пути половых влечений, к частичной, а, возможно, когда-нибудь и полной их блокировке. В результате возникает угроза существованию человечества как биологического вида, о чем неоднократно предупреждал З. Фрейд (подобный исход предвидел и Баратынский, см. его стихотворение «Последняя смерть»). Не говоря уже о том, что, на какие бы высоты не поднималось при таком раскладе искусство, ему никогда не перешагнуть рокового барьера, отделяющего мертвые подопыты от созиданий действительной жизни. Производство жизни остается в плену полового инстинкта; да и какой жизни — несовершенной, обреченной на неизбежные страдания и смерть. Высшие же взлеты любви, концентрирующие в себе огромный эмоциональный, духовный, психофизиологический заряд, в большинстве случаев заканчиваются бесплодным, холостым разрядом, «гибелью жизnezаряженных клеток»; колоссальная энергия рассеивается впустую. Есть ли выход из этого трагического противоречия? — спрашивает Горский. «Удастся ли сотворить для себя новую природу, лучше и полнее той, к которой мы прикованы? ... Найдем ли способ поддерживать, воспроизводить жизнь не бессознательным, животным, но сознательным образом (с участием мозговых центров)?»*

Выход из этого противоречия — в необходимости управления эротической энергией, в просветлении ее светом сознания. Регуляция психики, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации (которая, кстати, частично захватывает-таки тело — по преимуществу дыхательные центры: вспомним регуляцию дыхания в молитвенной практике исихастов), что даны в опыте «умного делания», должны не отсекал эротические центры, а, напротив, озарять их светом, стяжаемым в молитве, направлять концентрируемую там энергию в должное русло: на преобразование тела, на восстановление и истинное творчество жизни. «Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в излучаемую чрез них и кристаллизующуюся вокруг кожи облачность) должно иметь своим результатом восхождение сердца в ум и приобретение мыслью и словом полноты воспроизводительной (воскресительной в этом случае) силы, где мужское и жен-

* Огромный очерк. Машинопись. — С. 77. — Моск. частн. арх.

ское, оплодотворяя друг друга не дробно и частично, а взаимопроницая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой метаморфозы», — писал А.К. Горский в одном из писем*. В этой безусловно глубоко мистической идее, которой не постигнуть «эвклидову уму», открываются совершенно новые горизонты. Обратившись к ним, мы повернем с пути внешнего, орудийного, технического прогресса, бездушно попирающего природу с помощью совершенных машин, а человека оставляющего беспомощным и сырым, на путь прогресса органического. И тогда мощь, свойственная машине, станет внутренней мощью человеческого существа, тогда само наше тело, светлое, духоносное, свободно и сознательно изольет в мир стройные потоки энергии, упорядочит и преобразит его.

Проблемы эстетики. Трагедия или литургия?

В январском номере «Вестника Европы» за 1894 г. появилась небольшая заметка Вл.С. Соловьева о диссертации Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» (1853). К тому времени эта ранняя работа критика была уже изрядно оплевана и «эстетической критикой», и наиболее радикальными представителями утилитаризма в искусстве (Писарев). Да и в обыденном сознании она прочно связалась с принижением роли художественного творчества, с той точкой зрения, согласно которой «сапоги выше Шекспира». Казалось, в самую пору было Вл. Соловьеву бросить и свой сокрушительный камень в сей сомнительный огород, но — весьма неожиданно — он всецело соглашается с главной идеей эстетики Чернышевского, с основным ее пафосом: стремлением «утвердить красоту действительной жизни выше красоты художественной фантазии». Более того, в полемике Чернышевского «с гегельянской эстетикой» видит первые, пусть еще слабые и непоследовательные ростки нового взгляда на искусство, «истинной, положительной эстетики». Эта эстетика, по мысли Соловьева, «должна связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни», «отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества»**. В сущности, Соловьев здесь обобщает собственные эстетические построения (см. его работы «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), во многом питавшиеся идеями Н.Ф. Федорова, его чеканным постулатом: «Наша жизнь есть акт эстетического творчества») и одновременно открывает поле исканиям начала века (вспомнить хотя бы А.Н. Скрябина с его мечтой о «Вселенской Мистерии», концепции теургического искусства А. Белого и Вяч. Иванова и др.). В формировании этой новой, «положительной эстетики» не последнюю роль сыграли Горский и Сетницкий, в работах которых находим целую эстетическую программу, основанную на идее искусства как творчества жизни.

Выше уже упоминалось о проективности художественного образа, о стремлении активно претворять жизнь, свойственным творчеству изначально

* Письмо А.К. Горского к О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой от 10 апреля 1940 г. — Моск. частн. арх.

** Соловьев В.С.: Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. — М., 1988. — С. 553, 555.

но. Но вот вопрос: на каких принципах утвердить это влияние? Мыслители вычлениют два подхода к искусству, противостояние которых, по их мнению, особенно обострено в современности. Речь идет о проектах синтеза искусств, разрабатывавшихся в немецкой эстетике (Шопенгауэр, Вагнер, Ницше) и выдвинувших музыкальную трагедию как высший вид нового искусства, и идее храмового, литургического синтеза искусств, обоснованной Н.Ф. Федоровым, а затем развивавшейся В.Н. Чекрыгиным и П.А. Флоренским (см. его статью: Храмовое действо как синтез искусств // *Маковей*. 1922. № 1. С. 28-32). В двух этих концепциях, считают А. Горский и Н. Сетницкий, отразились все те же два взгляда на историю: убежденность в благом исходе богочеловеческого дела и отрицание возможности такого исхода, заостряющееся в порыв «всем как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением» (Ницше). Не случайно ведь Вагнер свою тетралогия («Кольцо Нибелунга») строит на основе германо-скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца: «сумерек мира», торжества древнего хаоса. Германский синтез — плод языческого мироощущения (отсюда — извечная борьба Аполлона и Диониса в эстетике Ницше, культ трагедии — высшего жанра христианского искусства); связан он с бессилием «все осветить и все спасти». Христианство же с его идеей преображения мира и человека порождало (иконопись, храмовое зодчество) и будет порождать в искусстве установки совсем иного порядка. В своем идеальном, религиозном плане, совпадающем с планом Божественного Домостроительства, художественное творчество, по мысли Сетницкого и Горского, движется от лирики через драму и мистерию к литургии: от голоса одинокого героя через раздвоение и противоборство к молитве и общему делу. Соответственно меняется сама сущность сюжетного конфликта: исчезает извечное противоречие героя и среды, не имевшее иного разрешения, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам, и его место занимает сознательное и творческое взаимодействие личности со средой — в «работе спасения», жизни «со всеми и для всех». Такое искусство открывает для себя новые источники вдохновения: «Небесный Иерусалим» — образ благого, чаемого порядка бытия — и Христос — «идеал человека во плоти» (Достоевский), Центробраз (по выражению А.К. Горского), в котором «нет никакой тьмы», требующий «подлинного сосредоточения воли, мысли и действия», прообраз того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку.

«Открытое образование» — для Вас!

Газета «Открытое образование» — просветительское издание, посвященное гуманитарным проблемам, вопросам науки, образования и культуры.

Новый еженедельник рассчитан не только на интеллигенцию, но и на всех тех, кто считает, что процесс накопления знаний не оканчивается одновременно с моментом получения аттестата зрелости или диплома. И вчерашний школьник, и человек, чьи опыт и стаж измеряются не одним десятилетием, найдут на страницах «Открытого образования» интересующие его разделы и материалы.

Наша задача — это не только расширение кругозора читателя. Газета дает возможность сориентироваться в нынешней неустойчивой социально-экономической ситуации, найти применение своим способностям, в конечном итоге — помогает выжить.

Читайте и выписывайте !

Наш индекс 32071

ВОЗВРАЩЕНИЕ ОТЦОВ

В курсе «Чтение философии»^{*} мы так или иначе имеем дело с отцами. Почитаемые авторы всегда ощущались как отцы; за учителями Церкви это именование закреплено официально. Я ввожу сейчас эту тему особенно потому, что в предстоящем семестре мы собираемся заглянуть в ранний европейский мир, совсем ранний, очень внимательный и очень разборчивый греческий мир, на протяжении двухсот или двухсот пятидесяти лет думающий, пишущий, говорящий так, что потом на его слове, на там открывшейся истине строится все знание, здание и задание Европы, к которой мы чудом — продолжается «европейское чудо» — сейчас принадлежим, потому что еще можем держаться на ногах, смотреть, думать, говорить и спрашивать и слушать друг друга, удивляясь тому, что открытость продолжается и мир, давно пошатнувшийся и скользящий, опасный, чреватый, не окончился.

Сразу видно, что отцы могут быть моложе нас. Возьму близкий пример. По возрасту я отец нынешним молодым людям; меня можно привлечь к ответственности за то, что теперь можно видеть, среди чего мы живем; ведь можно посмотреть, что я писал, как поступал, что делал. В этом смысле я прежний, молодой, как ни странно кажется сказать, по отношению к самому себе теперешнему тоже оказываюсь как бы отцом; выходит, я теперешний мною прежним подготовлен, порожден, подведен к тому, что я есть, или к тому, что мне мешает быть; он же, т.е. я же сам, отец себе, который сделал — в той мере, в какой сделал, — так, что теперь все сложилось, как сложилось.

Отец тот, кто вызывает к жизни, дает существование и образует его. Недодуманным, непродуманным в замысле воскре-

^{*} Курс 1991/92 уч. года, философский факультет МГУ. Данный текст — лекция от 11 февраля 1992 г. с небольшими изменениями. Заглавие и примечания добавлены 19 января 1993 г.

шения отцов у Николая Федоровича Федорова остается то важное или центральное обстоятельство, что воскрешающие вызывают отцов к жизни и в смысле их возвращения сыновьям, и в смысле возвращения отцам их самих, т.е. восстановления отцов в достоинстве их отцовства. Тем самым воскрешение отцов одновременно и превращает отцов в создаваемых, т.е. в сыновей, а сыновей, соответственно, в отцов, и возвращает как новым отцам, так и новым сыновьям полноту отцовства и сыновства.

Это доведенное Федоровым до предела обращение сыновей и отцов, предков и потомков — странным образом мало замечаемое, плохо осмысленное, — разве оно по своему существу изобретение Федорова? Нет, ведь и мы, читающие отцов, как-то возрождаем их в себе.

Кто, надо переспросить себя, воскрешает отцов? Всего легче сказать, и напрашивается такой ответ, что сыновья. Но даже просто почитая, а тем более воскрешая отцов, сыновья оказываются родителями. Отцы нуждаются в детях не меньше, чем дети в отцах; оттого, что есть дети, почитающие отцов, есть и отцы. Это так. Посмотрим, однако, еще внимательнее. То, что дети почитают отцов, сделали в конечном счете не отцы. Никаким своим деланием они вделать в сыновей такое почитание не сумели бы. Мы их почитаем и читаем не в первую очередь потому, иногда совсем не потому, что отцы нам это внушили. Каким-то скрытым образом отцы дают о себе знать раньше, чем мы их узнаем. Мы узнаем в отцах отцов не потому, что они явились и обозначили себя «мы отцы»; не потому, что они подтвердили это, заслужив уважение. Мы еще прежде того искали их, искали рано, так, что, может быть, ничего раньше, чем их, не искали.

Найденные нами отцы настолько не причина нашего почитания их, что скорее, наоборот, наше отношение к ним — суд над ними за то, что они оказались не те, кого мы искали. Чем туманнее, чем громаднее нависают над сыновьями те, искомые отцы, тем острее, жестче становится суд сыновей над *этими*, найденными. Вообще сплошь и рядом, большей частью, в какой-то мере всегда, здесь происходит неладное. Когда мы видим отцов, они обычно, если не считать случаев недолговечного экзальтированного увлечения, начинают казаться нам не теми, кого мы искали. Мы приходим к мысли, что отцы — и в узком, и в широком, имеющем право расширяться, смысле — нас не обеспечили. Их было много, большая масса, но мы остаемся после них неуверенными или, хуже, потерянными, растерянными. Что

эти отцы нам оставили. (Что, в том числе, мы сами себе оставили.) Кроме того, что они оказались не на высоте, они вообще просто уже отсутствуют, оставшись в прошлом, в могиле, в немощи. Отцы всячески, во-первых потому, что оказались не на высоте, тем более потому, что большей частью их уже нет совсем, вышли несовершенно, «не пришли в мужа совершенна», до зрелости, какую надлежит иметь отцам, не дотянули.

И вот, недостаточность отцов была бы кричащей, невыносимой, не в последнюю очередь потому, что она и сыновой обрекает на недостаточность, неизбежную неосуществленность безотцовства, не будь она смягчена в нашей культуре тем, что есть верховный Отец Небесный или его внутрицерковные и внецерковные заменители. И для отцов, и для нас верховный Отец — высота, под которой мы ходим. Человеческое усилие измеряется целью — быть совершенными, как высший Отец. Своей безубыточной полнотой он заполняет все несовершенства, какие были, есть и будут у отцов, прежних и теперешних. Отец Небесный восполняет всех отцов. Он же их и затмевает, заранее и с запасом санкционируя всякий наш суд над ними.

Между тем мы слышим, что Бог умер. Это задевает нас крайностью абсурда, ведь Бог не может умереть. Юрий Николаевич Давыдов имеет полное право с возмущением сказать: какая нищезанская ересь, что Бог умер! Что за отвратительный вздор! Наше возмущение или наше смущение при вести о смерти Бога означает: мы не знаем, что возразить. Этому не противоречит то, что разумных, логических возражений, наоборот, даже слишком много. Нас сбивает с толку как раз дикость самого предположения. Смерть не может случиться с Вечным и Бесконечным *per definitionem*, по определению, которое мы Ему дали. Небесный Отец отличается от земного отца как раз тем, что с Ним никогда не могут случиться оба эти промаха земного отца: ни несовершенства, чтобы Он вдруг оказался не на высоте, ни такого, чтобы Его совсем не стало, тем более — чтобы Его вообще никогда не было. Он восполняет промахи земного отца, несовершенство и конечность, тем, что Он всесовершенный и бесконечный.

Разве не так? Вы что, шутите? По сути своей Бог не может умереть, быть такого не бывает! Если бы хоть другое что сказали, но тут верх абсурда; тревожит то, что какой же все-таки заблудший, экстравагантный, беззастенчиво нарушающий все правила разума ход мысли оказался способен дать такое — «Бог

умер». Означает ли наша тревога о состоянии ума Ницше, что мы твердо верим в неспособность Бога умереть, отсутствовать?

Какой-то остроумец в Париже предложил такую пару сообщений с подписями тех, от кого сообщение исходит: «Бог умер. Ницше. — Ницше умер. Бог». Тут должна создавать эффект стопроцентная, мертвая очевидность второго сообщения, с которым, кажется, едва ли кто когда вздумает спорить; с правдой подписи под ним тоже едва ли кто будет спорить, потому что если уж люди вместе со своей смертностью в чем-то ведении все-таки находятся, то, наверное, в ведении Бога. И по контрасту — недостоверность человеческого сообщения о Боге. Всякое сообщение человека, тем более о Боге, сомнительно, проблематично.

Верховный Отец затмил в нашей культуре временных отцов. Все они оказались не приметно сдвинуты из настоящего в прошлое, которому противопоставлено новое, новейшее. Только новое для нас существенно; вчерашняя газета не идет ни в какое сравнение с сегодняшней. Вместе с прошлым уходят в историю, которую мы для приличия уважаем, и отцы.

Инвентаризация — так назовем определяющее отношение нашей культуры к наследию. Инвентаризация — констатирующая запись, пересчет в имуществе владельца, наследника того полезного, что найдено, *inventum*. Мы озираемся, обнаруживаем там и здесь (например, в старом книгохранилище, в сундуке, на чердаке, в библиотеке) то, что осталось нам от предков, близких или далеких. Статус учтенного, принятого к сведению для возможного применения — совсем другой, чем исходный статус вещи, заслужившей того, чтобы войти в наследие. *Invenire*, нахождением называлась в старину поэтическая вещь, но *invenire*, *inventum* инвентаризации — это другое нахождение. В поэзии «найденa» поэтическая вещь и наследниками «найденa» та же поэтическая вещь и включена в культурное хозяйство, но это совсем другое нахождение. Различие между первой находкой и второй находкой та, что в первом случае найдено, каким образом то, что мы прежде всего и главным образом ищем (ищем мы всегда полноту бытия), может присутствовать; во втором — мы нашли слово, в котором присутствовала полнота. Почему не присутствует? Потому что полнота для того, чтобы присутствовать как полнота (в конечном счете полнота — это полнота мира или просто мир), чтобы просто присутствовать, требует большего, чем повторение, пусть даже очень точное, тех слов, в которых она когда-то присутствовала. Всякая инвентаризация наследия

(историографическая, культурологическая, педагогическая) и находит свое *inventum* и, поскольку находит только в одном смысле, постольку теряет многое или главное: теряет само нахождение, опыт полноты. Инвентаризация, опись наследия отцов, не делается до констатации их смерти.

История культуры, история философии, ведущаяся способом инвентаризации, даже там и еще больше там, где достигает высокой техничности, точности, тщательности, полноты собирания культурного инвентаря (которая совсем другая полнота, чем та, которая сделала наследие достойным инвентаризации), это наследие и собирает, и уничтожает, подменяя одну находку другой. Среди высшей точности этой историографической инвентаризации хозяйничает высший произвол в отношении того, что было целью той первой находки, — в отношении присутствия полноты, присутствия мира. Такой произвол, который доходит — и это среди научной, профессиональной корректности, выучки, результативности историографа, — до безразличия к полноте присутствия, цели всякого искания, в погоне за полнотой учета найденного, инвентаризованного.

Поэтому такая небрежность в отношении наследия, например философского, когда позволяют себе любое его перетолкование, переименование, только кажется противоположностью строгой историографической инвентаризации: на деле она уже заложена, предполагается в безразличии к той решающей полноте. Произвол противоположен инвентаризации только по видимости, потому что разрушает ее технику, методологию. Но просто разрушить научный историографический подход, конечно, еще недостаточно, чтобы найти в находках, из которых состоит наследие, именно находки. До этого произвола не ближе, чем точности.

Для этого обязательно нужно по крайней мере, чтобы задача находки, настоящей, т.е. искания полноты, всерьез стояла перед нами; чтобы надежда на такую находку не обрывалась, потому что с истончением этой надежды пошатывается для нас и все наследие. Мы перестаем — фатально — понимать, о чем там идет речь. Там идет речь о полноте, о полноте мира. Мы имеем сейчас мало опыта такой полноты. Напрасно после этого говорить, что высота была только в прошлом. Если мы не видим ее, например издали, в настоящем, то не увидим и в прошлом.

Отцы для нас не на высоте. Об этом стоит задуматься. Мы одинокие, культура одиноких. Нигде вокруг, ни среди предков, ни среди нас самих мы не можем увидеть никого, кто был бы на высоте. Когда я дошел до этого места, когда думал о том,

что сегодня говорить, то вдруг вспомнил, что псевдоним одного выдающегося, может быть, самого заметного автора новейшей философско-литературной публицистики, безусловно талантливо-го, — Одинокоев. Этот псевдоним связан с отношением к отцу или к отцам, потому что, скажу забегаю вперед, «отец» у Одинокоева собирательный, включающий тех, кто оставил литературное наследие. Из-за них мы живем в сегодняшнем мире (этот мир — Россия, и Россия — это целый мир не потому, что вне России ничего не видно, а потому, что без России все равно мира нет, и если куда смотреть, чтобы увидеть мир, то сначала на Россию, на нас самих; а мы, в первую очередь с нашим словом, живем в условиях, в которых живем, потому, что отцы были такие).

Отношение одинокого к отцам или к собирательному отцу создает Одинокоева. Открытие Одинокоева сделано автором, но одновременно это и открытие, сделавшее автора и принадлежащее одинокому. Автор делает дело одинокого и с санкции одинокого, так что Одинокоев правит автором, который создание одинокого. Отличие Одинокоева от автора нам в этом смысле не очень важно. Сила одинокого такая, что ее хватает и на автора, и на персонаж.

Положение одинокого, его одинокая сила определяется его отношением к отцу или, вернее, тем, что его отец — в собирательном смысле, включающем всех отцов отечества, прежде всего отечества мысли, отечества слова, — явно не на высоте в обоих смыслах, в каких отец может быть не на высоте: он и несовершенен, и он отсутствует. Начать со второго и главного: отец Одинокоева умер. Определение Одинокоева: тот, кто узнал, что отца нет. Смерть отца — неизменная опора Одинокоева, основание, на котором он судит и пишет. «Иду по улице, философствую, а мне кто-то спокойно говорит на ухо: 'А у тебя отец умер'. — 'Да, жил, понимаешь, существовал, а тут, хе-хе, 'собирайте вещи'. Папенька-то 'тю-тю'. Какая-то мучительная, постыдная незавершенность. Вышел на сцену, а штаны сзади рваные». Смерть отца, казалось бы, наповал убивает Одинокоева. Но эту

* Я все же исходил из того, что литературным грабежом среди бела дня, в потоке экономического и другого грабежа, занимается только литературный герой, Одинокоев, а его автор виноват разве что в садизме, с каким он наслаждается совсем по-настоящему болезненными криками людей, обиженных персонажем. Мне говорят, что сейчас Одинокоев без остатка ассимилировал автора, но за его сочинениями я уже не слежу и его имя не считаю пока заслужившим упоминания.

свою убитость смертью отца, такой для него несомненной, такой каменно убедительной, он сразу же делает силой для подсечения — кого? Всех и каждого. Сила смерти отца создает Одинокова. Только что срезанный жестоко сам («вышел на сцену, а штаны сзади рваные»), он мгновенно замечает, что точно так же можно срезать и хочется срезать, например, лектора по философии. «Читают лекцию по философии. Я вопросик лектору, 'записку из зала': 'Такого-то числа такого-то месяца и года у меня умер Отец'. И подпись: 'Одинок'» («Отец» с большой буквы // Наш современник. 1992. № 1. С. 140).

Этими словами, «умер Отец», лектор по философии поставлен перед фактом фактов, о котором только и имело бы по-настоящему смысл говорить и философствовать; без которого во всяком случае — без памяти о смерти Отца — всякое думание, всякое философствование будет пустое. Одинок ставит лектору по философии подножку, резко: нет смысла разглагольствовать, рассказывать что-то про Гегеля, когда — умер Отец. Одинок прав, как никто. Созданный своим одиночеством после смерти Отца, он оглядывается кругом и видит, что у всех, у каждого штаны сзади рваные из-за смерти Отца; что срезать каждого легко и нужно простой записочкой, «я вопросик лектору: 'записку из зала'». Одинок, свежий, только что созданный знанием смерти Отца, этим своим знанием вымеряет всех — и убеждается, что люди слабы, фатально, обреченно слабы. Ясно, что лектор, которому прислан вопросик, «записка из зала», ведет себя, статистически поведет себя с почти стопроцентной вероятностью так, как случилось. Записка Одинокова показалась ему отвлекающей от дела. — «Ну и что? При чем здесь это-то? О чем вы, милейший?! Ну конечно, очень жалко, мы сочувствуем и т.д. И я получаюсь каким-то 'и т.д.'. 'Идите отсюда'». Одинок вовсе не приходится даже как-то особенно срезать лектора, лектор срезает сам себя, решительно, раз навсегда своей неспособностью понять и принять то, что произошло: Отец умер. Лектор сам исключает себя из числа тех, кто в курсе дела. А кто в курсе дела, много ли их? С лекторами дело ясно, с ними покончено, они непричастны к факту фактов, они обречены.

Ответ на вопрос, сколько людей в числе тех, кто приобщен к факту, кто знает о смерти Отца, содержится в фамилии открывателя. Посвященным, знающим он видит только себя одного. Как такое может быть, в каком случае? Знать о смерти отца может ведь в сущности каждый. Выходит, в одиночестве Одинокова скрывается что-то еще. Мы знаем, в каком случае человек

безусловно и непременно один: в умирании. Свою смерть невозможно разделить ни с кем. Одинокость Одинокова не от того только, что он знает о смерти Отца, но и оттого, что он знает смысл смерти Отца: она повертывает знающего лицом к своей смерти. Знание о смерти Отца у Одинокова — одновременно и встреча со смертью. Но снова такая, что сразу обертывается его новой силой, новой уверенностью: умер отец, умру я, так тогда все равно.

С этим убедительным знанием Одинокоев стоит посреди философского факультета, где лекторы читают свои лекции по философии, и посреди наследия русской (мировой) мысли, инвентаризацией которой все давно уже заняты вокруг Одинокова. Отец Одинокова, я сказал, собирательный, он вбирает в себя подгулявшего отца вообще, отца, какими отцы бывают. Литературный отец одинокого автора — это писатель, которого мы читали в прошлом семестре, Василий Васильевич Розанов. Одинокоев, созданный своим уверенным знанием, обязательно срезал бы нас вместе со всем, что наговорили о Розанове; да, вернее, он заранее уже срезал нас, что бы мы и как бы мы ни говорили. Отец умер. Розанов, т.е. для Одинокова главная наша («русская») мысль сама по себе умерла везде, кроме как в Одинокове. Это сказано решительно и окончательно: теперь, когда отец умер, «гаденькие и гладенькие» окажутся все писания о нем. О каком еще писании, милейшие, слышим мы голос одинокого, может идти речь после того, как Отец умер. Сам одинокий, правда, все-таки пишет, и много, но в том настроении, что чего уж там теперь, все равно. «Я писал... 'так', как 'пустяк', не вполне серьезно. Я уже сознавал, что это все не то. Почему я это писал?»

Да, вот вопрос: зачем писать, когда не вполне серьезно? Ответ Одинокова: потому именно и писать, что теперь все равно; и если напишут другие, то заведомо хуже. А ведь напишут. Идет поток безотцовского писания. Не напишу я — напишет кто-нибудь еще. Пусть уж лучше тогда напишу все-таки я. Не зря же у меня талант. А на самый крайний случай у меня есть средство срезать всех.

Одинокоев пишет «так», «пустяк», потому что уже все равно «Зачем писать? Ну, да, Розанов гений? — Гений. Чуткий? — Чуткий. Добрый? — Добрый. А зачем тогда писать? О чем? Это не нужно. Это глумление. Вот отец умер. А мне приносят о нем статью, где мне доказывают, что он хороший. Зачем это? Куда вы? Розанов писал, что мир погибнет от равнодушного сострадания. Нет. Или уж сострадать, но искренно, всей душой, до

потери 'приличия', до размазывания слез по онемевшему от страдания лицу... или лучше отойти в сторону».

Это два разных поведения, но достойные выбора. Та чушь, которую будут плести люди, которые еще не знают, лекторы, для Одинокова за пределами рассмотрения. Не интересно. И нам тоже: нас не очень занимает то, что и как будут говорить люди, которые не услышали это, «отец умер». Мы услышали. Мы и не спорим, разумеется, с Одинокovým. Мы только нечаянно обращаем внимание вот на что. Одинокov выбирает между «размазыванием слез по лицу» и «отойти в сторону», выбирает второе из двух, только из двух. Ему не приходит в голову спросить себя, почему он так уверен, что отец умер навсегда.

Говорю и сжимаюсь, ожидая удара, страшась по своей робости судьбы лектора, которого Одинокov издевательски срежет. Меня еще режет, чем того, который еще не знает о смерти отца. Розанов не умер, Розанов вернется? «Не все дома», — скажет Одинокov. Или еще хуже: что мечтать о неумершем Розанове невероятно пошло, что так мечтает Гегель. Гегель идеалист. Трактовка идеалиста — еще одна черта, общая у Одинокова с философским факультетом. «Гегель не облагораживает, а опошляет. Сам-то он не пошл, куда, и выговорить-то смешно такое. А вот почему-то опошляет все вокруг, сыпет в мозг наждаком». Не сыпьте мне в мозг наждаком, скажет Одинокov, размазывая слезы по не совсем онемевшему лицу; что за чушь, какой вздор про Розанова, который не умер: к чему старая мельница.

Я упомянул сегодня нравственного, высоконравственного философа Юрия Николаевича Давыдова, который возмущается, слыша, что Бог умер, и сердито отмахивается от абсурда такого предположения. Одинокov, казалось бы, диаметрально противоположен такому высоконравственному философу. Но полюса, чтобы быть противоположными, должны иметь что-то общее (общий диаметр, одно измерение), в чем стоять друг против друга. Раздражен Одинокov будет по противоположному поводу, но так же нетерпеливо. Ему отвратительно слышать, что отец, возможно, не умер. Раздражение понятно: этой возможностью подсекается весь Одинокov. Рождение Одинокова такое: он стоит на смерти отца, вырос, соткался из смерти отца, когда подал ту записочку лектору; просветитель, пророк, апостол безотцовства, он несет свою смертельную правду и срежет ею любого. Но возвращение отца сразу Одинокова отменит.

Остережемся подвергиваться необдуманно под хлесткую руку одинокого, в полной мере впитавшего его правду. Я так много

о нем говорю потому, что за ним стоит наше безотцовство, о котором несколько раз я раздумывал думать и каждый раз срывался: это слишком большой медведь и он слишком прочно сидит в своей берлоге; слишком страшно его оттуда выгонять или выманивать. Не будем попадаться зря под горячую руку Одинокова, не станем сразу говорить такое, за что нам очень не поздоровится. Одинокий уже очень широко, на тысячестраничную книгу, размахнулся благодаря смерти Отца, и его размах сейчас, с приватизацией культуры, будет на той же почве все сильнее. Одиноких скоро окажется очень много. Множество одиноких включает, а может быть, уже включает почти всех, пусть с той определенностью еще не осмысливших, но чующих смерть Отца и даруемую этой смертью волю — тем более на просторе, где смерть Отца уже официально объявлена. Статус одинокого при этом останется прежним и странным образом ничуть не пострадает оттого, что к нему приобщится громадное большинство.

И вот, я говорю, хочется признать горькую правду одинокого, она лучше пьяных пожеланий; хочется строгого покоя. Но все же придется, иначе хуже будет, набраться мужества и спросить, не одинокого, конечно, который и за вопрос нас тоже срежет, а самих себя: почему смерть Отца верховная достоверность? Почему все, что не упрется лбом в смерть Отца, одинокому возмутительно, отвратительно? Вот он говорит о пружине своего писательства, о «голом столбе» одиночества, о «столпе молчания», тысячестраничного, и снова, как к питанию, припадет к своему истоку, к смерти Отца. «Его увезли умирать, а я прислонился лбом к холодному стеклу окна... О чем же тут думать? И зачем? Зачем думать, жить? Не как осмысленное стремление к самоубийству, а как обесмысливание каких-либо смыслов, бессмысленный ужас и недоумение перед каким-нибудь смыслом. И вот это ощущение бьющего через лоб ледяного холода и есть *то*. А остальное — лохмато-серые тряпочные эманации в какую-то там 'реальность'». Может быть, мы все-таки избежим расправы от Одинокова, потому что у нас никогда не было желания уползать в сомнительную потустороннюю реальность. Но из своего одиночества мы только этот вывод, о нашем одиночестве, и делали; у нас не выходило превратить одиночество в оружие. Мы приглядываемся с отчужденным удивлением к тому,

* Рядом с Галковским уже встает Курицын. За ним поднимается пока еще безымянный варвар, тоже совершенно одинокий, тоже очень талантливый, тоже жадный до наследства, тоже ироничный к «идеалам».

как опыт «бьющего через лоб ледяного холода», когда совершенно незачем больше «думать, жить», превращается в машину наступательной речи, на крыльях которой одинокий хочет, срезая всех, вырваться из тесноты. Из тесноты одиноких.

Отец умер. Но Одинокое, одновременно убитый и слепленный этой смертью, оживает странной убийственной жизнью. Он отталкивается от смерти, в обоих смыслах слова. «Постепенно все будет угасать, цепенеть, и, наконец, последняя искра пробежит по умирающему рассудку... Недоумение. Скука. Смерть... Но все же. Все же предпринята безумная попытка сопротивления. И вдруг она удастся, и произойдет чудо, и реальность изогнется фантастически причудливым образом, и я, ласково окутанный родным пространством, буду перенесен в иной, подлинный мир... Попаду ли я в фантастическое пространство, а в общем-то, с другой-то стороны, единственно подлинное и естественное? Или же я фатально обречен на существование в сером и унылом 'реальном мире'? Ответ на этот вопрос неизбежен, ибо само отсутствие ответа есть ответ...»

Ответ содержится в вопросе. Серое, унылое, конечно, обречено; родное, подлинное, фантастическое, конечно, естественно. Но ответ дан парадоксально перепутанным, явно пародийным, издевательским образом. Над кем издевается тут одинокий? Он издевается или, по крайней мере, иронизирует над собственной мечтой о чуде, которого, конечно, он знает, не произойдет и о котором одинокий говорит ернически: «...реальность изогнется... ласково окутанный... буду перенесен в иной... мир». Говорящий так советует себе: держи карман шире. Скоморошество действует в нем уже помимо воли как постоянный жест ерзания на всякий случай. Он спешит заблаговременно срезать и самого себя, «звезды рассмеются надо мной холодным русалочьим смехом».

Одинокое, всякий одинокий всегда будет так срезать себя, поддевать себя вилами в бок, издеваясь над «родным пространством», которое где-то ласково изогнется. Если мы неосторожно разбежимся и размечаемся вместе с Одиноким, Одинокое нас срежет вместе с собой. — Но вот теперь другое, другой полюс, другой его вопрос: «Или же я фатально обречен на существование в сером и унылом 'реальном мире'?» Вопрос опять шутовской. Во-первых, конечно, никто ни на что «фатально» не «обречен». Во-вторых, всякий одинокий знает, что надави даже не очень сильно — и «реальность» «серого и унылого» мира обязательно будет сломлена, обессилена, так что «сгусток энер-

гии, воли, желания, мысли» никогда не повиснет в пустоте. И вот что будет: что «фантастическое пространство» ласково изогнется, это едва ли, думает Одинокоев, трезво думают все одинокие, это вряд ли, это смешно. Но вот что «серый и унылый» мир очень даже можно куда-то, с какой-то стороны проломить, это опять же Одинокоев, всякий одинокий очень хорошо знает, потому так вызывающе и спрашивает: «Я фатально обречен...?» Вопрос звучит у Одинокоева и у всех одиноких горделиво. Уж с их-то энергией, волей, желанием — не на месте застыть. Ладно, пусть с родным пространством, ласково окутывающим, будет как получится, там много не возьмешь, но уж «серая и унылая реальность» — извини подвинься, ей это снова, в которую уже революцию, предстоит; ее сломит и разметет еще один напор. Недаром срезал Одинокоев лекторов на философском факультете; не зря же у него могучая сила бесспорного знания.

Отец умер: это пароль, пропуск, санкция на слом «серой и унылой» реальности. Отец умер — значит можно быть очень уже размашистым, чем большее, тем лучше. Но, мы помним, отец оказывается не на высоте не только потому, что умирает. Он не на высоте еще и тем, что несовершенен. Между той и другой невысотой связь: в самом деле, был бы отец совершенным, у него не было бы настоящих причин умирать, в каком-то смысле он оставался бы бессмертным. Он умер как раз потому, что был такой, какой был. Не упуская из виду, что отец Одинокоева собирательный, и не спеша верить, что гадости, сообщаемые им об отце, относятся действительно к главе семьи его автора, мы поймем, что речь идет между прочим или даже в первую очередь о литературном отце Одинокоева, Василии Васильевиче Розанове. «Отец играл на мандолине; немного говорил по-испански и по-итальянски... Однажды он с 'ребятами' ел на кухне уху под водку... смачно обсасывая кости... Мой отец был типичной 'ерундой с художеством'». Так Розанов называл русского вообще. Еще Одинокоев об отце: «Отец сидел на коленях на санках и, отталкиваясь лыжными палками, катался по растаявшему катку... пел арии на итальянском языке... истерически хохотал...» Сравни Одинокоев о Розанове: «Розанов... всю жизнь совершал смешные ошибки. Брак с Суловой и т.д. И в результате жизнь его удалась». Мораль: надо размахнуться тоже, поскольку отец такой. Отец гулял, и Одинокоев и одинокие будут широко гулять. «Иду... почти сознательно, с заведомым ожиданием неизбежных срывов и просчетов... Ведь иначе нельзя, выхода нет. Мы, как сказал

сам Розанов (!), не можем вырваться из-под власти национального рока».

Двойная санкция, своего надежного одиночества и общего успокоительного разгула, дает необъятные права. Кроме того, в прямом завещании, написанном от имени умершего, Одинокоев объявляет себя его единственным законным наследником. В этом завещании, которое, говорят нам, Розанов написал бы сам, доживи он до наших дней, учитель Одинокоева учит его — это действительно розановское слово — *распусканию*. Распускание, благодаря которому распустился, гуляя, но не растворяясь в окружающем Ничто (т.е. в той реальности, которая не реальность), Одинокоев, — в каком смысле? Это важное место в стратегии всякого одинокого, важное место в его знании и главное в применении им Отца, в данном случае Розанова, поэтому мы остановимся здесь минут на семь. Одинокоев цитирует Мандельштама: «Розанов всю жизнь шарил в мягкой пустоте, стараясь нащупать, где же стены русской культуры». Мы уже знаем, что сейчас скажет Одинокоев: стен у русской культуры, конечно, нет; это у других культур есть стены, но мы особенные, совершенно бескрайние. «У каждой нации должна быть рациональная сказка, охватывающая плотным кольцом все стороны бытия и изгибающая их по направлению к центральному мифу... У русских никакой ограды не было. Отсюда ущербная беззащитность русской культуры. Розанов никого не спасал, никого не учил и не воспитывал. Но именно ему, как-то походя, незаметно, удалось построить ограду». Заметил Одинокоев. Розанов еще не сумел.

После этого мы ждем, нам сейчас должны сказать, какую. Пока нас заинтриговывают: мы, русские, исключительны по своей беззащитной широте, но среди нас, русских, есть один, который показал нам, как сложиться в округлое, как сделать так, чтобы наша широта была не в ущерб нам, а в прибыль. Секрет прочел у Розанова Одинокоев, мы не сумели, — я теперь могу добавить: прочтут и все одинокие; как отец Одинокоева собирательный, так и он сам для нас будет собиранием, собранием нашего безотцовства; мы освобождены от необходимости обдумывать, приходится ли здесь прибавлять слово «русского»; вместо нас это делает Одинокоев, который очень часто повторяет это слово — загадочно часто, можно было бы даже сказать.

Итак, культура — выбросим теперь спокойно «русская» — вообще не имеет стен (этой теме, что культура по определению не имеет определения, что она открытость, что у нее нет границ, что ограничившая себя культура быть культурой перестает, что

французская культура, поскольку она культура, остается культурой без границ, отдана одна из последних книг Жака Деррида), не знает ограды, это делает ее беззащитной, Розанов же — тот единственный, кому как-то невзначай удалось («незаметно») построить ограду. Теперь в опоре на Розанова Одинокоев достроит ограду, которая сделает его уже не беззащитным, придаст ему крепость вместо той наивной открытости. Или, как он говорит, введет его существование — не отнимая богатства — в надежную колею правил и обычаев, даст строить наконец свой дом. Розанов еще не совсем, не вполне понимал собственное открытие, но Одинокоев уже понимает, так что мы спокойно можем называть его открытием Одинокоева.

Теперь собственно открытие Одинокоева. Вот как оно объясняется: «Розанов дал Домострой XX века. Правда, ему было неинтересно его развивать — чувствовал ненужность. Тогда. А вот я подниму. Мне нужно было высветить реальность новой сказкой, новой актуализацией (!) русского мифа. И я искал для этого наиболее здоровую основу. И нашел ее в Розанове. В нем гармонизируется и наполняется смыслом наше бытие».

Нам объявлено, обещано. Суть того, что нам объявлено, обещано, нам предлагают увидеть в одной записи Розанова. Мы эту запись читаем:

«В собственной душе хожу как в саду Божьем. И рассматриваю, что в ней растет, с какой-то отчужденностью, Самой душе своей — я чужой. Кто же я? Мне только ясно, что много 'я' в 'я'. И самое внутреннее смотрит на остальное с задумчивостью и без участия». Слова Розанова.

К этому месту из Розанова Одинокоев комментария вдруг не дает. Для Одинокоева, приходится думать, здесь все ясно. Значит, нам оставляют только самим еще раз вчитаться, чтобы увидеть, чего мы не видели, «домострой XX века», новый закон, каким сейчас строит свой дом личность, и конкретно, по Одинокоеву, «русская личность», и еще конкретнее — Одинокоев, «пример и опыт максимального осуществления русской личности и способ ее существования в мире, распускания, но не погашения в окружающем ничто». Это точно и метко сказано: окружающее ничто. Одинокоев не мелочится на вхождение в детали, для его одиночества, для боевого безотцовства все вокруг — «окружающее ничто», в котором важно не «погасить» личность, ценящую себя, максимально осуществляющуюся.

Еще раз. Максимальное осуществление русской личности, ее распускание нам велит вычитать из розановских слов: «В собст-

венной душе хожу как в саду Божьем. И рассматриваю, что в ней растет, с какой-то отчужденностью». А непогашение максимальной личности в окружающем ничто предлагают угадать в словах Розанова: «Самой душе своей — я чужой. Кто же я? Мне только ясно, что много 'я' в 'я'. И самое внутреннее смотрит на остальное с задумчивостью и без участия».

Надо очень многое чтобы произошло, прежде чем стало можно читать розановскую задумчивость в смысле программы распускания русской личности, «гигантской паутины национального мифа» и программы воспроизведения изнутри «расово идентичного опыта». Во всяком случае, мы в прошлом семестре читали розановскую задумчивость иначе. По крайней мере, можно прочесть Розанова иначе. Чтобы сделать его создателем такого «домостроя XX века», надо было сначала, чтобы Розанов прочно умер. У нас нет такой уверенности, как уверенность Одинокова, что Розанов прочно умер. Даже с риском быть срезанными и осмеянными, позволим себе высказать предположение, что и после убийственного прочтения Розанова у Одинокова чтение Розанова все же еще продолжится. Розанов не обязательно станет домостроем XX века, программой для распускающей себя личности; вообще распускание личности совсем не то же самое, что распускание деревьев в саду, где задумчиво ходит Розанов.

Буквально на наших глазах сделано открытие Одинокова. Он открылся, распустил себя, потому что открыл, что Отец умер. Где произошло открытие? Читаем о его авторе: «молодой писатель, недавний выпускник философского факультета МГУ». Этим многое объясняется. Отец Одинокова — философский факультет, система инвентаризации наследия, оставлявшая как раз одно незанятое место нового властного хозяина, одинокого наследника. Одинокоев, одинокий его занял, сохранив позу профессиональной философии перед «философским наследием». Инвентаризатор находит и заприходует ценности, например такую новую ценность, как Розанов. Программа для деятельной личности в новых условиях исходит из той же констатации смерти, что и задача инвентаризации. Инвентаризация имущества проводится при переходе его в другие руки. Отец, в чьих руках было то имущество, умер. Для одинокого это главная достоверность, трагическая санкция на свободу распорядительного действия. Мы читали Розанова иначе: наоборот, каменная задумчивость, амехания, замороженная неспособность запустить в ход говорящие механизмы сделала его литературу концом литературы. Одинокоев начал ее кошмарную реанимацию.

Воскрешение отцов у Николая Федоровича Федорова — немислимая задача, т.е. мыслью ее не охватить. Если бы она выдвигалась как одна из задач, можно было бы назвать ее абсурдной. Но она не «одна из»: она у Федорова та, без которой как первой и исходной все другие мертвы. Я уже говорил когда-то, что кажущийся упрек Федорова философии, которая занята якобы теорией, тогда как мир дан нам не на погляденье, — это тайное и от затаенности тем более настойчивое, неотступное существо всей настоящей мысли, всей философской традиции. Она никогда не занималась умствованием.

И так же: федоровское воскрешение отцов, тем более с помощью современной техники, кажется далеким от философий, противоположным ей, но им движет тайный мотив всякой настоящей попытки думать. К воскрешению отцов не только в смысле готовности читать, почитать их, но и в трудном прямом смысле их возвращения путь, наверное, далекий, по всем привычным меркам невозможный. Но никакого другого нам уже просто не остается, особенно после того, как мы увидели перед глазами распускание одинокой «русской личности», которая разрешила себя себе на том основании, что Отец умер. Мы видим, как эту одинокую личность ведет от этого ее непосильного знания. Она одновременно сбита с толку и агрессивна. Чистое одиночество трудно вынести, и она срывается к применению силы. Но велики ли силы у личности, чей Отец умер? Ее ближайшей возможностью остается тоже смерть. Она хочет, чтобы смерть была сначала чужая.

Пусть подгулявшие отцы скорее уходят; одинокий торопит их гибель. Прийти просто новым хозяином, однако, неудобно, поэтому он ведет с собой удобного, как ему кажется, покладистого патрона, «безмерный вневременный логос». «Внутренний мир» с его будущей победой над окружающим ничто делят между собой двое: «мир этот принадлежит некоему конкретному человеку, со всеми его слабостями и комплексами, и одновременно безмерному вневременному логосу». Одновременность тут не означает равноправия, потому что трактовка безмерного вневременного по его безмерности и вневременности принадлежит тому, кто «логосом» так или иначе владеет. Как он со своими слабостями и комплексами умеет взять дело в свои руки, мы уже видели и не перестанем видеть впредь.

Предсказуемым образом одинокому хочется, чтобы и завещатель, Розанов, тоже успел уже, хотя бы вчерне, подключить «безмерный вневременный логос» источником питания к внут-

ренному миру личности. Мы читали у Розанова о задумчивости, о понимании; мы сближали отрешенность понимания с гераклитовской неприступностью мысли: «софия от всего отдельна». Отдельное отграничивает, рассекает. Разрезающая или уже отрезавшая, уже вдвинутая в мир как отдельность, эта софия — война, «отец всех, царь всех: одних объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными» (фр. 53 по Дильсу, 29 по Марковичу). Отдельное у Гераклита прячется в противоположностях: день другое ночи, но настолько не отделен от ночи, что без ночи не было бы и дня; то, в чем день и ночь одно, — не сумерки, не вечерняя и не утренняя заря, а другое и дню, и ночи, и их противоположности, невысказанное. Я хочу сейчас только напомнить, какой это логос. Он слишком отделен, чтобы с ним могла случиться такая вещь, как смерть. И он, конечно, слишком отделен, чтобы личность сумела подключить его к своему «внутреннему миру». Одинокий надеется, утвердившись на смерти отца, создать себе такой внутренний мир, где можно было бы отрицать отрицание. Очередной проект раздраженного сознания. Смешно думать, что ему помогут здесь литературно-публицистические успехи. Одинокое думает, что он нашел и заприходовал у Розанова «домострой», секрет введения абсолюта в рамки личности. Нет, у Розанова можно найти только понимание неприступности Отдельного и задумчивость, каменную завороченность им — со спокойным торжественным знанием, что Отец настолько отделен, что умеет быть и через смерть, пустоту, ничто. Деловитость Одинокоева, который нервно приватизирует наследие «русской мысли» или то, что он таким считает, к пониманию Розанова отношения не имеет.

Но вот что удивительно. Мы читаем всем известное. При этом мы, казалось бы, вступаем в плотно утоптанную область, так называемого культурного наследия, которая дважды, трижды, много раз и в последний раз очень решительно инвентаризована, описана, распределена, использована. Это нам настолько не мешает, что даже помогает. Потому что, это нам делается все яснее, мы ищем, когда читаем философию, не новой классификации, не своих способов актуализирующего применения наследия, не хотим заниматься ни разбойной, ни профессиональной и корректной инвентаризацией, а идем по следам Отца, от всего отдельного, которому, наверное, очень смешны попытки его заприходовать. Объявлением «Отец умер» Он никак не уловлен, и вовсе не потому, что объявивший это умер, а как раз, наоборот, потому, что Ницше жив, как мало кто из живущих. То же

— Розанов. Если такое умеют земные отцы, что сказать о небесном.

Мы должны быть благодарны одиноким за ярость, с какой они загоняют нас в смерть, не оставляя надежды на снисхождение. Они вынуждают впервые всерьез задуматься о загадочном, поначалу пугающем, потом все меньше, предприятии Николая Федорова — предприятию, которому грозит? светит? стать неизбежным, в конце концов единственным делом человека на земле.

Возвращение отцов. В каком смысле? Разве в том, что отцы должны прийти сюда, к блуждающим сыновьям? Конечно нет. Толкователи Федорова мало замечают, что сыновьям у него предстоит измениться не меньше, чем отцам. Возвращению отцов должно предшествовать возвращение сыновей. Пока это еще не исключено, констатировать смерть отцов рано*.

* Сейчас, в конце второго тысячелетия, звучание слова изменяется так, как еще не бывало, возможно, со средних веков. Это изменение, чуткими замеченное, но еще никем не осмысленное, дает о себе знать в нежелании печататься, когда самое важное снова остается в рукописи, во взгляде, в жесте. Обратная сторона того же — жадный захват разреженного пространства активными сочинителями, которые имитируют говорок былой публицистики, на всякий случай устраивая ей при этом полный погром. Загадочная черта изменившегося пейзажа в том, что новейшие знаменитости не становятся событием. «Новый мир», совсем недавно еще интеллектуальный и либеральный, перехватывает Одинокова у «Нашего современника», который первым открыл «наиболее яркого и глубокого мыслителя нынешнего молодого поколения России» (НС. 1992. № 11. С. 168), — и ничего. Единственная у нас независимая газета громкогласно объявляет сенсационную статью того же глубокого мыслителя, где он начинает хоронить уже живых, — и хоть бы что. Менее яркий мыслитель молодого поколения восхищается в «Литературной газете» тем, что более яркий заранее рад всем мыслимым насмешкам над собой и оттого якобы совершенно непотопляем; литератору характерным образом не приходит в голову, что насмешка еще не последнее средство против нахрапистого писателя, возможно простое уменшение интереса к нему. Непривычность новой ситуации в том, что большого театра словесности («литературного процесса»), требовательного и отзывчивого, теперь нет, и нетерпеливым гениям приходится играть по собственным правилам на ими же сооруженной сцене («постмодернизм»). Они мстят за свое одиночество отцам и, сначала добив их, еще больше жалуются потом на оставленность.

М. ХАГЕМЕЙСТЕР

ЕВРОПЕЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ*

«Пореволюционные» движения

Русская эмиграция в Европе, расколовшаяся в двадцатые — тридцатые годы — главным образом, публицистически — на весьма деятельные и отчасти остро враждовавшие друг с другом группировки и течения¹, по-разному отнеслась к идеям Федорова и его последователей и восприняла их совершенно неоднозначно. На обширном пространстве политической и идеологической публицистики, там, где речь идет о представителях традиционных партий и движений — будь то монархисты или социалисты, социал-революционеры или либералы, — нет никаких свидетельств о каком-либо внимании к Федорову. Федоров был проигнорирован значительным большинством профессиональных философов и богословов, живущих в эмиграции — в Берлине, Париже, Праге или Белграде. Разумеется, здесь были и исключения². Однако к подлинной рецепции, связанной с определенным результатом, пришли ведущие представители и сторонники так называемых «пореволюционных течений».

Речь идет о группировках и движениях, которые возникли в разное время и в разных местах эмиграции, имевших ряд идеологических общностей, благодаря которым они отличались от остальных эмигрантских групп, при этом их главной чертой была пореволюционность, то есть признание революции со всеми ее последствиями в качестве исторически необходимого и необра-

* Текст печатается по изданию: *Michael Hagemeyer. Nikolai Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* Verlag: Otto Sagner. —München, 1989.

Русские цитаты из-за малодоступности источников даны в обратном переводе с немецкого.

Примечания вынесены в конец текста (от переводчиков).

тимого факта, ее осознание как исходного пункта по определению духовной, культурной и исторической идентичности России и ее места, из которых можно было бы обрисовать перспективы ее будущего. Отсюда следовала вторая отличительная черта — развитие новой, всеобъемлющей и соответствующей особенностям России, системы мировоззрения, которая должна была бы в качестве перспективной политической программы вступить в соперничество с большевизмом и эволюционным путем «духовно преодолеть» еще не консолидировавшуюся советскую систему. Превращение вновь добытого теоретического концепта в политическое действие с целью установления «идеократии» составляло третью черту пореволюционного течения³.

У истоков этих течений стояли Устрялов и сменовеховство с их признанием советской власти (мотивированным реально-политически и в значительной степени — тактически), а также призывом к содействию национальным тенденциям развития внутри страны. Однако очень скоро концепт великорусского национализма оказался, по-видимому, слишком тесным. Seriously раз- вернуть идеологический базис удалось так называемым евразийцам — течению, которое в двадцатые годы стало наиболее эффективным среди «пореволюционных» движений, но потом раскололось во внутренних идеологических столкновениях. К началу тридцатых годов в парижской эмиграции возникли «пореволюционные» группировки вокруг журналов «Утверждения», «Новый град» и «Третья Россия», среди которых два последних смогли продержаться до конца десятилетия. Всем этим группам было свойственно то, что они, пытаясь в той или иной мере выработать новое мировоззрение, принимали идеи Федорова и его последователей или же полемизировали с ними.

Евразийцы в Париже

Движение евразийцев⁴ зачиналось в 1921 году в Софии публикацией сборника эссе с программным названием «Исход к Востоку». В нем четверо молодых интеллигентов, эмигрировавших из Советского Союза, — филолог Н.С. Трубецкой (1890-1938), ставший собственно инициатором движения⁵, экономист П.Н. Савицкий (1895-1968), богослов Г.В. Флоровский (1893-1971) и музыковед П.П. Сувчинский (1892-1985) — попытались определить своеобразие России и ее будущий путь. Как считают авторы сборника, Россия через революцию расстается с евро-

пейским миром, и обнаруживается ее истинная сущность: то, что Россия не является частью Европы и не принадлежит Азии — напротив, она образует особое историко-географическое и этнически-культурное единство — Евразию. После того как это единство осуществлено политически, посредством экспансии Российской империи в XIX веке и защиты ее территориального состава советской властью, проблема заключается лишь в том, чтобы объединить евразийское пространство культурно и идейно. В этом аспекте русская революция приветствуется как восстание глубоко укорененного в автохтонной культуре народа против европеизированного, и тем самым, в сущности, чуждого, верхнего, слоя, как начало культурной революции, на дальнейшее развитие которой следовало бы повлиять. Их целью могло бы быть — вследствие эволюционного («духовного») преодоления того же западноевропейского коммунизма — развитие русско-евразийского культурного типа, поворот России к собственному культурному миру, более не ориентированному на «романо-германский» образец. Этому должны были содействовать «целостная» идеология, разработанная евразийцами, и их политическое господство в форме «идеократии», объединяющей евразийскую нацию⁶.

Тезисы евразийцев очень скоро привлекли внимание русской эмиграции и стали предметом острой дискуссии⁷. Сами евразийцы развернули оживленную пропагандистскую и публицистическую деятельность, устраивали доклады и семинары, издавали — прежде всего в двадцатые и в начале тридцатых годов — многочисленные книги, брошюры и периодику, в которых они пытались дать свое видение контуров России-Евразии⁸. Центрами их активной деятельности были Париж и Прага; наряду с этим существовали евразийские кружки в Берлине, Брюсселе, Белграде и Варшаве, позднее — также и в Балтии. Еще до середины двадцатых годов движение покинул Флоровский⁹, из новых примкнули религиозные философы Л.П. Карсавин (1822-1952) и В.Н. Ильин (1891-1974), литературовед кн. Д.П. Святополк-Мирский (1890-1939), бывшие офицеры белой армии П.С. Арапов и С.Я. Эфрон (1893-1941), правовед Н.Н. Алексеев (1878-1964) и историк Г.В. Вернадский (1887-1973). Количественно это всегда было, разумеется, лишь незначительное меньшинство русской интеллигенции, подавляющее большинство отвергло новое учение.

Во второй половине двадцатых годов политизация и связанные с ней разногласия внутри движения¹⁰ стали нарастать. Ра-

бота по углубленному историософскому и культурфилософскому анализу осложнялась стремлением части евразийцев добиться политического влияния, чтобы воздействовать на внутрисоветское развитие. Хотя евразийцы понимали свое учение как альтернативу большевизму, они имели с ним ряд точек соприкосновения: так, они осуждали дореволюционную Россию, буржуазию и капитализм, критиковали парламентскую демократию западного образца, которую они хотели заменить господством проникающей во все области жизни «синтетической» идеологии. Будущую идеократическую форму государства России-Евразии они видели частично осуществленной уже в советской системе, при этом, конечно, место материалистического и атеистического большевизма должна была непременно занять евразийская государственная идея, которая основывалась на религиозных началах «соборности» и «общего дела».

Желание соучаствовать в политическом формировании России привело некоторых евразийцев — в частности, Святополк-Мирского, Эфрона, Арапова и Сувчинского — к некритической позиции по отношению к большевистскому режиму и к попыткам идеологического сближения¹¹. В этой ситуации евразийцы познакомились с идеями Федорова.

И здесь посредником был Сетницкий. Уже в середине двадцатых годов существовали контакты между парижским евразийцем и ориенталистом В.А. Никитиным (1885-?) и живущим в Харбине писателем В.Н. Ивановым¹². В 1927 году Сувчинский и Сетницкий начали переписываться¹³. Когда летом 1928 года Сетницкий во время служебной поездки, маршрут которой пролегал через Советский Союз в Западную Европу, побывал и в Париже¹⁴, там он смог встретиться с евразийцами и договориться о формах сотрудничества. Во всяком случае, с тех пор в изданиях евразийцев регулярно обнаруживаются ссылки на харбинские публикации о Федорове, продававшиеся через издательство евразийцев в Кламаре, вблизи Парижа.

Сувчинский, парижский партнер Сетницкого по переписке, был тогда фактически главным редактором выходившего с 1926 года литературного журнала «Версты» (соиздатели — «левые» евразийцы Святополк-Мирский и Эфрон), в котором публиковались, наряду со статьями эмигрантов (в том числе жены Эфрона Марины Цветаевой, Ремизова, Шестова), также и имевшие успех произведения авторов, живущих в Советском Союзе (Пастернака, Сельвинского, Бабея, Тынянова, Артема Веселого и др.), что встречало прямо-таки яростное сопротивление в консервативных

кругах эмиграции¹⁵. В третьем (и последнем) номере этого значительного и оригинального журнала под рубрикой «Материалы» появились в 1928 году статья Сетницкого о критике Федоровым капитализма, а также три письма Федорова к Кожевникову о Туркестане от 1899 года с вступлением Сетницкого¹⁶.

Обе темы были для евразийцев особенно интересны: как и Федоров, решение социального вопроса они видели не в капитализме, с его обожествлением индивидуума, его законом борьбы и конкуренции, его неслыханным эгоизмом, материализмом, товарным фетишизмом (вещепоклонством как одним из неблагоприятнейших явлений западного мира), но и не в мнимой анти-тезе к последнему, — коллективистском и классово-эгоистическом коммунизме, берущем под опеку лишь некоторых и призывающем массы, по примеру буржуазии, к материальному обогащению, — а в синтезе общественного порядка, который основывается на признании «соборной личности» народа как органического единства целого и отдельного, общего дела и личной автономии. Хозяйство, как и все другие области жизни, по воле евразийцев, должно быть установлено на идеократическом базисе, т.е. развиваться по общему плану, который согласовывает индивидуальные интересы с целями «общественного организма»¹⁷. Вторая тема — Туркестан с его геополитическим и культурно-историческим значением, которое подчеркивал Федоров, — была для евразийцев значимой потому, что политическое единение Евразии они видели осуществленным благодаря включению этого региона в последней четверти XIX века в состав Российской империи (граница между Россией и Афганистаном была установлена на Памире в 1895-1896 годах)¹⁸.

Первым откликом евразийцев на идеи Федорова стала публикация в 1928 году в парижской «Евразийской хронике» краткой статьи, в которой некий А.С. Адлер восхвалял «до сих пор никем не оцененную «Философию общего дела»» как высокоактуальный и перспективный труд¹⁹. Федоров по-новому определил отношения индивидуума и коллектива, духовной и материальной культуры и своим призывом к руководимому разумом преобразованию мира и преодолению его роковой расколотости заложил «абсолютные основы «новой идеократической культуры»». В своем проекте «психократии» Федоров предвосхитил требуемое евразийцами духовное обоснование будущего порядка жизни.

Идеи Федорова, по-видимому, были приняты прежде всего «левым» крылом евразийцев. Это становится заметным в поле-

мике вокруг идеологической позиции выходившей в Клараме, вблизи Парижа, газеты «Евразия», которая на рубеже 1928-1929 годов содействовала открытому конфликту и окончательному расколу движения²⁰.

Первый номер «Евразии» вышел 24 ноября 1928 года²¹. Ее девиз гласил: «Современная Россия решит судьбу Европы и Азии. На шестой части суши Евразия является узловым пунктом и началом новой мировой культуры». Редколлегия, в которой доминировали «левые» евразийцы, состояла из Арапова, Карсавина, А.С. Лурье, П.Н. Малевского-Малевича, Никитина, Святополк-Мирского, Сувчинского и Эфрона. Уже в первом номере Святополк-Мирский в статье о Толстом сослался на Федорова и упомянул в этой связи «ценную брошюру А.К. Горностаева» о Федорове и Толстом²². В третьем номере появились первые из тех спорных «Писем из России», в которых открыто провозглашался призыв к объединению евразийства с учениями Федорова и Маркса²³. Сочинителем этих писем, опубликованных анонимно и с одобрения редакции, был — по неподтвержденным данным — Сетницкий²⁴. Силы, освобожденные русской революцией, и противостоящие друг другу устремления, считает автор, должны регулироваться, координироваться и направляться к конечным, абсолютным целям. Такую цель преследовал Федоров. Хотя Федоров отвергал революцию (как выражение слепого элементарного насилия), однако он положительно оценивал упадок капитализма, осуществляющийся в современную эпоху, и почитал монархию. (Федоров не был монархистом; под самодержавием он понимал «диктатуру спасения», причем в титуле самодержца «Мы» он усматривал указание на коллективное господство.) Социалистическое «великое строительство» тоже было бы одобрено Федоровым, и хотя планы его были далеки от того, чтобы обращаться к «классу», Федоров призывал «смертных всех стран» объединиться в борьбе против последнего врага — слепой и несущей смерть природы. Федоров во всем был последовательным и радикальным, как и нынешние коммунисты. Что касается, наконец, атеизма в Советском Союзе, то «стойкие атеисты» уже гораздо больше готовы содействовать общему делу, чем закоснелые мистики и лицемеры.

Такие откровения должны были подействовать на православных евразийцев — а их, должно быть, было большинство — провоцирующе. Поэтому в седьмом номере от 5 января 1929 года было опубликовано письмо князя Трубецкого, в котором

он упрекнул редакцию в том, что она выражает «почти исключительно» воззрения тех течений, которые стремятся к тому, чтобы заменить прежние идеологические основы евразийскими элементами других, не связанных с евразийством учений, а именно учений Маркса и Федорова. Тем самым в движении произошел раскол, поскольку Трубецкой отказался от сотрудничества и объявил о своем выходе из организации евразийцев²⁵.

В одном из первых откликов редакция выразила сожаление по поводу сделанного шага, указав одновременно на то, что евразийское движение, если оно не хочет впасть в стагнацию, должно полемизировать и с марксизмом, и с таким замечательным интеллектуальным сооружением, как учение Федорова²⁶. Это мнение было изложено и более подробно обосновано в ряде статей, опубликованных в следующих номерах «Евразии»²⁷.

Отмечалось, что с учениями Маркса и Федорова необходима критическая дискуссия, цель которой состоит в том, чтобы выявить исходные верные идеи и интуиции обоих учений; но вместе с тем должны быть преодолены материализм и классовое мышление марксистов. Образцовой в этом смысле является «синтетическая концепция» Федорова, который был далек от одностороннего монизма — будь то материализм или идеализм. При всех своих отличиях друг от друга марксизм и федоровство ближе и родственнее евразийству, чем какой-нибудь «демократический релятивизм». Наконец, русская революция укрепила приоритет общего перед частным, с самого начала положительно оцененный евразийцами. В следующем признании, которое одновременно явилось самопризнанием евразийцев, Федоров сыграл немалую роль:

«Для многих из нас «Философия общего дела» была ключом, который открыл нам истинное содержание нашей собственной философии <...> Конечно, мы не являемся федоровцами и можем видеть в центральной идее Федорова не более чем гениальное продвижение к мифу. Однако мы признаем его в качестве нашего учителя, из всех русских мыслителей он является для нас ближайшим. Кругу его идей мы поэтому особенно обязаны, в то время как из всех западных мыслителей ближе всех к нам стоит Маркс — констатация, которая двумя-тремя годами ранее удивила бы большинство евразийцев. К Марксу влечет нас... прежде всего, характерная также и для Федорова, ориентация на действие, на философию, которая действительна, а не ограничивает себя только сферой мысли <...> Конечно, как Федоров, так и Маркс должны быть преодолены, однако они в диалектике

дальнейшего развития евразийства составляют момент решающего значения. В евразийстве должно полностью проявиться то, что у Федорова и Маркса выступает лишь частично и односторонне — идея общего дела и идея мирodelения определяет мировоззрение»²⁸.

Более ясно выразился анонимный автор (Сетницкий?) еще одного, следующего «Письма из России», которое появилось 20.4.1929 в №22 «Евразии», опять-таки с одобрительной вводной статьей от редакции²⁹: «Стихийная активность, которая утверждается безбожным марксизмом, может быть обуздана только творчески-активным проективизмом Федорова, ибо в нем ставится высшая и конечная задача — творческое преодоление универсума. Следовало бы начинать с Маркса, завершать же Федоровым. Марксизм есть как бы единственное учение, связывающее и взгляды и познание с требованиями действия, однако действие это остается слепым и разрушительным. Только учение Федорова в состоянии преобразовать слепую диалектику марксизма в «конструктивную, проективную динамику» и тем самым продолжить путь, избранный русской революцией, и завершить его. Соединение Маркса с Федоровым является единственной приемлемой перспективой и для евразийцев и способно предотвратить соскальзывание к фашизму и реакции».

Раскол в евразийстве к этому времени, конечно, уже стал отчетливым. В начале 1929 года Алексеев, Ильин и Савицкий опубликовали в Париже брошюру, в которой объявили газету «Евразия» «неевразийской»³⁰. По мнению Савицкого³¹, передовые статьи газеты в основном защищали марксизм и пропагандировали мировоззрение, которое следовало бы обозначить как «салонный коммунизм». Вместо того, чтобы сделаться объектом критического анализа, марксизм привлекается на сторону «Евразии» и становится субъектом идеологических конструкций. Идеи Федорова, сами по себе небезынтересные, пропагандировались в некоторых передовых статьях в духе «федоровского сектантства». Некритическая публикация «Писем из России», неприемлемых по своему содержанию для православных верующих, а следовательно, и для настоящих евразийцев, доказывает, что газета «Евразия» не только «неевразийская», но даже «антиевразийская». Попытку связать Федорова и Маркса Алексеев в своей статье назвал «поверхностной и бесполезной»; Федоров был извлечен на свет лишь потому, что марксизм, т.е. коммунизм, был странным образом отождествлен с «общим делом»³². Брошюра содержит дальнейшие разъяснения пражан и белградцев, а так-

мара поставило себя вне игры». «Это была, — как писал в 1934 году Алексеев, — трагедия Кламара, потому что протянутая (в Москву) рука осталась висеть в воздухе. Политбюро так же мало было склонно легализовать евразийское движение Кламара, как и движение Федорова, сторонники которого в России тоже преследовались. Вследствие своей тактики Кламар остался полностью изолированным. Одновременно при этом было утрачено главное: сама евразийская идея. Этим объясняется печальный конец евразийства Кламара»⁴⁰.

Трагической была и судьба протагонистов этого движения. Сергей Эфрон, в котором некоторые видели главного виновника раскола евразийцев⁴¹, в тридцатые годы стал одним из организаторов «союза за возвращение на Родину» и работал на советские тайные службы. После участия в политическом убийстве он переехал, возможно через Испанию, в Советский Союз. Здесь в 1941 году за свою службу он был расстрелян. Святополк-Мирский в 1931 году вступил в коммунистическую партию Великобритании, добился в том же году советского гражданства и возвратился в Советский Союз. В 1937 году он был арестован и погиб в 1939 году в лагере вблизи Магадана⁴². Еще один «левый» евразиец и бывший гвардейский офицер Арапов возвратился в Советский Союз; по слухам, он закончил свою жизнь в лагере на Соловках⁴³.

Из оставшихся в Париже «правых» евразийцев наиболее видным представителем был В.Н. Ильин. Естественнонаучно, философски и богословски образованный, он выступал с докладами и публикациями на религиозно-философские темы⁴⁴. В ходе полемики с «левым» евразийством Кламара он обратил свое внимание и на Федорова. 10 февраля 1929 года в Париже он прочитал открытый доклад «Карл Маркс, Федоров и евразийство», в котором отклонил упрек в том, что евразийцы духовно переродились в большевиков; евразийцы, по Ильину, — это «дети славянофилов»⁴⁵.

В русле этой традиции Ильин рассматривал также и Федорова, жизни и трудам которого он воздал должное в статье, которую поместил в 1929 году в VI томе «Евразийской хроники»⁴⁶. Учение Федорова глубоко религиозно, однако излишняя дерзость его идей ведет подчас к пародии, сектантству и даже ереси. Сам Федоров, как святой, противстоял этому искушению, но его последователи соблазнились: так, христианская антропология Федорова превращена Муравьевым в космический безбожный утопизм с «коммунистическим привкусом», а «борьба

против смерти» в сочинении «Смертобожничество» извращена до борьбы против догмы о спасении Христа после крестной смерти⁴⁷. В расширенной редакции этой статьи, опубликованной в 1931 году в «Вестнике РСХД», Ильин назвал Федорова «пророком (!) бессмертия и воскрешения»⁴⁸, умолчав о том, как именно, согласно Федорову, должны осуществляться воскрешение и бессмертие. Здесь, так же как и в позднейших статьях, Ильин сумел затуманить и исказить до неузнаваемости главные мысли «гениального Федорова»⁴⁹.

Евразийцы в Праге: К.А. Чхендзе

С расколом Кларамара евразийство в Париже утратило свое значение. Центр тяжести движения переместился в Прагу, которая в двадцатые годы наряду с Парижем, Берлином и Харбином стала одним из самых значительных центров русской эмиграции. Поддержанные «русской акцией», предпринятой президентом первой чехословацкой республики Т.Г. Масариком, многочисленные представители интеллигенции, эмигрировавшие или высланные из Советского Союза, — среди которых было немало известных философов, — нашли прием в городе на Влтаве и в короткое время создали социокультурную инфраструктуру, которая, наряду со школами всех ступеней, включала большое число издательств, художественных и литературных объединений, а также ряд научных учреждений: существовали «Русский университет» (позднее — «Русский свободный университет») и «Русская библиотека», «Русское философское общество», а с октября 1925 года и «Евразийский семинар»⁵⁰.

Вождем пражских евразийцев был П.Н. Савицкий, который с 1922 года работал в различных научных институтах (в том числе доцентом в «Русском свободном университете» и лектором в Карловом университете), и, кроме того, развернул оживленную публицистическую деятельность. В октябре 1926 года Савицкий должен был принять участие в инсценированном ГПУ «Евразийском конгрессе» в Москве⁵¹. Несмотря на его критику в адрес газеты «Евразия», Савицкий может быть причислен, пожалуй, к умеренным «правым» евразийцам. К учению Федорова он относился равнодушно. Признание этого учения, по Савицкому, не противоречит целостности евразийских идей; поэтому оно является «делом личного убеждения каждого отдельного евразийца»⁵². В ценной информативной статье о русской послереволю-

ционной философии, подписанной псевдонимом «П.Восток»⁵³, которая появилась в 1932 году в «Le Monde Slave», Савицкий соглашался с мнением об интересе к федоровским идеям в Советском Союзе: в качестве примера он называл «Овладение временем» Муравьева, а также многочисленные работы Горностаева (Горского), в особенности статьи последнего в «Известиях». Характеризуя позицию властей по отношению к обоим авторам, Савицкий указывает, что оба они, между тем, находятся в лагере⁵⁴.

Другим видным членом пражских евразийцев был Н.Н. Алексеев, который преподавал в основанном в 1922 году П.И. Новгородцевым Русском юридическом институте вплоть до начала тридцатых годов, пока не переехал в Страсбург (побывав в Берлине). В большинстве статей, которые Алексеев опубликовал в тридцатые годы в эмигрантской прессе, можно найти ссылки на Федорова⁵⁵, правда, очень краткие. Напротив, его статья об отношении русской религиозно-философской мысли к природе, опубликованная в 1959 году в эмигрантском журнале «Грани», выдает основательное знание «философии общего дела»⁵⁶.

Единственным открытым сторонником учения Федорова среди пражских евразийцев и, как было затем установлено, вообще среди живущих в Праге русских⁵⁷ был писатель Константин Александрович Чхеидзе (1897-1974)⁵⁸. Он происходил из старинного грузинского дворянского рода и практически был близок к социалистам-революционерам. Во время гражданской войны он эмигрировал и жил исключительно в Праге. В середине двадцатых годов его имя встречается среди сотрудников левого студенческого журнала «Своими путями», который провоцировал консервативную часть эмигрантов такими атавистически-революционными призывами, как «Мы мечтаем об изменении мира» и «Отцы хотят реставрировать мир, а мы хотим его преобразовать»⁵⁹. Одним из редакторов журнала был тогда еще живший в Праге Сергей Эфрон. С его помощью Чхеидзе был введен в круг «левых» евразийцев и познакомился там с идеями Федорова. По словам Чхеидзе, вначале он отвергал их в том виде, в каком они предстали в интерпретации Сувчинского⁶⁰. Впоследствии, когда он вступил в переписку с Сетницким, его отношение к ним изменилось.

Переписка между Чхеидзе и Сетницким завязалась в конце 1929 года и продолжалась вплоть до возвращения Сетницкого в Советский Союз летом 1935 года; от неполных шести лет сохранилось 78 писем от Сетницкого и 69 — от Чхеидзе⁶¹.

Столь же интенсивной была переписка между Чхеидзе и Устряловым в период между 1930 и 1933 годами⁶². С обоими адресатами Чхеидзе разделял убеждение о необходимости «возобновления живой психологической связи с родиной», что было одним из основных требований и евразийства⁶³. Благодаря Сетницкому, который ему был особенно духовно близок, Чхеидзе подробнее познакомился с идеями Федорова и пришел к мысли, что они могут внести существенный вклад в будущую идеократию. В начале тридцатых годов он стал ревностным сторонником учения Федорова. Конечно, он был в большей степени непосредственным организатором и пропагандистом, нежели оригинальным мыслителем.

Между 1932 и 1937 годами в многочисленных статьях, в большинстве своем появившихся в чешских журналах, Чхеидзе ссылается на Федорова, излагает основные идеи его учения и подчеркивает их значение для русской культуры в прошлом и в современности. При этом Чхеидзе опирался в значительной мере на сообщения и материалы, которые он получал от Сетницкого из Харбина. Так, уже в первой статье о Федорове, появившейся в 1932 году в пражском журнале культуры «Rozhledy po literatuře a umění», присутствует длинная цитата из статьи Горского в «Известиях»⁶⁴. В этом же журнале написано большинство статей о современной русской литературе, в частности о творчестве Маяковского; в этих статьях Чхеидзе — если сказать кратко — обсуждал вопросы, находясь под влиянием федоровских идей⁶⁵. В 1933 году Чхеидзе опубликовал в журнале Брюнера «Акце» статью, посвященную 30-летию со дня смерти Федорова, в которой попытался показать духовно-исторические традиции и актуальное значение «Философия общего дела»⁶⁶.

В своем изложении учения Федорова, которому посвящено большинство статей 1934 и 1935 годов⁶⁷, Чхеидзе выступал прежде всего против вновь и вновь выдвигаемых — не в последнюю очередь из среды евразийцев — подозрений и упреков в материализме⁶⁸. Утверждение о том, что Федоров пропагандировал «химическое воскрешение умерших», по словам Чхеидзе, относится к области легенд. Федоров, мол, не «химик», не «материалист», а «спиритуалист» и «христианин»⁶⁹. Он учит христианской этике, которая полностью созвучна догме. Воскрешение, как того требовал Федоров, является как бы **общим делом** Бога и объединенного человечества; человек, следовательно, не властелин, а сотрудник Бога на Земле. Федоровское активное христианство с его стремлением к универсальной организации и

синтезу оказалось предшественником евразийского мировоззрения и одной из духовных основ будущей идеократии. Насколько Чхеидзе сумел этим истолкованием разрушить «легенду» о «химическом воскрешении» и убедить скептиков в христианском характере учения Федорова, остается неизвестным. Полностью на материалах Сетницкого основаны две его статьи 1936 и 1937 годов, в которых Чхеидзе говорит о восприятии и воздействии федоровских идей⁷⁰. Снова и снова ссылается Чхеидзе на хабринские публикации; он сам позаботился о чешском исследовании Горского о Толстом и Федорове, которое появилось в Праге в 1933 году под заглавием «Před tváří smrti»⁷¹.

Публицистическая активность Чхеидзе в отношении Федорова имела чрезвычайно слабый отклик⁷², но это не означает, что ему не удалось привлечь новых сторонников идей Федорова. Однако насколько сильным было предубеждение, Чхеидзе узнал, когда он изъявил желание прочитать доклад о Федорове в Русском философском обществе в Праге. Вот что он сообщил о разговоре с представителем этого общества, известным неоканტიанцем И.И.Лапшиным (1870-1952):

Лапшин: Вы хотите рассказать нам о Федорове? Но что это за философ? Чудаковатый старец, графоман, которому нельзя было давать в руки перо.

Чхеидзе: Но Соловьев, Толстой, Достоевский и целый ряд современных ему мыслителей в данном вопросе придерживались иного мнения. Иное мнение имеют также Булгаков, Лосский, Бердяев и Сетницкий; оно недавно опубликовано в книге...

Л.: Безразлично. Федоров хотел запретить всего Канта. А это его воскрешение умерших — полнейшая бессмыслица. Взор. И сказать, что он философ, — это тоже ерунда... Как можно сравнивать Соловьева с Федоровым. Первый — высокообразованный философ, второй — всего лишь библиотекарь!

Ч.: Ну, если Вы пожелаете, я готов рассказать о критике Федоровым Канта или о влиянии простого библиотекаря на блистательного Вл. Соловьева.

Л.: Здесь вообще не было никакого влияния, оно вообще ничего не могло дать <...> Что за бессмыслица, что за ерунда...⁷³

Однако Чхеидзе остался непоколебим, наоборот, он был убежден, что уже скоро идеи Федорова приобретут огромное значение. А до того времени следует все, что касается каким-нибудь образом Федорова и его трудов, собирать и хранить в общедоступном месте. Так возникла идея архива Федорова. Инициатива исходила от Чхеидзе, ее поддержал Йозеф Вольф, ди-

ректор Пражского национального музея, и руководитель отдела рукописей Новотный. (Оба не доверяли учению Федорова, однако полагали, что чувствуют в лице Федорова «борца за идею славянского единства».)⁷⁴ В 1932 году Вольф обратился к Горькому, объяснил намерение и попросил соответствующие материалы⁷⁵. Основным поставщиком был, конечно, Сетницкий, который регулярно посылал экземпляр харбинских изданий в Прагу. В течение 1933 года в Национальном музее был учрежден архив под номером 142 и девизом «Fedoroviana Pragensia», который в последующие годы постоянно пополнялся. Наряду с опубликованными и неопубликованными сочинениями Федорова и его последователей, архив содержит многообразные свидетельства об истории влияния федоровских идей. К нему присоединилась часть личного архива Сетницкого и Устрялова, депонировавших его в 1935 году в Праге перед своим возвращением в Советский Союз, и, наконец, частный архив Чхеидзе с данными об евразийском движении⁷⁶. Некоторые архивные материалы были предоставлены общественности в мае 1934 года, когда Национальный музей по инициативе Чхеидзе организовал выставку в честь Федорова⁷⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Уровень исследования их различен. В то время как о правых и правозэкстремистских течениях и группировках (младороссы, фашисты) имеются детальные исследования (работы Хэйеса, Оберлендера, Штефана), а «пореволюционные» движения сменовеховства и евразийства попали в свою очередь в поле зрения ряда исследований (см. прежде всего работы Агурского, далее Босса, Лукса), большинство мелких, а также географически периферийных групп (например, в Балтике) совершенно не изучены. Чаще всего работа осложняется тем, что продукция интенсивной публицистической деятельности эмигрантских союзов широко разбросана и, как правило, малодоступна. Библиографическое описание этой продукции только еще начато. Трудности исследования объясняются также многочисленными недостатками и ошибками даже в таких заслуженных библиографиях, как: *Фостер Л.А.* Библиография русской зарубежной культуры. 1918-1968: В 2 т. — Бостон, 1970; *Оссоргина-Бакунина Т.* L'emigration russe Europe: Catalogue collectif des periodiques en langue russe, 1855-1940. — Paris, 1976.

2. В качестве таковых следует назвать Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Г.В. Флоровского, В.Н. Ильина.

3. Как целостное явление пореволюционные течения до сих пор не исследованы. Это тем более досадно, что многие сформулированные тогда мысли и позиции вновь всплывают сегодня в диссидентской среде и находят отклик. Можно было бы назвать, например, теорию «идеального государства» Г. Шиманова, в которой речь идет о духовном преображении советского режима в теократию, а идеократической КПСС — в православ-

ную партию. — См.: Данлоп Д.Б. Лицо современного русского национализма. — Н.-Й.: Принстон. — С.187. — Одновременно возрастают признаки пересмотра пореволюционных течений (в особенности евразийства) и в официальной советской прессе; некоторые позиции «пореволюционников» представлены даже в качестве дискуссионных альтернатив. — См., например, программную статью С.С. Хоружего «Карсавин и де Местр» (Вопросы философии. 1989. № 3. С.72-92).

4. Евразийство причисляют к относительно хорошо изученным явлениям русской эмиграции. Об учении евразийцев и их духовно-исторических корнях имеется несколько исследований: Босс О. Учение евразийцев. Вклад в русскую историю идей XX века. — Висбаден, 1961; Рязановский Н.В. Появление евразийства // *Califorgia Slavic Studies*. 1967. № 4. С.39-72; Лух Л. Идеология евразийцев в исторической взаимосвязи // *JfGO*, NF 34 (1986). С. 374-395. В последней работе предпринята попытка найти место для учения евразийцев в политико-идеологическом спектре Европы периода между войнами, причем рассматриваются параллели как с так называемой консервативной революцией Веймарской республики, так и с итальянским фашизмом. При этом проявляется — особенно в подоснове — нечто специфически русское, а именно компенсаторная функция, которая связывает евразийство со славянофильской позицией XIX века. Будущий сравнительный анализ идеологии должен был бы включить остальные пореволюционные течения, от откровенно фашиствующих младороссов Казем Бека и народников-мессианистов, по всей вероятности, конспиративно действовавших в Советском Союзе, через националистов-христиан, четвертороссов, белокрестовцев, национал-максималистов и сменовеховцев (устряловцев), до неодомакратов, неонародников (новоградцев) и утвержденных. До сих пор глубоко не исследована история евразийского движения, его структура и организация, его состав, его многообразная пропагандистская и публицистическая деятельность, контакты евразийцев в Советском Союзе и сотрудничество некоторых членов движения с тайной монархической организацией «Трест».

5. Его отец и дядя, Сергей и Евгений Трубецкие, были философами славянофильского направления; последний в своей большой работе о Вл. Соловьеве рассматривает и его отношение к Федорову.

6. Учение евразийцев является не законченной идеологической системой, а скорее конгломератом различных научных и научно-оформленных теорий, связанных с историческими и социально-философскими спекуляциями. Особенно серьезным представляется влияние славянофилов (Хомякова, Достоевского, Соловьева, Леонтьева), теории культурных типов Н.Я. Данилевского (дополненной Шпенглером), психологии народов и в значительной мере натурфилософски переплавленного «почвоведения» В.В. Докучаева, а также современных течений: так, например, с итальянским фашизмом евразийцы разделяли явный этатизм (который был чужд ранним славянофилам) и концепцию корпоративного государственного устройства, движение к регрессу при одновременном воодушевлении прогрессом, культом юности и прославлением техники, что нашло выражение во временном сближении с художественным футуризмом (как у фашистов, так и у евразийцев). Напротив, национализм и расизм были не соединимы с универсальностью (вселенскостью) евразийцев, их претензий освободить все человечество от владычества «Запада». Философ Степун назвал евразийцев поэтому «славянофилами эпохи футуризма». — См.: Степун Ф.А. Об общественно-политических путях «Пути» // *Современные записки*. 1926. № 29. С.445. Ср.: Мирский Д.С. (Святополк-Мирский). *The Eurasian*

Movement // The Slavic Review. 1927. № 6. С. 311-320; Лубенский С. (псевд. П.П. Савицкий). L'Eurasisme // Le Monde Slave. 1931. № 8. С. 69-91; Алексеев Н.Н. Die geistige Voraussetzungen der eurasischen Kultur // Orient und Occident. 1934. № 17. С. 20-30; Он же: Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. Вып. II. — Берлин, 1935.—С. 13-28. О начале евразийства и в особенности о Н.С. Трубецком см.: Burbank J. Intelligentsia and Revolution. — New-York: Oxford, 1986. — С. 208-222. Сочувствие идеям евразийцев обнаруживается ныне в совершенно спекулятивной и биологизированной концепции истории ленинградского ориенталиста и этнографа Л.Н. Гумилева (род. 1912, сын Николая Гумилева и Анны Ахматовой): в ней говорится о возникновении, развитии и гибели историко-культурных народных типов (этносов) в зависимости от географической среды. Евразийскую точку зрения заставляет вспомнить и критика Гумилевым «монголофобии» буржуазно-либеральной трактовки истории, в то время, как его скорее странные идеи о влиянии «биохимической энергии живой материи», а также космических процессов на ход истории обязаны спекуляциям В.И. Вернадского и А.А. Чижевского. См.: неопубликованный главный труд Л.Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли» (Ленинград, 1979); рукопись депонирована в ВИНТИ (Люберцы, Моск. обл.), а также многочисленные статьи, прежде всего в «Природе» и в «Вестнике ЛГУ»; наконец: Гумилев Л.Н. Этнос: мифы и реальность // Дружба народов. 1988. № 10. С. 218-231. Незамеченные на Западе, идеи этого научного отшельника находят в Советском Союзе с конца семидесятых годов сильный резонанс в националистических интеллектуальных кругах. Ср.: Dunlop J.B. The Faces of Contemporary Russian Nationalism. — Princeton, N.-J., 1983. — S. 141, 145, 258; Graham L. Science philosophy and human behavior in the Soviet Union. — New-York, 1987. — С.250-257.

7. Детальный обзор в основном отрицательных откликов на евразийство в двадцатые годы дает П.Н. Савицкий в работе «В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 20-х годах» // Тридцатые годы. — Париж, 1931. — С. 1-52.

8. См. в особенности опубликованные анонимно программные сочинения: *Евразийство* (Опыт систематического изложения). — Париж, 1926; *Евразийство: Декларация, формулировка, тезисы*. — Прага, 1932; *Евразийство и коммунизм*. — Без места, без года. — В дальнейшем изданы: *Евразийская хроника*: 12 томов. — Прага, Париж, Берлин, 1925-1937; *Утверждения евразийцев*: 7 томов с меняющимися названиями. — София, Берлин, Париж, Прага, 1921-1931; *Евразия*: Еженедельная газета: 35 номеров. — Кламар [Париж], 1928-1929; *Евразиец*: 25 выпусков. — Брюссель, 1929-1934; *Евразийские тетради*: 6 выпусков в 5. — Без места [Прага], 1934-1935. Обширное, необычайно разветвленное литературное творчество евразийцев, простирающееся от дорогостоящих сборников до лито- или гектографированных брошюр, до сих пор еще полностью не описано. — См. библиографию у Босса (прим.4, с. 125-127), а также: Лубенский С. (псевд., П.Н. Савицкий). Евразийская библиография 1921-1931 // Тридцатые годы (как прим. 7, с. 285-317). — (Аннотированная библиография).

9. См. его острую критику евразийства: Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. № 34. С. 312-346. Ср.: Его же. Из писем о. Георгия Флоровского Ю.Иваску // Вестник РХД, 1979. № 130. С. 45-47.

10: Святополк-Мирский в письме от 24.04.1926 г. писал кн. Д.А. Шаховскому: «Евразийство переживает в настоящее время тяжелый кризис, и возможно, что оно расколется на «правую» и «левую» группы (Савицкий и

Сувчинский) // Шаховской Д.А. Биография юности. — Париж, 1977. — С. 212.

11. Роман Гуль, знаток русской эмигрантской жизни двадцатых и тридцатых годов, утверждает в своих мемуарах, будто сближение части евразийского движения с Советским Союзом было спровоцировано советской тайной службой. Так, ГПУ путем фиктивных «писем» и «документов» мнимых товарищей-эмигрантов инсценировало существование растущего евразийского движения в Советском Союзе. Парижский евразиец П.С. Арапов будто бы несколько раз «тайно» бывал в Москве, чтобы на месте убедиться в правильности этого впечатления. Кульминационным пунктом этой компании, которая послужила инфильтрации и разложению евразийского движения, стал инсценированный в Москве в 1926 году «евразийский конгресс», в котором принял участие «вождь пражских евразийцев П.Н. Савицкий. — См.: Гуль Р. Я унес Россию. Т.1. — Нью-Йорк, 1984. — С. 173. Подробнее об этом см. в сообщении анонимного автора А.Б. Евразийцы и Трест // Возрождение. 1953. № 30. С. 117-127, а также: Войцеховский С.А. Трест: Воспоминания и документы. — Лондон, Онт, 1974. — С. 28.

12. См.: Никитин В.П. Переписка с «азиатом» В. Ивановым // Евразийская хроника. Вып. 6. — Париж, 1926. — С. 6-12.

13. См.: ФАП 1, 330.

14. Ссылки в ФАП 1, 324.

15. См.: Версты, № 1—3. — Париж, 1925-1928, а также: Струве Г.П. Русская литература в изгнании. — Париж, 1984. — С. 45, 73-75. Музыковед, писатель, философ Петр Петрович Сувчинский, один из основателей евразийского движения (к которому он принадлежал до 1939 года), родился в Петербурге в 1882 году и жил с начала двадцатых годов до своей смерти в 1985 году в Париже. Он был дружен со Стравинским и Прокофьевым и переписывался с Борисом Пастернаком. В конце двадцатых годов, по-видимому, Сувчинский познакомился с идеями Федорова (по мнению пражского евразийца Чхеидзе, см. ниже прим. 60). См. также очень негативную характеристику Сувчинского, данную А.Б. (прим. 11).

16. Сетницкий Н.А. Коммунистический строй в изображении Н.Ф. Федорова // Версты. 1928. № 3. С.259-277. — (Н.Ф. Федоров); Из переписки Н.Ф. Федорова с В.А. Кожевниковым о Туркестане. — Там же. С. 278-288. — (Введение «С» (псевд. Н.А. Сетницкого), с. 278). В примечании редакции говорилось, что хотя сочинения Федорова оставляют впечатление «затхлой провинциальности», и многое в его взглядах устарело и даже откровенно реакционно, очень актуальна все же центральная мысль его учения о неразрывности индивида и коллектива; идея «общего дела». — См.: От редакции. — Там же. С.6.

В этом же номере «Версты» напечатаны: инициированное возможно самим Сетницким благоприятное обсуждение В.Н. Муравьевым статьи «Овладение временем» философа В.Е. Сеземана, который был дружен с Савицким и на некоторое время сблизился с евразийством (там же, с. 172-175), а также статья Н.А. Бердяева «Русская религиозная мысль и революция» (там же, с. 40-62) со случайными ссылками на Федорова.

17. См. детальную и во многом напоминающую Федорова критику капитализма и коммунизма, а также объяснение евразийского «синтеза» в анонимном сочинении «Евразийство и коммунизм» (прим.8) и «Евразийство: Декларация...» (прим. 8). Здесь так же, как и в других местах, бросается в глаза, что критика евразийцами капитализма сформулирована существенно острее и занимает больше места, нежели критика советской

системы, которая характеризуется позитивно. Так, в советском коллективном и плановом хозяйстве, которое направлено к общей цели (а именно — к претворению идеи) и тем самым вызывает настроение энтузиазма в строительстве, евразийцы видели значительный и полноценный прогресс в противоположность индивидуализму, экономической анархии и отчужденному труду, характеризующим систему капитализма. Поэтому учение евразийцев об обществе встретило особенно резкую критику. Так, живущий в Париже философ и теолог В.В. Зеньковский в своей статье, которая появилась в либеральной рижской газете «Сегодня» настойчиво предупреждал о тоталитарном, враждебном для свободы характере «органической», «единой» общности, каковая мерещится евразийцам, и назвал «идеократию» наихудшей формой деспотии, поскольку она является духовной по своему характеру. В этой связи Зеньковский упомянул также учение Федорова как «своеобразное переплетение чисто религиозных мотивов со странными отголосками оккультизма и магии». — См.: Зеньковский В.В. Евразийцы // Сегодня. 1933. 20 октября. — № 290.

18. См., напр.: Савицкий П.Н. Главы из «Очерка география России» // Тридцатые годы (прим.7), с. 87-101. — Поразительным образом не было никакой реакции евразийцев на историсофские спекуляции Федорова по поводу значения Турана и Памира как «колыбели человечества» и месте погребения праотца Адама; оказалось, что эта часть учения Федорова не была осмыслена.

19. Аглер А.С. Н.Ф. Федоров // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 101. В статье представлен портрет Федорова. Об авторе ничего более не известно; возможно, что это псевдоним.

20. См. о последующем также у Босса (прим. 4), с. 118-120.

21. Всего появилось 35 номеров (до 7.09.1935). Как и большинство публикаций евразийцев, эта газета является раритетом и имеется лишь в некоторых библиотеках; нами были использованы экземпляры университетской библиотеки Базеля.

22. Святополк-Мирский Д.П. О Толстом: 1828-1928 // Евразия. 1928. 24 ноября. — № 1. С. 6. О влиянии Федорова на Толстого см. также: Ders, Some Remarks on Tolstoy // The London Mercury. 1929. № 20. P. 174.

23. Анон. Письма из России // Евразия, 3 (8.12.1928), с.8; От редакции. — Там же. См. также: Анон. Письмо из России // Евразия, 22 (20.04.1929), с.6.

24. Запись А.К. Чхеидзе. — ФАП I, 237. — При этом письма написаны так, словно автор жил в Советском Союзе; однако Сетницкий мог их написать во время своего временного пребывания там летом 1928 года. Конечно, не исключено также, что в случаях с письмами речь идет о фальсификациях ГПУ, упомянутых Гулем (см. прим. 11); в любом случае эти письма способствовали поляризации внутри евразийского движения и внесли в него раскол. Необоснованно, однако, подозревать Сетницкого, который был всегда советским подданным, в том, что он сочинил письма по поручению ГПУ.

25. Трубецкой Н.С. Письмо в редакцию // Евразия, 7 (5.01.1929), с.8; письмо датировано 31.12.1928. — Трубецкой не окончательно порвал с евразийским движением, как доказывают публикации середины тридцатых годов. Напротив, его отношение к Федорову и его сторонникам было холодным; см. письмо Трубецкого П.Н. Савицкому от 1.1.1933.

26. От редакции // Евразия, 7 (5.1.1929), с. 8.

27. Анон. Путь евразийства // Евразия, 8 (12.1.1929), с. 1; От редакции. — Там же, 10 (26.1.1929), с.1; Святополк-Мирский Д.П. Наш марксизм.

же той части парижской группы евразийцев, которая дистанцировалась от «кламарского движения» — группировки с промарксистской линией, возникшей в связи с «Евразией» и названной по месту выпуска газеты³³.

Кламарский раскол означал растущее ослабление евразийского движения. После Трубецкого в августе 1929 года из движения вышел и Сувчинский. В 1928 году Карсавин начал работать в Каунасском университете³⁴, Вернадский же еще в 1927 году уехал по приглашению в Йель.

«Левые» евразийцы между тем продолжали пропагандировать идеи Федорова. Так, в № 24 газеты «Евразия» были опубликованы шесть обширных писем Федорова к Кожевникову, подготовленные к публикации Сетницким³⁵. Поскольку содержание этих писем касалось пространно изложенных деталей, из которых едва ли можно было понять основные идеи Федорова³⁶, редакция в сопроводительной статье³⁷ позволила себе заметить, что существует разительное расхождение между «гениальным внутренним опытом» Федорова и его способностью изложить и сформулировать это соответствующим образом в мысли. Вследствие влияния глубоко бескультурной и консервативной среды, в которой жил и работал Федоров, его проект деформировался и даже нередко искажался до «неприятного гротеска» («мучительный гротеск»). Однако Федоров, как никто другой, поднял «проблему революции» на уровень ее «метафизического значения»: «с беспрецедентной силой» он поставил «тему революционного проективизма и, тем самым, открыл перед русским сознанием религиозный смысл революции и дал оправдание ее исторических целей»³⁸. Еще яснее выражена эта мысль в анонимной передовице, опубликованной в № 33 (10.8. 1929) «Евразии»³⁹: «То, что революция освободила людей от отчуждения и пассивности и призвала к активно-проективному преобразованию природы, ведь собственно и означает выполнение первоначальной религиозно-санкционированной мысли (которая в буржуазно-капиталистическом обществе была отвергнута и забыта). Восстановление «органической традиции» религиозности «новой трудовой культуры» — заслуга Федорова, который, «наряду с Марксом, является великим пророком и провозглашателем новой исторической эпохи».

Четыре недели спустя, 7 сентября 1929 года, «Евразия» поместила отзыв на эту статью. Пытаясь связать Маркса и Федорова с тем, чтобы на сконструированном таким образом базисе начать легальную работу в Советском Союзе, «движение Кла-

— Там же, 11 (2.2.1929), с. 3; Анон. Проблема идеократии. — Там же, 15 (2.3.1929), с. 1.

28. Анон. Путь евразийства (прим. 25).

29. Анон. Письмо из России (прим. 21).

30. *Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н.* О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). — Париж, 1929. — Брошюра была расослана всем абонентам «Евразии».

31. *Савицкий Н.Н.* Газета «Евразия» не есть евразийский орган. — Там же, с. 3-19; о Федорове особо: с.5.

32. *Алексеев Н.Н.* О газете «Евразия». — Там же, с. 12-20; о Федорове — с. 18.

33. Там же, с. 24-31.

34. Он преподавал на историческом факультете. С 1940 по 1946 год — в Вильнюсском университете. В 1949 году был арестован; в июле 1952 года умер в советской лагерной больнице.

35. [Н.Ф. Федоров] Письма Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову // *Евразия*, 24 (4.5.1929), с. 7. Датированы пять из шести писем; они написаны в период с 27.12.1895 по 3.07.1900. Это поясняют примечания Кожевникова, Петерсона и Сетницкого.

36. Последнее письмо (от 3.07.1900) представляет определенный интерес из-за содержания в нем замечаний Федорова о Чехове и Горьком.

37. Анон. По поводу писем Н.Ф. Федорова // *Евразия*, 24 (4.05.1929), с. 2-4.

38. Там же, с. 3. Приведено по оригиналу.

39. Анон. От необходимости — к свободе // *Евразия*, 33 (10.8.1929), с. 1.

40. *Алексеев Н.Н.* История и современное состояние евразийского движения // *Orient und Occident*. 1934. № 17. С. 4. Позитивно судил Сетницкий: за попытками соединить Маркса и Федорова он видел стремление к новому великому идеологическому синтезу, который связал бы «революцию и традицию». Бесспорной заслугой евразийцев Кламара было то, что они первыми сделали имя Федорова лозунгом, а его учение — основой действия, направленного на актуальную действительность. См.: *Кононов Д.С.* (т.е. *Н.А. Сетницкий*). Евразийство и пореволюционники // *Вселенское дело*, 2, Рига, 1934, с. 37, 39.

41. См. письма Марины Цветаевой к Анне Тесковой от 22.01.1929 // *Цветаева М.* Письма к А. Тесковой. — Прага, 1969. — С. 71. См. также: *Разумовская М.* Марина Цветаева: миф и действительность. — Лондон, 1983. — С. 260.

42. По поводу биографии Д.П. Святополка-Мирского см.: *Лаврухина Н., Чертков Л. Д.С.* Мирский. Profil critique et bibliographique. — Paris, 1980. — Особ. с. 38-40, 44-50.

43. См.: *Гуль Р.* (прим. 11), с. 174.

44. См., напр.: *Ильин В.Н.* Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. — Париж, 1930. — Опыт христианской космологии с включением современных естественнонаучных познаний и теорий со ссылками на Муравьева (с. 211), Лосева и Флоренского (с. 212-215), Вернадского (с.226-229).

45. См. дневниковую запись В.Н. Буниной от 10.02.1929: «...пошли на вечернее мероприятие евразийцев. Узнала нечто новое: евразийцы — за мировую православную церковь. Они открыли Федорова...». — См.: *Бунина В.Н.* Устами Бунина. Т.2. — Франкфурт/М., 1981, с. 197. См. также: *Beyssac M.* La vie culturelle de l'emigration russe en France: Chronique (1920-

1930). — Paris, 1971. — S. 216. В дискуссии принимали участие Бердяев, Вышеславцев, Федотова и Ю.А. Ширинский-Шихматов.

46. Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. 6. — Прага, 1929. — С. 17-23.

47. Там же. — С. 20.

48. Ильин В.Н. Этюды о русской культуре. Этюд V: Н. Федоров и преподобный Серафим Саровский // Вестник РСХД. 1931. № 7. С. 8-13, 19-26; № 11. С. 13-16.

49. Ср.: Ильин В.Н. Профанация трагедии (Утопия перед ликом любви и смерти) // Путь. 1933. № 40. С. 63; *Его же*. Техника и христианство // Новый град. 1933. № 7. С. 64. *Его же*. Великая суббота (О тайне смерти и бессмертия) // Путь. 1938. № 57. С. 48. *Его же*. Арфа Давида: Религиозно-философские мотивы русской литературы. Т.1. — Сан-Франциско, 1980. — С. 31, 211, 231, 319, 443. — В написанном, вероятно, в начале тридцатых годов, но опубликованном позднее полемическом сочинении Ильин спорил против «абсурдной модной попки» совместить учение Федорова с доктриной революции; в действительности оба учения диаметрально противоположны; так, забота Федорова относится не к будущим поколениям, а к прошлым, цель Федорова — спасение и жизнь, цель революции — смерть. — См.: Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. — Париж, 1987. — С. 15, 43, 74, 133, 135. — В 1934 году Ильин отошел от евразийцев, упрекнув их в «открытой склонности к большевизму».

50. О русской эмиграции в Праге существует обширная литература. См., напр.: Riha B.T. Russian Emigre Scholars in Prague after World War I // Slavic and East European Journal, 16 (1958), 1, с. 22-26; Мейснер Д.И. Миражи и действительность: Записки эмигранта. — М., 1966. — Особ. с. 124-137; о пражских евразийцах — там же, с. 187.

51. См. прим. 11. Ср. также: Мейснер (прим. 50), с. 192 и А.Б. (прим. 11), который изображает Савицкого как талантливое, честолюбивое и фанатичного человека (особ. с. 126 ф). К биографии Савицкого см. также: Вернадский Г.В. П.Н. Савицкий (1895-1968) // Новый журнал. 1968. № 92. С. 273-277.

52. Протокол совещания наличных в Праге членов президиума ЦК с представителями пражской ЕА группы // Евразийские тетради. — Без места (Прага), 1934. — С. 11. — Заседание от 9.07. 1934.

53. Востоков П. (псевд. П.Н. Савицкого); La philosophie russe durant la periode post-revolutionnaire // Le Monde Slave, 9 (1932), 4, с. 432-457.

54. Там же. — С. 440.

55. Алексеев Н.Н. Свобода, равенство и братство // Третья Россия. 1933. № 3. С. 33. *Он же*. Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину. — Б.м. [Берлин], 1936. — С. 87.

56. Алексеев Н.Н. Природа и человек в философских воззрениях русской литературы // Грани. 1959. № 42. С. 187-204; о Федорове — особ. с. 199-203.

57. Некоторые живущие (в указанное время) в Праге ученые случайно обращались к Федорову: например, философ и историк философии Б.В. Яковенко (1884-1948) — в своем произведении «Dejiny ruske filosofie» (Прага, 1938; о Федорове — с. 343-346), философ и педагог С.И. Гессен (1887-1950) — в нескольких статьях о Достоевском, философ и литературовед Р.В. Плетнев (род. 1903) — в 1934 году в опубликованном докладе «Основные линии философского учения Н.О. (так!) Федорова» (В кн.:

Festschrift N.O. Losskij. — Bonn, 1934. — S. 133-140), а также Роман Якобсон (1896-1982) — в связи с Маяковским.

58. Материалы к биографии К.А. Чхеидзе (19.09.1897 (нов.ст.) — 29.07.1974) — в ФАП, особ. 1, 341. См. также: LV. 75 лет Чхеидзе // Свободное слово (Прага), 19.09.1972. В двадцатые и тридцатые годы роман и рассказы Чхеидзе стали очень популярны; основным его произведением является роман о Кавказе «Страна Прометей», опубликованный в 1932 году в Шанхае.

59. См.: *Кугрова И.В.* Полгода в Париже (к биографии Марины Цветаевой) // Марина Цветаева: Исследования и материалы. — Вена, 1981. — С. 141.

60. См.: Протокол... (прим. 52), с. 9.

61. ФАП 1, 341: Сетницкий к Чхеидзе, 1929-1934; ФАП 1, 328: Чхеидзе к Сетницкому, 1930-1934. — С 1965 года до своей смерти Чхеидзе регулярно переписывался с дочерью Сетницкого Ольгой Николаевной Сетницкой; сохранилось около 50 ее писем в ФАП 1, 341.

62. ФАП 1, 341: Устрялов к Чхеидзе, 44 письма, 1930-1933; Чхеидзе к Устрялову, 27 писем, 1930-1933.

63. См.: Протокол... (прим. 52), с. 9.

64. *Чхеидзе К.А.* Николай Федорович Федоров // *Roshledu po Literature a Umeni*, 1, (1932), 12, с. 91.

65. *Чхеидзе К.А.* Комментарии к Маяковскому // *Roshledu po Literature a Umeni*, 2 (1933), 8-9, с. 57; *Его же.* О судьбе русской литературы. — Там же, 15, с. 105; 16-17, с. 115. То же самое по-русски: О современной русской литературе. — Маш. Прага, 1933; см. также П: 3.2; прим. 12, 14.

66. *Чхеидзе К.А.* N.F. Fedorov a nase doba (K tricatemu vyrocí dne jeho umrti 15-28 prosince roku 1903). Акце. 1933. № 11-12. С. 171-174. — В том же году появились две статьи Чхеидзе в евразийских публикациях, в которых тоже кратко упомянут Федоров. См.: *Чхеидзе К.А.* К проблеме идеократии // Новая эпоха. Идеократия. Политика — экономика: Обзоры. — Нарва, 1933. — С. 15-22; о Федорове — с. 17; *Его же.* Science // *Малевский-Малевич П.* Russia U.S.S.R. A Complete Handbook. — New-York, 1933. — С. 677-687.

67. *Чхеидзе К.А.* Записка К.А.Ч. о философии Н.Ф. Федорова // Евразийские тетради (прим. 52), с. 30-34. См. также: Протокол... (прим. 52), с. 28 (заседание от 11.07.1934); Евразийские тетради. 1934. № 2-3. С. 21; № 4. С. 9-11, 24-28. *Его же.* Н.Ф. Федоров // *Acta Academiae Velehradensis*: 1934. № 12, фаск. 3-4, с. 135-141. *Его же.* Идея-проект // Аксе. 1934. № 5-6. С. 47. *Его же.* Идея-образ. — Там же. № 7-8. С. 64. *Его же.* Fedorovova filosofie. — Там же. 1935. № 1-2. С. 18.

68. По вопросу о своем отношении к учению Федорова участники конференции пражских евразийцев записали в протоколе от 9.07.1934: «Учение Федорова для меня приемлемо, за исключением воскрешения умерших» (А.П. Антипов); «Не принимаю учения Федорова» (А.А. Шепвалов); «Что касается учения Федорова, то я против идеи о воскрешении умерших. Странники Федорова являются святыми сектантами, которые не понимают глубокого и сокровенного смысла смерти» (И.С. Белецкий). — См.: Протокол... (прим. 52), с. 10.

69. *Чхеидзе К.А.* Записка... (при. 67), с. 31.

70. *Чхеидзе К.А.* N. Fjodorovic Fjodorov // *Ruch Filosofický*, 11(1936), 3-4, с. 112-115. *Его же.* Н.Ф. Федоров в прошлом и настоящем. (К познанию религиозных мотивов русской революции) // *Знамя России*. 1937. № 12(100). — С. 10-14.

В статьях Чхеидзе поражают постоянно встречающиеся неточные или ошибочные данные, содержащие в большинстве своем преувеличения. Так, к примеру, в названной последней статье сказано, будто Горький «при открытии Беломорканала (!) писал и говорил о Федорове», что якобы Федорову посвящены статьи (!) в «Известиях», что в Харбине будто бы имеется «круг (!) последователей Федорова» и тамошнее издательство опубликовало «около 15-20 книг и брошюр» Федорова и его учеников. — См.: Чхеидзе К.А. Н.Ф. Федоров..., с. 12.

71. Горностаев А.К. (Горский). Pred tvari smrti. — Прага, 1933. — С. 36. — ФАП I, 339.

72. См.: Романицкий А. K clanku 'Pele-mele' o jezdecke akademii v. Cercanech // Jezdec a Chovatel, 3, 1935, 68, с. 803. Его же. Rab. Rasskaz sportsmena // Иллюстрированная Россия. 1936. № 27. С. 8. — В обоих случаях следуют упоминания Федорова, которые, очевидно, восходят к Чхеидзе, впрочем совершенно неуместно, ибо касаются спорта.

73. К.А. Чхеидзе Н.А. Сетницкому, 14.11.1932. — В 1933 году Чхеидзе, очевидно, все же сделал доклад в «Русском философском обществе». Данные ФАП I, 328.

74. Д-а О. Fedoroviana Prahensia // Вселенское дело (прим. 40), с. 176.

75. Сухих С.И. М. Горький и Н.Ф. Федоров // Русская литература. 1980. № 1. С. 161. — О реакции Горького ничего не известно.

76. См. замечания: Bradova M., Louzil J. Literarni archiv Narodniho muzea v Praze. Literarni pozustalost cis.142. Fedoroviana Pragensia. — Прага, 1962 (разм. маш.). — До начала семидесятых годов состав Архива Федорова пополнялся Чхеидзе. См. также: LV (прим. 58). Сегодня Архив Федорова находится в Литературном архиве памятников народной письменности (Pamatnik narodniho pisemnictvi) на пражней Клостер Штрахов в Праге.

77. См. сообщение об открытии выставки от 24.05.1934 в пражской ежедневной прессе: Narodni Politika, 23.05.1934; Prazske Noviny, 24.5.1934, ФАП I, 328.

Перевод с немецкого В.В. Козловского и
А.Т. Казаряна

Радиокомпания «Москва»

на взаимовыгодных условиях предоставляет всем фирмам свое эфирное время. Свяжитесь с нами, и многомиллионная аудитория Московского региона узнает о вас и вашем деле!

Программы радиокомпания «Москва» распространяются по первому каналу Московской городской сети (I программа), на средних волнах (355 м) и УКВ (частота 66,44 МГц или на волне 4,52 м), звучат как в утренние, так и в вечерние часы.

Дополнительную информацию вы можете получить, связавшись с радиокомпанией «Москва».

Наш адрес: 113326, Москва, ул. Пятницкая, 25.

Контактные телефоны: 233-71-38, 233-68-50, 233-61-60, 233-63-61,
233-60-74, 233-63-98.

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

В.С. БОРИСОВ

УХОД Н.Ф. ФЕДОРОВА ИЗ РУМЯНЦЕВСКОЙ БИБЛИОТЕКИ

Николай Федорович Федоров придавал огромное значение документам истории и сохранению следов человеческой жизни и деятельности, считая, что в будущем такая работа будет способствовать материальному воссозданию когда-то жившего человека. Что касается собственной персоны, то Федоров, кажется, предпринял максимум усилий, чтобы оставить как можно меньше сведений о себе. Поэтому биографических документов осталось крайне мало.

На вопросы о своей жизни или о членах семьи Федоров, как правило, не отвечал. Даже такие близкие друзья и ученики его, как Н.П. Петерсон и В.А. Кожевников, точно не знали года рождения Николая Федоровича. Спустя 11 дней после смерти Федорова Н.П. Петерсон в письме к В.А. Кожевникову сообщал следующее: «...Николай Федорович, как я писал Вам, незаказный сын Павла Гагарина: я думал, что Евстафьев — брат его, оказывается, что он ему был шурином, и это жена Евстафьева — Юлия Павловна (Зинаида Гагарина была за Тришатным) сестра Николаю Федоровичу, которого, как я Вам писал, в доме другой его сестры Полтавцевой звали Николаем Павловичем...

Почему это Вы пишете в письме от 11 декабря, что Николаю Федоровичу 74 года. Наверно я не знаю, так как определенно Николай Федорович не говорил о своих годах, но по некоторым словам я всегда думал, что он родился в 1824 году, что он старше Толстого на четыре года и даже с лишком, и 1824 год, кажется, год, приходящийся как раз через столетие со времени рождения Канта*.

Противоречивы и официальные документы. В аттестате, выданном Подольским уездным училищем в апреле 1868 г., говорится: «...из купеческого звания, 40 лет... жалованья получал 330 руб. в год**», в паспортной книжке, выданной 4 января 1897 г. Московским Публичным и Румянцевским музеем, возраст указан — 68 лет***, а в Румянцевском аттестате, нами публикуемом, — 70 лет.

* Рукоп. отд. РГБ (далее ОР РГБ), арх. Н.П. Петерсона, ф. 657.

** Личное дело Н.Ф. Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

*** Там же.

В июле 1985 г. автору данной статьи наконец удалось окончательно установить дату рождения на основании свидетельства о рождении Н.Ф. Федорова, которое было обнаружено в архиве Тамбовской гимназии. Этим годом оказался 1829-й*.

В желании затенить следы своей жизни Федоров был последователен, например ни разу не позволил себя сфотографировать. «А когда однажды один из его почитателей принес с собою ручной аппарат и хотел тайком сфотографировать его за работой, Николай Федорович вдруг заметил эту проделку в последний момент и, совершенно огорченный, присел за стол и долго не хотел выходить из своей засады, пока не убедился, что вероломного приятеля его совсем в Музее нет»**, — вспоминал Г.П. Георгиевский. Поэтому имеются только фотоснимки Федорова на смертном одре.

Не удалось пока найти могилу Федорова, хотя известно, что похоронен он был на кладбище московского Скорбященского монастыря (ныне ул. Новослободская, 58).

Поэтому особый интерес представляет впервые публикуемый нами аттестат, являющийся основным документом биографии Федорова. Все публикуемые ниже письма, а также аттестат связаны с уходом Федорова из Румянцевской библиотеки.

Покинуть Румянцевскую библиотеку он намеревался трижды, причем, если судить по прошениям, сохранившимся в личном деле Федорова, обычно весной — накануне пасхальных каникул.

Первое прошение датировано 31 марта 1880 г.*** Федоров мотивировал свое желание уйти «по домашним обстоятельствам». Директор Музея В.А. Дашков на прошение писал, обращаясь, видимо, к секретарю: «Попроси в письме Николая Федоровича не оставлять своей службы при музеях... Я всегда готов попросить, ходатайствовать о вознаграждении г. Федорова»****

Тогда Федорова уговорили остаться, с 12 апреля он ушел в двухмесячный отпуск «по домашним обстоятельствам». Резолюция В.А. Дашкова на отпускном прошении Федорова звучит просительно: «Согласен, хотя всегда усердная служба г. Федорова, соединенная со знанием дела, необходима в настоящее время, но не стремясь останавливать поездку — я бы только просил скорее, по возможности, возвращаться»*****. С 12 июня по 15 августа***** Николай Федорович снова в отпуске. Таким образом, в библиотеке он не работал четыре месяца.

В апреле 1894 г. Федоров снова намеревается уйти. Но прошение, видимо, было только заготовлено, на нем нет подписи самого Николая Федоровича; нет и директорской резолюции.

2 октября 1895 г. в канцелярии Музея опять появляется прошение об увольнении. Судя по тексту, Федоров хотел покинуть не только Румянцевскую библиотеку, но и Москву, свою пенсию получать желал в Воронеже.

* Борисов В.С. Кто была мать Н.Ф. Федорова? // Памятники Отечества. 1989. № 1. С. 104.

** Георгиевский Г.П. А.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Воспоминания // Рукоп. отд. РГБ, ф. 217.

*** Личное дело Н.Ф. Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

**** Там же.

***** Там же.

***** Там же.

1897 год был, видимо, тяжелым для Николая Федоровича. В феврале на три дня (с 24 по 27) «по домашним обстоятельствам»* он съездил в Петербург. Как сообщает Г.П. Георгиевский: «Эта поездка очень заинтересовала всех его знакомых, и волею-неволею ему пришлось дать объяснение. По его словам, он ездил в Петербург потому, что там умер его родной брат, присяжный поверенный»**.

С 5 по 15 апреля 1897 г. Федоров снова отправился в отпуск. В письме Петерсону от 6 мая Николай Федорович сообщал: «Думаю не позже, как в половине мая ехать в Воронеж, выйдя, конечно, в отставку. — Не говоря о других недомоганиях, должен упомянуть о ногах, которые начинают так пухнуть, что очень может быть нельзя будет надеть сапог»***. Но 28 мая 1897 г. он подал не прошение об отставке, а рапорт на отпуск «по болезни в разные города Российской империи по 15 августа, на две недели раньше установленного каникулярного времени»****.

В 1898 г. Федоров все же оставил Румянцевскую библиотеку. За неделю до пасхальных каникул, 27 марта, Николай Федорович подал прошение на поездку «во все города Российской империи» сроком с 28 марта по 18 апреля и уехал в Троицкую слободу. За две недели до окончания отпуска Николай Федорович в письме на имя директора Музея М.А. Венивитинова извещал, что намерен оставить библиотеку. Просьбы дирекции пересмотреть свое решение были безрезультатными, и тогда М.А. Венивитинов инспирирует письмо сотрудников библиотеки, черновик которого написан им самим. Письмо, адресованное Н.Ф. Федорову, подписали почти все члены личного состава Музея — 14 человек из 18*****.

Предстоящим уходом Николая Федоровича были обеспокоены и читатели. Видимо, не одно письмо было послано ими Федорову с просьбой не покидать читального зала Румянцевского музея. Все понимали, что Музей «теряет... силу, которую ему заменить, конечно, нечем», сожалели об уходе «добротного гения каталожной», как назвал Николая Федоровича Н. Черногубов*****, тем более, что личность Федорова, его отношение к книге и библиотечному делу как к священнослужению озаряла светом и их жизнь, наполняла великим смыслом работу в главном московском книгохранилище.

Уговоры длились долго, в общей сложности почти полгода.

21 августа Николай Федорович подал, наконец, официальное прошение об увольнении, которое было подписано директором только 15 сентября. В официальном отчете Музея в главе «Перемены в личном составе» было записано: «С 15 сентября уволен со службы в разряд вольноотрадающихся, а 1 ноября вовсе оставил службу в музеях дежурный при читальном зале коллежский асессор Н.Ф. Федоров»*****. Во вступительной же статье официального отчета говорилось: «...наконец, мы должны отметить, как прискорбное для музея событие, оставление службы Н.Ф. Федорова в ок-

* Личное дело Н.Ф. Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

** ОР РГБ, Арх. Георгиевского Г.П., ф. 217, л.2.

*** ОР РГБ, Арх. Петерсона Н.П., ф. 657.

**** Личное дело Н.Ф. Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

***** Там же.

***** Н.Ф. Федоров // ОР РГБ, ф. 328, л.1.

***** Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1898 г. — М.: Т-во типо-лит. Владимир Чичерин, 1899. — С. 63.

тябре истекшего года. Известная всем, кто только его знает, скромность этого труженика препятствует нам дать на страницах отчета хотя бы общую характеристику значения, какое Н.Ф. Федоров имел в качестве заведующего библиотечным каталогом, благодаря своим обширным познаниям в библиографии».

В чем же причина ухода Федорова из библиотеки? Федоров, озаренный идеей «общего дела», всю свою жизнь выстраивал как максимально способствующую ее претворению. «Его жизнь не знала и не имела других форм, кроме строжайшего следования своим убеждениям, кроме полного и беспрекословного воплощения и осуществления руководящих взглядов его философии, воплощения во всем, до мелочей, и сурового до аскетической нищеты и самозабвения»**, — вспоминал Г.П. Георгиевский. У Николая Федоровича не было противоречия между его прекрасными идеалами и собственным поведением. Непонимание идеи общего человеческого дела другими людьми вызывало в его душе боль, но он, верный своей истине, с еще большей настойчивостью проповедывал ее; в такие минуты «речь его была необузданно страстной, глаза горели, голос срывался, на присутствующего противника сыпались сарказмы, брань, угрожающие жесты. Трясущимися от волнения руками искал он в карманах своего пальто смятые искомканные бумажки, исписанные неровным дрожащим почерком»***.

Николай Федорович своим учением и своей жизнью проповедовал новый нравственный закон, исполнение которого для него было делом само собой разумеющимся, и испытывал острую боль, встречая непонимание и равнодушие. Все это не могло не отразиться и не повянуть на его уход из библиотеки. И дело тут, конечно, не в гордыни, не в княжеской заносчивости непризнанного гения и пророка, а именно в скорби, основанием которой мог стать чей-то самый незначительный с общепринятой точки зрения поступок. По мнению Г.П. Георгиевского, именно один такой ничтожный факт и послужил поводом для ухода из библиотеки: Федоров «был беспощадным исполнителем и контролером за точностью в исполнении тех правил, которые оберегали общественное достояние и обеспечивали его наилучшее использование. Так, во всю свою жизнь он не только никому не дал на дом ни одной музейной книги, но и сам ни разу не воспользовался этим своим правом. Когда же он увидел, что новый Библиотекарь Музея, профессор Н.И.С.****, широко пользовался сам музейскими книгами и не препятствовал другим брать их домой, Николай Федорович, не находя на привычных местах самых необходимых книг, ушел в отставку с пенсией в 17 р. 51 коп.»*****. Конечно, для семидесятилетнего Федорова, уставшего и больного, этот факт вполне мог быть той каплей, которая переполнила чашу долготерпения.

* Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1898 г. — М.: Т-во типо-лит. Владимир Чичерин, 1899. — С. 11.

** Георгиевский Г.П. А.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров: Воспоминания // ОР РГБ, ф. 217, л. 11.

*** Черногоубов Н. Н.Ф. Федоров // ОР РГБ, ф. 328, л. VI.

**** Николай Иванович Стороженко.

***** Георгиевский Г.П. А.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров: Воспоминания // ОР РГБ, ф. 217, л. 8.

ПУБЛИКАЦИЯ*

Письмо Н.Ф. Федорова Директору Московского Публичного и Румянцевского Музеев М.А. Веневитинову**

Милостивый Государь

Глубокоуважаемый Михаил Алексеевич

Вынужденный просить об отставке я однако не отказываюсь служить в Музее вольноотпускающимся, как это Вы мне предлагали и если позволят, конечно, силы. Но в настоящее время я чувствую себя настолько слабым, что не могу исполнять надлежащим образом того, что требует служба в Музее, как бы снисходительно не относились ко мне в этом отношении, а потому и прошу Вас покорнейше дать ход поганной мною просьбе об отставке. Не могу не сказать, что живя здесь, в слободе Троицкой¹, почти в деревне, я начинаю чувствовать себя несколько богрее, чем чувствовал себя, живя в Москве.

Примите уверение в совершенном почтении и искренней преданности, всегда готовый к услугам

Николай Федоров

Аттестат прошу выслать в г. Воронеж² на имя городского судьи 3-го участка Н.П. Петерсона.

1898 16 апреля

Письмо Владимира Дена Н.Ф. Федорову***

Многоуважаемый Николай Федорович!

На днях узнал к своему величайшему сожалению, что Вы решили окончательно покинуть Музей и Москву. Мне это жаль и потому, что Музей теряет в Вас силу, которую ему заменить, конечно, нечем: в этой потере Музея я участвую более, чем кто бы то ни был грутой, так как мне, более, чем многим другим, — приходилось пользоваться Вашими советами и указаниями. Но кроме того мне просто жаль, что приходя в Музей, уже больше не буду видеть Вас там. Все мы, Ваши обычные посетители, и главным образом, Браве³, Строев⁴ и я, очень грустим, что Вас больше нет, и скучаем без Вас. Мы все-таки не теряем надежды, что Вы еще вернетесь к нам. Браве мне передал Ваш поклон, за который я Вам очень благодарен. В Музее тотчас же после Вашего отъезда наступили новые порядки: в 3 часа мы все переселяемся в читальный зал, а по воскресеньям занимаемся по домам. В заключение прошу Вас принять мою глубокую благодарность за помощь, которую Вы мне столь часто оказывали, и сохраните добрую память о преданном и благодарном Влад. Ден⁵

Моя жена, так же, как и В.Н. Ивановский⁶, Вам очень кланяются и тоже просят передать Вам свое сожаление о Вашем отъезде.

* Письма публикуются впервые.

** Личное дело Н.Ф. Федорова // ОР РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

*** ОР РГБ, Архив Петерсона Н.П., ф. 657.

Москва, 25 сентября 1898 г.

Дорогой
Николай Федорович,

Михаил Алексеевич⁷ сообщил нам желание Ваше получить скорее отставку. Прослуживши с Вами столько лет, пользуясь Вашими постоянными указаниями, мы в настоящее время в отсутствие Ваше уже достаточно успели убедиться, что как мы, так и читатели Музея без Вас положительно осиротели и чувствуем себя беспомощными.

Утешались надеждою, что пройдет срок Вашего отпуска и Вы приедете, но письмо Ваше к Михаилу Алексеевичу нас окончательно разочаровало и огорчило. Одна надежда на то, что Вы не откажете нашей общей просьбе вернуться к нам и по-старому снова станете нашим незаменимым руководителем в занятиях по Библиотеке, одна только эта надежда и заставляет нас в настоящее время усердно просить Вас исполнить общую усердную просьбу поскорее приехать к нам.

А. Кирпичников⁸
Н. Стороженко⁹
С. Долгов¹⁰
И. Бушера¹¹
А. Келлат¹²
А. Калишевский¹³
С. Горская¹⁴

Я. Квасков¹⁵
А. Калайдович¹⁶
Е. Покровская¹⁷
Н. Янчук⁸
С. Шууров¹⁹
М. Горская²⁰
С. Черемин²¹

РУМЯНЦЕВСКИЙ АТТЕСТАТ**

Аттестат²²

17 сентября 1898 г.

Предъявитель сего, служивший гежурным чиновником при читальном зале Московского Публичного и Румянцевского музеев, Коллежский Ассессор Николай Федорович Федоров, как видно из формулярного о службе его списка происходит из купеческого звания. По окончании курса наук в Тамбовской гимназии с правом на чин XIV класса, указом Правительствующего Сената за № 34775 исключен из купеческого звания 1849 года сентября 29-го. Для дальнейшего образования поступил в Ришельевский лицей Камерального отделения, откуда, не окончив курса, выбыл 1852 года марта 19-го. По надлежанием испытании в Тамбовской гимназии, Высочайшим указом определен учителем истории и географии в Липецкое уездное училище с 1854 года февраля 23-го. Получил не в зачет третнее жалованье. Высочайшим приказом, по прошению, от службы уволен 1857 года января 27-го. Определен учителем истории и географии в Богородское уездное училище 1858 года октября 30-го, с разрешения училищного начальства преподавал историю и географию в Богородском женском 2-го разряда училище. Приказом Правительствующего Сената, от 30 марта 1862 года за № 118, произведен в Губернские секретари со старшинством с 1855 года ноября 26-го. По удостоянию Комитета Гг. Министров, за отличие по службе, Всемилостивейше награжден единовременно 75-ю руб. ассигнациями 1862 года декабря 6-го. Указом

* ОР РГБ, Архив Петерсона Н.П., ф. 657; черновик — в Личном деле Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

** ОР РГБ, Арх. Петерсона Н.П., ф. 657; копия — в Личном деле Н.Ф. Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53.

Правительствующего Сената, от 25 февраля 1863 года за № 2188, произведен в Коллежские секретари со старшинством с 1858 года ноября 26-го. Указом Правительствующего Сената, от 15 июня 1864 года за № 3463, произведен в Титулярные советники со старшинством с 1861 года ноября 26-го. Перемещен к должности учителя в Угличское уездное училище 1864 года июня 23-го. Циркуляром Г. Попечителя за № 34, по прошению, от службы уволен 1864 года декабря 8-го. Циркуляром Г. Попечителя, от 30 сентября 1865 года за № 23, определен учителем истории и географии в Огоевское уездное училище 1865 года сентября 30-го. Циркуляром Г. Попечителя, от 26 ноября 1865 года, перемещен к таковой же должности в Богородицкое уездное училище 1865 года 26 ноября. Циркуляром по Московскому учебному округу, от 16 сентября 1866 года № 17, уволен от службы согласно прошению, по болезни. Циркуляром по Московскому учебному округу за № 22 определен учителем истории и географии в Боровское уездное училище 1866 года ноября 25-го. Циркуляром по Московскому учебному округу за № 8, уволен от службы, согласно прошению, по расстроенному здоровью, 1867 года апреля 29-го. Циркуляром по Московскому учебному округу за № 13 определен учителем истории и географии в Подольское уездное училище 1867 года июля 11-го. По прошению от службы, по болезни, уволен 1868 года апреля 23-го. Вследствие прошения, резолюцией Господина Директора Московского Публичного и Румянцевского музеев определен на должность дежурного чиновника при читальном зале сих музеев 1874 года ноября 27-го. Указом Правительствующего Сената, от 28 сентября 1876 года № 106, произведен за выслугу лет в Коллежские Ассесоры со старшинством с 1864 года ноября 26-го. Пожалована бронзовая медаль в память Коронавания Их Императорских Величеств 15 мая 1883 года. Согласно Высочайшему повелению 26 февраля 1896 года пожалована серебряная медаль для ношения на груди на Александровской ленте в память в Бозе почивающего Императора Александра III. Согласно Высочайшему повелению 26 мая 1896 года пожалована серебряная медаль для ношения на груди на Андреевской ленте в память священного Коронавания Их Императорских Величеств 14 мая 1896 года. На основании Высочайшего приказа от 23 июня 1896 года за № 151, пожалована серебряная медаль для ношения на груди на двойной Александровской и Владимирской ленте в память в Бозе почивающего Императора Николая I. Резолюцией Господина Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев, наложенною на прошение Федорова от 12 августа 1898 года, уволен от службы с 15-го сентября того же года. В штрафах, под судом и следствием не находился и случаям, лишающим права на получение знака отличия беспорочной службы и пенсии, не подвергался. Был в отпусках с 25 августа 1866 года на 28 дней, но до истечения срока отпуска 16 сентября того же года вышел в отставку. Был в отставке с 27 января 1857 года по 29 октября 1858 года, с 8 декабря 1864 года по 29 сентября 1865 года, с 16 сентября по 24 ноября 1866, с 29 апреля по 10 июля 1867, с 23 апреля 1868 года по 26 ноября 1874 года. От роду он, Федоров, имеет ныне 70 лет. Вероисповедания православного, холост. Именья ни родового, ни благоприобретенного не имеет. В удостоверении чего и дан ему, Федорову, сей аттестат на основании ст.ст. 785, 819 и 826 уст. о службе гражд. по опр. от правительства (изд. 1896 г.) за подлежащим подписанием и с приложением казенной печати.

Москва сентября 17 дня 1898 года.

Его Императорского Величества, Всемилостивейшего Государя моего в должности Гофмейстера, Действительный Статский Советник, Директор Московского Публичного и Румянцевского Музеев, разных орденов кавалер

М. Веневитинов

Секретарь Московского Публичного и Румянцевского Музеев,
Действительный Статский Советник

И. Бушера

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В Троице-Сергиеву Лавру Н.Ф. Федоров приезжал неоднократно. Это вызвано было его интересом к личности и деятельности основателя Троицкого монастыря Сергия Радонежского, которому он посвятил немало страниц своих сочинений. В 1899 году с 23 февраля Н.Ф. Федоров жил в Сергиевом Посаде в доме Бурцева на Московской улице (штамп в паспортной книжке Федорова // Арх. РГБ, оп. 126, ед. хр. 53).

2. Воронежский период в жизни Н.Ф. Федорова занимал особое место. Он бывал в этом городе, собирался поселиться в нем. Достоверно можно сказать, что с 27 ноября 1874 г. он бывал в Воронеже четыре раза: в 1894, 1896, 1898, 1899 годах, а также и, видимо, летом 1895 г. В свой летний отпуск 1894 г. Н.Ф.Ф. был в Воронеже уже 17 июня, т.е. через два дня после его начала. Вернулся в Москву, видимо, чуть ранее 15 августа. Весной 1896 г. Н.Ф.Ф. брал специальный десятидневный отпуск на поездку в Воронеж с 16 по 26 марта. Отправился снова в Воронеж и в летний отпуск 1896 г. Был уже там с 10 июня и жил в доме № 4 по улице Острожский бугор, принадлежавшем священнику Скрыбину, у которого снимал квартиру Н.П. Петерсон. В 1897 г. в Воронеже была напечатана статья Н.Ф.Ф. «Долг авторский и право музея библиотеки» (Дон. 1897. № 72). С 30 ноября 1898 года Н.Ф.Ф. снова в Воронеже, но живет уже не у Петерсона, а по улице Касаткина (?), № 23, в доме некоего Федорова. В 1898 г. в Воронеже опубликованы были следующие статьи Н.Ф.Ф.: «Воронежский музей в 1898 году» (Дон. 1898. № 64); «31-ая годовщина воронежского окружного суда» (Дон. 1898. № 139. 17 декабря); «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12 августа 1898» (Дон. 1898).

В 1899 году после ухода на пенсию Н.Ф.Ф. с 4 мая снова в Воронежском уезде.

3. Браве Яков Федорович (ум. 15 фев. 1899 г. в Москве) писал под псевдонимом Е. Варб. В IV томе «Словаря псевдонимов» Масанова Браве Я.Ф. назван экономистом. Мы можем уточнить: он был и юристом. В «Книге собственноручных записей лиц, желающих заниматься в читальном зале» Румянцевского музея за 1895-1896 гг. за № 2581 Браве Я.Ф. называет себя юристом: «Яков Браве. Кандидат прав. Домниковская, д. Клеевой» (Архив РГБ, оп. 17, с. 131).

Перу Я.Ф. Браве принадлежит одно из первых сочинений, посвященных истории Румянцевской библиотеки — «Одно из наших центральных просветительских учреждений (Очерки Румянцевского музея)» (М.: Типолит. тов-ва Кушнерева и К°, 1898). Оно явно было вдохновлено Н.Ф.Ф. Это видно уже по подзаголовкам: «... Проект франко-русского обмена научно-литературными произведениями. — Вопрос о реформе каталога... — Долг авторов по отношению к Музею».

Н.Ф.Ф. ценил Я.Ф. Браве. Видимо, дружил с его семьей. Н.П. Петерсон в письме В.А. Кожевникову из Ашхабада от 26 декабря 1903 г., обсуждая проблему литературного наследства Н.Ф.Ф. и возможных наследников, упоминает, возможно, о дочери Браве: «Та Маргарита, о которой я писал Вам в прошлом письме, о которой я не раз слышал от Николая Федоровича, не решаясь спросить его, кто она такая, оказывается Маргаритою Яковлевною Браве (не Браве ли), и в таком случае не родственник ли ей Браве или, как он подписывается Варб, писавший о Румянцевском музее, несколько лет тому назад скончавшийся, и как эта Маргарита Яковлевна приходится Федорову, и почему она близка Чаеву» (ОР РГБ, арх. Н.П. Петерсона, ф. 657).

Я.Ф. Браве однажды в беседе с Н.Ф.Ф. в Румянцевском музее неосторожно выразился. Н.Ф.Ф. разразился целой статьей по поводу этой «нечестивой» обмолвки: «Полюбить право». Статья эта так и не была опубликована, хотя в ней Федоров излагает свои кардинальные идеи о целях и способах действия Публичной библиотеки. Приводим отрывок из этой статьи Федорова «Юристу и экономисту Браве, как автору истории (нечестивой) музея» (ОР РГБ, арх. Н.А. Петерсона, ф. 657, л. 553): «Полюбить право — это не только нечестивое слово, но и такое, которое заключает в себе вопиющее противоречие. Любить право невозможно, ибо оно, право, есть отрицание любви. Недостаток любви породил право; закон есть наказание блудным сынам, несовершеннолетним. Тепло и холод далеко не так противоположны, как любовь и право.

Нечестивость этого выражения, т.е. «полюбить право», усугубляется тем, что оно произнесено в Музее, хотя и без желания оскорбить учреждение, которому Вы делаете великое благодеяние, давая ему историю, делаясь его историографом и особенно открывая ему то, чем он должен быть. А должен он быть именно не юридическим, и ничего в себе принудительного не заключать, а быть выражением более и более полным добровольности, супралегальности, на место законности... право есть болезнь, а любовь терапия... отсутствие юридического есть можно сказать в музее факт. Никаких принудительных мер до сих пор не было употреблено ни при Дашкове, ни при Веневитинове, ни при Корше, ни при Стороженко.

Добровольность же и супралегальность еще не факт, но и не идеал, который никогда не будет достигнут, а проект, который и осуществится когда музей получит значение всенародного, т.е. более, чем земского...».

В 1899 г. Н.Ф.Ф. с В.А. Кожевниковым написали некролог Браве Я.Ф.

4. Возможно, Строев Василий Николаевич, историк, впоследствии приват-доцент Московского университета, автор ряда учебников по истории.

5. Ден Владимир Эдуардович (1867-1933) — сотрудник газеты «Русские Ведомости», позже профессор Петербургско-Петроградско-Ленинградского политехнического института, автор 23 работ по обществоведению, статистике, экономике и экономической географии.

6. Ивановский Владимир Николаевич в «Книге собственноручной записи лиц, желающих заниматься в читальном зале» Румянцевской библиотеки за 1892-1893 гг. написал о себе: «занятие — кандидат историко-филологического факультета, место жительства — Пречистенка, Денежный пер., д. 12, кв. Озерова» (Архив РГБ, оп. 17, л. 6). В той же книге за 1896 год В.Н. Ивановский сообщал, что он «...преподаватель института», место жительства — Никитская, д. Вельжищева». Таким образом, по крайней мере в 1892-1893 гг. В.Н. Ивановский был, можно сказать, соседом Н.Ф.Ф., жившего с 1890 по 1898 год в районе Остоженки, в доме Иванова № 9 по Молочному переулку (Архив РГБ, ф. 126, ед. хр. 53. Свидетельство на свободное проживание в Москве и паспорт). В связи с этим общение с Н.Ф.Ф. могло быть особенно интенсивным: из библиотеки часть пути они могли идти вместе.

Впоследствии В.Н. Ивановский был приват-доцентом Казанского университета, написал 21 работу по философии, психологии, педагогике, истории университетского образования.

7. Веневитинов Михаил Алексеевич (1844-1901) — директор Московского Публичного и Румянцевского музеев с 1896 г., гофмейстер, действительный статский советник.

8. **Кирличников Александр Иванович** — ординарный профессор Московского университета, доктор всеобщей литературы, действительный тайный советник. С 1 августа 1898 г. — хранитель Отделения доисторических, христианских и русских древностей.

9. **Стороженко Николай Ильич** — библиотекарь с 1893 года, заслуженный профессор Московского университета, действительный статский советник.

10. **Долгов Семен Осипович** — хранитель Отделения рукописей и славянских скоропечатных книг, коллежский советник (в Румянцевском музее — с 1862 г.).

11. **Бушера Иосиф Петрович** — секретарь Румянцевского музея, действительный статский советник (в музее — с 1862 г.).

12. **Келлат Алексей Самойлович** — и.д. смотрителя и казначея, прапорщик запаса (в Румянцевском музее — с 1891 г.).

13. **Калишевский Антон Иеронимович** — помощник библиотекаря, коллежский ассessor (в Румянцевском музее — с 1891 г.).

14. **Горская С.** — вольноотрующаяся. До 1917 г. женщины в Румянцевском музее работали только в качестве вольноотрующихся, которые не имели всех прав и льгот штатных работников. Обязанности их состояли «...в подготовительной работе по описанию и каталогизации музейных собраний. Так, они составляют карточный каталог, под руководством библиотекарей расставляют на место поступающие и занесенные в каталоги книги, ведут учет этим книгам, следя за правильным пополнением периодических и других продолжающихся изданий...» (Письмо директора Румянцевского музея Министру народного просвещения от 13 марта 1913 г. // Архив РГБ, оп. 126, ед. хр. 61).

15. **Квасков Яков Герасимович** — дежурный при читальном зале, занимающийся по найму. Был под влиянием Н.Ф.Ф. В 1898 г. в Москве опубликовал свое сочинение «Реформа библиотечного дела. Библиотечные карточки при вновь выходящих книгах», где изложил ряд идей Н.Ф.Ф.

16. **Калайдович Августа Ивановна** — работала в Румянцевском музее с 1897 г. (Архив РГБ, оп. 126, ед. хр. 60, л. 58), поступив по рекомендации Н.И. Стороженко (Архив РГБ, оп. 126, ед. хр. 60, л. 9). Имела «диплом домашней учительницы, хорошо знающей французский язык, служившей около 15 лет заведующей библиотеки Общества воспитательниц и учительниц» (Архив РГБ, оп. 126, ед. хр. 60, л. 9).

17. **Покровская Елизавета Павловна** — в Румянцевском музее с 1897 г. (Архив РГБ, оп. 126, ед. хр. 60, л. 58). Покровская во всех обнаруженных документах архива РГБ непременно упоминается рядом с А.И. Калайдович. Они имели одинаковый диплом, получали одинаковое жалованье, обе умерли в 1920 г.

18. **Янчук Николай Андреевич** — хранитель Дашковского этнографического музея, коллежский советник, преподаватель 7-й Московской классической гимназии (в Румянцевском музее — с 1892 г.).

19. **Щуров Сергей Петрович** — старший чиновник для письма, коллежский секретарь (в Румянцевском музее — с 1896 г.).

20. **Горская М.** — вольноотрующаяся.

21. **Черемин Сергей Ефимович** — младший чиновник по письму, занимающийся по найму.

22. В «Личном деле Н.Ф. Федорова» хранится еще один аттестат, выданный в апреле 1868 г. Подольским уездным училищем, сведения из которого вошли в Румянцевский аттестат.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА

1. Долг авторский и право музея-библиотеки // Дон. 1897. № 72. 1 июля.
2. Чему научает древний христианский памятник в Китае? // Русский архив. 1901. № 4. С. 631-637.
3. Несколько предложений по поводу ноябрьских падающих звезд // Ашхабад. 1899. № 298. 25 октября.
4. Астрономия и архитектура // Весы. 1904. № 2. С. 20-24.
5. Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова: В 2 т. — Верный, 1906. — Т. 1. — XII, 730 с.; М., 1913. — Т. 2. — 473 с.
6. Из переписки Н.Ф. Федорова. О больнице // Вселенское дело. — Одесса, 1914. № 1. С. 97-99.
7. Из переписки Н.Ф. Федорова с В.А. Кожевниковым о Туркестане // Версты. 1928. № 3. С. 278-288.
8. Из третьего тома «Философии общего дела» // Путь. 1928. № 10. С. 3-42.
9. Письма Н.Ф. Федорова к В.А. Кожевникову // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.
10. Из посмертных рукописей Н.Ф. Федорова // Путь. 1929. № 18. С. 3-24.
11. Что такое добро? // Путь. 1933. № 40. С. 3-15.
12. Из переписки с Н.П. Петерсоном и В.А. Кожевниковым // Вселенское дело. Рига, 1934. № 2. С. 149-155.
13. «Фауст» Гете и народная легенда о Фаусте // Контекст — 1975. — М., 1977. — С. 315-336.
14. «Философия общего дела» (отрывки из I и II т.) // Вечное солнце: Русская социальная утопия и научная фантастика второй половины XIX — начала XX века. — М., 1979. — С. 390-398.
15. Проективное определение литературы. О «Мертвых душах» // Литературная учеба. 1982. № 3. С. 163-167.
16. Сочинения. — М., 1982. — 711 с.
17. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Контекст. 1988. — М., 1989. — С. 278-351.
18. Библиография // Советская библиография. 1990. № 6. С. 62-65.
19. Письма Н.Ф. Федорова — В.А. Кожевникову // Русское возращение. Нью-Йорк. 1992. № 57. С. 48-51.
20. Из заметок и писем о преп. Сегие // Русское возращение. Нью-Йорк. 1992. № 58-59. С. 28-49.

21. Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Вопросы философии. 1993. №1. С. 133-182.
22. Из «Философии общего дела». — Новосибирск, 1993. — 214 с.
23. Философия общего дела <Отрывок>; как может быть разрешено противоречие между наукой и искусством? // Русский космизм: Антология философской мысли, — М., 1993. — С. 69-84.
24. *Fedorov N.F.* What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task. — Honeyglen Publishing. — L' age d'Homme (Lausanne), 1990.

1. *Аксенов Г.А.* «Мир дан не на погляденье...» // В мире книг. 1980. № 8 С. 71-73.
2. *Бартенев С.П.* Николай Федорович Федоров: Два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909. № 1. С. 119-122.
3. *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения: «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. № 7, кн. 2. С. 75-120.
4. *Бердяев Н.А.* Н.Ф. Федоров // Путь. 1928. № 11. С. 88-94.
5. *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. — М., 1989. — С. 227-231, 233-234.
6. *Борисов В.С.* «Идеальный» библиотекарь // Альманах библиофила. — М., 1979. — С. 201-206.
7. *Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Два града: Исследования о природе общественных идеалов: В 2 т. Т. 2. — М., 1911. — С. 260-277.
8. *Булгаков С.Н.* Душа социализма // Новый град. 1931. № 1. С. 49-58.
9. *Бурсов Б.* Личность Достоевского. — Л., 1979. — С. 72-79.
10. Вселенское дело — Одесса, 1914. №1; — Рига, 1934. №2.
11. *Гачева А.Г.* Народ и интеллигенция в учении Н.Ф. Федорова // Народ и интеллигенция. — М., 1990. — С. 51-57.
12. *Гилянов А.Я.* Смысловая любовь как основа человечности: Н.Ф. Федоров о сущности христианства // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 2. С. 33-37.
13. *Гиренок Ф.И.* Экология, цивилизация, ноосфера. — М., 1987. — С. 162, 165, 168-181.
14. *Голованенко С.А.* Статьи об учении Н.Ф. Федорова // Богословский вестник. 1913. № 12. С. 832-844; 1914. № 4. С. 664-688; № 5. С. 83-109; № 7-8. С. 569-592; 1915. № 3. С. 498-516; № 6. С. 294-314.
15. *Горностаев А. (А.К. Горский).* Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. — Б-м., 1928. — 18 с.
16. *Горностаев А. (А.К. Горский).* Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского: Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. — Харбин, 1929. — 87 с.
17. *Гречишкин С.С., Лавров А.В.* Андрей Белый и Н.Ф. Федоров / Тартуский гос. ун-т // Ученые записки. Вып. 459. Блоковский сборник III. — Тарту, 1979. — С. 147-164.
18. *Гречко П.К., Епископосов Г.Л.* Н.Ф. Федоров: философия дела как дело философии // Вестник МГУ. — Сер. 7. Философия. 1981. № 6. С. 66-74.
19. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2, ч. 1. — Л., 1991. — С. 134-150.

20. Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Евразийский сборник. — Прага, 1929. — С. 17-23.
21. Ильин В.Н. Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Вестник русского студенческого христианского движения. 1931. № 8.
22. Когин Л.А. Философия Н.Ф. Федорова // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 74-84.
23. Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. — М., 1908. — 320 с.
24. Киселев А.А. Учение Н.Ф. Федорова в свете современности // Грани. 1971. № 81. С. 122-153.
25. Львов В.Е. Загадочный старик. — Л., 1977.
26. Матвеев С.И. Философия общего дела: Учение Н.Ф. Федорова. — Харьков, 1912. — 16 с.
27. Молок Ю.А., Костин В.И. Об одной идее «будущего синтеза живых искусств». (По материалам писем В.Н. Чекрыгина к Н.Н. Пунину начала 20-х годов) // Советское искусствознание — 76. Вып. 2. — М., 1977. — С. 287-336.
28. Никитин В.А. Толстой и Н.Ф. Федоров. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113-138.
29. Никитин В.А. Храмовое действо как синтез искусств. Свящ. Павел Флоренский и Николай Федоров // Символ. 1988. № 20. С. 219-236.
30. Никитин В.А. Гоголь и Федоров // Символ. 1989. № 21. С. 157-177.
31. Никитин В.А. Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279-300.
32. Никитин В.А. Н.Ф. Федоров и православие // Начала. 1991. № 3. С. 14-21.
33. «Общее дело»: Сб. докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14-15 мая 1988 г.). — М., 1990.
34. Остромиров А. (А.К. Горский). Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1: Николай Федорович Федоров. 1828-1903-1928. Биография. — Харбин, 1928; Вып. 2: Проективизм и борьба со смертью. Богословие общего дела. — Харбин, 1928; Вып. 3: Организация мировоздействия. — Харбин, 1932; Вып. 4: Острие мирового кризиса. — Харбин, 1933.
35. Пазилова В.П. Критический анализ религиозно-философского учения Н.Ф. Федорова. — М., 1985. — 135 с.
36. Панкратов А.С. Философ-праведник // Новое слово. 1913. № 8. С. 17-25.
37. Из записок Леонида Пастернака // Новый журнал. 1964. № 77. С. 190-214.
38. Петерсон Н.П. Н.Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. — Верный, 1912. — XIII, 183 с.
39. Петерсон Н.П. О религиозном характере учения Н.Ф. Федорова. — М., 1915. — 30 с.
40. Проскурин В.Н. Верный, 1906 год — книга философа Федорова. — Алма-Ата, 1989. — 39 с.
41. Плетнев Р. Федоров и Достоевский // Новый журнал. 1957. № 50. С. 220-246.
42. Русский космизм: по материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений, 1989-1990 гг.: В 2 ч. Ч.1. — М., 1990. — 136 с.; ч. 2. — М., 1990. — 177с.

43. Семенова С.Г. Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. — М., 1989.
44. Семенова С.Г. Этика «общего дела» Н.Ф. Федорова. — М.: Знание. Сер. Этика. 1989. № 7. — 64 с.
45. Семенова С.Г. Николай Федоров: Творчество жизни. — М., 1990. — 383 с.
46. Семенова С.Г. Оправдание России: эскиз национальной метафизики // Вопросы литературы. 1990. № 1. С. 87-111.
47. Семенова С.Г. «Любовь — это стремление к бессмертию...» // Философия любви. — М., 1990. — С. 162-204.
48. Семенова С.Г. Метаморфоза пола // Московский вестник. 1991. № 1. С. 314-335.
49. Семенова С.Г. Николай Федорович Федоров // Литературная газета. 1989. 22 ноября.
50. Семенова С.Г. Вера, пришедшая в «разум истины» // Путь. 1992. № 2. С. 202-247.
51. Семенова С.Г. Русский космизм; Н.Ф.Федоров// Русский космизм: Антология философской мысли. — М., 1993. — С.3-33, 64-69.
52. Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова. — Харбин, 1926. — 17 с.
53. Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае: В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. — Харбин, 1926. — 39 с.
54. Сетницкий Н.А. Целостный идеал // О конечном идеале. — Харбин, 1932. — С. 65-90. — То же — отд. оттиск. — Харбин, 1932. — 26 с.
55. Скатов Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1978. № 8. С. 14-15.
56. Сухих С.И. М. Горький и Н.Ф. Федоров // Русская литература. 1980. № 1. С. 160-169.
57. Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. — Munchen, 1989. — 550 p.
58. Koutaissof E. Some futurological Aspects of Fedorov's Philosophy of the Common Cause // Russian Literature Triquarterly. № 12. P. 394-407.
59. Lord R. Dostoevsky and N.F. Fedorov. The Slavonic and East European Review, XL. — London, 1961-1962. — P. 408-430.
60. Lukashevich St. N.F. Fedorov (1828-1903). A study in russian eupsychian and utopian thought / Newark University of Delaware press. — London associated university presses, 1977.
61. Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction / Nordland publishing company. — Belmont, Massachussettes, 1979.

Составитель А.Г. Гачева

ФЕДОРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Чтения, посвященные русскому мыслителю Николаю Федоровичу Федорову, проходят в Москве уже четыре года. Первые чтения состоялись в мае 1988 г. в Боровске, коренном среднерусском городке, где в XV в. подвизался преп. Пафнутий, основавший там монастырь, а в 1866-1867 гг. в уездном училище преподавал Федоров.

Как боровские чтения, проходившие в мае 1988 г., так и последующие, московские, собиравшие своих участников в июне 1989, 1990 и в мае 1991 гг., стали настоящими событиями. Обсуждавшийся на них круг проблем был обширен: религиозные стороны учения «всеобщего дела», антропология и философия истории Н.Ф. Федорова, этика и эстетика, задача христианизации науки, синтеза научного знания, искусства и религии в труде «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»*. Учение Федорова рассматривалось как исток целого направления философской мысли России XX века — русского космизма в двух главных его ветвях: религиозной, связанной с именами Вл. Соловьева и С. Булгакова, П. Флоренского и Н. Бердяева, и естественно-научной (Н. Умов, К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский и др.). Темой особых докладов стало влияние федоровских идей на творчество таких писателей, как М. Пришвин, А. Платонов, Б. Пастернак, художников — В. Чекрыгин, П. Филонов, К. Малевич, философов — А. Горский (с его философией любви), Н. Сетницкий (с его учением о «конечном идеале»), В. Муравьев (автор книги «Преодоление времени» (1924)).

Обсуждались на чтениях и медико-биологические аспекты долголетия и бессмертия, вопросы экологии. Участники последнего направления предположили создать на территории России ряд ноосферно-экологических центров, одним из которых станет г. Боровск.

Федоровские чтения явились опытом встречи и сотрудничества людей разных специальностей, отраслей знания и культуры. Их объединила дерзновенная мечта мыслителя о реальной победе над смертью, вера в возможность преодолеть нынешний несовершенный, страдальческий удел мира и человека в нем, с тем чтобы эти «бездушные, ныне холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» стали бы поистине «живым мирозданием», где все будет управляемо разумом и любовью «сынов человеческих», детей Божиих.

Несмотря на недолгую историю Федоровские чтения уже имеют свои традиции, одна из них — поминальная экскурсия по местам жизни Н.Ф. Федорова, а также к его могиле, вернее, к месту предполагаемого захоронения на кладбище бывшего Скорбященского монастыря.

Оргкомитет Федоровских чтений выпустил два сборника: «Общее дело» (М., 1990), в котором представлены доклады первых чтений, и «Русский космизм» (М., 1990), содержащий тезисы вторых и третьих чтений. Подготовлен и третий сборник (пока не издан) — «Философия воскрешения» — по материалам третьих и четвертых чтений.

Пятые Федоровские чтения прошли в Институте мировой литературы РАН 28 декабря 1992 г. в день кончины Н.Ф. Федорова. Организованы они были силами федоровского семинара, который работает над изучением наследия мыслителя уже более восьми лет. На чтениях освещались такие темы, как «тип и склад Федорова-мыслителя», связь его религиозно-эстетических идей с традициями русского храмового зодчества, проективность

* Федоров Н.Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 495.

идеи «всеобщего дела», сущность родственности в учении Федорова и др. На чтениях была выдвинута идея о восстановлении памятника Н.Ф. Федорову на предполагаемом месте его захоронения, начат сбор подписей под обращением.

ОБ ОТКРЫТИИ МУЗЕЯ-ЧИТАЛЬНИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Своего рода итогом Федоровских чтений, а также работы Федоровского семинара стало создание при центральной библиотеке № 219 Юго-Западного округа г. Москвы музея-читальни Н.Ф. Федорова. Музей этот особый. Главные его экспонаты — не вещи, не предметы личного обихода (они не сохранились, за исключением одной маленькой печатки, некогда принадлежавшей мыслителю), а книги. Ведь книга — «выражение мысли и души ее автора», по убеждению Федорова, является одушевленным памятником и творцу, и эпохе, ее создавшей, связующим звеном между прошлым и настоящим.

В фонде музея-читальни — книги самого Н.Ф. Федорова, в том числе и ставшая библиографической редкостью двухтомная «Философия общего дела», выпущенная В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном в 1906-1913 гг. тиражом менее 500 экземпляров; работы последователей идей Федорова А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева; сборники «Вселенское дело» № 1 (Одесса, 1914) и № 2 (Рига, 1934), в которых отражена история федоровского движения 10—30-х годов, а также литература, связанная с изучением наследия мыслителя. Представлены книги философов и ученых русского космизма, мыслителей Запада, разрабатывавших идею активной эволюции (А. Бергсон, П. Тейяр де Шарден), духовной традиции Востока в тех ее гранях, где она соприкасается с ноосферной мыслью (Н.К. Рерих, Шри-Ауробинда). Собрана литература по астрономии и космонавтике, биологии и медицине — преимущественно по проблемам старения и увеличения продолжительности жизни, работы по системологии и общей теории систем.

Для посетителей музей-читальня Н.Ф. Федорова открыт три раза в неделю: во вторник и в пятницу — с 15 до 20 часов, в воскресенье — с 12 до 18 часов.

Адрес музея-читальни: ул. Профсоюзная, д. 92. Проезд: метро Калужская, Беляево (рядом с издательством «Наука»). Тел. 335-57-22.

В музее проводится сбор подписей под обращением о восстановлении памятника Н.Ф. Федорову, продаются сборник «Общее дело» и антология «Русский космизм» (М., 1993), принимается подписка на Полн. собр. соч. Н.Ф. Федорова.

По всем вопросам работы музея-читальни обращаться к Гачевой Анастасии Георгиевне по тел. 335-47-38.

ОБРАЩЕНИЕ К ГРАЖДАНАМ РОССИИ

В 1991 году в Москве был заложен памятник русскому мыслителю Владимиру Сергеевичу Соловьеву (м. Кропоткинская, напротив здания Института философии РАН). Проект памятника подготовил скульптор В.А. Евдокимов. Осуществление данного проекта имеет большое общественное и культурное значение, отражает возросший интерес к отечественной истории.

В целях координации усилий по осуществлению данного проекта Российским благотворительным Фондом культуры, науки и искусства «Рось» и информационным агентством «Латона» учрежден Совет по созданию памятника Вл. Соловьеву.

Мы призываем граждан России и зарубежья оказать посильную помощь в создании памятника.

Контактные телефоны:

(095) 291-7989 — мастерская В.А. Евдокимова

(095) 120-7005 — Фонд «Рось»

fax 128-9050

Русский христианский гуманитарный институт (Санкт-Петербург) объявляет о подготовке к печати следующих изданий:

Н. Бердяев. Я и мир объектов: Статьи (12 печ. л.).

К. Исупов. Русская эстетика истории: Монография (10 печ. л.).

В мире эстетики: Хрестоматия (12 печ. л.).

В мире этики: Хрестоматия (12 печ. л.).

Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена (Санкт-Петербург) готовит к изданию:

Из истории русской эстетической мысли: Сб. статей (12 печ. л.).

Диалоги о гуманизме: Сб. статей (10 печ. л.).

Петербург как феномен культуры (12 печ. л.).

Исупов К.Г. Русские писатели в поисках смысла истории (10 печ. л.).

Санкт-Петербургский университет готовит к изданию второй выпуск сборника «Фигуры Тантоса» (отв. ред. М. Уваров, А. Демичев).

Кабельное телевидение НОВОГО СТИЛЯ

Телекомпания РНТВ, осуществляющая свое вещание на территории муниципального округа «Коньково» на Юго-Западе Москвы, предлагает широкий выбор рекламных услуг:

Текстовая реклама.

Дикторские объявления.

Создание музыкальных клипов.

Изготовление рекламных роликов.

Наши зрители, около 150 тысяч москвичей, с интересом ждут наших сообщений о предлагаемых Вами товарах и услугах!

Цены — вне конкуренции!

Сегодня же позвоните нам!

Наш адрес: 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 9

Телекомпания РНТВ.

Телефон: (095) 434-05-40

Факс: (095) 433-67-00

«НАЧАЛА»

Религиозно-философский журнал

Редактор *Р.М. Белозерова*

Техн. редактор *Е.А. Смирнова*

Корректор *А.А. Степанова*

Сдано в набор 26.04.93. Подписано в печать 24.06.93. Формат 60x84 1/16.

Бум. офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 9,30. Уч.-изд. л. 10,00. Зак. 2272. С 73.

Издательство МАИ 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4

Типография издательства МАИ. 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4