



С. Г. Семенова

ТАЙНЫ
ЦАРСТВИЯ
НЕБЕСНОГО

серия
"ВСЕЛЕННАЯ ДУХА"



*Человек
рожден для вечности
и слышит в себе голос вечности,
он слышит его тонким ухом своих
величайших мыслителей, ученых и поэтов,
своих чистых сердцем праведников,
творческим гением своих художников.*

С. Булгаков

С.Г. Семенова

**ТАЙНЫ
ЦАРСТВИЯ
НЕБЕСНОГО**

Москва
"ШКОЛА-ПРЕСС"
1994

ББК 87.3
С 30

Семенова С.Г.

С 30 Тайны Царствия Небесного. – М.: Школа-Пресс, 1994. – 415 с. (серия "Вселенная духа").

ISBN 5-88527-058-9

Книга С.Г. Семеновой продолжает и творчески развивает традиции русской религиозной философии конца XIX–XX вв. в той наиболее оригинальной и дерзновенной ее линии, которая связана с идеями Николая Федорова, Владимира Соловьева, Николая Бердяева. Здесь затронуты вопросы о направлении эволюции мира и задаче человека в ней, о космическом смысле Евангелия, о вере и знании, о сущности зла и свободе воли, о развитии "русской идеи" и особенностях национальной метафизики, о путях преобразования природы и человека. Автор излагает ноосферную концепцию отнюдь не сухо и специально, но вдохновенно и страстно, приглашая читателя к поиску духовного идеала.

Издание снабжено аннотированным указателем имен.

Для широкого круга читателей, интересующихся мировой культурой, религией и философией, ищущих основ нового, цельного, жизнеутверждающего мировоззрения. Может быть использована в пединститутах и университетах при изучении курса философии.

0301010000-042 Без, объявл.
С79(03)-94

ББК 87.3

ISBN 5-88527-058-9

© С.Г.Семенова, 1994

© Издательство "Школа-Пресс", 1994

Часть I

ТАЙНЫ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО

ОСНОВНОЕ ЗЛО

Человек – наивеличайший убийца на земле.

Гердер

Плачу и рыдаю, когда помышляю смерть и вижу во гробе лежащую по образу Божию созданную, нашу красоту безобразную и бесславную.

Иоанн Дамаскин

Представьте себе землю и далее всю Вселенную без человека или подобного ему чувствующего, сознательного существа. Светят звезды, вращаются планеты, идут материальные, энергетические процессы, даже расцветает и умирает элементарная и органическая, пусть и животная жизнь. Будет ли в таком мире добро и зло? Что в нем зло, что добро? Такой вопрос нелеп. Только человек, его сердечная, нравственная позиция вносит это разделение.

Итак, то что в космосе происходит, не имеет без человека этической оценки и более того вообще *не чувствуется*, пока не возникает жизнь. Жизнь – это прежде всего способность *ощущать*. В животном мире – возможно, в какой-то мере и в растительном – переживание моментов существования, вообще пика жизни, ее расцвета, несомненно, дают положительные ощущения, от приятности до блаженства. И напротив, всякий ущерб жизни (от частичного до полного ее разрушения) сопровождается страхом, болью и страданием. Так, через боль,

страдание жизнь удостоверяет, что разрушение для нее тягостно и как бы неприемлемо. Ощущение страдания на элементарном уровне жизни – это уже преднаправленность, физическая предпосылка более поздней – с возникновением и развитием человеческого сознания – возможности нравственной оценки космоса. В этом, повторяю, великое космическое значение жизни. Через ощущение, прежде всего боли, жизнь получает возможность (в человеке) оценить эту боль как зло и как зло такой порядок мира, который осуществляет себя только через такое зло. (В этом смысле человек – действительно самосознание природы, материи, космоса.) Радикально решали вопрос о корне зла великие восточные религиозные и философские системы и прежде всего буддизм: зло – в самой жизни, природном существовании, призрачном, томящемся в страдании, исчезающем в смерти. В христианском представлении человек через грехопадение ниспадает в природный порядок бытия, где как закон существования царит пожирание, половой раскол, вытеснение и смерть. В ценностном плане для христианского сознания этот порядок бытия не есть Божий, он избран человеком свободно в противлении Его воле, а "имущий державу Смерти" со всем ее мрачным кортежом похоти, лжи и убийства, как известно, носит имя главного антагониста Бога. Райское состояние становится потерянным идеалом бессмертной, блаженной, божественной жизни, помещенное (как это бывает во всех религиях) в некие первоначальные времена. Восстановление такого состояния христианская душа чаёт обрести и в будущем, в Царствии Небесном.

Нисколько не посягая на этот ценностный пласт, попытаемся рассмотреть библейское повествование о грехопадении первой четы человеческой в эволюционной перспективе, для которой дает основание само христианское историко-метафизическое сознание, усматривающее в мире определенное развитие и его основные этапы: райское состояние, природный мир после грехопадения и будущее Царствие Небесное. Причем, Царствие Небесное вовсе не представляется буквальным восстановлением райского типа существования: торжествует принципиально новый порядок бытия, который абсолютно расстается с природными чертами, все же при-

сутствующими в раю. Там уже "не женятся, не посягают" и не едят никакой природной пищи. А в Эдеме человек был в определенном смысле природным существом: Богом ему было предписано плодиться-размножаться, питаться растительной пищей, покорствовать всей твари, будучи совершеннее ее, но и обладая какой-то общей с ней счастливой животной бессознательностью (раз не сознавал человек до грехопадения добра и зла). Главная загадка тут: почему древо грехопадения называется так благородно деревом познания добра и зла, а не скажем попросту деревом зла? Почему, испробовав его плоды, люди в понимании сути вещей должны стать несравненно выше, чем они были до того, стать как боги, но и несравненно несчастнее в самом переживании жизни? Какое понимание первым делом пронзило их после вкушения запретного плода, после обретения сознания добра и зла? Люди осознали, что *наги*, точнее, что несут на себе жгучие природные знаки *размножения*, и устыдились их, то есть как бы признали недостойными себя похоть к жене, ведущей к размножению, а значит, и к смене в индивидуальных особях, к вытеснению родителей. (Не забудем, что в раю, пусть в смягченном виде, но жизнь каждой животной и двух человеческих особей поддерживалась пожиранием, уничтожением другой жизни: животные питались "зеленью травной", люди - "всякой травой, сеющей семя... и всяким деревом, у которого плод древесный, сеющий семя".) Иначе говоря, в результате грехопадения происходит важнейший эволюционный скачок человека к существованию, сознающему природный порядок как таящий в себе зло, причем от сознания это зло, естественно, стократно усиливается, его выявления становятся в ходе дальнейшей послерайской жизни откровенными, циничными: рождение нового человека в муках, зависть, убийство, борьба и смерть, смерть, смерть.

Но открывается новый путь: осознание зла природной жизни, зла смерти должно привести к стремлению людей преодолеть это зло, уничтожить смерть. В своем райском состоянии не знал человек, что есть в Эдеме древо жизни, древо бессмертия. Да оно ему - при предпосылке бессознательности - непонятно и не нужно было. И только вкусив от первого древа, люди ощутили страстную заинтересованность во втором. И недаром

тут же путь к древу жизни преграждается для человека огненным херувимом.

Но что же все-таки первородный грех? Это, конечно, не просто грех обретения сознания зла, зла природной жизни, а действительная глубочайшая причастность к этому злу. Природа как способ существования, стоящий на половом расколе, рождении, пожирании, вытеснении, смерти, признается человеческим сердцем и сознанием как зло, а свое участие в ней – как грех. Грех этот, действительно, первороден, неисследимо и неизбежно внедрен в каждую клеточку нашего существа, неотъемлем от нас, как кровь. Каждый человек постоянно несет смерть окружающему: рождаясь, убиваем, живем, пожираем чужую жизнь, вытесняем других людей, вольно или невольно; умираем – и тем же убиваем других, тех, что плачут и тоскуют по нам, умершим. Природа наша внутри самой себя, в самом своем яйце – первородно греховна. Грех во всех и каждом, от него нельзя избавиться никакой святой жизнью.

Человеку всегда было нестерпимо безвинное страдание: мучают и убивают ребенка, праведника, просто мужчину или женщину оболгут, унизят, доведут до отчаяния, смерти. Христианское сознание мирилось с этими душераздирающими фактами указанием на первородный грех всех без исключения. Такое толкование казалось принижающим человека. Сильные умы упирались в христианский догмат первородного греха, озадачиваясь его бесчеловечной парадоксальностью, бунтуя против него. Чаще всего разоблачали социальную эксплуатацию этого догмата, его идеологическое культивирование, служившее оправданию существующего положения вещей, утверждению общественной покорности и исторической пассивности. Даже Тейяр де Шарден стал пленником такого взгляда, правда, выступив прежде всего против буквального мифологического представления первородного греха в форме падения первой четы человеческой, увидев тут "подрезание крыльев нашим надеждам", "ярмо", которое "нас связывает и обессиливает". Но социальная эксплуатация догмата не есть его глубинный, метафизический смысл, постоянно питаемый самым чистым и божественным в человеке, голосом его метафизического стыда и совести.

Но – скажут – отбросим все социально-исторические претензии к первородному греху и подойдем просто, по-человечески: как может быть причастно трогательное, малое дитя к греху своих прародителей, Адама и Евы, может ли оно за них отвечать? Но взгляните глубже. Самое ангельское дитя невольно с самого своего появления на свет участвует в грехе убийства. Самим своим рождением оно уже частично убило своих отца и мать, сократив их силы и продолжая сокращать их дальше; вот это дитя, подрастая, начинает пожирать уже плоды, пшеницу, корову, птицу, рыбу, убитых для того, чтобы он жил.

Человек погибает от рук злодея – это может быть и единичный случай, и смерть от жестокого агрессора, и Варфоломеевская ночь, и газовая печь последней войны – одна из тех ситуаций, от которых стонет наше сердце, воспаляется гневом к мучителю и облекается неискупимым трауром по жертве. Но попробуйте взглянуть на эту ситуацию взглядом другого натурального угнетенного человеком существа, для примера, курицы, которую самый прекрасный, незаслуженно страдающий и гибнущий человек, не задумываясь, убивал (и сколько раз, и не одну ее!): отвергивал голову, опципывал перья, перебивал ноги, варил в воде и съедал. Или глазами коровы, которой тот же прекрасный человек устраивает ежедневный Освенцим: везет ее с собратьями в контейнерах, держит в панике, реве, отчаянии несколько дней в предсмертном загоне и ведет на живодерню. Раньше патриархальный хозяин собственноручно рубил домашнюю скотину, которая могла за то время, что набирала вес, глупо привязаться к нему; теперь убийство организовано, механизировано, массово, как и подобает XX веку. Но не известно, что ужаснее, хотя бы для той же скотины.

Самые страшные человеческие бедствия с такой фантазмагорической точки зрения уже получают некоторый оттенок кары, справедливого возмездия за первородный грех пожирания и смерти, которую человек сеет вокруг себя.

Глубокое сознание каждым человеком своего первородного греха, себя как существа несовершенного, которое может жить и дышать, лишь вытесняя и губя других – растения, животных, людей, – не унижает че-

ловека, как считают критики этого христианского догмата, а, напротив, обладает возвышающим действием. Это действие можно условно обозначить принципом отталкивания, принципом ракеты. По существу, представление о первородном грехе – глубокий символический шифр несовершенства человека как существа промежуточного, растущего и себя преодолевающего.

Неоставляющим укором, стыдом *пригибая* человека *вниз*, к своему фундаментальному несовершенству, глубокое осознание первородного греха, сокрушение в нем дают человеку порыв *вверх*, к прежнему себя, к восхождению над собой, над своей природой. Память о том, что ты рожденный, что ты убийца и губитель по самой своей природе и стыд, неизбывный стыд, ведь ты пока не можешь перестать быть рожденным и рожать, питаться и убивать – вот активное переживание первородного греха. Каленым железом постыдного клейма должен быть отмечен каждый человек, и сам нестерпимый *стыд* этого состояния, данный как переживание только человеку, – залог невозможности оставаться навсегда в этом состоянии, импульс к постоянному восхождению от него. Чувство первородного греха – драгоценнейшее метафизическое чувство человека, его высшая отмеченность, знак небес.

Таким образом, самое глубокое зло – в самом природном порядке существования, которое человеку наиболее пронзительно является в одном из законов этого порядка – смерти. Смерти близких, людей вообще и самого себя – рано или поздно. *Смертность* входит определяющей нитью в полотно человеческого – и вообще – всего природного существования. Но пока мы говорим о человеке, ибо только он остро осознает смерть, ее дикость, ее недолжность. Любовь есть то чувство, которое заставляет наиболее мучительно переживать зло смерти в исчезновении единственного, драгоценного, только вот жившего, дышавшего и внезапно оставившего после себя только чуждый, инертный труп, которого вскоре тоже не станет. Точнее, любовь не только переживает, но и открывает корень природного бытия как зло. Любовь в этом смысле всегда чувствовалась людьми как антисмерть. Любовью заряжена та сердечная, нравственная оценка окружающего, без которой нет ни добра, ни зла самих по себе. Необходимо

еще раз подчеркнуть, что в бессознательно текущей природной жизни, пока в ней нет еще человека, не существует никакого зла. Ее принцип осознается как зло человеком. И тут надо различать первородный грех как невольное, неизбежное участие во зле природной жизни и нравственное зло, каким является безропотный, свободный выбор такого порядка существования. Нравственное зло – в человеческой воле, которая служит природному закону пожирания и слепой чувственности, не отступается от него, упорствует на животнo-природном пути.

Человек и смертный – синонимы. Не стоит подробно разворачивать то, что достаточно очевидно: осознание смертности как первое определение человека¹, различные формы заклинания смерти, до сих пор иллюзорные, – в истоке религиозных культов, первобытного искусства, культуры вообще. Вся общественная организация, ее ценности, установления, рычаги управления основаны на смертном человеке, сменяющемся в новых поколениях. Узкие, заданные человеку пределы между рождением и смертью высекают из него ту энергию жадной, краткой, сосредоточенной деятельности, которая строит, изобретает, творит, движет вперед общество. Наконец, смерть выступает и тотальным ассенизатором истории, подчистую убирающим и самые зловонные ее трупы.

Как же относятся к смерти сами люди, поголовные смертники? О прошлом можно судить лишь на основании тех религиозных и культурно-философских кристаллов, которые выпали из раствора общей народной жизни человечества и сохранились до сих пор.

Древний Китай – культ предков, живое почитание родовой цепи и умерших отцов. Умерший – бог, он – в постоянной памяти, великой чести, его боятся, его задушивают. Пантеон умерших предков – рядом, вокруг дома, погребен в землю. Обожествление умершего обли-

¹ Определение человека как *animal religiosum* ("религиозное животное") – другой поворот того же фундаментального определения "смертный", только это смертный, уже пытающийся справиться со своей конечностью через религию.

чает не только внутреннее неприятие потери близких и родных, но прежде всего чувство вины перед ними за то, что невольно и вольно вытолкали их в смерть и не сумели остановить ее. От смутной навязчивости этой вины отделяваются (как всегда в эмоциональной компенсации) радикально и щедро, даруя божественный триумф умершему. Если представить себе дальнейшее развитие религиозной идеи в мире как преемственно растущее из одного зерна (культы предков, как древнейшего), то вершина этого развития, Единый Бог, Бог-Отец, есть грандиозная сублимация обоженных умерших отцов как Одного Отца.

Восток в своих великих религиях – индуизме и буддизме – особенно глубоко прочувствовал нелепость дурной бесконечности природных рождений, нескончаемой сансары. "Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рождение вновь и вновь – горестно" ("Дхаммапада"). Нигде как здесь не был так морально озабочен мир, в котором царит смерть. Недаром первая проповедь Будды начинается словами о главном: "Внимайте, монахи, искупление от смерти найдено". Высшей целью стал путь выхода из природной цепи воплощений в блаженную нирвану, особое сверхприродное духовное состояние и место, не допускающее никакой телесности и личности; описать его в терминах земного сознания невозможно, ведь оно отрицает все без исключения качества текущего природно-космического бытия и может определяться лишь отрицательно (как Бог в апофатическом богословии).

Не имея опоры в идеи личности, уникального "я", идеи, еще не созревшей, древний Восток не мог в своем религиозном творчестве достичь идеала бессмертной, преображенной индивидуальной жизни. Возможность бессмертия мыслилась как привилегия безличного духовного начала (атмана, брахмана). Лишь отшельник, достигший духовного совершенства, сумевший в результате созерцательного мистического делания погрузиться в неподозреваемые глубины своего "я", находит, что в них теряется всякое разделение и различие вещей, ощущение своей и любой индивидуальности. И только такие иллюзорно-психические состояния, уничтожающие чувство и сознание личности, дают приблизиться к со-

стоянию вечного покоя бессмертия. Естественно, что сам ритуал погребения отразил в Индии общеметафизические установки народа: тело умершего предавалось огненному распылению в мире.

От древних шумеров дошел "Эпос о Гильгамеше", где запечатлена первоначальная наивно-беззаветная реакция на смерть: пойти на поиски и вернуть к жизни умершего. По одному из самых глубоких толкований, принадлежащих Н.Ф.Федорову, это стремление найти страну умерших отцов залегло в коллективном бессознательном того порыва, который привел к древним переселениям народов, распространению их по всему лицу Земли.

Мы поднимаемся на другой уровень желаний и понимания. Древний Египет. Вся его культура – погребальная, отличающаяся особым религиозным реализмом: восстановление, пусть художественно-мнимое, облика умершего в росписях на стенах мавзолеев, представляющих его как живого во всех основных жизненных занятиях; лирическая поэзия как нескончаемый плач по умершим и предвосхищение собственного конца. Тело не просто *хоронится* – предается на *хранение* земле в подсознательной надежде, что оно, как посеянное зерно, прорастет к новой жизни, с чего, как известно, идет отсчет человека вообще как нового природного существа ("человек есть существо, которое погребает"). Тело мумифицируется, старательно оберегается уникальная *форма* данного человека.

Древняя Греция – зрелая культура, выделившая целый сноп различных форм переживания и познания жизни и мира: искусство, литературу, философию, религиозные школы. Платонизм – вершина ее философско-религиозной рефлексии. Тут особенно глубоко разрабатывается дуализм тела и духа, бессмертие духовной субстанции и невозвратное тление материальной. Вера в переселение душ в пифагорействе и орфизме (занесена, по-видимому, с Востока) также основана на этом дуализме и посылке самостоятельного, безличного бытия души, беспмятно кочующей по телам. Мертвое тело в Греции также часто предавалось огню.

В мистериально-дионисийских культах личность топилась в коллективном экстазе, растворялась в витально-эротической стихии. Какой-то космический цинизм направляет смешение верха и низа в дионисийской мис-

тери, как позднее и в народном карнавале. Тут царит свальный грех духа и материи, горнего образа и нижайшего из телесных проявлений. Совсем другая ценностная установка – вытянуть вертикаль и на ее пике вознести идеал, дающий тягу вверх низу, – возникает через несколько веков в христианстве. Здесь низ напряженно подтягивается к верху, входя, вливаясь в него, уподобляясь при этом его сущности, а не безразлично, цинично смешиваясь.

Вот и пробил этот великий час истории. В лоне того народа, который создал идею единобожия и через своих пророков начал прорываться – еще спутанно и отягощенно-земно – к иному, преображенному, бессмертному бытию, выступил Христос, принеся неслыханную весть, великую задачу: воскрешение умерших, спасение всех живших и живущих на Земле, освобождение их от природного греха, смерти, преображение целостного состава их личности и ввод в новую форму бытия – Царствие Небесное.

Христос воскрешает умерших и воскресает Сам после крестной муки. Если с позиции неверующего сознания представить, что действительного воскресения Христа не было, то нельзя не поразиться, какая огромная религиозная потребность в нем двигала всеми участниками его посмертной истории: похищения тела, восторженных видений воскрешенного и преображенного Христа, подготовленных сильнейшей экзальтацией, крайним душевным ожиданием. Даже сомнения в буквальности воскресения ничего не убавляют в метафизической истинности факта, этого свидетельства страстной жизненной необходимости для человечества поставить перед собой на весь долгий исторический путь этот живой символ своего глубочайшего чаяния. "Смертию смерть поправ" – это было, есть и будет. Это, по определению многих мыслителей, центральное событие метафизической истории человечества стереть нельзя, его полное раскрытие и осуществление как дела всех принадлежит будущему. Все последующие блуждания, извращения, отходы и отказы все равно идут вокруг этого центра и не могут замутить икону идеала, святящую сквозь века.

Отсюда пошел путь исканий. Возникла и разлилась тоска по будущему небесному человеку. В чувственно-

сти, плоти, естественном для языческого человека наслаждении животнo-природном существованием увидели извращенное упоение первородным грехом, тот тучный чернозем, в котором легко задохнуться тонкому стеблю духа, проросшему в человеке. Христианские подвижники возделывали в себе новое духовное существо, прообраз того будущего человека, который сумеет реально, и внутренней, и внешней работой, просветить плоть свою и мира. Опыт умного делания, подвиг нравственного восхождения святых отшельников – великая алхимическая лаборатория попыток пресуществления грешной, больной, мучимой плоти в духовное тело. Это лабораторное предварение должно осознанно войти в опыт всего человечества. Там – ценнейшие крохи, которые будут собраны в хлеб новой жизни для всех.

Но другие, но мир оставались в зависимости от природных законов, о преобразовании и управлении которыми не могло быть и речи, ибо они не были познаны. Началась огромная историческая работа Европы, ее ремесел, науки, техники. Эта работа продолжается, она растеклась по всему миру. Распыленная, она ждет часа объединения вокруг одной высшей цели.

В истории новой безрелигиозной западной мысли выделяются два подхода к смерти: отношение к ней как к естественной неизбежности, присущей человеку и всей материальной природе, и экзальтация смерти в ее остром экзистенциальном переживании как метафизической отмеченности человека вообще.

Первое отношение приводит к самой ходовой моральной установке: полной – без остатка – вовлеченности в жизнь, как будто смерти нет вовсе, при раз навсегда спокойно принятом неустранимом конце.

Второе отношение концептуально выразилось в экзистенциализме XX века, хотя существовало и задолго до него; а среди просто живущих, не писателей и не философов, поражает наиболее тонкие, неврастенические характеры. Тут со смерти глаз не спускают. Истинным существованием признается осознанное "бытие-к-смерти", пропитанное тоской и отчаянием конечности. Причем, чем это переживание глубже и неотвратимей, тем человек становится "истиннее". В чем смысл такой духовной позиции? Что больше всего препятствует человеку стать сознательным творцом нового, не природного, божест-

венного порядка бытия? Конечно, тот автоматизм, в котором человек осуществляет свой природно-человеческий, социальный удел. Тут много дел и забот, всецело занимающих человека. И много сладких моментов: отношения людей между собой, любовь, наслаждение достигнутым, властью, деньгами, творчеством, славой и т.д. И упорный, животный инстинкт отграненной началом и концом жизни: пройти ее цикл, успокоившись в чувстве рода, потомстве, или в конце концов просто проречь жизнь в летящих искрах мгновений.

В аскетических произведениях отцов церкви встречается выражение "смертная память". Это не просто мысль о неизбежности конца, а совершенно особое духовное чувство, к которому приходят трудным внутренним опытом. Это чувство совершенно меняет перспективу и вид всех вещей. В его безжалостном луче жизнь разоблачается от преходящих иллюзий животной радости, обнажается страшная изнанка всякого расцвета, красоты, наполненности: распад, тление, ущерб. Подвижник поставляет свою душу перед черной бездной небытия. Охватывающий его ужас исторгает неудержимую и неустанную молитву, в которой он бежит от повсеместной и всечасной смерти, открывшейся ему в мире. Только пройдя многие стадии отчаяния и муки, подвижник спасается внутренним видением Божественного света иного порядка бытия. Такое сокрушающее всего человека переживание "смертной памяти" открывает ему бесповоротный путь к идеалу вечности и нетления, сначала в умном видении и надежде, а затем и в деле.

Для нашего времени значение экзистенциализма как раз состоит в том, что он призвал к смертно-метафизической ориентированности, необходимой для первого отрицательного этапа понимания жестокой истины природной жизни и внедрения ее в души людей. Другое дело, что экзистенциализм (я имею в виду здесь и далее атеистический его вариант) зашел в тупик, поскольку он лишен положительной стадии "смертной памяти" христианской души. Для экзистенциалиста абсурд неизбежен. Можно лишь свести уста в презрительную усмешку миру, порядку вещей в нем и стать внутренне выше его. В такой презрительно-стоической позиции нет любви, нет любви к миру погибающему, сгорающему, падающему, как и сам человек, ко всей твари, "сте-

нающей и мучающейся доселе". Нет ни любви, ни печалования. Эта жесткость сердца порождена трагизмом романтического сюжета "человек – обезбоженный мир", новое переживание которого воскресло в экзистенциалистском мироощущении.

Еще столетие назад "жестокий" романтизм явил существенный момент духовного развития, или, скорее, блуждания, западной души. Там неистовствовала отроческая, смертельно обиженная реакция на "открытие", что Бога нет, небеса, оказывается, пусты, нет бессмертия души, торжествует смерть, сгниешь – и скелетик рассыплется. Достаточно прочесть "Безнравственные рассказы" Петрюса Бореля, где эта реакция выразилась ярко и крайне страстно. Цинизм, проклятия, попираание всего святого, и (что характерно) глумление над человеческим телом: раз оно, собака, без искры вечной души, то искромсать его, разворошить, забраться во внутренности и наплевать туда! Пусть смешаются небо и земля, и распотрошенные тела полетят вниз во всеобщую гекатомбу! Смертельная обида на мир, покинутый божественным спасением, и отроческий хулиганский бунт. Сведенная цинизмом – от боли и отчаяния – гримаса усмешки переходит в дикий, истерический хохот и зверское бесчинство как разрешение.

В разбавленных или приправленных дозах такое метафизически-бунтарское мироощущение встречается и позже, и не только на Западе. Вот "Конь бледный" Ропшина (Савинкова), тем более интересный, что за ним не просто литература, а реальный человек, живший в кошмаре и творивший свою кроху русской истории. Холодный, опустошенный убийца, герой повести, – философ. Он достаточно объясняет себя. И достаточно обнажено предстает, что зло, которое творит он, – от последовательного переживания дурной бесконечности природного круговорота, всеобщей смерти. "Жил Ваня и умер. Жил Федор, его убили. Жил генерал-губернатор, и нет его уже... Живут, умирают, рождаются. Живут, умирают... Хмурится небо, льет дождь..." Пытается герой, хоть и преступил, вышел на крайние рубежи опыта над собой, все же несколько оправдаться. Вот вы убиваете на войне, ради порядка, ради идеи, – и это почему-то оправдывается. А я просто так убиваю – чем это хуже? Смерть царит всюду, а раз так, то я *свободно* выбираю себя но-

сителем смерти. Выбора против смерти сделать нельзя, как ее победить? Так я сам отождествляюсь с этим главным врагом, зловещей скелетицей с косою, и сам стану Смертью на бледном коне террора. Истерика и вызов, и скука, скука – как итог бессмысленности всего, и такой истерики в том числе.

Особый извращенно-гедонистический поворот такая метафизическая позиция получила в феномене маркиза де Сада, столь почитаемого в нашем веке бунтаря и богоборца. Но достаточно всмотреться в это явление, как за бунтарем (а бунтует он по существу только против Бога как высшей идеальной, духовно-нравственной нормы) встает корыстный, метафизический раб. Исходная его точка, его "нравственное" оправдание самых крайних эксцессов человека желающего и наслаждающегося – полнейшая солидарность с природой, ее природным законом: издевайся, долго, сладострастно мучь, убивай, если тебе это приятно, ведь природа постоянно это делает, какое ей дело до конкретной индивидуальности, ее стона и боли. Но само крайнее неистовство этой солидарности говорит о сильнейшем переживании ее зла – неизбежности смерти – и отчаянной, экзотичной попытке до предела эксплуатировать одну из немногих ее сладостей – половую, которой природа заманивает и примиряет с собою. Именем ее безжалостного, объективного, неотменимого закона поставить главной целью наслаждение этими сладкими крохами до поправа всего собственно человеческого: нравственности, сострадания, любви, всех ростков духовного, неприродного, божественного начала. Только это начало может стать сознательным врагом природного принципа существования, но пока оно еще недостаточно сильно, недостаточно действительно, чтобы можно было на него (в пределах небольшого жизненного срока) делать ставку. Эгоистически невыгодно, лучше поставить на верную, безраздельно торжествующую природу. Так и делается – корыстно и бесстыдно. Потому у Сада такой враг Бог – Высший идеал неприродной, преображенной жизни. Его ниспровергают, над ним издеваются как над смешной, бессильной нелепицей.

Тут видно, как глубоко укоренено зло в смерти, как неизбежность смерти, отчаяние в спасении тонким ядом окуривает человеческую психику, порождая тоску и аб-

сурд, приводя некоторые крайние души вечных подростков к озлоблению и истощенному разрушению. И где мы их только не встретим: от темного подвезда, где христит жертва, до императорского трона и кресла вождя.

В экзистенциализме романтический бунт теряет свою подростковую неистовость, становится более взрослым. Здесь также сильна ностальгия по потерянному качеству тварности мира, дававшему всему место и смысл. Эта ностальгия смешана с изрядной долей обиды на обезбоженный, непонятный и абсурдный мир. Но человек призывается к спокойному, гордому вызову по отношению к такому миру, сохранению своего безнадежно-го достоинства.

Если оставить классификации, во-первых, всегда неточные, во-вторых, относящиеся больше к концентрированным, идеологическим, литературно-философским выражениям, и обратиться к средним живущим людям, то обнаруживается, что их — особенно в подсознательной установке по отношению к смерти — большее объединяет, чем разъединяет.

Когда-то, вплоть до относительно недавнего времени большинство человечества составляли земледельцы. Укорененные в землю, включенные в природные циклы, они, казалось, легче примирялись с неизбежным концом каждой индивидуальной жизни. Но постоянная, из года в год, из сезона в сезон вперенность в одно: в жизнь семени, посеянного, сгнившего и возросшего новым колосом, в жизнь, происходящую в рамках этой универсально-космической притчи зерна, рождала стойкую, из поколения в поколение подсознательную веру в востание умерших. Земледельческие народы всегда хоронят в землю. Деревенское кладбище, от которого веет миром и каким-то предчувствием радости — милый всем образ, в котором только на первый взгляд можно увидеть примирение со смертью. Здесь есть примирение, но не со смертью, а с необходимым моментом гниения зерна, моментом отрицания тленного земного тела.

Городская жизнь с ее жестким ритмом производства и удовольствия (личная жизнь) способствует особой ошалелой заведенности: "не заметил, как помер". Помирают тысячами, городской муравейник служит гигиене, комфорту живущих — начинают все больше сжигать. В

кремировании есть какое-то окончательное сведение счетов – сожгли в огненной купели и оставили себе лишь идеальное воспоминание, безобидный образ, со временем выцветающий чуть ли не в знак, галочку когда-то бывшего; ничем-то этот фантом не тревожится, никакими материальными приметами – ни могильным холмиком, ни крестом, ни гробом с костями, куда ведь можно сложить и следующие родные останки. Сейчас неприлично и выть над покойником, разжечь свое отчаяние, скорбь, плач и неприятие утраты. А ведь только в них – душевный залог борьбы со смертью. В своей "возвышенной" бесчувственности, в погребальных фейерверках разносящегося по ветру праха мы малодушно сжигаем наш долг.

Но и у сельского, и у городского человека есть ритуалы, отношения, настолько упорные, отвечающие какой-то непреодолимой, внутренней вере, что без них невозможно себе представить человека как такового. Казалось бы, большинство бежит и разговоров и мыслей о смерти. Так воспитывают детей, стараясь всячески отвлечь их от неизбежных вопросов и страхов, связанных со смертью. Страх смерти настолько самый глубокий и интимный в человеке, что он больше всего вытесняется, являясь скрытой причиной многочисленных неврозов. Но интересно, что отношения психики со смертью, столь определяющие человека, мало освещены в психологической и психоаналитической литературе, для которой, казалось бы, это должно быть чуть ли не основным предметом. В смерть, во все ее психические отражения как будто боятся по-настоящему входить сами ученые, тоже люди, и тоже смертные. Но вот другой всеобщий факт – встающий, казалось бы, в противоречие со всеобщим стремлением забыть о смерти, исключить ее совсем из своих переживаний и мыслей. Почему человечество, достигнув такого научного, в том числе лекарственного могущества, не делает сейчас – как не делало и в прошлые времена – смерть каким-нибудь глубоким, дурманящим опьянением? Наркотизировать умирающего, превратить его уход из жизни в одно из самых блаженных состояний, бросив сюда все возможные, доступные или бесконечно изобретаемые – при таком подходе – средства. Все бы это знали с детства, не боялись ни боли, ни тоски, а предвосхищали бы удо-

вольствие. Но — брр! — мгновенно возмущается наше нравственное чувство как при самом отвратительном неприличии. Непристойно превращать муки агонии в наркотическую иллюзию, как — правда, в неизмеримо меньшей степени — нарумянивать покойного, чтобы лежал как огурчик.

К смерти и к испытанию предсмертными муками человек не может перестать относиться серьезно. Глубоким инстинктом противится он сделать смерть легкой и желанной. Она отвратительна, и не надо ее подслащивать и гримировать. Смотреть в лицо смерти — так уж смотреть. Понять и почувствовать — до ужаса, омерзения и неприятия — как гадость и оскорбление живого неповторимого лица его моментальное превращение в неподвижную чуждую вещь. Пусть все видят корчи и мучения умирающего, пусть смерть явится в своей истине! Значит, тем же инстинктом человек понимает, что смерть противоестественна и должна быть рано или поздно преодолена. Ибо если бы он был уверен, ну совсем до точки, что она непобедима и с ней полный конец, то уж давно бы вошли в быт — как перерезание пуповины или чистка зубов — по меньшей мере всякие дурманящие манипуляции над отходящим.

ДВЕ РЕАЛЬНОСТИ БОГА

(Для неверующих)

Атеистично как утверждать существование Бога, так и отрицать Его.

П.Тиллих

В нас становится сознательной эволюция мира в ее направлении к духу. Поэтому наше совершенство, наш интерес, наше спасение состоят в том, чтобы всеми доступными нам силами продолжать и развивать эту эволюцию.

Тейяр де Шарден

Если грубейше очертить самые общие воззрения на мир, то в материализме мир предстает как материя и энергия: идеальное, духовное бытие — вторично, появ-

ляется в результате развития материи; материя – особенно отчетливо в фазе органической жизни – проходит эволюционный цикл, в ходе которого возникает человек и с ним сознание. Дальше в лоне материалистического воззрения человеку предстоит бесконечный прогресс или катастрофа и исчезновение в материи, которая не пребудет, а с ней и новые циклы развития. Механицисты не видят в этой материи никакой души, пантеисты одушевляют мир, прозревая в нем цельный божественный организм.

Другой случай (опять очень грубо) – идеализм, спиритуализм – признает творческое первенство за духом, или прямо созидающим мир в акте творения, или противостоящим материи как самостоятельная высшая субстанция, единственно обладающая истинным бытием. Второе – и в буддизме, и в платонизме всех его разновидностей, и в разной степени – в философском идеализме. Первое – ярче всего – христианство и христианская философия. Конечно, и здесь идея Бога не однозначна. Наряду с господствующими представлениями о Боге как Боге-Творце, совершенной Личности, наряду с тончайшей богословской разработкой тринитарной проблемы существуют и апофатическое богословие, отрицающее саму возможность любого человеческого определения сущности Бога, и многочисленные богословствования, религиозные, философские построения, далеко уходящие от догматических определений. Но все-таки самое наивное христианское чувство и самое искусенное разумение Бога признают его Высшим Духом в форме Личности¹. Личный Бог – отрада и обетование слабому человеческому существу, высшее и примиряющее интимное Ты, лежащее в глубине мира.

Тут есть высочайший сердечный вкус, та духовная красота, которая заставляет умственно искусенных в этой идее, в этой вере чувствовать свое превосходство над всеми другими подходами. Превосходство тем более неколебимое, что образ Личного Бога отмечен тем сое-

¹ Правда, надо уточнить словами Н.Ф.Федорова, следующее: "Христианство выражается вполне одним пунктом: *"Бог беспредельн, но не единоличен, а триличен"*; беспредельным же и личным признают Бога и деисты". Причем, именно это Трединовство становится для мыслителя проактивным образцом к устройению человеческого многоединства.

динением чистейшего детски-народного чувства и эстетически безупречного умозрительного аристократизма, перед которыми и всякое другое представление о Боге – уже разной степени падение и плебейство. Но не побоимся быть плебейами – и обернемся, не эстетическим, не искушенным, а человечески честным, страдающим лицом к Лицу Творца. Тут человеку являются два понимания: или замысел Бога о мире и человеке обличает Его скуку и попытку устроить Себе для развлечения долгую – впрочем, для вечности, может, и нет – воспитательную игру с выдачей шанса твари на свободный выбор, хотя и не богатый, а только двух возможностей; или сама идея Бога окажется вмещающей в себе какие-то странные непоследовательности. В последнее достаточно уже упирались: как возможно зло при предпосылке Всемогущества и Всеблагости Божией? Или Бог недостаточно могуч, раз зло совершилось помимо Его воли, или недостаточно благ, раз попустил зло. На это есть ответ, что зло вообще вне сущности Бога, что это призрачное, природное качество, лишь отсутствие добра, что оно порождается самим свободным выбором человеком, ибо Бог дал свободу твари выбирать зло и свободно же прийти к Нему в результате долгого пути покаяния и ожидания. Но весь вопрос в конечном счете упирается в одно: зачем вообще надо было создавать стихию природной, животной жизни, стихию греха и несовершенства? Чтобы свободно ее выбирать человеку, она должна существовать как данность. Правда, возражают, что сама эта стихия создается в результате свободно избранного грехопадения, отпадения от Бога. Но как бы то ни было, исходная творчески-игровая задача налицо: создается некое существо, человек, причастный к божественной природе и наделенный способностью свободно выбирать, он и выбирает зло, которое существует в плане творения, раз его можно выбрать. Злой выбор совершен, и идет нескончаемая, страшная комедия мучений человечества на неправом, злом пути: пожирание, убийство, ложь, предательство, обман, грязь и конечные апокалиптические катастрофы, перед которыми бледнеет все. В этом историческом действии идет отбор: небольшая часть проникается сознанием греха и зла природной жизни, большинство в нем упорствует. Воспитательное мероприятие продолжается и должно завершиться конечным актом благодати: спасением пра-

ведников и наказанием – вечным, без надежды на прощение – грешников, т.е. большинства, дефективных детей Божиих. К их изначально слабой, животной природе предъявлены сверхприродные, не вменявшиеся в них требования, и их фиаско запланировано с начала веков, ибо, по слову апостола, пророка последних времен, они не были вписаны в "книгу жизни".

Пусть даже спасение ожидает всех – в чувствительной и гордой человеческой душе это вызывает органическое неприятие и протест против той игры, которую с ним затеяли, даже если она благосклонно увенчивается блаженным концом. Горький осадок всей операции спасения предвкушается уже сейчас душой, осознается разумом. И это должно было быть ясно Творцу. Зачем же тогда разум, как будто в насмешку, дарован человеку, – так растревается сердце несчастной, запутавшейся твари на Творца. Тупики страстного, подросткового богоборческого бунта и пустыня взрослого, "разумного" атеизма – два столь частых исхода из веры в Личного Творца, – и их нельзя скидывать со счетов при оценке метафизической и нравственной основательности идеи Бога как Совершенной Личности. К тому же в этих тупиках и особенно в пустыне – живые, чувствующие люди, наши братья, и их много, их большинство.

Так, значит, Бога нет? Упраздним само понятие! Такое невозможно и убийственно, поскольку в Боге – вся надежда и смысл существования человека. Бог – высший клич человечества, его главная идеалия. Это вторая реальность Бога. Но есть и первая: он заткан как идеальная причина, движущийся нерв развития в саму ткань бытия. Не будь идеального побуждения в недрах самой материи, она осталась бы неподвижной, темной массой, закрытой для всякого становления. Без него не было бы движения, развития, жизни, наконец. Мы, люди, – привилегированные существа, можем судить из маленького оазиса Вселенной, где эта духовная, божественная нить бытия вышла наружу, и прежде всего в нас самих. Здесь стремление к жизни, к совершенствованию, к сознанию, которым движется материя, становится отчетливым. Идеальная движущая сила бытия стремится к осознанию себя и дальнейшему развитию. Появление человека – показатель этого стремления. Та искра сознания, которая ро-

дилась в человеке, – это выход духовной интенции из глубин материи, ее заявление на свет. Из темного яйца целого проклевывается первая тонюсенькая дырочка, через которую идеальная нить бытия цепляется и втягивается в божественное ушко – человеческое сознание. Здесь ей дальше развиваться, осуществлять свою судьбу. Важнейший скачок состоялся. В материю ворвался узкий световой туннель сознания, через который вся она когда-нибудь пронесется в другое, одухотворенное состояние.

В человеке начинается осознание духовной составляющей мира, человек – этап ее развития, этап развития Бога. Христианство – самое глубокое, хотя и неизбежно спутанное, прозрение космической, вселенской роли человека. Здесь духовная интенция развития мира была представлена в провидческом образе своего завершения – в Боге. Целое не имеет пока своего сознания – оно усилилось его произвести в человеке, одной малой своей точке, и через человека родило пророчество своего финального апофеоза. Возникла самая великая идеалия, вторая реальность Бога. Религиозное творчество в христианстве стало творчеством Бога как высшего идеала человечества и мира. Результаты этого творчества, вырастая из глубочайшего психейного уровня мечты и желания, недаром обнаруживают себя как откровения, непосредственный поток открытий коллективной души человечества, и, следовательно, мира. Поэтому они являются последними истинами не только природы человека, но и судеб мира. Обе реальности Бога: реальность идеальной направленности Бытия и реальность Ее конечной идеалии, целевой причины, явленной в христианстве, должны совместиться в одну тотальную реальность обоженного мира. И в этом – разрешение, главная цель мирового развития как теогонического процесса, идущего через человека.

Идеи Бога и божественного статуса бытия (обитель Отца, Небесный Иерусалим, Царство Небесное) должны быть верно опознаны и приняты как великий проект для осуществления всем человечеством.

Тут уж, кстати, не будет места детски обиженным счетам с парадоксальным Творцом, опустошительному психическому прогоранию или разрушительному, извра-

ценному выходу вовне, на бедного ближнего – единственный реальный объект для приложения скрежета зубовного.

ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ

Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество.

Н.А.Сетницкий

Человек может дать проекцию должного Абсолюта в силу поразительного качества своего существа: извлекать смысл всего – происходящего, живущего, возникающего в голове. *Смысл* вещи есть ее соотнесенность с *мыслью*, с духом, с духовной интенцией бытия, следовательно, с Богом, точнее, извлечение из этой вещи мысли, определение того, как и насколько она служит духу, работает на его развитие. Бессмысленное есть бездуховное, непригодное для Бога. Уходят люди, события, эпохи, но остается смысл, духовно запечатлеваемый человечеством, накапливаемый и передаваемый живыми его носителями. Смысл вещей, смысл существования – духовный гребень преходящих волн жизни, гребень не убывающий, а все растущий. Прозрение этого смысла в той или иной глубине и объеме руководит людьми в их жизни и деятельности, в образовании ими своего идеала, образа должного бытия.

Человек – единственное из живых существ, которое не только живет и живет тем, *что есть*, но постоянно соотносит свою жизнь с тем, *что должно быть*, и стремиться к этому. Эта способность постоянно в массе упражняется на самом бытовом, окружно жизненном материале. Постановка целей, без которых человек не живет, от самых близких, связанных с насущными потребностями, до проектирующих отдаленное будущее, есть одно из ее осуществлений. Эта потребность долженствования призвана наполниться адекватным ей, высшим, идеальным содержанием. Поэтому над кишением целей, больших и малых, индивидуальных и общественно-исторических, всегда возникает понятие высшей цели, как и

высшего идеала, к которому должна стремиться такая цель. Если целеполагание – специфически сознательный акт, знак особого достоинства человека, то постановка высшей цели обнаруживает в нем некоторое сверхстремление, потребность превзойти себя в своем сегодняшнем социальном, историческом, биологическом качестве, превзойти себя как человека – и есть всегда глубоко *религиозный акт*.

Бывают эпохи, когда группа, класс, национальная, религиозная и еще какая-либо общность людей озаряются общей целью, которая достаточно их захватывает, чтобы занять на некоторое время место высшей цели, т.е. удовлетворить самой глубокой и необходимой потребности человека – потребности смысла жизни. Это, несмотря ни на что, счастливые эпохи, но и наименее метафизические: идет честный самообман, удовлетворение суррогатом. Но когда разочарование от неизбежного разоблачения и падения частичной, дефектной цели охватывает людей, истративших на ее осуществление душу, совесть, лучшие силы жизни, саму жизнь, создается мертвое поле бесцельной, бессмысленной жизни. И блуждают по нему, и блудят, и отчаиваются, и забываются. И схватывает тогда за горло метафизика удела человеческого, выташнивает скукой, душит тоской и влечется человек – через остаток силы и чистоты, – как в узкую трубу, вылететь из этой свидригайловской закопченной избы, где один паук в углу, на простор, в невиданное движение.

Но человечество никогда не позволяло себе жить без тяги высшего идеала, другое дело, что он до сих пор не подхватывал целиком не только всех, но и большинства. Главной заботой религиозного творчества всегда было определение – через такое напряжение коллективной, душевно-духовной работы, что оно прорывало обычные человеческие возможности, – этой высшей цели. Но религиозное творчество не научное или рассудочно-философское, вершковое познание. Оно подключает всего человека, в том числе его подсознательно-психейные уровни, коллективную пророческую грезу поколений, в которой встают не только светлые образы, идеальные чаяния, но и боль от векового зла, когда трудно удержаться от мстительных, карательно-воспитательных представлений. К тому же работа осуществляется в уже

нажитом человечеством материале древних преданий, страхов, верований, знаний, в языке, наконец. И результат этого творчества не может быть линейно ясен, он изламывается в противоречивый образ, ветвится в метафору и символ. И вот — как в христианстве — основное прозрение, возносящийся шпиль идеала застраивается неприступными стенами будущей небесной обители для немногих избранных, подтачивается кипящими огнем и серой безднами, зарастает жесткими стеблями догматов, дикими травами суеверий. И вот его уже не так просто разглядеть.

А разглядеть надо. Ибо только в христианстве была последовательно явлена эсхатология жизни, эсхатология спасения. Учения о последних вещах, конечном разрешении мировых судеб в других религиозных системах до этого таковыми не являлись, более того, представили в большинстве случаев (языческие верования германских племен с конечной гибелью богов и людей, буддизм и его идеал нирванического "ничто") отчетливую эсхатологию всеобщей гибели.

Христианская эсхатологическая катастрофа, конец природного порядка вещей, есть начало "нового неба и новой земли", в которую входят преобразенные воскресением поколения. Торжествует новый, не природный, божественный, благой и блаженный порядок бытия, сменяющий природный тип существования.

При этом не надо путать двух вещей: *природы как совокупности существующего*, всей неживой и живой материи (камней, растений, животных, человека) и *природного порядка*, природного принципа бытия, стоящего на законе вытеснения последующим предыдущего, законе пожирания, полового раскола и смерти. Поход против природного порядка вещей и принципа вовсе не есть посягательство на природу как на совокупность живущего, напротив, ее спасение, и не только высших ее созданий, человека, но и всей твари, "стенающей и мучающейся доселе" в тисках природного закона. В полемическом уничтожении христианского взгляда одно из центральных обвинений — якобы его гордынная ненависть к природе, которая на деле есть ненависть только к природному принципу бытия и его решительное отторжение. Истинно христианская душа не просто любит природу как единство

живого многообразия Божьего творения, умея отметить великодушно-предвосхищающей печатью личности каждую тварь, но и способна, как бы сняв с нее коросту общего с человеком (или, точнее, последовавшего за человеком) грехопадения, умильно предвкусить сердцем райское благоухание будущего Собора всей твари.

Природный порядок бытия, как известно, предполагает торжество целого жизни, рода, вида путем смены индивидуальных особей этого целого. Но в самом вале жизни прослеживается стремление к возрастанию сознания, к порождению, наконец, личностного сознания (в человеке), уже не принимающего такой порядок существования как греховный и трагически бессмысленный. Значит, сама природа как бы стремилась к созданию такого своего высшего – пока – творения, которое отменило бы самый принцип ее существования. Природа не ошибка творения, не губительный уклон космогонического процесса, а один из этапов становления Мира, через человека обрастающего лесами своего преображения.

Но каким принципом заменить природный порядок, где его начатки в этом мире, где его хотя бы малый островок? Только в божественном бытии, явленном или как мечта, как проект и идеалия (для неверующих), или как реально существующее обетованное Царствие Небесное (для верующих). В слове Христа и апостолов Его мы находим некоторое раскрытие, каков этот порядок.

БЛАГАЯ ВЕСТЬ МИРУ

Я есмь воскресение и жизнь

Ин. 11:25

Христос приходит с одной вестью, которую Он не устает повторять. Его проповедь – о Царствии Божиим, Царствии Небесном, которое должно сменить царство мира сего, природный порядок существования, основанный на всеобщем пожирании, смерти, половом расколе,

дурной бесконечности вытесняемых и снова рождаемых поколений. Во всех Евангелиях благовествование Христа описывается не иначе как: "... пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия" (Мк.1:14). "После сего он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать" (Лк.8:1). Апостолам Своим Христос также заповедует: "Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное" (Мф.10:7); "И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам" (Мф.24:14). Апостолы после вознесения Христа так и понимают свою основную задачу: "...и он от утра до вечера излагал им учение о Царствии Божием" (Деян.28:23). Россыпь притч Евангелия от Матфея, открывающихся "Царствие Небесное подобно", обнаруживает, насколько важно для Христа намекнуть, задеть, разбудить ум и душу содержанием своей Вести. Раскрывает ее Христос всегда многосказательно, обещая только ученикам дать более прямое знание: "И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах" (Мк.4:11).

Но вот Христос уже окончил Свою земную проповедь, перед смертью прощается со Своими учениками, и оказывается, что до сих пор это знание еще не явлено даже им: "Доселе Я говорил вам притчами, но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце" (Ин.16:25). Так переданное за Христом обнаруживает в Евангелиях свой многосказательно-образный характер и должно еще быть понято в своей прямой сущности. Это относится прежде всего к теме Царствия Божия. Нравственное учение представлено ясным поучением, точным указанием, а Благая весть чаще всего облекается в символический образ. Есть объяснение самого Христа, Его "не вмещается", в котором — трезвая оценка доставшегося Ему уровня человечества. Идея преобразования природного порядка существования в радикально иной, божественный строй столь дерзновенна и откровенна безумна, что с трудом вмещается в понимание самых близких, пошедших за Ним. Ученикам, будущим апостолам, проповедникам Его учения, Христос открывает тайны Царствия Небесного осторожно и постепенно, испытывая и закаляя рождающуюся впервые, безумную для земли, городивую логику.

Хотя черты Царствия Божия дорисовываются и в проповеди апостолов, и в видении конечных судеб мира в Откровении св. ап. Иоанна Богослова, главное содержание дает сам Христос, поистине первый Богочеловек, ставший на грани двойного бытия, – данного, природного и другого, бессмертного, божественного. Сам Христос называет себя только "Сыном Человеческим" (единственный раз в его устах звучит согласием: Да, Сын Божий, Ин.10:36). Только другие, видя Его божественную мудрость и сверхприродную власть, явленную в чудесах, удостоверяют Его: "истинно Ты Сын Божий". И это постоянное "Сын Человеческий" и сейчас звучит загадочным, тайным указанием на возможную буквальную природу Христа. Но кроме буквальной есть еще и титанически подъятая идейная природа, есть духовное облачение Себя в новую сущность, высший божественный идеал. Он – действительно первый Сын Божий, первый вестник неприродного, бессмертного, божественного бытия.

Что Бог есть имя Высшего Идеала, не раз проскальзывает и в Писаниях. Идеал, т.е. бог, может быть разным. Посему бывает и "бог века сего": "Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы" (2 Кор.4:4), Неверующие, о которых говорит здесь апостол, суть не верующие в Бога истинного, невидимого еще телесными очами Бога Высшего блага, и поклоняющиеся "Богу века сего", языческому идеалу природного порядка.

Мессия, которого ждали иудеи, должен был быть царем Иудейским, грядущим в Силе и Славе для спасения своего народа и установления блаженного царства, не расстававшегося с земными, природными чертами.

Поверивши в дерзание и веру Христа в Себя как Сына Божия, все люди, сыны природных отцов, приглашаются к усыновлению духовному, божественному Отцу. "Да будете сынами Отца вашего небесного" (Мф.5:45). "Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса" (Гал.3:26). Отец Небесный – духовная идеальная матрица новой неприродной сущности, по которой родится "сын Божий", житель "нового неба и новой земли". "А тем, которые приняли Его, верующим во имя его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились" (Ин.1:12,13). У апостола Павла Бог прямо высту-

пает как тот духовный образец, по которому человек строит свою новую сущность. "И облечься в нового человека, созданного по Богу" (Еф.4:24). Рождение в нового человека, в новый порядок бытия – свыше, от духа, от идеи, содержание которой было дано в слове, благовествовании воплощенного Слова, Высшего Логоса, Христа.

Христос – выразитель духовной интенции бытия, "прежде всех век" затканной в мир, которую Он понял как призванную через человека к полному проявлению в славе. Он не только выразитель, но и само ее проявление, выход в свет, явление среди людей. Это явление производит массовое, коллективное пробуждение: открывается даль необъятная высшей прозревающей мечты.

И апостолы, и первохристиане вырваны из будничного, оупляющего переживания жизни, охвачены особым метафизическим волнением, вздымаются предчувствиями, роются в самих глубинах своих сердечных чаяний. Все в особом разворошенном внутреннем состоянии, курятся видениями, изрекают пророчества. И снова и снова подстегивает такое состояние апостол: "Духа не угашайте. Пророчества не унижайте" (1 Фес.5:19,20). "Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение (1 Кор.14:31).

В такой атмосфере создаются Евангелия, нарастает предание, возникает обряд. Мобилизуется коллективная творческая способность проектирующей мечты. Идет особое познание мира в его идеально-должной устремленности в будущее. Пророчество – инструмент такого познания, мечта о желанном порядке вещей, доведенная до ясновидения, творчество идеала. "Достигайте любви, ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать... Итак, братии, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать" (1 Кор.14:1,39), пророчествовать, т.е. приложить ухо к самому бытию, суметь почувствовать, как сквозь тебя идет ток духовного развития мира, разобраться, что в твоей глубиннейшей мечте отвечает его направлению и как стать его активным соделателем. "Итак, не будьте нерассудительны, но познавайте, что *есть* воля Божия" (Еф.5:17).

Мечтают, проектируют, пророчествуют прежде всего две способности, те, на которые может опереться чело-

век в превозможении собственной природы и земного закона: *дух и сердце*. Дух – сверхприродное, божественное начало в человеке. Через него и ткется божественная нить бытия: "Духа не угашайте!" Но пестовать дух не значит становиться профессионалом разума. Ставить вопросы, познавать людей и мир, каковы они есть, благоговеть перед бесконечно большим остатком тайны Вселенной – и встает фигура мудреца, книжника, "совопросника века сего". Мудрый и разумный вырастает из этого земного порядка существования, он его вышний, духовный свет, невозможный без земной почвы, природных корней, стебля, на которых он распускается как их природное украшение и, главное, *оправдание*. Вся эта мудрость мудрецов – безумие перед Богом, перед иным, должным порядком бытия. "В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них. И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное" (Мф.18:1-3). Дитя не мудрит, но любит и жалует. Оно простирает руки всему миру как родному, в котором исчезновение дорогого лица *невозможно*, и должно быть *чудо*, отменяющее страшную невозможность. В нем высказывается другая опора и надежда спасения: *сердце*, которое у взрослых уже твердеет грубой, защитной коростой. Сердце, которое – если бы можно было бы его у взрослых, сильных, разумных и умеющих, довести до трепетного детского градуса любви и жалости – заставило бы их решительно отторгнуть мир всеобщего пожирания и смерти, покаяться в нем и не только поверить в безумие, но и всеми своими силами начать его осуществлять. "Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия как дитя, тот не войдет в него" (Мк.10:15).

"Сокровенный сердца человек" (1 Петр. 3:4) – земной начаток нового творения, пестующий себя для иного порядка бытия в сердце своем. В Евангелиях *душа*, сталкиваясь с *сердцем*, отступает, обнаруживая свою земнотелесную, нервно-физиологическую замешанность. Душа бывает прижатая к земле, тяжелая, животная. Не даром, по слову апостола, "тело душевное" сеется и умирает для восстания "тела духовного". Сердце же – орган и орган той чистой пронзительной способности жало-

сти и любви, которая стонет в человеке за несовершенство, гибель и зло, за другого, за ближнего.

Через все благовествование Христа (и позднее - в поучениях апостолов) проходит последовательное разделение двух порядков бытия, двух царств: земного и небесного. Христос сразу же предупреждает, что он пришел не "с новой заплатой к ветхой одежде", не с проповедью улучшения, нравственной реформы природной жизни, а с требованием решительной ее отмены.

Главное и очевидное для всех следствие природной жизни, обличающее ее глубинное несовершенство, есть "рабство тлению", подвластность слепым, смертоносным силам как самого человека, так и всей твари. "Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха". За всеми формами рабства, экономического, юридического, социального, которые единственно доступны пониманию вопрошающих Его: "Мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь "сделаетесь свободными" (Ин.8:33), - Христос указывает на глубочайшее *натуральное* рабство человека у самого природного порядка, у первородного греха пожирания и вытеснения, из которого человек вырваться не дерзает, а потому и гибнет неизбежно, ибо "раб не пребывает в доме вечно" (Ин.8:35). Этому рабству смерти противостоит та "свобода славы", что дается господством над слепыми силами.

Взломать устоявшийся образ природной гармонии, осознать коренное "рабство тлению" этого мира, почувствовать его как глубокий позор не просто трудно, но требует такого с нормально действующей оценки радикального вывиха, который торчит и кривится в юродстве, "юродстве проповеди", погубляющей "разум разумных". "Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное... Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась" (1 Кор.6:27,29). Ведь по самому коренному, метафизическому счету хвалиться действительно нечем. Самые глубокие "мудрецы мудрецов", "книжники", "совопросники века сего" стяжают те духовные достоинства, которыми как высшими гордится род человеческий. Юродивый взгляд идет глубже в суть вещей и не ценит этих достоинств как высших. Серьезная мудрость уважает и ценит лестницу земных заслуг, юродство - нет. Юродив-

вый взгляд проникает жизнь как бы sub specie червя, сосущего кость едино царя и сифилитичной проститутки. Нечем гордиться: все там будем, зловонять, истекать слизью и гнилью, крошиться прахом. Эту картинку юродивый всегда имеет в глазу, чувстве и уме.

"Чтобы было, как написано: хвалящийся, хвались Господом" (1 Кор.6:31), тем Высшим Идеалом, для достижения которого необходимо уничтожить червя как оскорбительный, постыдный конец человека, воссоздать из растекшегося, разрушенного организма новое "тело славы" по образцу "первенца из умерших".

Ибо главная надежда, принесенная Христом, есть победа над смертью и тлением, "жизнь вечная". Одно слово *жизнь* становится определением Его: "начальник жизни", "жизнь явилась", "слова жизни", "Я пришел для того, чтоб имели жизнь и имели с избытком" (Ин.10:10). "Обетование же, которое Он обещал нам, есть жизнь вечная" (1 Ин.2:25). Одно из самых чеканных самообозначений Христа – в ответе Марфе, сестре умершего Лазаря, непосредственно перед его воскресением: "Я есмь воскресение и жизнь, верующий в Меня, если и умрет, оживет" (Ин.11:25).

Идея воскресения умерших была в вести Иисуса наиболее безумной, с трудом входила даже в Его учеников, вызывая сначала их растерянное недоумение: "И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых" (Мк.9:10). Вера в воскресение отталкивает от Христа многих, принявших Его в начале: "С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним" (Ин.6:66). Но для ближайших, все более проникающихся светом этой главной радостной вести: "Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни" (Ин.6:68). Так тайна тайн Царствия Небесного влечет к себе все больше, чтобы в проповеди Павла раскрыться с исключительно страстной силой.

"Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых?" (1 Кор.15:12). Апостол утверждает факт воскресения Христа как пример, матрицу будущего воскресения всех. Но далее Павел выдвигает замечательный логический перевертыш: "Если нет воскресения из мертвых, то и Христос не воскрес" (1

Кор.15:13). Этот парадоксальный ход от следствия к причине обнаруживает внутренне-необходимую связь воскресения Христа и воскресения умерших не как двух событий, а как двух идей. Как событие религиозной веры Христос мог воскреснуть, и это вовсе не значило бы, что и мертвые должны воскреснуть. Но Христос воскресает именно как *проект* всеобщего воскресения. Если же этот проект не осуществится (по формуле Павла, "если нет воскресения мертвых"), то и сам проект недействителен ("то и Христос не воскрес"). "А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша (1 Кор.15:14), т.е. если и самого проекта нет, не было явлено, то нет и веры христианской. "И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков" (1 Кор.15:19.) Только в этой жизни надеяться на Христа – значит принимать его как учителя морали, нравственного реформатора, пришедшего по-доброму, по-христиански уладить эту земную, природную жизнь. А ведь только так надеются на него многие, выпуская главное: активный прорыв в новый тип воскрешенного, бессмертного бытия. "Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых" (1 Кор.15:29). Вот выражение христианской души, для которой все в жизни тщетно, если безвозвратно пожирается последним врагом – смертью.

До того как умереть и воскреснуть, Христос воскрешает Сам. Это Его высшее, дерзновеннейшее чудо и даже к его рассказу Четвероевангелие приступает осторожно и последовательно: в Евангелии от Матфея и в следующем, от Марка, Христос воскрешает только что умершую дочь Иаира, начальника синагоги, в Евангелии от Луки – единственного сына вдовы из Наина, которого уже выносили для погребения, и, наконец, в Евангелии от Иоанна – Своего друга Лазаря, брата Марфы и Марии, бывшего в гробу целых четыре дня и уже начавшего смердеть.

Последнее воскрешение описано не только так подробно, как ни одно из Его чудес; но здесь – впервые и единственно – переданы чувства Самого Христа. "Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, Сам воскорбел духом и возмутился. И сказал: где вы положили его? Говорят Ему: Господи! пойди и посмотри. Иисус прослезился. Тогда Иудеи говорили:

смотри, как Он любил его!.. Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу" (Ин.11:33-38). Порыв скорби и возмущения охватывает Христа при виде плачущих по умершему. Против чего возмущение? Возможны два толкования: возмущение против безверия их, не представляющих возможности его возвращения к жизни. Но и против самого безобразного факта смерти, вырвавшего живого человека от любви и общения с близкими. И второе толкование подкрепляется дальнейшим: слезами и скорбью Христа при виде самого гроба. На символическом экране этого величайшего евангельского эпизода ярко проступает завет: только любовь, скорбь по умершим, невозможность принять их исчезновение должны привести к самому священному делу - делу воскресения из мертвых.

По Иоанну, воскресение Лазаря непосредственно побуждает синедрион к суду и казни над Иисусом. Более того, "первосвященники же положили убить и Лазаря, потому что ради его многие из Иудеев приходили и веровали в Иисуса" (Ин.12:10,11). Такое одновременно подрывное и убеждающее значение приобрел земной "первенец из умерших", таким же будет для законов и устоев земли осуществление дела воскресения.

Проходит Христос, сея "глаголы вечной жизни", и попадают они на камень, в тернии, но и на добрую почву, и рождается новая христианская душа, новая порода людей, противостоящих большинству, что целиком во власти природного закона, заботится о земном благополучии, предается суете и прельщениям "века сего". Христос, первый вестник новой души, провел четкое разделение "вы от нижних, Я от вышних, вы от мира сего, Я не от мира сего" (Ин.8:23). "Не от мира сего" - этой странной, юродивой печатью отмечено малое стадо, идущее за Христом. Родилось великое алкание неба, чувство, что мы - "странники и пришельцы на земле" (Евр.11:13). Истинное отечество, которого ищет христианская душа, - на небесах, в едином воскресенном теле всего человечества, в преображенной вечной жизни. Небеса - лишь символ этого преображения. "Но они стремились к лучшему, то есть к небесному" (Евр.11:16).

Идти за Христом вовсе не легко. "Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, от-

вергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мной! (Мф.16:24). Превозмочь собственную земную природу – требование казалось бы сверхчеловеческое. "Любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную" (Ин.12:25). Какая сила отторжения от самого себя, своей души до ненависти к ней как самодостаточной для природной лишь жизни звучит в этом слове! Такому слову трудно встать в человека, ведь оно гнет, коржит, разрывает и взрывает самое нашу природу. "...Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят его" (Мф.7:14). "Прелюбодеи и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога! Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу" (Иак.4:4). Стоят друг против друга два закона, два пути, два порядка. Небесный вырастает из земного, из небесных начатков земного. Но только земное должно быть решительно отвергнуто. "Приблизьтесь к Богу и приблизится к вам: очистите руки, грешники, исправьте сердца, двоедушные" (Иак.4:8). В *двоедушии* сама природа человека: одна душа – природная, другая – духовная. Природная должна быть истреблена огнем, а духовная развиться до божественной. Жатва предстоит трудная и большая, "делателей мало", и посылает Христос Своих учеников в мир "как агнцев среди волков". Так и видишь: вот выходят кроткие агнцы, их немного, и движутся они навстречу целому огромному стаду волков, лязгающих зубами, привыкших рвать ими жертву. А жертва идет призвать их отказаться от пожирания, подвинуть их на путь изменения своей волчьей природы – образ, обличающий всю сверхчеловеческую трудность задачи.

"Я говорю то, что видел у Отца Моего, а вы делаете то, что видели у отца вашего" (Ин.8:38). От отцов природный передается природный же порядок. Люди продолжают природную цепь от отца к отцу, делят их родовые грехи, живут по законам похоти, вытеснения и смерти. Другого они не знают, *не видели* и не могли видеть, ибо природный порядок торжествует всюду. Христос приходит с другим Отцом, другим порядком. Вход в него возможен через новое духовное рождение, принятие нового проекта бытия, слова Христова ("возрожденные не

от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего в век" - 1 Петр.1:23).

Первый акт на этом пути – *покаяние как отречение* от природного принципа, действующего в мире и в самом человеке. "Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте: смех ваш да обратится в плач и радость – в печаль (Иак.4:9). Но этот плач не земное, всем известное проявление печалей, подтачивающих жизнь человека. Открыть всю глубину первородного греха, в котором человек увяз, весь ужас пожирания, убийства и вытеснения, который он в себе содержит, и – восплакать, воскорбеть и покаяться. Покаяние и есть особое радикальное *сокрушение* о себе как природном греховном существе, лично вовлеченном в зло, отречение от него для принятия нового образа бытия, для спасения. "Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению" (2 Кор.7:10). Отказ должен быть решительным и безвозвратным, *волевым выбором* себя как другого существа, как "сына Божия". "...Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия" (Лк.9:62).

И тут встает вопрос: выберет, не выберет, "покается в жизнь" или пойдет в "погибель вечную"? Ибо упорство на природном пути неизбежно приводит и будет приводить к гибели: ведь каждый тут по меньшей мере будет уходить в смерть. И этого уже достаточно, чтобы назвать этот выбор адским. К тому же если смерть не будет преодолена и не будут возвращены ее прошлые жертвы, то оставшийся корень зла не перестанет прорастать соперничеством, войной, большим и малым демонизмом, что при умножении средств борьбы приведет к буквальной геенне, полному уничтожению.

Сам Христос не устает повторять, что Он пришел всех спасти, и прежде всего погибающих в грехах. Грешники, больные нравственно и физически, – основной предмет Его заботы. С ними возлежит, им проповедует, их исцеляет; ищет спасти "заблудшую овцу". "Смотрите, не презирайте ни одного из малых сил... Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее" (Мф.18: 10-11). "...Не здоровые имеют нужду во врачах, но больные; Я пришел призвать не праведников, а грешников к покаянию" (Лк.5:31,32). Христово обещание всеобщего спасения, тогда как Мессия должен был

явиться грозным, карающим судьей, было настолько поражающей чертой проповеди Христа, что она ошеломляющим ожогом врезалась в память учеников, и они не смогли не передать ее в Евангелиях. "И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его: ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир" (Ин.12:47). Притом что сами ученики, находясь среди упорного в грехе, враждебного окружения мира сего, не могут – "слишком человечески" – удержать сердце, измышляют в его глубине мстительные картины на своих врагов. Перед входом в Иерусалим селение самарянское не захотело принять Иисуса. Разгневанные ученики просят Его послать огонь с неба, истребить селение и жителей. "Но Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать" (Лк.9:55,56).

Но и у самого Христа рядом с обещаниями прощения и спасения всех возникает угроза вечных мук для нераскаявшихся грешников в "печи огненной", где "плач и скрежет зубов". Такое противоречие останавливает и разрывает сердце, как всякая безысходная *земная трагедия*. Эта реакция ставит под сомнение само это противоречие, обличая его земную, мстительную природу, особенно когда оно осуществляется в буквальной раскладке откровения Иоанна: немногие, праведники, "овны" обретают бесконечную радость жизни вечной, обоженной, а большинство сбрасываются как скверные "козлы" "в озеро, горящее огнем и серою".

Слова самого Христа дают основание полагать, что, грозя истреблением "соломе", "плевелам" человеческим, они имеют в виду не людей, которым Христос открывает возможность всем стать причастниками нового божественного порядка бытия ("... и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего: ибо Он благ и к неблагодарным и злым – Лк.6:35). Погибели, полному уничтожению подлежат *природные*, греховные *качества* людей. Подобная операция просеивания или выжигания разной интенсивности и объема не может не предстоять всем. "Ибо всякий огнем осолится" (Мк.9:49). "Ибо знаете, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеют наследия в Царствии Христа и Бога" (Еф.5:5). Действительно, подобные качества совершенно там немислимы. Конк-

ретный человек и не может быть воплощением одного отрицательного качества. Ведь и к святым подобные соблазны подкрадывались и одерживали временную победу. В качествах можно раскаяться, от них можно освободиться, для этого не надо всего человека губить. "Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится" (Мф.15:13). Как это понимать? Ведь тут же сказано, что и добрые, и злые – Его твари и над ними равно всходит природное солнце, как и взойдет солнце преобразования и спасения. Следовательно, искоренению подлежат те качества и свойства, что не от Бога, не от Его собственной сущности, не от Высшего Идеала, в который должны облачиться Его твари.

Для понимания самой глубокой мысли Христа о спасении очень важна притча о должнике, которому царь простил огромный долг, а он сам не простил самого маленького долга, избив своего должника. Узнав об этом "и разгневавшись, государь его отдал истязателям, пока не отдаст ему всего долга" (Мф. 18:34). (А поскольку эта притча толкует о конечном спасении, то это пока – весьма многозначительно.) "Так и Отец Мой Небесный, – разъясняет Христос, – поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его" (Мф. 18:35). При предпосылке активности людей в деле воскрешения и преобразования мира от них самих зависит объем спасения: будет ли оно тотальным или с разделением. Сумеет ли человечество простить самых своих страшных грешников – злодеев, убийц, истязателей – или нет, найдет ли и к ним в сердце своем извинение и любовь, отыщет и в них ту первоначальную, пусть потом зачадившую, божественную искру, которую раздует в их преображенной личности?

Зачем замысел Божий о мире обнаруживает такое стремление, чтобы сами люди прониклись сознанием зла природной жизни (покаялись), свободно выбрали добро ("искали Царствия Божия"), если бы им все равно предстояло в конце времен пассивно претерпеть предрешенную развязку, а до того лишь терпеливо ожидать ее. "Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!" (Лк.12:49). Но огонь еще не возгорается, люди не ~~воспламеняют~~ ~~горящих~~ ~~вещей~~;

идеала, не устремляются все к Царствию Божию. А казалось бы, чего стоит Всемогущему Богу раскрыть глаза, возжечь во всех огонь. *Только сами, свободно* – свидетельствует это глубокое воздыхание Христа.

Сам Христос высказывает мысль об условном характере апокалиптических пророчеств. Ниневитяне, на головы которых был сокрушающе произнесен приговор осуждения Господня, покаяться от проповеди Ионы, и проклятие было снято с них (Книга пророка Ионы). "Ибо как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего" (Лк.11:30). И апостолы высказывают понимание пророчества о вечных муках как об условной угрозе, исполнение которой может и должно быть отменено в зависимости от самих людей, их способности прийти в "разум истины". "Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию" (2 Петр.3:9).

"Но народ узнав пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовав с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял" (Лк.9:11). Тут обозначено два главных дела, которым предавался Христос до самой Своей крестной смерти: проповедь Царствия Божия и явление того, что названо чудом. "Так положил Иисус начало чудесам в Кафе Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его" (Ин.2:11). Уверовали ученики, через чудеса приходят к вере и другие. Итак, чудо рождает веру. Но не только. Вера Христа обещает чудо, чудеса, которые смогут творить все. "Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: "поднимись и ввергнись в море", и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, – будет ему, что ни скажет" (Мк.11:23).

Но что есть чудо? Приостановка естественных законов природы, отмена их – на время. Какие же чудеса являет Иисус? Его чудеса объемлют весь круг власти над слепыми, смертоносными силами мира. Он повелевает стихиями, укрощает бурю, идет по водам и т.д. Он умеет накормить, создать, если нужно, любое количество еды (насыщение пяти тысяч народа пятью хлебами и двумя рыбами и т.д.) Он исцеляет немощи физические (увечные, слепые, больные) и психические (изгнание бе-

сов из одержимых). И наконец, возвращает к жизни умерших.

"И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его. Но Сам Христос не верял Себя им, потому что знал всех. И не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке" (Ин.2:23-25). Что есть человеческая природа, это ясно, это перед глазами и в опыте каждого, и тем более Иисуса. А что такое иная, обоженная природа, которую благовествует людям Христос, еще совсем не понятно. Что ждет человека в новом порядке бытия раскрывается и в *слове* Христа, духовном убеждении, и в своеобразном *деле*, опыте чуда. Чудеса Христа не просто проявление и засвидетельствование Его сверхъестественного могущества. Чудо – проект, пока магически осязаемый, такой власти над миром, когда глубочайшие чаяния получают свою материальную реализацию. "Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит" (Ин.14:12).

Поразмыслим на мгновение над логикой чуда. В проявлении чуда усматриваются два момента: само чудесное следствие и первая простая его причина. Все возможные промежуточные звенья, ведущие от этой причины к следствию, устранены, прямо не представлены. Так, если мы возьмем только первую причину победы над силой тяжести, реализованной в наше время для человека возможности полета по воздуху, то таковой причиной окажется желание полета, мечта о нем. Эта первая причина рядом с финальным осуществлением – самим полетом (помечтаи, захотел и полетел) и окажется настоящим чудом. Если же мы знаем и осуществим всю посредствующую цепь, все промежуточные звенья между мечтой и ее реализацией: годы и столетия проектов, расчетов, проб и ошибок, восторженного достижения, то никакого чуда не будет. То же в логике, в любом развитии мысли, философской, математической и т.д.: возьмем начало и конец, минуя цепь посредствующих силлогизмов и доказательств, и конец неизбежно будет казаться необъяснимым, чудесным. Так и Христовы чудеса суть манифестации, но мгновенные, без посредствующих звеньев, мечты и тут же уже ре-

зультата. Промежуточные звенья явит только реальная работа самого человечества. И тогда результат будет столь же поразителен и чудесен, но чуда как такового не будет.

Чудеса, осуществленные Христом, можно рассматривать как лабораторную демонстрацию будущих возможностей всех и каждого, если они пойдут за Христом, решатся дерзнуть на Царствие Божие. Через чудеса, совершаемые Христом, приоткрывается окошечко в иной строй бытия, проглядывает небесная слава человека.

Что чудеса Христа именно лабораторное, показательное предварение будущего, говорит тот факт, что они действуют на время и самих законов природы не отменяют: бури продолжают бушевать, люди болеть, да и воскресенные Им в конце концов умирают как все смертные. Чтобы предварение стало действительностью, нужно всеобщее участие в опыте чуда овладения стихийно-природным ходом вещей. Тогда действительно человек по слову "и больше сих сотворит": не одного Лазаря воскресит, а всех и не одного слепого прозрит, а весь мир выведет в свет преображения.

Требование активности самих людей в стяжании Царствия Небесного проходит через проповедь Христа и апостолов. Оно выражено в самом общем виде. "От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его" (Матф.11:12). Что есть сила, как не доведенные до высокой степени действенности знание и умение претворить в жизнь задуманное, а усилие — напряжение сил в ходе осуществления дела. "Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам" (Ин.15:14), друзья, а не рабы, — повторяет Христос, — ибо раб не знает, что делает господин его" (Ин.15:15). Так Сам Христос заклеил рабским то столь затем распространенное понимание христианства как слепой веры, пассивного ожидания заповедных свершений: "неисповедимы пути", "сиди и жди", кощунственно проникать в замыслы Божии, а тем более пытаться самим их исполнять. "Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя" (Иак.1:22). На это отвечают: а мы и исполняем, возделываем душу, любим ближнего, каемся в грехах — ведь это и есть заповедь, слово Христово. Это так, но все дело в том, что

при этом утрачивается весь объем этого слова, главное в нем.

Можно выделить три направления в строительстве Царствия Небесного уже в этой жизни: первое, нравственная работа над собой, внутренний отказ от закона плоти, соблазнов мира сего.

В Новом Завете этому направлению уделено значительное внимание: заповеди Нагорной проповеди, постоянные подробнейшие наставления первохристианам в апостольских посланиях. Вот один из примеров: "Итак, братия мои возлюбленные, всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев" (Иак.1:19). И гнев – стихия, налетает как ветер, как град побивает свою жертву. Тут нужна своя душевно-психическая регуляция. Вообще, история христианства отмечена замечательными нравственными подвигами, опытом духовного искусства. Это одно и было, по существу, принято к действию.

Второе направление: межчеловеческие отношения. "Возлюби ближнего твоего как самого себя", станьте братьями друг другу, соделайтесь в братскую общину, единое соборное тело. Тут трудности поднялись не проходимые. Как полюбить другого как себя, возлюбить врага своего? Это сверхчеловеческое требование, пока человек есть человек, он не в состоянии их выполнить, писал Достоевский в своих записных книжках. Попытки христианизировать общество, установить христианскую норму в отношениях между людьми давали дьявольски обратные результаты: крестовые походы, кровавые преследования еретиков, инквизиция, "охота за ведьмами" и т.д.

Нравственное учение Христа как будто исходит из сердцевины уже достигнутого, осуществленного Царствия Небесного, где оно станет естественной нормой отношений. Поэтому это учение и может выражаться только *заповедями*, т.е. приказами, императивами, ибо его содержание не *мотивировано* естественной реальностью, не вытекает неудержимо из природы человека, а напротив, идет против нее и может осуществляться только через ее преодоление. Эти заповеди – порождение проективной сущности человека. И как они не надчеловечны, но призывают тянуться; ну хоть на вершок, дя подтягивать свою природу к идеалу.

Наконец, третье направление домостроительства Царствия Божия, явленное действиями самого Христа: управление стихиями природного мира, победа над ним в самом его жале – пожирании, похоти, смерти (воскрешение мертвых, собственное воскресение и преображение, обретение новой природы).

Этой важнейшей части Слова вовсе не вяли. Это и понятно, тут наиболее дерзновенное преткновение для эвклидова ума, "соблазн" и "безумие". Нравственное совершенствование само по себе, без преображения натуральной основы существования человека, достигает лишь единичных, легко стираемых результатов.

Самый глубокий апостольский ум, ум Павлов, бесстрашно вторгся в мучительную антиномию отношений человеческой природы и нравственного закона. "Я жил некогда без закона: но когда пришла заповедь, то грех ожил" (Рим.7:9). Грех (недолжное поведение) выявляются нравственной нормой, законом, заповедью. Без нравственной оценки нет и греха. Только через нее природная жизнь осознается как грешная, недолжная. Нравственный закон вносит раздвоение в человека: "Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в Законе Божиим. Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих" (Рим.7:19,22,23). Человек распялен на дыбе плоти и закона. Закон не спасает; он вносит трагизм сознания, причем не только от смерти, но и от греха избавить не может, ибо человек неудержимо своей природой влечется к греху. "А я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти" (Рим.7:10). Одного нравственного сознания, внесенного в природную жизнь для ее регуляции, далеко не достаточно. Морализация всей природы человека не может быть достигнута волевым накладыванием на нее нравственного закона при сохранении их противостоящей друг другу разноприродности. Такая морализация может действительно и окончательно осуществляться только в деле морализации самой плоти, материи, природы. Необходима радикальная операция: преодолеть дуализм тела и духа, их трагическую разведенность, распяленность человека. "Бедный я человек! Кто

избавит меня от сего тела смерти?" (Рим.7:24). Только работа над обретением нового тела – управляемого разумом, не пожирающего, не умерщвляющего, не греховного, строительство нового порядка бытия станет истинно нравственной работой человека.

Поэтому когда Христос предупреждает, что "не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!", войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного" (Мф.7:21), то Он имеет в виду не только часть воли отца, но весь ее объем, и главное в ней – воскресение умерших, преобразование мира. Только слушать, а не исполнять – это строить дом свой на песке, разъясняет Христос очередной притчей, исполнять же – прочно водрузить его на камне. Царствие Божие принадлежит тем, кто растит его, готовит будущие плоды. Это и выражает угроза Христа старейшинам и священникам, не выходящим из схоластического толкования буквы: "Поэтому сказываю вам, что отнимется от вас Царствие Божие и дано будет народу, приносящему плоды его" (Мф.21:43).

Апостол Павел, цитируя библейский псалом о величии человека, которому Бог "все покорил под ноги его", – продолжает: "Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему. Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено" (Евр.2:8). Третье, важнейшее направление христианской деятельности в мире по реальному покорению материальных стихий мира, освобождению от "рабства тлению" еще по-настоящему не начиналось. Наследники Царствия Небесного все еще в детстве и ничем от рабов не отличаются, будучи поработаны "вещественным началом" мира (Гал.4:9). Задача рода человеческого – прийти к совершеннолетию, "в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова", "в единство веры и познания Сына Божия", в с е м во всей глубине понять и признать Высший идеал обожения мира, Христов путь к нему.

Знаменитое определение Павла "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евр.11:1), говорит о вере как об осуществлении высших чаяний и уверенности в плодах этого осуществления, еще невидимых. "Ибо мы, находясь в этой хижине, вздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью

(это и есть ожидаемое. - С.С.). На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа. Ибо мы ходим верою, а не видением" (2 Кор.5:4,5,7). Уже в желании, в порыве, в мечте, в идеале устремились в новый тип бессмертного бытия. Его никто не видел, но надеемся и веруем. Вера должна стать обетом, клятвенным обещанием осуществить "ожидаемое" и "невидимое". Когда апостол Иаков говорит свое: "Вера без дел мертва", то дело должно быть понято как осуществление веры. А поняли лишь как дело помощи ближнему, как благотворительность: дали нищему копейку и отделались от христианского долга.

Даже степень спасения, качество преобразования ставятся в зависимость от самих людей: насколько дерзнут, сколько сумеют. "Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе" (Мф.18:18).

"Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале. Он посмотрел на себя, отошел - и тотчас забыл, каков он." (Иак.1:23,24). Пример природного человека тут притча для духовного. Человек подошел к небесному зеркалу, которое ему предлагает Христос, и видит в нем свои, уже преобразенные черты, неприродные черты жителя Царствия Божия. И тут же отходит от зеркала (не став исполнителем явившегося ему образа) и забывает, каким он должен быть.

Какие же черты новой твари являет зеркало Царствия Небесного? Эти черты там и сям рассеяны по всему Писанию и собраны в описании Небесного Иерусалима, символического образа будущего божественного порядка бытия.

Как уже отмечалось, дух и сердце - две основные проектирующие способности нового порядка бытия. Дух требует чистоты, пребывания, постоянства, света, нескудеющего творчества - "к наследству нетленному, чистому, неуязвемому, хранящемуся на небесах для нас" (1 Петр.1:4). Человеческая природа есть неразделяемое смешение низшего и высшего, животного и духовного, она само живое противоречие, средостение между различными мирами. Гордо утверждаться в такой особой космической позиции - языческий соблазн, не раз красиво выражавший себя. Христианская духовная меч-

та отринула такое промежуточное состояние человека: от нечистой смеси – к единой, чистой, божественной природе.

В природной жизни все неудержимо катится к умалению, деградации и в конечном итоге – к разделению, смерти, разложению. *Преходящность* – наша слабость, некрасота, недостойность. Другого не ущербного изменения на земле не бывает, все включено в закон времени. У "Отца светов", к которому стремится человеческий дух, "нет изменения и ни тени перемены" (Иак.1:17). В Царствии Небесном "времени уже не будет" (Откр.10:6).

Время – понятие, которое вместило человеческое *наблюдение* неостанавливающегося течения вещей природного мира, от начала к концу, *опыт* вытеснения прошлого, *переживание* собственного избывания к смерти. Все длится, т.е. изнашивается, стареет, уступает новому, которое тоже изнашивается, стареет и дает место новому, и так без конца. Если все перестанет стареть, т.е. меняться природным способом, т.е. обязательно к индивидуальной *деградации*, концу, сходу на нет, если прекратится природный процесс, то кончится восприятие длительности, течения, время кончится, наступит вечность. Время – объективация человеческим сознанием смертного способа существования. Вечность – такое качество бытия, в котором нет деградирующего развития, нет смерти. И развитие, и возникновение нового будут, но они перестанут осуществляться с ущербом, с умалением.

Если основной принцип времени – *последовательность*, то принцип вечности – *одновременность*. Однако осуществление одновременности требует предварительного устройства "полноты времен", т.е. восстановления бывшего, возвращения к жизни человеческих жертв последовательного течения времени, с тем чтобы, развернув весь свернутый, истраченный свиток прошлого, сомкнуть его с настоящим и будущим в вечную пребывающую полноту.

Воскрешение умерших – центральный акт обретения этой чаемой "полноты времен". Воскрешение для новой жизни требует преобразования прежнего телесно-природного типа человека. "Но то скажу *вам*, братья, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и

тление не наследует нетления. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся" (1 Кор.15:50,51).

Тело как форма, вместилище духа не исчезает, но претерпевает радикальное изменение. "Сеется тело душевное, восстает тело духовное... Первый человек - из земли, перстный; второй человек - Господь с неба (1 Кор.15:44,47). Особо подчеркивается, что упраздняются органы природной жизни и чрево, как самый греховный орган, ведь пожирание - сердцевина греха, а чрево - орган пожирания. "Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое. Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела" (1 Кор.6:13). Само же прославленное тело, храма духа, неотъемлемо от целостного состава восстановленного и обоженного существа человека.

Новый тип существования исключает не только природное тело и природный способ питания, но и воспроизведение себя через половой раскол и размножение. На "хитрый" вопрос саддуксеев, кому в воскресении будет принадлежать женщина, бывшая в земной жизни женой последовательно семи братьев, вопрос избобличающий грубо-чувственные представления о Божием Царстве, свойственные иудейскому эсхатологическому сознанию, Христос отвечает: "... в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии, на небесах" (Мф.22:30).

Три образа сильнейшего мифологического сгущения постоянно возникают в слове Христа, когда он пророчествует о будущем: огонь, живая вода и свет. Огонь, пожирающий природную "солому", становится символом обновляющего очищения мира, приуготовления его к новому бытию.

Живая вода, возвращая к жизни мертвых, дарующая бессмертие, - один из самых стойких сказочных и мифологических образов. У Христа он углубляется, получая символическое значение нового принципа бесконечного восстановления и поддержания бессмертного организма. Иисус говорит самарянке, встретившейся Ему у колодца: "Всякий, пьющий воду сию, возраждет опять; а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную" (Ин.4:13,14). В природном порядке пища, добытая в

убийстве другой жизни, замыкает питающегося ею в закон дурной бесконечности танталова алкания. В неприродном, бессмертном порядке бытия упразднится природная ненасытимость, страстно, смертоносно зависящая от окружающего вещества жизни; новое питание исходит из чистых источников живой воды, бьющей в самом преображенном теле. "Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе" (Ин.5:26), а Сын призывает и человек на путь обретения *причины себя* в самих себе, божественной *causa sui*, дающей истинное бессмертие.

Образ света – самый емкий из всех; и Сам Христос – свет, и благая весть о Царствии Божиим – свет, и конечная апофеоза духоносного бытия – торжество света. Совершенное познание мира как необходимое предварение Царствия Небесного также обозначается этим образом. Вся истина мира пронизывается до конца, обнаруживается, становится явной, явью. "Все же обнаруживаемое делается явным от света, ибо все, делающееся явным, свет есть!" (Еф.5:13). Познанный мир, освобожденный от покрова тайны, тьмы, готов к принятию света Христова.

Путь обожения, преисполнения "всего полнотою Божией" требует постижения всех измерений мира ("что широта, и долготы, и глубина, и высота" – Еф.3:18). Познание мира, внесение в него света знания должно соединиться со все более глубоким и четким познанием своего высшего идеала, своего Бога, чтобы по нему одновременно осуществлять преображение мира в новое духоносное, светоносное качество. "Дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа" (Кол.2:2).

"Облечься в нового человека", стяжать "почести высшего звания Божия во Христе Иисусе" невозможно одному человеку, а лишь в единстве, созидаемом любовью, единстве в общем соборном теле. "Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они будут в Нас едино... да будут едино, как Мы едино... Я в них и Ты во Мне, да будут совершенны во едино", (Ин.17:21,22,23), – звучит прощальная молитва Христа за оставляемых учеников и мир. "Говорите истину каждый ближнему своему, потому что мы члены друг дру-

гу" (Еф.4:25). "И да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле" (Кол.3:15). В идеале соборного тела все люди члены друг другу, связанные не разделительно-функционально, как члены в теперешнем физическом теле человека, по модели кото́го творения, тот насыщенный идеальной энергией атом такого невероятного сгущения, что ему дано было развернуться в цена и обогащения, в непрерывающемся росте которых само общее тело создается в божественный организм. Духовным его питанием служит высший идеал, Бог, Христос, "из Которого все тело, составляемое и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющихся частей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви" (Еф.4:16).

"Бог есть любовь". "Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится" (1 Кор.13:8). Так любовь получает грандиозное вселенское значение. Яростным эросом, борющейся, совокупающей и разделяющей двойцей полярных мужского и женского начал отмечены космические представления древних народов. Не то любовь в Благой Вести: возведя ее к Богу, Иному, Высшему устройению бытия, Христос и апостолы провидели в любви новый, проективный тип связи всего со всем в мире. Такой любви, такой связи еще нет как тотального принципа, он только – в Боге, в Идеале.

Начинает прорастать любовь в людях, человеческом чувстве и опробоваться в отношениях между людьми. Поэтому на необходимости любви к другому человеку как на главном условии построения Царствия Небесного так настаивает Христос и его апостолы. "Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти" (1Ин.3:14). "Любите ближнего, как самого себя" – и мгновенно рушится все содержание, все заботы мира сего: как побольше урвать, утвердить себя, превознестись над другим человеком, другим народом. Тогда и смерть другого должна переживаться как своя: ты еще жив, а уже познал муку смерти. Только тогда объединенные любовью люди встанут в скорби перед самым страшным, натуральным злом пожирания и смерти, обратятся к разрешению глубинных, метафизических про-

блем бытия. Без обретения любви к умершим отцам, по которым все мы братья, без любви друг к другу спасение от смерти невозможно. Все погрязнем в погибели, воспроизведя только вражду и вытеснение. "Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей" (1 Ин.3:15).

"Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему: "возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим". Сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: "возлюби ближнего твоего, как самого себя". На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки,"(Мф.22:36-40). Первое и главное – возлюбить Бога, свой Высший Идеал, то, к чему в пределе, в самом сильном напряжении мечты стремится наибольшее доступное человеку понятие блага и красоты. Второе – любовь к ближнему – путь к Идеалу, к Богу, точнее, источник душевной энергии, которая влечет человека на этот путь и по этому пути.

"Возлюбленные! мы теперь дети Божии: но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть" (1 Ин.3:2). "Увидеть Его" – значит до конца проникать, осознать свой Высший Идеал, дозреть до понимания средств и путей его обретения. Этого еще не произошло. "Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем" (1 Кор.13:9). И пророчества, поскольку "теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно", а не "лицом к лицу" (1 Кор.13:12), выливаются в ту иносказательно-образную форму, которая торжествует во всем Откровении св. Иоанна Богослова и в финальном видении Небесного Иерусалима – утвердившегося божественного порядка бытия. "И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящей от Бога с неба, приготовленный, как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их" (Откр.21:1-3). Все стихии преобразуются, упраздняется морская бездна, в которой тьма, кишение безобразных (безобраз-

ных) существ, начало темно-двусмысленное, животное-природное, откуда вообще пошла вся земная жизнь. "Новый Иерусалим" – символ сочетания человечества с Богом, со своим Высшим идеалом, в который оно, наконец, вышло как в свой образец.

"И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо *слава Божия осветила его*, и светильник его – Агнец. Снащенные будут ходить *во свете его*" (Откр.21:23). Сейчас человек целиком зависит от внешних материальных сил, и прежде всего от солнца, его света и тепла, от них все колебания его благосостояния и самой жизни. Погасшее солнце, холод и тьма не только поэтический образ, но и буквальная окончательность смерти. Обоженное человечество достигает полной независимости от природных сил, абсолютной благой власти над миром. Слава Божия и есть символ триумфальной апофеозы такого могущества. Жизнь и свет – в себе и из себя. Царит день славы. И опять повторяется: "И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном" (Откр.22:5). "Ночи не будет" не только как неизбежного, пассивно претерпеваемого хода вещей (в данном случае суточного круговорота), но и как воплощения страхов, тьмы, зависимости вообще. Вся материя, избавляясь от полярностей тьмы и света, тяжести, непроницаемости, косности, становится духоносной, приобщаясь к божественному закону любви.

Подробное описание "великого города", с его стенами из драгоценных камней, ворот из цельных жемчужин, улиц из чистого золота, как прозрачного стекла, того точного расчета, который царит в нем, – все служит символическим выражением нетления, красоты, умного порядка, ясности и гармонии. А "великая и высокая гора", на которой высится святой Иерусалим, зримо представляет то духовное восхождение, великое воспарение, к которому призвано человечество.

"И показал мне чистую реку воды жизни, светлую как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов" (Откр.22:1,2). Опять встают – в про-

роческом ясновидении – те же мифологические образы бессмертия через обретение способов вечного обновления. И "ничего уже не будет проклятого", т.е. отверженного, ставшего жертвой рока, слепого стечения обстоятельств, ибо не будет уже случайного, стихийного хода вещей. "И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни илеча, ни вошля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло" (Откр.21:4).

"Храма же не видел я в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец" (Откр.21:22). Символический культ горнего уже не нужен, ибо все стало горним; все – храм живого бессмертия, прославленной, обоженной, вечной жизни. Лишь "престол Бога и Агнца будут в нем" (Откр.22:3), та дышащая святыней точка Идеала, от которой пошла кристаллизация нового творения, тот насыщенный идеальной энергией атом такого невероятного сгущения, что ему дано было развернуться в целую вселенную духа. Такой точкой, вроде той, из которой взорвалась нынешняя природная Вселенная, – был Христос.

ИДЕАЛ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА

Глубин христианства никто еще не поставил, – и эта задача, даже не брезжившая Западу, может быть, есть оригинальнейшая задача русского гения.

В.В.Розанов

Однако спасение в Откровении святого Иоанна Богослова, завершающим Новый Завет, окончательно утверждается – в противоречии со многими обещаниями Христа и апостолов – как строго ограниченное, выборочное и мстительно злорадное. "И кто не был записан в книге жизни (а таковых подавляющее большинство живших на земле. – С.С.), тот был брошен в озеро огненное" (Откр.20:15). Немногие спасенные праведники приглашаются бесконечно созерцать муки бесчисленных отверженных "нового неба". В таком понимании христианский эсхатологический идеал получал такой

ущерб, что терял право называться высшим идеалом. Он переставал отвечать требованиям наивысшего блага, которое может определить для себя совесть, нравственное чувство, активная мечта человека. Позднее образовалась, по определению последователя Федорова Н.А.Сетницкого, некая христианская вульгата, утверждавшая дефектный, ценностный идеал, казалось бы никак не выводимый из главного христианского обетования и его морали. "Блаженные радуются мучениям грешников по четырем причинам: во-первых, потому что эти мучения их, т.е. блаженных, не касаются; во-вторых, потому что осужденные грешники не будут более в состоянии проявлять свою злобу, ни злобу дьявольскую, ни злобу человеческую; в-третьих, потому что блаженство спасенных становится большим благодаря контрасту и, наконец, в-четвертых, потому что то, что нравится Богу, должно нравиться и блаженным". Кто это говорит, какой злобный нравственный дебил? – возмущается простое человеческое чувство. А как на такое должна бы отреагировать сверхчеловеческая мораль, принесенная Христом? Между тем это говорит как будто ее представитель, католический святой, известный Бернард Клервосский, проваливаясь в какой-то дочеловеческий уровень, как только подкрепляет "честную" преданность букве изъяна своей самодовольной, методической расчетливостью.

Вместо того, чтобы по меньшей мере смиренно принять догматическую истину, пусть не вмещающуюся в человеческое сердце; нет, в "опору" ей сочинить целое учение, трактующее о наслаждении чистеньких праведников жесточайшими страданиями проклятых братьев (а такое учение действительно существовало еще от иудейской апокрифической "Книги Еноха", 2 в.до н.э. до папы Григория Великого, Фомы Аквинского и др.), – подобный выход из раздирающих противоречий идеи в некотором роде достоин маркиза де Сада, перенесенного на небеса. А вот для контраста голос истинно христианской души: "Знал я такого (человека), – сочувственно рассказывает святой Симеон Новый Богослов, – который так сильно желал спасения братьев своих, что много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтобы или и они спасены были, или и он вместе с ними предан был мукам... Ибо так соединился с ними духовно, что и в

Царствие Небесное не желая войти, отдались от них". Тот же неизбежный отказ от собственного спасения в случае отторжения от других провидит и Федоров как единственную достойную человека реакцию перед лицом конечного разрешения судеб. "Но ведь это бунт против Бога!" – скажет кто-то. Против Бога ли или против низменнейшего о Нем представления – вот вопрос¹.

Христианский эсхатологический идеал, как он был догматически утверждён, отмечен качеством, которое ограничивает его распространение и принятие: это его сверхъестественный катастрофизм, осуществляющийся столкновением двух разноприродных, неравноправных сил: пассивного, претерпевающего материала человечества и активной, все устрояющей воли и духа Божества. Активность самого человека сводится лишь к духовному приуготовлению к Небесному Царству, внутреннему неприятию зла природной жизни, при неизбежном в нём участии. Такому разрешению мировых судеб можно только верить, а такая вера, как известно, дается не всем.

Ущербность утвердившихся взглядов на спасение чувствовалась в лоне самого христианства, и, естественно, явилось течение, пытавшееся преодолеть ее, утвердить полноту восстанавливающих и строительно-жизнетворческих начал высшего христианского идеала (Ориген, свт. Григорий Нисский с их учением о всеобщем апокатастасисе). К тому же многие отцы церкви, святые подвижники всячески усиливали понятие нравств-

¹ Недаром именно западное, католическое лоно, пронизанное воспитательно-карательным духом, породило как крайнюю подрастковую реакцию *богоборчество*, которого не случайно не знал восточно-европейский, православный регион. Здесь прививается скорее другой уклон, известный и в западном, скорее в протестантском, мире (но ведь он сам есть результат резкого отталкивания от католицизма), а именно *человекобожие*. В восточном поле у него, правда, другие корни, чем в западном: от важнейшего идеала православия – духовного художества, красоты преображенного, обоженного человека и космоса – атеистическое извращение легко поднимает человека на чрезвычайную высоту, забывая о том, что вознести его туда мог бы только Бог, только стремление к Нему, к своему Высшему Идеалу.

венно-духовной ответственности самого человека в деле будущего обожения. Но только через скачок в десятки столетий русская христианско-философская мысль конца XIX–XX вв. решительно отбрасывает юридически-схоластическое учение о спасении, утвердившееся в католицизме и вообще в школьном богословии, начинает упорно утверждать условие активности человека в бого-человеческом процессе спасения, доходит до идеи необходимости христианской философии хозяйствования как овладения слепыми природно-космическими силами и явлениями, внесения в них нового лада и строя. Конечно, и в западном христианстве, особенно в протестантизме, не только разрабатывалась трудовая этика, но и глубоко проникала в сферы практической деятельности. Однако эта деятельность замыкалась земным природным кругом, не дерзая на участие в домостроительстве иного, неприродного порядка бытия. Христианская эсхатологическая вульгата так и остается догматически принятым и церковно-утвержденным финалом конечных судеб человечества.

Вместе с тем в относительно недавнее время родился и начал свое широкое утверждение коммунистический идеал справедливого и счастливого устройства на земле. Этот идеал не трогает самой природной основы, материально-природного порядка, в чем он является противоположностью христианскому идеалу, чающему преобразования самой этой основы. Вобрав в себя утопические построения нового времени о "земном рае", "городе Солица" и т.д., коммунистический идеал в своей сути обнаруживается как безрелигиозная, научная инкарнация иудейской хилиастической идеи тысячелетнего земного царства. И там и тут – блаженство в пределах природного порядка; четкая ограниченность спасения, там – для одного народа, тут – для счастливых поколений, доживших до коммунизма; наконец, грозно сокрушающее и чудесно преображающее явление спасителя, там – Мессии, Царя Иудейского, здесь – "железного мессии", класса и партии.

Но "научность" коммунистического идеала, как и чувственно-земная мечта хилиастов не могут привести к действительному "раю на земле". Не изъязв жало греха природной жизни, оставив в неприкосновенности или несколько потеснив права смерти, забыв о всех бесчис-

ленных ушедших и неизбежно уходящих поколениях, в которых каждый с лицом, душой, судьбой, — какой рай можно устроить на мгновение полнейшего утоления своих потребностей в неудержимо мчащейся дурной бесконечности природной жизни? Да и может ли быть содержанием высшего идеала удовлетворение потребностей, даже когда они называются не только материальными, но и духовными? Разумно ограниченная детская игра в дух: "землю попашет, попишет стихи". Если уж говорить о духе, то высшие его потребности неизбежно требуют другого идеала: не частичного "блаженства" лишь для доживших до "гармонии", да и факт "гармонии" встает под большое сомнение при сохранных природных обстоятельствах.

Настоящим развитием глубокой истины христианской идеи стало учение Н.Ф.Федорова. Оно действительно, по вещему слову Владимира Соловьева, стало "первым движением человеческого духа вперед по пути Христову". При кажущейся близости к коммунистическому идеалу — реальное преобразование мира совокупными силами людей, всеобщее познание и труд, объединение человечества в одну семью, единый тип общежития и т.д. — федоровское всеобщее дело принадлежит к совсем другому типу ценностного идеала. Оно доводит до максимума христианский тип эсхатологии, восполнив два ущерба вульгарного христианского идеала: частичность, невсеобщность спасения и сверхприродный катастрофизм при пассивном ожидании исполнения последних сроков.

Совсем особый, удивительный и уникальный был человек и мыслитель — Николай Федорович Федоров (1829–1903)! Как-то Сергей Булгаков, хотя и относясь в то время еще с некоторой опаской к дерзновенным его идеям, сказал об учении всеобщего дела и его авторе, что это — "первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим "проектом"¹. В этих словах чувствуется как бы удостоверение нового уровня, на который поднялся род людской с явлением в нем Федорова. Именно такое чувство рожда-

¹ Булгаков С. Свет исвечерний. М., 1917. С.368

лось в тех, кто по-настоящему серьезно вдумывался в его мысль.

Сам Николай Федорович рассказывал о рождении его главной Идеи как о некоем откровении (произошедшем осенью 1851 г., когда умирает его дядя и покровитель, предводитель тамбовского дворянства князь Константин Иванович Гагарин); оно раскалывает, переворачивает все его существо и претворяет в нового человека, точнее, сына человеческого, остро осознавшего долг живущих (еще) детей перед умершими отцами и матерями. Если сравнить его озарение с метаморфозой пушкинского пророка, то вряд ли молодому Федорову нятен стал "гад морских подводный ход" и уж точно при нем осталось сердце и только затрепетало еще сильнее, зато совпало одно и главное: "Исполнишь волею Моей!" Все его откровение заключалось в ясной простоте явления Божьей воли человечеству. Вот это, можно сказать, *детское*, в евангельском смысле, т.е. посрамляющее "умных и разумных", понимание: Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека и через него же Он будет осуществлять центральные онтологические обетования христианской веры: воскрешение умерших, преобразование их природы, вход в бессмертный, творческий эон бытия. В процессе длительной исторической работы должно оно приуготовить из себя коллективное орудие, достойное для действия через него Божьей воли. И тогда-то в сотрудничестве с Божественными энергиями род людской станет спасителем себя и мира от неизбежного конца. *Не катастрофа, а преобразование* – такова самая суть федоровского прозрения новой активной, творческой эсхатологии. Целая жизнь незаконнорожденного сына князя Павла Ивановича Гагарина, 13 лет учительствовавшего в среднерусских городах, а затем четверть века бывшего легендарным библиотекарем Румянцевского музея, уйдет на разработку пронзившего его понимания.

Результаты мыслительной и душевной работы Федорова нескольких десятилетий были собраны двумя его последователями Владимиром Александровичем Кожевниковым и Николаем Павловичем Петерсоном в большой труд под заглавием "Философия общего дела" (1 том вышел в 1906 г. в г.Верном, 2 – в 1913 г. в Москве, 3

том остался в рукописи). Богатство этого труда – философское, богословское, историософское, социологическое, эстетическое – огромно. Чтобы войти в него, надо опознать ту невиданную "оптику" взгляда на мир и человека, которую он предлагает. Во-первых, это *оптика родовая*: осознать свой долг человек может, лишь почувствовав, что он есть *сын человеческий* (как и называл Себя Сам Христос), т.е. сын умерших отцов и матерей, вереницы предков, погребенных в землю, вплоть до первоотца и первочеловека, которые дали ему все: жизнь, средства к ней, цивилизацию и культуру, а он, вольно или невольно, повинувшись царящему "падшему" природному порядку вещей, их вытеснил из бытия, чтобы быть в свою очередь вытесненным своими детьми, а те – своими, новыми валами поколений... Родовая солидарность поколений – самая естественная и неотменимая связь между всеми людьми, как бы она ни оскорблялась "блудными сынами и дочерьми, пирующими на могилах отцов".

Во-вторых, это оптика *активно-эволюционная* и *активно-христианская*. Идея активной эволюции стала естественнонаучным обоснованием его проекта регуляции природы и воскрешения предков. Федоров усматривал в эволюции стремление к порождению сознания¹, разума, которые, начиная с человека, призваны стать активными орудиями уже не бессознательного, а сознательного, нравственно и религиозно направленного совершенствования мира. Человек – и вершина эволюции (пока!), и вместе существо кризисное, кричаще-противоречивое, ибо быть *смертным* и *осознавать*, чувствовать свою *смертность*, т.е. неизбывный трагизм бытия, есть такой, казалось бы, невозможный для существования живой, ходячий парадокс, что он должен в конце концов или

¹ Интересно, что в год "явления" Федорову его Идеи (1851) северноамериканский ученый Джеймс Дана открыл и обосновал явление цефализации, т.е. неуклонного совершенствования нервной системы, роста головного мозга, четко прослеживаемого в эволюционном ряду. Цефализация свидетельствует о наличии как бы духовной, идеальной программы в эволюции, обнаруживает ее направленный, восходящий характер, который не может остановиться на человеке, существе еще несовершенном и промежуточном.

самоуничтожиться или разрешиться в новое бессмертное божественное качество. Сам эволюционный закон восхождения духа в лоне материи влечет человеческую природу в новое онтологическое состояние. Но нынешний фундаментальный выбор человечества начисто отвергает этот эволюционный императив. Идеал общества комфорта и "мануфактурных игрушек" делает ставку на наличную несовершенную смертную природу человека, предлагая в лучшем случае лишь ее ублажение на краткое время живота. Но пока остается смерть, убежден Федоров, остается глубокий, натуральный источник зла и нигилизма разного рода и масштаба в человеке и человечестве, и заклинивание их в кризисном смертном качестве неизбежно приведет в более-менее дальней перспективе к саморазрушению.

Эволюционный императив для Федорова идет в направлении идеал *активного христианства*. Кстати, само это определение впервые прозвучало именно у него. Под активным христианством автор "Философии общего дела" понимает реальное воплощение коренных метафизических чаяний христианской веры человечеством, осознавшим себя орудием осуществления воли Божией. В той или иной степени русская религиозная философия конца XIX-XX вв. разрабатывала именно эту линию в христианстве. Федоров же не просто стоит у истоков ее взлета, он стал первым и вместе наиболее радикально-дерзновенным (и в этом непревзойденным) выразителем основных оригинальных идей этой мысли: *Богочеловечества*, сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле преобразования мира и *соборности*. Как только ставится вопрос не об индивидуальном только, а о всеобщем спасении, тут же возникает проблема всеобщего дела. Спасение всего рода человеческого и твари в целом, включающее в себя такие сверхъестественные (в смысле превозможения природного естества) задачи, как духовная регуляция мира, перевод его на новый принцип бытия, может быть делом только всечеловеческим, соборным. Федоров нашел, как всегда, наиболее натурально-глубокую основу для объединения: род, родовую цепь, уходящую для всей многоплеменной, разноразличной земли к немногим прародителям.

Федоров и мыслители активно-христианской ориентации явили новый этап в Богопознании, в понимании

задачи человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни – *обожения* человеческой природы. У богословов абстрактно-спекулятивного направления, таких как Климент Александрийский или автор "Ареопагитик" Псевдо-Дионисий, под обожением понималось уподобление Богу и единение с Ним, осуществляемое в ходе особого интеллектуального экстаза. А поскольку Бог представлял как Трансцендентная Моноада, бескачественное и Простое Единое, то и процесс обожения со стороны человека заключался во все большем опрочении своего духа, так что операции воздымания к Божественной природе чем-то напоминают йогические процедуры: отрясти с себя феноменальное бытие, вынуть, вычеркнуть, избыть, забыть все конкретное содержание своей психики, все переживания и привязанности, собственно все, что составляет уникальное содержание личности. И так, через последующее осияние Божественным светом предполагалось достижение высот созерцания и мистического гнозиса – приобщение к тайнам Божественного бытия, "совершенное неведение" таинственного мрака. При таком подходе обожение приближалось к неоплатоническому возвращению души в бескачественное божественное бытие – при погашении всех красок личности, растворении ее в океане духовной субстанции (хотя Псевдо-Дионисий и удостаивал обожения не только дух, но и плоть человека в его повоскресном состоянии).

Другое нравственно-практическое направление христианской мистики, идущее от Оригена и ярко выраженное у преп. Макария Египетского и преп. Симеона Нового Богослова, восчувствовало обожение как *воображение* Христа в душе человека, Его вселение туда и через такое "сотелесничество" с Богом преобразование человеческого естества. Активность человека заключается в восприятии "семени Логоса", "небесного образа" в недра своей души. При этом горячая, самоотверженная любовь к Христу сочеталась здесь с любовью к ближним, с нравственным подвижничеством. Существовали и срединные, смешанные явления в христианской мистике (преп. Исаак Сирий, преп. Максим Исповедник и др.), где наряду с требованиями любви и добродетели центральное место в обожении занимал тот же интеллектуальный экстаз, "совершенный покой", достижение такой "страны безмолвия", такой глубокой психики, в ко-

торой теряется сознание себя, и своего тела, и души, и ума. Торжествовал идеал "апатейи", апатии, бесстрастия, покоя духа как состояния обожения, ведущего к чистому созерцанию Бога – "с Христом быть чрез премирное и простое духовное созерцание" (преп. Максим Исповедник).

Христианские мистики как будто забыли слова Христа: "Отец Мой доныне делает и Я делаю" (Ин.5:17) – великое, можно сказать, космогоническое откровение о Боге, Который продолжает и творить, и созидать, и поддерживать сотворенное и о Его творении, что в определенном смысле еще не окончено. Ведь и приглашение к Царствию Небесному и обожению, с чем пришел от Отца Богочеловек, т.е. к преодолению нынешнего несовершенного статуса бытия и преобразению всех тварей и стихий – разве это не предполагаемый творческий акт Бога, требующий и человеческого сотрудничества?

Активно-христианская мысль придала обожению значительно более онтологический, всеобщий и вместе с тем конкретный характер: реального изменения падшего естества мира, творчества новой бессмертной человеческой природы. Уподобление творческой сущности Бога ("доселе делает") предполагает сохранение страсти, желания воссоздавать и творить, познавать, изменять, преобразать, сохранение чувства и воли, и личности и развитие их (то, что у христианских мистиков напрочь погашается). Сам Бог-Творец разве мог бы создать мир и все твари его без желания и страсти и того восхищения соделанным: "и вот хорошо весьма" (Быт.1:31), которое он почувствовал к концу Своего космоустроительного шестидневного труда?

То или иное понимание христианства связано и с общим космогоническим видением мира. Представление статичной Вселенной порождало платонизирующий дуализм с резким антагонизмом материи и духа, с приготовленным или существующим от века Царствием Небесным, миром горних идей и духовного бытия. В основе активного христианства лежит интуиция *эволюционирующего*, становящегося, *незавершенного* универсума и видение пути к Царствию Небесному как преобразующей эволюции. "Сущность истинного христианства, – писал В.С.Соловьев в реферате "Об упадке средневекового мирозерцания", – есть перерождение человечества и мира в Царство Божье (которое не от мира сего).

Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т.п.". Или, как утверждает Н.А.Бердяев, необходима "всемирно-историческая работа над плотью этого мира", подготовка "элементов этого же мира... для вечности" ("Философия свободы"). Таким образом, в активно-христианском идеале речь идет о процессе, о длительности, о все большем объединении человечества, "братотворении", достигаемом через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, через "внесение в природу воли и разума" (Федоров), т.е. одухотворение самих природных стихий – одним словом, о медленном *органическом* вращении в новый "небесный", бессмертный тип бытия.

Высшая цель, к которой призывает федоровское учение, представляет собой реалистическое раскрытие образа Царствия Небесного, христианской Благой Вести. Это – преодоление природного порядка существования, возвращение к жизни всех человеческих жертв этого порядка, изменение природы человека, достижение божественного статуса бытия, бесконечное творчество бессмертной жизни во всей преображаемой Вселенной. Для исполнения этой цели Федоров призывает к грандиозному всеобщему познанию, опыту и труду в пределах реального мира, реальных средств и возможностей, при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться, доходя до того, что пока кажется абсолютно нереальным, сверхъестественным, вплоть до воскрешения всех умерших, установления иных, неприродных принципов существования, распространяющихся на человека и весь мир.

Ни в одном из идеалов, которые до сих пор выдвигало человечество как свой высший идеал, не призывались действительно все до одного, на единое дело, касающееся всех, и не только живущих, но и всех умерших, и всех тех, кому жить и, наконец, всего в мире, всей природы и далее всей Вселенной. Говоря философским языком, у Федорова в субъекте *все*, а в объекте – *всё*, с тем чтобы всеобщим трудом достичь *всего*, что представляется человеку наивысшим благом – божественного состояния мира. Федоровское учение не только мечта о таком мире; сила его – в указании некоторых

принципиальных путей к нему. В этом и заключается "первое движение *вперед*", хотя осуществляется оно в парадоксальной обращенности *вспять*. Основное гениальное прозрение Федорова в странном, ретроградном слове *назад*, в обратную сторону – и только так можно вырваться к воодушевляющему всех *вперед* и наконец сомкнуть начала и концы в сияющем кольце вечности.

Пророком всеобщего дела был найден ход преодоления природного закона не каким-то актом чуда, а реальным действием, которое осуществляется опять же не в трансцендентно-мистическом измерении, а в самом природном ряду. Этот ряд может быть преодолен нравственно-деятельным его освоением: цепь за цепью – назад и назад, до самого его начала.

Как это может произойти? Природа сама по себе стремится только *вперед* и гонит туда же все и всех; ее закон – необратимость всех процессов во времени. Природа крутит свое колесо сансары рождений, смертей и новых рождений; ее принципу – для своего осуществления – надо, в частности, чтобы родители любили свое природное будущее, природное *вперед*, своих детей, страстно, неразумно, до самопожертвования, а вовсе не наоборот, чтобы родители покорно-любовно уступали свое место детям, а дети легко забывали родителей и привязывались лишь к своим детям, а те к своим, и так до бесконечности. Этот природный принцип своей *железной* естественностью направляет всего человека, его инстинкт, душевное отношение, нравственную установку, разумные выкладки.

Обратный ход, к которому призывает Федоров, – не вперед, в бесконечность, все равно дурную, как бы она ни обуздывалась формой исторического, культурного прогресса, а назад, к предкам, восстановлению их – сначала в изучающей памяти, так, чтобы вся единая ветвистая крона человечества в каждом своем жившем листике отчетливо предстала перед очами любви¹ – тут уже выход из природы, ее закона. Так, пробуждение и

¹ Самое страшное преступление для живущих – *за - быть* своих отцов, своих предков, вынести их *за - бытие*, окончательно вычеркнуть из бытия, лишит последней надежды на возвращение в него. Надо вспомнить, обернуться, кроха за крохой *вос - становить*, снова *поставить* в жизнь.

культивирование активной любви детей к родителям и предкам, нравственного долга перед ними становится уже вызовом естественному инстинкту и закону. При всем своем, казалось бы, натурально-природном характере такая любовь и такой долг – сверхприродная, духовная задача. Идея всеобщей родственности в ее обращенности к родителям, предкам, умершим – это уже *религиозная идея*, идеальная, духовная цель. Такая идея должна целиком переориентировать человека, его душевно-психический склад, его рациональные приемы, нравственность, общественную организацию, ее ценности и институции.

Пойдя в обратном направлении к естественному течению событий, к пожирающему времени, человечество обретает способ колоссального умножения духа, роста духовного начала в нем. Воспитание родственного, сыновнего сознания станет началом духовной, творчески преобразовательной эры.

Недаром в федоровской мысли, умеющей замечательно глубоко связать свои начала и концы, само возникновение человека как человека равно рождению в нем особого, сверхприродного импульса, чувства, поднявшего его в вертикальное положение и отделившего от животного мира. Это чувство высекается и укрепляется тем потрясением, которое испытывает человек от явления смертности, и прежде всего смерти своих родителей. Иначе говоря, из пронизывающей искры любви к отцам, из скорби по их исчезновению, т.е. из сверхживотной направленности чувства вспять, направленности, не имеющей утилитарного, жизненно-практического значения, возникает человек и с ним первое *религиозное* чувство. И будущий богочеловек зачинается из этой же искры, но разгоревшейся творческим пожаром всеобщей любви и всеобщего делания. Человек – *религиозное животное*, сильнейшими порывами чувства и духа залетающий в такое желанное, благое *далеко*, которое он не в силах пока осуществить, а потому и обреченный быть в культе (и в культуре как секуляризованном культе) *существом символическим*, которое сумело родить (или воспринять) проект преображения мира, осуществить художественно-мистериальное его предвосхищение. Переход к богочеловеку – это переход к *существо* деятельному, реально исполняющему этот проект, к *животному*

воскрешающему умерших и действительно преобразующему мир.

Высший идеал конечного одухотворения, обожения мира раскрывается в "Философии общего дела" в последовательной цепочке задач: регуляция метеорических, космических явлений, превращение стихийно-разрушительного хода природных сил в сознательно направленный, творчески восстанавливающий; создание нового типа организации общества, "психократии", на основе сыновнего, родственного сознания; наконец, работа над воскрешением умерших, труд всеобщего преобразования. Тут я не буду излагать сущности конкретных федоровских проектов, это было сделано в другой моей работе¹.

Хотелось бы лишь отметить, что все его идеи и проекты, мысли и прозрения движутся по одному, центральному нерву его учения – требованию воскрешения умерших. Тут – его высокое безумие, тот главный и заветный "пункт", с которого его не стронуть никакой силой, его сверх- и моноидея, а используя его собственное выражение, "не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом, все!"². Федоров предельно укрупняет императив воскрешения, по нему определяя активное христианство, ибо это сразу придает последнему резкий и определенный, а главное – конкретный и деловой характер. В одном из последних своих писем к В.А. Кожевникову от 1 июля 1903 г. Федоров утверждает, что "самых страшных врагов" учение о воскрешении имеет "в иносказаниях, метафорах, символах, аллегориях", т.е. в метафорическом, окультуренном понимании высших истин о Боге и человеке, о духе и материи, когда все это выносится в безобидную горнюю область метафизического или мистического умозрения и изоощренной дискурсии. Основное федоровское дерзновение заключается в том, чтобы *делать метафизику*, реально воплощать чаяния христианской веры, из

¹ См. Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990.

² Федоров Н.Ф. Философия общего дела. В 2 т. Т. 2. М., 1913. С. 44. Ссылки на это издание даются в тексте: первая, римская, цифра указывает том, вторая, арабская, – страницу.

которых центральный, эмоционально и смыслово наиболее нагруженный и понятный каждому смертному, – "воскресение мертвых".

Но *воскрешение* – не только христианское обетование или тем паче выдумка одинокого русского чудака, "воскресения ради юродивого". Приложенное Федоровым как принцип и критерий к существованию на земле человеческого рода, оно вскрывает глубочайший объективный закон его истории, его нравственной природы: оказывается, все связанное с человеком от первых религиозных культов до науки и искусства – сознательно и бессознательно – проникнуто воскресительным духом, потребностью удержать переставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т.д., восстановить его хотя бы в форме подобию и образов.. Федоров лишь осознает необходимость следующего этапа: превращения *воскрешения* из только *мысленного*, художественно-"мнимого", духовного, обобщенно-типového в факт действительный и индивидуализированный.

Особое значение во всеобщем деле Федоров придавал искусству. Интересно, что прикидывая несколько раз собрание и издание своих трудов, он *возглавлял* их именно вопросом об искусстве. Вот один из примеров, взятый из его неопубликованных заметок: "Полное же заглавие всего собрания статей будет следующее: *"Чем должно быть искусство, как оно началось, чем было и чем стало, или до чего пало, чтобы подняться к тому, чем должно быть"*¹. Правда, в планах на будущее речь шла об искусстве пока проективном, "коперниканском", занятом творчеством самой жизни. Но стать таковым в конце оно может, по Федорову, именно потому, что в самом своем *первоначале* выразилось в акте житнетворчества: осуществленном порыве и прорыве человека в вертикаль самосозидания. "Началось же искусство созданием 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,

¹ ОР РГБ (Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки). Ф.657.К.3. Ед. хр. 4. Л. 250.

почувствовавшего утрату. Это акт теоантропического искусства¹.

То же, что собственно называют искусством, родилось – считает мыслитель – как своего рода попытка "мнимого воскрешения": из погребальных обрядов, отпевания, стремления восстановить и сохранить облик умершего, хотя бы искусственно, в живописном и скульптурном виде. И древнее эпическое искусство, летопись родового предания – священная поэма памяти о героических предках и скорби об их утрате. Воскресительный импульс никогда не исчезал из искусства, став его определяющей генетической чертой; ведь так или иначе в особом художественном пространстве идеально существующей вещи (будь то роман или картина) происходит своего рода *обессмертивание* мгновений и лиц, запечатление преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные. Существующее искусство для Федорова – прообраз, предварение (особенно убедительное в храмовом литургическом синтезе искусств) того искусства будущего, которое, в синтезе с религией и наукой, станет истинной теоантропоургией (Богочеловеческим делом), реально воскрешающей и преображающей погибшее, распространяющей творчество в благо и красоте на всю Вселенную.

"Последние станут первыми", земное уничтожение Христа, "зрак раба" и победное Его воскресение, торжество над смертью и тлением – какая притча человечеству! И в нее, как, пожалуй, никто из мыслителей, особенно чутко вдумывался Федоров. "Проявление мощи в немощи есть закон истории земной и вневсеземной, и вместе – сущность христианства (II, 242). Фундаментальная *бедность* человека (вышел из рук природы беззащитный, без шерсти и клыков!), осознание еще большей *бедности* – своей *смертности* становится основным импульсом к его творческому самоустроению, конец которому не положен. Вначале возникающее на "ничтожном пространстве" расширяется и становится всеземным. Яркий пример такой первичной локализации приводит Федоров: Палестина порождает религию единобожия. Греция – науки и искусства, откуда они распространяются уже на другие страны и народы. Тот же

¹ ОР РГБ (Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки). Ф.657.К.3. Ед. хр. 4. Л. 250.

принцип он переносит в космический масштаб: сознание, разум, религиозная нравственность, пока локализованные на нашей планете, через соединение религии, науки, через всеобщее воскрешение – расширятся на всю Вселенную. "Ни в чем так не выражается глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной Вселенной, в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как Земля... Между множеством умерших поколений и множественностью миров дано возможное целесообразное отношение, дабы из одного праха земного, от единой крови произвести всех обитателей всех миров" (II, 243). Такое грандиозное видение родилось в Федорове, жило в нем, надеясь охватить когда-то все большее и большее количество его земных братьев и сестер.

ВЕРА, ПРИШЕДШАЯ В "РАЗУМ ИСТИНЫ"

БОГОСЛОВИЕ КАК БОГОДЕЙСТВИЕ

Н.Ф. ФЕДОРОВА

...Ответ на вопрос – "чего ради создан бысть человек", заключается в том, что люди созданы были небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в то благолепие нетления, каким он был до падения.

Н.Ф. Федоров

Ни в одной религии нет такого противоречия между идеею и фактами, как в христианстве.

Н.Ф. Федоров

Федоров понимал свое учение как активное христианство, как завершение христианством Благой Вести¹. Самое существенное в его раскрытии замысла Божия о

¹ Оценку его учения русскими религиозными философами и богословами см. в Приложении с. 320–348.

мире – убежденность в том, что Божественная воля действует, как уже отмечалось, через человека, разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человечества. Главная задача при этом – содействовать активным орудием воли Бога, а воля Его ясна: Он – Бог отцов, "не мертвых, а живых", смерти не создавший, желающий восстановления мира в прославленное бессмертное состояние, когда искуплены грехи и возвращены все жертвы длительной истории человечества после грехопадения. Вопрос простой: через кого достойно выразиться последней воле Божией: через слепые стихии, сокрушительно карающие заблудшее человечество в виде ливней, пожаров, смерчей, землетрясений, саранчи и т.д., или через тех существ, которые первоначально созданы "по Его образу и подобию"? И не похож ли первый, догматически утвержденный вариант на тот именно случай, когда человечество не осознает своего назначения орудия воли Божией и тем становится буквально ниже слепых, неразумных сил, демонстрирующих свое уничтожающее превосходство? Жестокая насмешка над так и не пришедшим в разум истины человечеством! Наоборот, если разумное существо поставлено относительно неразумной силы так, что первое никогда не сможет управлять последнею (что, однако, не может не казаться самым естественным назначением разумного существа, так же, как ничего не может быть неестественнее, как подчинение чувствующего существа бесчувственной силе), – то в творении пришлось бы видеть злонамеренность, адскую насмешку. Следовательно, только при уверенности в любви Бога-Отца (помогающей усилиям сынов человеческих) возможно осуществление чаемого" (II, 8). Единственно возможная и первая предпосылка христианской веры есть вера в абсолютно благого и любящего Бога. Такая вера предполагает *разумность* творения, то, что мы, как его венец, не можем быть слепыми игрушками фатально заданной метафизической игры. Вера в Бога невозможна без веры в человека, точнее, без высочайшего к нему (к себе, следовательно) требования стать осуществителем Его воли.

Пока вера большинства христиан не вышла из состояния "несовершеннолетия". Это обличают и простейшие

религиозные практики. Человек молится Богу, чтобы Тот помог ему (или его ближним) в жизни: помог поправить здоровье, дела и т.д., т.е. фактически стремится соделать Бога исполнителем, как бы орудием своей воли, своего желанья. Так ребенок, эгоистичный и пассивный, пытается доступными ему методами воздействия – от послушания (какой хороший мальчик!) до слез, мольбы и истерики – вымолить у всемогущих родителей желаемое. Пора перестать в вере быть беспомощными детьми, иждивенцами. Принцип *совершеннолетия* в вере (но "как нравственной, а не чувственной зрелости") – основной принцип, который выдвигает Федоров.

Пассивное ожидание разрешения конечных судеб, боязнь активности в Божием Деле преодоления царства мира сего вызывается детским комплексом восхищения перед всемогуществом Творца (прекрасно!), но связанного со страхом, боязнью наказания (не так себя повел, много на себя взял!), боязнью неоправданной, просто глупой, ибо Дело то Божье и Благое, и боязнью опасной, ибо парализует ум и волю, ведет к гибели. Прислушайся еще раз, человек, к голосу свободного, благого уразумения в себе: чем ты можешь ослушаться Бога, если начнешь стремиться к тому, что Им Самим заповедано как Идеал, и пойдешь своими усилиями навстречу Ему?

Выдвижение при этом на первый план таких сторон Бога, как Владыко, Господь, Судия, "вызывается нашим лишь несовершеннолетием", расслабляющим желанием вечно в нем оставаться. Недаром некоторые Отцы Церкви, по замечанию Федорова, осуждали злоупотребление подобными предикатами Бога как обличающими низменное о Нем представление.

В вере Федоров выделяет три ее главные составляющие: "вера без дел мертва", по ап. Иакову; она есть "осуществление чаемого", по ап. Павлу (оба эти определения настаивают на участии верующих в осуществлении Высшего Идеала своей веры), и, наконец, он добавляет еще треть: вера в народном, самом простом и глубоком ее понимании есть *обет* исполнить волю Бога. То есть существо веры – в волевом избрании своей Высшей Це-

ли, скрепленном *клятвой* осуществить в реальности этот выбор¹.

Требование активности человека вытекает из основоположений христианской антропологии, как ее понимает мыслитель: первое и главное в том, что Бог создает и совершенствует человека *через него самого*, начиная с первого акта его самостоятельности – принятия вертикального положения и дальнейшего его трудового устройства. "Творец создавал человека через него самого. Здесь полагается начало соединению *природы и искусства*. Последним актом *Богодейства чрез человека* или Богочеловеческого искусства будет обращение всего рожденного, само собою происходящего в управляемое разумом".

При такой совершеннолетней установке, когда не Бога склоняют к исполнению собственного желания, а сами становятся активными исполнителями воли Божией во всем ее объеме, и молитва превращается в душевное приготовление на Дело Божье, в такое внутреннее сосредоточение всех сил в одном желании и порыве, которое и будет подачей Божьего благословения и благодати. "Необходима вера; необходимо дело; необходима и молитва" – название одной из небольших статей мыслителя. Без молитвы вера и дело – "холодны, бездушны", без молитвы, как сердечном истечении, и нужды в Царствии Небесном для всех не почувствует человек. Надо расшевелить сердце, заставить звучать в нем струны, что заговорят, заболят, запоют о тех, от которых ты произошел, о родителях и предках, об их горькой свершившейся смертной судьбе, о всем погибающем мире братьев и сестер, о нашей злобе, лени и вине.

Тут кстати ответить на возражение тех, кому Всеобщее дело преодоления природного порядка и обретения Царствия Небесного кажется кощунственным посягательством на Божественные прерогативы, страшным

¹Ср. определение веры у Уильяма Джеймса, автора фундаментального труда "Разнообразие религиозного опыта": "Верой можно назвать веру в нечто, к чему относятся с сомнением, но как к теоретически возможному; испытанием веры становится воля к действию; можно сказать, что вера есть готовность к действию для достижения благоприятного результата в том, что в начале казалось нам недостоверным".

своеволием и вызовом Творцу. Здесь, мол, тотальная человеческая активность, гордыня чуть не сатанинская, обходящаяся без Бога. Позвольте, но как же без Бога? А Чью волю мы исполняем в таком сверхъестественном для нашей животной, убийственной природы Деле? А та внутренняя мобилизация сил, необходимое любовное скрепление друг с другом, та решимость и подъем духа, которые предполагают самое начало и осуществление Дела, что это как не подача Божественной энергии, которая внутри нас опознается как голос совести, любовного долга, зов к превозможению себя. Без этой Высшей помощи мы никогда не стронемся с мертвого места нашей природной заклиненности.

Сильнейшим аргументом самого Федорова против тех, кто усматривал в его проекте регуляции слепых стихийных сил природы и воскрешения умерших гордынный вызов Творцу, взятие на себя Его прерогатив, было его указание, что тут явно смешивается "слепая чувственная природа с Богом". В таких упреках обличается не высокий христианский дух, а скрытый языческий пантеизм, растворяющий Бога в природе, так что покушение на установившийся статус природы расценивается как покушение на Им освященный порядок.

Если человеку в провиденциальном плане творения была дана свобода и он в ее поле начал со свободного избрания греха природной жизни, то почему же он не может (хотя, точнее: не должен), так же свободно осознав свой грех, встать на путь активного его искупления и преобразования надшей природы своей и мира? Тут человек возвращается к Творцу, выступает деятелем Его благой воли в направляющих энергийных потоках Его благодати.

Принцип совершенволетия в вере побуждает человечество встать в отношении активной сознательной взаимности к Богу. Богословие несовершеннолетнего этапа развивало больше одну сторону: как Бог относится к миру и человеку, проявляется в них, не задумываясь о двунаправленности этого отношения: "Учение об отношении Божества к нам и миру есть вопрос об отношении к Божеству нас как орудия осуществления блага. Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного через него действия, есть задача богословия в связи со всеми другими представите-

лями знания..." (I, 87). Повторим формулу, почти лозунг активного, совершеннолетнего христианства, звучащий так: "Но что нужно для исполнения воли Бога, Который "доселе делает", воли "Бога отцов не мертвых, а живых", Бога Троиственного? – Нужно объединение, чтобы стать орудием Его воли для дела, Ему угодного". Перевод на язык дела звучит при этом четко и ясно: "Признать себя и всех орудиями воли Бога отцов, не мертвых, а живых, а это и есть (выражаясь материалистически) признать себя орудиями воскресения через регуляцию материальной природы умственной силою" (II, 10).

У Федорова Бог всегда Бог отцов; вспомним ветхозаветное самоопределение Бога: "Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова" (Исх. 3:6), к которому Новый Завет добавляет: следовательно, "Бог не есть Бог мертвых, но живых" (Мф. 22:32; Мк. 12:27; Лк. 20:38). Верность такому Богу обретает особую трепещущую святость, поскольку за Ним стоит весь ряд отцов человеческих, вплоть до первоотца нашего¹, которые для Бога, а значит, и для нас, Ему уподобляющихся, должны быть "не мертвые, а живые". Верность Богу, Творцу человека, есть верность всем людям всех колен земных, верность Отцам, чей Он Бог. Потому-то Федоров вслед за Христом так и настаивает на "наибольшей заповеди", заповеди любви к Богу отцов, что Он есть небесный представитель земных наших отцов, а земные отцы (тут Федоров опирается на известную традицию, в частности на Филона Александрийского) суть символы Отца Небесного. Поэтому "та непрерывная беседа Сына Божия о любви Своей к Богу отцов", каковой, по взгляду Федорова, являются Евангелия, и прежде всего Евангелие от Иоанна, "есть требование такой же любви ото всех сынов человеческих", направленной на своих отцов. На совершеннолетнем уровне эта любовь должна привести к осознанной необходимости их реального возвращения к жизни и к самому делу воскреше-

¹ Наш праотец, первый человек, – какой-то глубоко личный лирический образ Федорова, являющийся страстному томлению его душевной метафизики. Почти навязчивая у него тема – "могила праотца", священное место для всего человечества (Федоров видит это место на Памире).

ния. Только любовь, и прежде всего к родителям, к умершим, служит возвышенным эротическим средостением распавшихся сущностных сил человека, только через *чувство* можно восстановить разрозненное: разум и волю, мысль и дело, теоретический и практический разум.

"Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцов есть истинная религия; все прочие – измены Богу и своему праотцу" (II, 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 основного, точном *содержательном* наполнении идеи, плана, цели. Для него название Христа Спасителем неопределенно, ибо не содержит в себе *содержания* спасения. Христос должен называться Воскресителем: "Во всей жизни Христа не было более важного события, как воскресение Лазаря. Это было торжественное объявление себя Мессиею, делом и словом" (I, 27). Вифания – вот то место реальной жизни Христа, куда уносится воображение русского мыслителя; оно для него выше всех других знаменательных городов и селений Его земного пути, выше Вифлеема, Назарета и Иерусалима; Вифания, где жил любимый Христом Лазарь и его сестры – Марфа и Мария; они и "признали отвергнутого Мессию в высшем смысле, в смысле воскресителя" (II, 25). 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. "Воскрешение Лазаря было величайшим нравственным подвигом, пожертвованием собственной жизнью для возвращения жизни "другу", подвигом, в коем Сын Человеческий объявляет Себя Мессиею-Воскресителем и тем самым открывает и всем сынам человеческим истинный смысл и истинную цель жизни" (II, 26). Будущее построение Рая, Царствия Небесного, будет продолжением воскресения Лазаря, разросшимся на весь род человеческий. И называться ему пристало

по главному: делом всеобщего воскресения¹. "Религия есть дело воскресения, только в виде неполном, в виде таинства" (I,69). То, к чему призывает Христос, – усыновление Богу – может быть реально обретено только в деле воскресения и преобразования мира: "Воскрешающие и воскресенные делаются сынами воскресения и становятся сынами Божиими" (II,214).

В Благой Вести Христовой Федоров искал прежде всего заповедей, побуждения к Делу Дел ("Евангелие требует дела"). Свое богословие, понятое как призыв к богодействию ("но не мистической теургии, – только превращение самих себя в орудия дела Божия обратит все солнца, все небесные миры в Царствие Божие, в рай". – I,421), Федоров строит на краеугольных камнях нескольких евангельских положений.

1. Первое, выясняющее *содержание* Дела сынов человеческих, признавших себя орудиями воли Бога. Вот полный текст двух стихов из Евангелия от Луки, в которых дана основная для русского пророка формула Бога и дела человеческого и божественного: "А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака, и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы" (Лк.20:37,38).

2. "Отец мой доселе делает, и Я делаю" – к чему примыкает и обращение Христа: "Дела, которые Я творю, и он ("верующий в меня". – С.С.) сотворит, и больше сих сотворит" (Ин.14:13), – утверждение активности как божественной ценности, завещанной людям. Сфера творческого Дела – безбрежна и бесконечна; идеал богодействия "в противоположность буддийской нирване, небытию требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т.е. всего, что в нем есть, было и может быть" (I,419).

3. "Шедше научите вся языки, крестяше во имя Отца и Сына и Святого духа" (Мф.28:19) – первая заповедь, заповедь "собрания", данная Христом своим ученикам после воскресения, раскрывается Федоровым

¹ И свое учение Федоров чаще всего называл "учением о воскресении". Именованное "философией общего дела" принадлежит В.А.Коженикову, его ученику и одному из редакторов изданных трудов Федорова.

как заповедь всеобщего обязательного образования народов, научения их целям и задачам творчески-трудового созидания Царства Небесного. В этой евангельской заповеди не дано точное содержание научения, Бог воспитывает человека, "так сказать, гевристически, т.е. человек должен не только вложить собственный труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскресения, но и *додуматься до необходимости собственного участия в нем*" (1,365).

4. Заповедь из молитвы Христа за оставляемых учеников ("первосвященническая молитва" – Ин.17:21, 23,22): "Да будет все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...". "Я в них и Ты во Мне: да будут совершены воедино..." "да будут едино, как Мы едино" – раскрывается как призыв к братству, единению всего человечества во "всеобщем деле". Эта заповедь построена на том же принципе уподобления человека Богу, качествам его бытия, который наиболее полно выражен в словах: "Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен," – еще одна регулятивная константа мысли Федорова.

5. "Будьте как дети" – один из центральных нравственных императивов "учения о воскрешении". "Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим" (1,59). Детство – возвращение к началу, к источнику, к чистоте. Уподобиться дитяти – значит следовать не природе как таковой, а "беспорочной природе". Детская любовь к родителям и всем людям как родным есть "отрицание неродственности ... всего юридического и экономического и утверждение родственности" (1,59). Поскольку только родственное чувство направляется назад, к родителям и предкам, вглубь родовой цепи – то в нем на совершеннолетнем уровне рождается требование воскрешения. Критерий *родственности*, вытекающей генетически из *детскости*, становится основным критерием при испытании вер и учений: "Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь" (1,57).

Заповеди Ветхого Завета (Исх.20), являясь в целом правилами того, чего *не надо делать*, заключают в себе две великие *положительные* истины: признание Бога отцов единственным истинным Богом и отрицание дру-

гих богов (первая заповедь) и необходимость почитания родителей ("почитай отца твоего и мать твою" – пятая заповедь). Именно эти заповеди при дальнейшем их углублении в свете христианского уже идеала приводят к главной заповеди всеобщего воскрешения. Деление десяти заповедей на две скрижали: четыре заповеди на одной и шесть на другой, причем пятая заповедь о любви к родителям отрывается от первой о любви к Богу отцов, чем нарушается связь Бога отцов и отцов человеческих, замутняется понимание долга перед последними – такое деление для Федорова есть плод логического, ученого бездушия. Скрижали, по убеждению мыслителя, должны были первоначально делиться на пять заповедей. "В душе философов или вообще ученых все лишается жизни; своим делением заповедей, отделивших отцов от Бога, они лишили жизни отцов" (II,15).

Интересно следующее замечание Федорова: ветхозаветные заповеди высказывают повелению отдельному человеку, новозаветные заповеди блаженства (блаженны нищие духом... плачущие... кроткие и т.д.) оставляют тон приказа, осеняя похвалой определенные состояния, ведущие к Царствию Небесному. В этой черте пророк "всеобщего дела" нашел указание на "превосходство добровольно избираемого пути перед принудительным" (II,4), увидел другой уровень нравственности, уже совершеннолетней. Не говоря уже о том, что само множественное число обращения указывает, по толкованию Федорова, на "необходимость совокупного спасения, а не единичного лишь, личного" (II,4).

К Символу Веры Федоров осуществляет тот же активный, действенный подход, акцентируя его с конца, с центрального чаяния: "Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века" (11 и 12 члены); оно должно быть осуществлено "нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою" (II,7-8). Символ Веры, "понятый активно, Символ Веры, доказываемый действием" во всех своих частях, разворачивается в духе заповедей, а не догмата. Признавая Бога Творцом и Вседержителем мира, нельзя не прийти в сокрушение по поводу того хищнического расхищения Божьего мира человеком, не ставшим настоящим собственником этого мира, "орудием исполнения воли Божьей в мире": "Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа

Веры требует от всех без исключения и знания природы и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живородящую" (I,76). Вторая и третья части Символа Веры (учения о едином Сыне Божиим и Духе Святом) становятся высоким образцом для уподобления сынам и дочерям человеческим, призваны пробудить сверхживотную, божественную логику и чувство всеобщего родства ("познание себя сынами, внуками, потомками отцов, дедов, предков" – I,76), которые переходят в полное знание" всей человеческой природы и истории.

Превращение догмата в заповедь становится важнейшим богословским принципом Федорова, принципом активного христианства. Догматы нужно "воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом – всей жизни нашей" (II,195). Такой подход проводится русским пророком в отношении основных христианских догматов и прежде всего догмата о Троице и Боге и о двух природах в Христе. В вызревании глубинного литургийного замысла Церкви выработка догмата о нераздельном и неслиянном соединении Божественной и человеческой природ в Христе означала решающий теоретический этап; его необходимо раскрыть активно-практически, как долг согласного сотрудничества человеческой и Божественной энергии, воли, действия в Деле спасения. "Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскресения, и не только нравственной, но и умственной и физической, материальной" (I,162).

Когда апостолы, подвижники и богословы говорили о стяжании человеком звания "сына Божия", об уподоблении Богу как высшем чаянии христианина, то при этом мало раскрывался вопрос, что могло значить уподобление именно Троице Богу. Федоров раскрыл догмат Троицества как высшее достижение сверхумной, парадоксально-безумной логики вникания в высший Идеал, нераздельную и неслиянную общность, в которой три равно единице, а единица обнаруживается как совершенство и свет отдельных Божественных Личностей, вечных и совершенных; ее нужно принять как образец для человеческого рода, превзойти ту форму организации жизни "по типу организма", что лежит в ос-

нове теперешнего человеческого общества, и устроиться по типу "троичного", любовно-соборного бытия.

Ища природных, доступных нашему чувству уподоблений для Божественной Троицы, Федоров находит их в бескорыстной, по существу антиприродной любви детей к родителям: "Только любовь сына и дочери к их родителям, продолжающаяся и по окончании воспитания и не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить и то в высшей ее степени, некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу" (1,36). "... Потому-то сыны человеческие и должны постоянно иметь пред очами Сына Божия, а дочери человеческие – Духа Божия; в этом смысле и говорится о подобии одних Сыну Божию, а других Духу Святому" (1,77). В этом выводе мыслитель не просто опирается на апостольские постановления, в которых епископ сравнивается с Отцом, дьякон – с Сыном, а дьяконисса – со Святым духом, а избирает их отправной точкой для своей расширяющейся мысли: "Если же мы вместо епископа поставим всех отцов, вместо дьякона – всех сынов, а вместо дьяконисс – всех дочерей, то получим сравнение, чуждое сословности, т.е. истинно кафолическое" (1,77). Мысли способной даже на такой смелый скачок: "Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие" (1,77), когда Троица становится Высшим Идеалом совершенного божественного родового коллектива. Но это уже не природный, а божественно-сублимированный коллектив, в нем нет слепого природного рождения, а есть творческое, духовное "рождение" и "исхождение", нет вытеснения и вражды, а есть взаимное питание беспредельной любовью и нет, конечно, смерти. "...В безграничной преданности и безусловной любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу указывается образец для всех сынов и дочерей человеческих по отношению ко всем отцам, образец для отношения всех живущих ко всем умершим, ибо смерть не должна полагать предела любви к последним, так как полнота любви есть причина бессмертия в Божестве Троицином, также как недостаток ее есть причина смерти в человечестве, еще не ставшем многоединством оживляющим".

Вот точное именование для единения людей; живущие, сыны и дочери, становятся истинными братьями

по любви к умершим отцам и предкам; только это и будет настоящая любовь, та, что не останавливается перед гробом, — и только *полнота любви* сделает возможным оживление, преобразование и бессмертие, введет в подобие Троициному Богу. Так, пристальное вдумывание во внутреннюю жизнь Троицы обнаруживает в ней "откровение об общем деле всеобщего воскрешения" (I,77) и вместе указывает путь этому делу.

Как Бог предвечно рождает Сына, Слово-Логос, человечество также рождает свой логос — религию, искусство, формы знания, которые первоначально имели значение, по Федорову, "образов всех отцов как одного отца, т.е. генеалогии" (первое знание есть родословная), или попыток мнимого восстановления умершего (в первобытном искусстве); затем наш логос стал лишь отвлеченным представлением, забывшим о своем главном содержании, вытесненных нами отцов. Но Сын Божий, Слово-Логос, есть действительное Лицо, истинный образ Отца, и наш логос должен стать таким "знанием об отцах-предках и о природе как средстве возвращения жизни", чтобы это знание в конечном счете превратилось в реально возвращенных отцов. Образование должно вернуться к своему глубинному смыслу высветления в сынах образов отцов и предков, которых они носят в себе вместе с историей всего мира, с тем чтобы перейти к их действительному восстановлению и воссоединению в бессмертной по образцу Троицы общности.

Уподобление эпох человеческой истории различным ипостасям Троицы, уже намеченное в Новом Завете, где Христос предрекает будущее торжество Духа Святого, Утешителя, не раз служило основой для пророческих схематизаций, пытавшихся определить метафизический смысл времен. К утвердившейся раскладке: эпоха Бога Отца (Ветхий Завет как конденсат огромного периода развития человечества от первобытного состояния до выработки и развития идеи единобожия), эпоха Бога-Сына (Новый Завет, решительный скачок религиозного, идеалообразующего творчества) так и просился образ будущего как эпохи Святого Духа (вспомним хотя бы пророчество Иоахима Флорского). Федоровское построение, прочерченное в духе этой традиции, поражает высшим дерзанием: совершеннолетнее человечество; взявшееся за окончательное Дело Дел, должна осенять

в качестве образца не та или иная дробь Идеала, не одна из ипостасей, а их целостность; будущее призвано стать эпохой Троицы. "Бог Троициный есть Бог будущего века" (I,70).

И относится догмат Троицы как заповедь, как образец, как план не к отдельному человеку, ищущему индивидуального спасения, как это чаще всего случалось, когда воздвигали на свои плечи идеал уподобления, "подражания Христу", не внимая к тому же всему объему Его деятельного примера, а "к людям в их совокупности". По образцу Троицы призвано устроиться человеческое многоединство или всеединство (всехединство), *нераздельное* в своем высшем помысле и усилиях по его осуществлению, *неслиянное* в безликую массу, а святящееся самобытными личностями каждого¹.

Русский религиозный ум с его практическим склонением нащупывал подход к догмату троичности как к заповеди. Святой Сергий Радонежский был читателем Троицы именно как образца для общежития монахов, ставил Ее зеркалом для поведения и действия. Такое же практическое, деловое христианство Федоров видел в обычае построения обыденных храмов на Руси воодушевлением и трудом массы народа. Тут – в малом виде – явилось как бы предвосхищение будущего человеческого многоединства, в едином порыве восстанавливающего тела-храмы своих отцов. "Новгородские мужики, созидавая обыденный храм, в один день, в своем многоединстве, на деле осуществляли тайну Троицинства Божественного. Богословская мысль о Пресвятой Троице становилась для них *богодейством*, делом Божиим (II,194–195).

Недаром Федоров выделял на особое место эстетическое богословие: в самой воплощенной *зримости* истин веры он видел некое художественно-мистерияльное приуготовление к теoантропoургии (богочеловекодействию). Не в догматическом или нравственном богословии,

¹ В произведениях Федорова мы не найдем апофатического подхода к Божеству. Абсолютно трансцендентный Бог, о котором *ничего* нельзя помыслить, "подлинное ничто", не может и быть образцом для чечества. А разве не чувствуются в христианском апофатическом богословствовании вдохновения, идущие в конечном итоге от восточной мистики, нирванической интуиции?

а именно в эстетическом видел он выражение пафоса православия. "Догматика из школьной, – писал Федоров в письме к Кожевникову, – получает в храме эстетическое выражение". В храме и храмовой службе (от архитектуры до росписи и иконы, церковной музыки и поэзии) выражаются основные догматы и нравственные нормы христианства, но в более действенном, художественно-воспитательном виде, в прямом предвосхищающем переживании преображенного космоса, красоты обоженного бытия.

Как известно, определения седьмого Вселенского собора (787), отвергнувшего иконоборцев, отстаивавшего необходимость "внешнего выражения" для религиозной мысли и чувства, были подготовлены трудами прп. Иоанна Дамаскина. А основным его аргументом за иконопочитание был факт вочеловечения Христа ("слово стало плотью"). То, что Божество обрело зримую плоть, метафизически обосновывало саму возможность творить иконы, создавать явленные образы, в которых воплощались бы Божественные сущности и святые лица. Опираясь на соборные догматы, развивая логику, лежащую в их основании, Федоров расширяет идею сакрального искусства, т.е. наглядно-материального выражения духовных начал, до необходимости религиозного Дела, осуществления в действительности религиозного идеала.

Центральное храмовое действо в христианстве – литургия, мистериальное пресуществление хлеба и вина в плоть и кровь Христову, т.е. Его таинственное для нас воскресение и наше причащение к Его бессмертной природе. Но земные хлеб и вино производятся из праха наших отцов, и этому праху через воскресающего Христа, единственного одновременно Сына Человеческого и Сына Божия, дается обетование на возвращение к новой, одухотворенной жизни. Каждая литургия есть упражнение и утверждение нашей надежды на воскресение. Для неверующих – это символический, для верующих – таинственный акт; превращение же его для тех и других в действительный возможно тогда, когда литургия "станет внехрамовою, для которой трапезою будет вся земля, как кладбище, а все сыны человеческие, как один сын, ставши орудием воли Бога отцов и матерей, обратят силы природы, рождающей и умерщвляющей, в воссозидающие и оживляющие... Внехрамовое дело есть

уже дело не чудесное; оно выше слепого естества, оно сверхъестественно в смысле превосходства разумной силы над неразумною" (II,12).

Федоров не отрицает значения храмовой литургии, подающей душе Божественную энергию, возвышенный строй для "общего дела" внехрамовой литургии¹. "В храмовой литургии преподается благодать для совершения литургии внехрамовой, то есть воскресения мертвых" (II,8). Русский пророк призывает к раздвижению рамок литургии до всей земли, всего космоса: в "общем деле" восстановления ли прежней безгрешной, бессмертной природы (для тех, кто верит, что она была таковой в первоначальные времена) или ее обретения заново, главное, по чему это Дело опознается, есть воскресение умерших. Ибо остальное: преобразование природы, всех природных отравлений человека и т.д. – производные первого; не даром "внехрамовая литургия" носит у Федорова еще и название "внехрамовой Пасхи". "... Престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, "силы небесные" – свет, теплота – будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тела и кровь умерших" (I,296). Что это как не "осуществление чаемого", переход веры в дело! "Общее дело" во всех его составляющих: и регуляция природных стихий, и психофизиологическая регуляция как замена питания самосозиданием своего организма, природного рождения сознательным творчеством жизненных форм, и воскресение умерших в высший, неприродный статус существования – все объемлется внехрамовой литургией, т.е. делом активного обожения мира и человека. Только через самосозидание (которое и есть постепенное его обожение) происходит реальное совлечение с себя ветхого

¹ Само "общее дело" может быть понято в истинном его, преобразовательно-космическом, христианском размахе только как перевод на русский язык греческого слова "литургия", означающего как раз "общее служение", "общее дело". И только в двух разворотах: "общее дело" – для неверующих, "внехрамовая литургия" – для верующих мыслилось это выражение Федоровым. В своей лекции в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. под свежим ошеломляющим влиянием идей Федорова В.С.Соловьев выдвинул задачу "всемирной литургии" (легкое словесное видоизменение федоровской "внехрамовой литургии").

человека в материальном, а не мистическом смысле; только через самосозидание он может стать обитателем не только Земли, но и других миров, настоящим небожителем.

Внехрамовая литургия созидает всю жизнь человека и человечества как религиозное, священное деяние. Преодолевается теперешний разрыв между храмовой действительностью, где покаяние, моление, высокое чаяние, и жизнью, где делишки, рознь и закон, "воюющий в членах". Внехрамовая литургия движет всю громаду сущностных сил человечества, направленных на "общее дело", науку и искусство, трудовые усилия всех. Этот творчески-трудовой порыв одушевляется идеалом *бессмертного блаженства* для всех когда-либо живших: "в воссоздании, в замене рождения воскрешением, питания – творчеством и чаем чистейшего (бессмертного) блаженства, а не комфорта" (I,30). *Материальный комфорт* для живущих (пока живы!) – высшая цель всей нынешней, языческой торгово-промышленной суеты. Комфорт льстит временной и иссякающей чувственности, быстро приедаясь, лишь усиливая горько-гнилостный вкус смерного неба. А бессмертное блаженство, кто его пока знает и опишет, какие его земные блики ловили подвижники или великие творцы?

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*¹,

¹ Идеал знания в федоровском активном христианстве позволял упрекать его в гностическом уклоне. Однако Федорову были чужды основные черты гностицизма, разводявшие его с догматически вызревавшей христианской верой: и его космологическая эклектика, "теософское" фантазирование, и элитарные акценты. Но с гностическим прибавлением к христианской триаде "веры, надежды, любви" еще и "знания" он не мог не согласиться. У Федорова мы встречаем и такое, на первый взгляд, страшноватое для неглубокого "ортодоксального" ума выражение: "не отделять, а соединять знание змеиное, дьявольское, с ангельским детским чувством значит быть как дети. Для сохранивших цельность отделение веры и знания было бы величайшим злом" (II.164). Но ведь и Христос говорил о том, что надобно быть "мудрыми, как змеи, и кроткими, как голуби", – и Его не пугало такое сочетание.

включающее в себя все формы познания, опыта (в том числе и те, которые сейчас кажутся ненаучными, мистическими и т.д.), преобразования мира. В том, что тайнодействие храмовой литургии не вышло к явному делу внехрамовой, что христианство оказалось до сих пор незавершенным, виноват, прежде всего, его разрыв 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, реальным орудием осуществления Царствия Небесного. Ударившись в стыд от роли "служанки богословия", она стала "рабой фабрики и торгова". Чистая же, неприкладная ее часть (до поры до времени!), руководствуясь идеалом незаинтересованного, свободного исследования, безучастна – как замечает мыслитель – к общим бедствиям, а потому так неодолимо ее результаты, применяясь к нуждам промышленной цивилизации, лишь способствуют усилению вражды. Те кабинетные, игрушечные опыты, которыми занимается наука, для Федорова обличают ее несовершеннолетие. Хотя в наше время можно сказать, что она скорее достигла какого-то демонического совершеннолетия по той разрушительной, самоистребительной мощи, которую она придала человечеству. Уничтожить (и многократно!) саму жизнь на земле и все результаты тысячелетнего творчества поколений – на это она способна, а вот восстановить жизнь – к этому наука еще и не подходила. Только уйдя с гибельных путей служения языческой потребительской цивилизации под сень религиозного идеала активного христианства, наука совместно с искусством станет "этико-эстетическим богодейством". (Наука не может не быть "служанкой", она ею и станет, но не "богословия", а "богодействия".) Лаборатории ученых – а исследователями делаются *все* без исключения – распахиваются на весь мир, углубляются в самого человека, его физику и психику, в тайны ночи, зла и смерти. "Настоящей лабораторией, способной решить поставленный вопрос (о регуляции и воскрешении. – С.С.), должна быть не тесная искусственная ученая клетка замкнутого от жизни "специалиста", а собственный организм человека и вся окружающая природа" (II,32). Регуляция природы и станет "первым началом небесного дела, созидания рая" (I,420).

В первые века христианства – отмечал Федоров – литургию, в которую тогда входили все таинства, чувствовали как истинное дело, искупление не только храмовое, а выходящее в жизнь. Главным было приобщение к христианскому учению, оглашение язычников (литургия оглашенных), т.е. дело братотворения. На тогдашнем уровне знаний и умений еще не могла прямо возникнуть задача регуляции слепой смертоносной силы, задача воскрешения и активного созидания Царствия Небесного. Признавая христианство единственной истиной, путем к благу высочайшему, русский пророк указывал, что это вероучение тем не менее еще не завершено "ни по объему, ни по содержанию" (I,480). Можно в следующих пунктах суммировать федоровскую критику современного христианства.

1. Не опознав себя как Великое дело осуществления Царствия Небесного неприродного, бессмертного бытия, оно без дела обратилось в мертвый догмат. "Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не божьим делом" (II,408). "Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело; но молитва, предназначенная быть выражением всей религии, не поддержанная общим делом, превращалась из молитвы, выходящей из сердца, от всей души, в молитву, произносимую одними устами. Сердце, озабоченное настоящим, злобою дня, стало далеким от Бога и не приблизится к Нему, пока самая деятельность не станет делом Божиим" (II,407–408).

2. Вера не была понята каждым христианином как проект всеобщего соборного спасения, а стала чаще всего способом индивидуального, "ложного спасения". Не говоря уж о том, что совершенно не сознается грех ограничения всемирности "культы предков", основы любой религии, в том числе и христианства: предки до крещения спокойно оставляются в кромешной доспасаемой тьме, молитвы об умерших вообще не принимаются в таких ответвлениях христианства, как протестантизм. (Ср. замечательное федоровское определение: "Еврейство как самое исключительное ограничение всемирности культа предков" – I,47.)

3. Мир был безглаголиво оставлен самому себе, на свой закон, и религия стала "внемирною", спиритуальной,

только духовным внутренним приготовлением к Царствию Божию. (Федоров пишет о "платонизирующем христианстве".) Идеал "не от мира сего", мира греховного, языческого, был осуществлен отделением от этого мира, резким разрывом между храмовой и внехрамовой жизнью, в то время как в этот идеал необходимо поднять сам "мир сей", чтобы "мир сей" стал "не от мира сего".

Печать общего несовершеннoлетия человечества лежит и на христианстве; его разительное выражение – разделение церквей: "для нас, христиан, это такое же печальное событие, такой же юбилей плача, как для евреев разрушение храма и Иерусалима" (I,520). Преодоление этого разделения для Федорова возможно не на тех путях терпимости, на которых оно обычно мыслится. *Терпимость* для мыслителя – западный принцип, итог того, что Запад, окруженный "множеством систем, истин, оказавшихся равно неудовлетворительными" (I,469), разуверился в единой вере и идеале. Терпимость – принцип лишь отрицательный; уважать другое мнение и *не* делать ему зла; но одной терпимости далеко не достаточно, чтобы объединить церкви и людей в едином Божием деле. Терпимости Федоров противопоставляет православный принцип *печалования* о всяком разделении, борьбе, зле, в том числе и "печалование (сокрушение) о протестантской розни и католическом иге". Православие прежде всего печалование, а должно стать делом воскресения. Задатки этого дела, истинное понимание высшей задачи христианства в художественно-символической форме глубже всего запечатлены в православной иконописи и церковной службе, особенно в пасхальной. "Искажение православия католицизмом состоит в том, что он заменил воскресение делами оправдания... Может ли быть что-либо искусственное, поверхностнее, казуистичнее, безжизненнее учения об оправдании?! Оправдание, искупление, возрождение, освящение, примирение – все это лишь отвлеченные выражения воскресения... Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью" (I,141-143). Объединение церквей возможно лишь только в деле: "Догматы будут вести к сближению, а не к разъединению, когда за ними будет признано значение не верований только, – мыслей, слов, – а заповедей,

которые требуют исполнения" (I,521), путь лежит через введение нового принципа активного христианства (превращение догмата в заповедь) и выдвигание на первый план художественно-символического, воспитательного значения обряда (эстетического богословия): "Соединение в догмате есть мнимое соединение; соединение в обряде есть соединение в общем воспитании, в воспитании по одинаковому методу, - в храмах наглядного образования..." (I,474).

Активному христианству, четкой постановке в нем задач, путей и целей необходимо 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, раскрывается им как священная скрижаль, программа Дела. В иконописи и службе он гениально раскрывает таящийся в них вселенский проект воскрешения и преображения мира. Принимая и утверждая церковный богослужебный круг как освящение года, последовательное сопереживание Христову образу и делу, Федоров вкладывает в него новый, реалистически-активный смысл покаяния, отвержения языческого уклада современного торгово-промышленного общества "мануфактурных игрушек" и блудных сынов, за чем должна следовать уже внехрамовая Пасха созидания Рая, Царствия Небесного. Как отцы церкви были творцами новых молитв, так и Федоров предлагает свою молитву - "Молитву о всеобщем спасении": "Отче наш! Бог отцов, не мертвых, а живых! Сподоби нас соделаться орудиями, достойными святой воли Твоей, не хотящей погибели ни единого, но да вси в разум истины придут, дабы жить нам не для себя, не для корысти, не для борьбы с себе подобными, не для взаимного истребления; но и не для других, живущих также для себя, для взаимного стеснения и вытеснения. Сподоби нас, соделавшись твоими орудиями, жить со всеми живущими для всех умерших, чтобы для нас, сынов, отцы из мертвых, стали живыми, дабы мы, по Твоему подобию созданные, и стали тебе подобными, дабы свершающееся в храме таинственно стало явным вне храма".

Само название этой молитвы и ее подзаголовок "Молитва об избавлении от воскресения гнева и вечного на-

казания" подводят нас к другой важнейшей идее мыслителя; она-то наряду с требованием человеческой активности является его основным вкладом в уточнение христианского идеала, восполняющее этот идеал до действительно высочайшего. Говорить, что в идеале всеобщего дела дано завершение христианского идеала, позволяет простой и неотразимый критерий: в нем выражены предельные ценности, наивысочайшее благо, которое только можно себе помыслить, представить сердечной мечтой. Федоров выправляет противоречия внутри христианского идеала, некоторую несведенность его ценностей, твердо встав на точку зрения условности апокалиптических пророчеств и необходимости всеобщего спасения. Развязка драмы мировой истории в виде неудержимого и неустрашимого каскада страшных казней, запланированных Высшей Божественной инстанцией, больше всего парализует всякую волю к человеческому действию в деле своего достойного онтологического устройства. Устрашенное несовершеннолетнее воображение видит это действие не только не нужным, но и служащим, не приведи Господи, к тем большему осуждению и наказанию.

А если речь идет не о фатальной развязке? А о картине тех бедствий, которые ждут человечество как раз при его пассивности, упорстве на избранном пути рабствования порядку вещей, промежуточной природе человека. Пророчество о дурном конце может иметь характер угрозы, разворачиваться как *если*, как исполнение определенного условия: "если будешь упорствовать". Таково знаменитое пророчество о разрушении Ниневии и каре ее жителям, произнесенное самим Господом, но снятое с них, когда они покаялись от проповеди Ионы. Подобное же понимание условного характера пророчеств встречается и в других пророческих книгах Ветхого Завета. "Иногда Я скажу о каком-либо народе или царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему" (Иер.18:7-8). Ветхий Завет, называемый в Новом "Законом и пророками", может быть понят, считает Федоров, по-ученому и по-народному, религиозному. Есть закон, а не догмат, а закон предполагает свое осуществление, требует дела; пророки же – обличители заблуд-

шего состояния "мира сего", и их обличения – предупреждения, угроза, а не фатальный приговор. Как фатальный приговор их поняло сословие, обрекшее себя на пассивное мышление, не верящее в преобразовательную, искупительную силу дела. "Для ученых же пророк есть созерцатель, то есть ученый, имеющий своим предметом знание будущего как события рокового, фатального" (II,14). Ученые, глубокомысленно замечает Федоров, ищут закономерность в истории как факте, закономерность борьбы, розни, греха, их натуральную неизбежность, "но не хотят признать историю как проект всеобщего искупления, в чем и заключалось бы отрицание детерминизма и фатализма" (II,14).

Необходимо учитывать, что христианство созрело в лоне Ветхого Завета, в котором главное ударение все же стояло на наказании, устрашении, Страшном суде, к чему присовокуплялся и момент пассивного ожидания Мессии. И хотя в христианстве акцент переместился на искупление и всеобщее воскресение, с недвусмысленным указанием, что "царствие Небесное силою берется", ветхозаветные идеи не могли не проникнуть на страницы Евангелий, на которых чувствуется неизжитая до конца борьба между собственно христианским пониманием условности пророческих угроз и старым убеждением в их безусловности. Когда христиане начинают только ожидать (основное метаисторическое "занятие" евреев) и верить в исключительность спасения лишь для какой-то части человечества, то это явная иудейская ересь в христианстве.

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 рабочих последнего часа; в них выражается уверенность в долготерпении Бога, желающем, чтобы все пришли к покаянию и спаслись. В местах же, где звучит мотив конца мира и мученического наказания грешникам, Федоров усматривает угрозу человечеству, отказавшемуся "от соединения всех сил людей для всеобщего спасения", причем угрозу страдания не только для грешников (воплъ и скрежет зубовой), но и для праведных (так ли уж сладко быть созерцателем страшных мук своих близких, да и просто других людей?!). Сам Христос в наитягчайший момент

своих земных страстей – на позорном кресте – отпускает грехи разбойнику, и он, изверг и душегуб, *первый* из смертных получает обетование спасения в новую, после-Христову эру человечества. "Но зато и никогда не было такой радости на небе, как в момент вступления разбойника, которого надо представлять себе воплощением всех грехов несчастного человечества. И эти грехи, непрощаемые, казнимые по закону ограниченной человеческой правды, оказались прощенными безграничною благодатью Божией! Остался только Иуда ... но ведь и Иуда раскаялся " (II,29). Нет таких страшных грешников и преступников, которые не могли бы быть прощены; "Все наши пороки лишь извращенные добродетели", – утверждает Федоров. Не может быть безысходного ада, не возможен ни в какой форме садизм Царствия Небесного.

Но готового рая тоже пока быть не может, ибо нет абсолютно праведных, невинных и чистеньких, все причастны к первородному греху пожирания и вытеснения, все нуждаются в очищении. Чистилище – физическая и нравственная необходимость для всех. Под чистилищем можно понимать и всю историю и все настоящее человечества, подверженного бичам слепых природных сил вне и внутри себя: снаружи бушует глад, наводнения, пожары, извержения; изнутри индивидуальной и коллективной людской природы рвется злое самоутверждение, насилие, убийство, война, но вместе происходит и самовоспитание человечества, растут его созидательные силы, осознаются пути спасения. "Но если рай должен опуститься до чистилища, то и ад должен подняться до него же, так что будет уже одно чистилище, которое и есть сама наша история, хотя и не выходящая из области, доступной чувствам. Из нее надо создать рай, несравненно высший Дантова, высший, – ибо он будет создан не созерцанием и не словом только, а делом, и в нем не будет ни господства, ни осуждения" (II,13). Но чистилище истории частью есть, а может и целиком обернуться форменным адом. На природном, языческом пути человечество идет к своему концу, "страшному суду" самоистребления; признаки конца мира уже проступают трупными пятнами на теле современного мира. "Для века индустриализма апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богиней" (II,214).

Проход через настоящее чистилище еще только предстоит; очищение и спасение произойдет в самом процессе созидания рая, Царствия Небесного, постепенного преобразования себя из человека жрущего, вытесняющего и смертного в человека самосозидающего, воскрешающего, бессмертного.

Кстати, можно, что называется, подловить еще раз ортодоксальных христиан в вопросе о частичном спасении. Вот архиепископ Лука (В.Ф. Войно-Ясенецкий) пишет в своем сочинении "О духе, душе и теле", следуя вполне церковному взгляду, что животные тоже несут в себе хоть и самую малую, но печать духа жизни, а он не может быть смертным, потому и животные "освобождены будут от рабства тлению", и в Новый Иерусалим бессмертного божественного бытия открыт вход и преображенным животным. Итак, в Царствии Небесном и животным будет приют, а большинству людей, созданных по "образу и подобию Божию", пусть и искаженному грехом и злодейством, места не находится, сбрасываются они в "озеро горящее, смрадное, на вечные муки". Ну и ну, оказывается легче пойти на спасение низшей твари, чем своего ближнего! Этот догмат и психологически изобличает свою человеческую природу; в нем такая непримиримость и мстительное озлобление, какое возможно только к себе подобным. Бог, как онтологически неизмеримо высшая нас (и наивысшая вообще) иерархия, самая ее вершина, выказал бы (и выказывал, да замутили и подмешали своего, человеческого!) по меньшей мере такое же, если не неизмеримо большее, милосердие как и мы, христиане, к животным.

Легко осуждаются люди такими же людьми при поверхностном к ним подходе, *внешнем*. Но стоит любого из них раскрыть изнутри, обнажить его душу, обстоятельства его лепившие и приведшие к каким-нибудь самым гнусным по виду, да и по результату его деяниям — и становится его жаль, не так уж легко его и осудить, а тем более навечно. Близкая модель такого понимания и прощения человека пока дана наиболее убедительно в великих литературных созданиях. В этом благая, христианская роль литературы. В жизни от другого человека легко оттолкнуться, заклеить его характер и поступки неглубоким, выгодным нам толкованием, а искусство выражает его как неповторимую, значимую

личность, заставляя сочувствовать его страданиям и злоключениям, любить даже каторжника Вотрена или убийцу Раскольникова. Расскажи только внешние данные: молодой студент убивает двух женщин, одну старуху, а другую, молодую, беременную, ради денег. Какой изверг! А большее проникновение раскрывает, почему он хотел убить первую и единственную, какие "случайные" обстоятельства привели ко второму злодеянию, как он потом мучился и выжигал из себя грех и т.д. Искупляющий эффект рождается из знания и понимания природы человека, истории жизни, мотивов поведения: "Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу" (I,525).

Итак, намечен и путь, ведущий к прощению злодеев: *полнота знания*. Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к самым далеким предкам, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным. Раскрытие сокровеннейших истоков зла, уходящих в самую смертную природу человека, той сложнейшей цепи причин, которая привела к злодейству, раскроет изнутри преступника, сделает его нам понятным и даже в определенном смысле близким. "Понять – значит простить" – в этой пословице большой смысл. Но чтобы простить действительно страшного, непростительного злодея, Иуду например, надо понять очень многое, чуть не весь свиток истории мира и человека должен заговорить ясными, окончательными глаголами. "Исследование, как действие разума, входит в молитву, которая есть проявление всей души, всех ее способностей, чувства и разума; исследование и есть та составная часть молитвы, которая очищает признанных грешниками, отлученных и вообще не святых; исследование даже Иуду предателя не оставило в аде, на самом дне бездны; оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника" (I,524-525).

Искупление зла и установление благого порядка вещей через всеобщее познание – в таком подходе, казалось, оживает платоновский рационализм в понимании природы зла и блага: порок – это извращенная реакция,

ложное, злое поведение, рождающееся из незнания, невежества; познание приводит неудержимо к добру, к добродетели. Федоров действительно категорически не принимал представления о радикальном зле в человеческой природе, никогда не культивировал и рассуждений об иррациональных началах свободного выбора, немотивированно влекущих человека ко злу, несмотря даже на явную невыгоду этого зла, в полном знании и того, "что хорошо и что плохо", и всех последствий выбора. Нельзя сказать, чтобы он недооценивал или вовсе прекрасноту отрицал эти начала, но он прежде всего стремился найти исток демонической иррациональности, с тем, чтобы познать его (во всех его выходах в человеческую жизнь и отношения между людьми) и регулировать в благом направлении. Корни зла мыслитель усматривает в слепых природных силах, действующих вне и внутри человека, в бессознательности, в смерти и тлении, пришедших в мир с грехопадением, и ставит задачу реального их преодоления Исследованием, Любовью и Делом. Как большинство отцов церкви, он не признавал самостоятельную державную силу зла, считал его "недостатком", "отсутствием добра", а не одной из первооснов бытия¹.

Кстати, Федорову было органически чуждо такое отношение ко злу, к черным "дьявольским" силам, которое всегда было достаточно распространено и в бытовом и в идейном сознании (да и в наше время прельще-

¹ Наиболее радикально и последовательно такой взгляд был развит Псевдо-Дионисием Ареопагитом в книге "Божественные имена" (V-VI вв.). Все сущее, рассуждает выдающийся анонимный богослов, скрывшийся под знаменитым именем св. отца I в., происходит только из Блага, которое по природе созидательно и охранительно, зло же, способное лишь к разрушению и уничтожению, никак не может быть "причиной становления сущего, поскольку оно само по себе только искажает и уничтожает основание всего сущего". Даже падшие ангелы, демоны "злы не по природе, поскольку в этом случае они не могли бы ни произойти из Блага, ни измениться и из добрых (ангелов) стать злыми, и вообще они не могли бы существовать будучи изначально злыми по природе" (Мистическое богословие, Киев, 1991, с. 48, 52). Важный аргумент для идеи апокатастасиса, всеобщего спасения: ведь и Сатана не изначально и неизбежно зол, и он отпал когда-то от Бога, от Высшего Блага, к которому был первоначально причастен.

ния полтергейстом, летающими тарелками, всяческой чертовщиной, колдовством многие в него впали!). В разнообразную нечисть, какие-то радикально злобные, иррациональные планы бытия верят убежденно и страстно, а в Бога при этом могут не верить вовсе или разве что прохладно, декларативно-вербально, так сказать, одними устами. Встречается и такая особая позиция, своего рода онтологическое алиби, оправдывающее бездействие в благом богочеловеческом деле: мол, надо сначала выяснить, насколько могущественно и коварно зло и только в зависимости от этого выбирать и действовать. А уж это рандеву (вроде бы исследовательское) с дьявольщиной – занятие не просто затяжное, а часто и роковое: так влипнешь-прилипнешь, что кончишь плохо и психически, и физически (случаев таких немало!). Для Божественного дела преображения естества, для участия в нем человечества на правах сознательного орудия Высшей воли вовсе не важно, каковы из себя злодейские бытийственные легионы, есть ли они вообще и сколь они сильны. Чего там внедряться в предполагаемую окружающую невидимую бесовщину, что в нее вникать, приближать к душе, впечатляться и оттого обессиловать, чтобы на нее же свалить и неудачи дела, так и не начавшегося! Напротив, презрение к ней, *игнорирование* ее, сама наша созидательно-божественная работа и станет настоящей борьбой с силами зла¹. К платоновскому идеалу знания как пути к добру Федоров добавляет необходимость Дела, Труда преображения.

А в лучах этого Дела возникает и последнее, самое реальное искупление всего зла человеческой истории. Убийственные результаты злой деятельности аннулируются, ибо все жертвы вытеснения, и вольного и невольного, возвращаются к жизни вечной и блаженной. Новый, высший уровень сознания воскрешенных, в том числе и бывших прямых злодеев, раскрывает перед ними (как и перед всеми, только в разной степени) всю бездну их земного зла, так что этап нравственного му-

¹ И в общественном, историческом плане как часто все внимание и силы уходят на отслеживание и разоблачение "зловещих" дел, планов и заговоров врага, а на положительное экономическое, культурное, нравственное возрастание, на созидательное национальное дело энергии уже не остается.

чения и очищения (разной длительности "адские муки") неизбежно предшествует их включению в единое любовное бытие "по типу Троицы". И каждый, предвосхищенно заглянув в свое сердце уже сейчас, уверится в том, как он будет тогда умолять всех, и бывших своих мучителей и гонителей, сократить их *ад*, ведь они им давно простили. Ведь в каждом, как его натуралистическое ядро, воскреснет его младенческая сущность, невинное дитя, которое призвано развернуться в совершеннолетнее, божественное существо повоскресного, божественного бытия¹. Дитя в нас и есть зерно будущего Богочеловека. И то, что оно было в каждом, в том числе и в Калигуле и в Гитлере, реальный залог их спасения в вечности.

Федоровское учение всеобщего дела опознает себя как активное христианство. Но со своим призывом к Делу мыслитель обращается и к верующим, и к неверующим, и сила этого призыва в том, что он действитель-

¹ Надо отметить еще одно эстахологическое течение, развивавшееся при жизни Федорова в протестантском регионе (Эдвард Уайт, Петавель Олифф) и позднее на православной почве разработанное Евг. Трубецким в его книге "Смысл жизни" (1917). Это так называемая теория кондиционализма, или условного бессмертия. Суть ее в том, что бессмертие достигается только через свободный выбор и творчество самого человека. Потенциально человек - тварный бог, но осуществить этот статус, Божественную о себе идею он может и должен в творческом сотрудничестве с Богом, через собственное усилие, так же как и принять участие в неоконченном еще творении мира. Что же касается тех, кто своей волей не принимает такого выбора, а также тех, кому по ортодоксальной догме приурочен вечный ад, их ждет окончательное и полное уничтожение, абсолютное "ничто". Происходит последнее разделение человечества: одни обретают бессмертие, становясь друзьями Бога, другие - вычеркиваются из бытия, как если бы они и не существовали. Так идеологи условного бессмертия пытались примирить антиномию Царствия Небесного, разорванного на крайние полюса рая и ада, и максимально "по-доброму" разрешить финальную судьбу злодеев. Ладно, мучить их бесконечно не будем (сами превратимся в садистов), пусть себе аннигилируют! Однако и здесь есть огромная трудность: как определить меру греха и злодейства, в ком их нет, кто не убийца, вольный и невольный? Апокатастический выход, принятый Федоровым, более высок и убедителен, и главное - оптимален.

но может быть принят и теми и другими, всеми смертными. Апеллируя главным образом к нравственному чувству человека, его глубочайшей интуиции должного бытия, одним словом, к зову Бога в человеке, идеал всеобщего дела предлагает благой выход для любого онтологического варианта, даже для ситуации крайнего метафизического отчаяния: Бога нет, и мир бессмыслен. Это оказалось возможным именно потому, что этот идеал убедительно отвечает самому роковому критерию: критерию соответствия высшей цели истине мира, то есть тому, как он устроен, каков он есть, отвечает тем, что не зависит от этого, будучи действителен для любой истины мира, ориентируя не по истине, а по благу, по благобытию. Этот принцип последовательно проводится Федоровым на всех уровнях представления о действительности. И он может быть расширен на самый высший из них: если Бог есть (мы верим в Него), мы создаемся активными орудиями Его воли, то есть самым достойным образом опознаем и исполняем свое назначение Божьей твари, сынов Божиих; если Бога нет (мы не верим в Него), в таком виде как его представляют теистические религии, тогда идеал Божественного бытия как регулятивная идея должного ведет нас к созданию отвечающего этому идеалу бытия и к его постепенному расширению на всю Вселенную.

Логiku дела, побеждающую все сомнения, Федоров проводит постоянно. Вот для примера его подход к воскрешению. Смерть и посмертное состояние человека, рассеяние его частиц, их миграция, вопрос о том, останется ли нечто неразрушимым после смерти (бессмертная душа?), — все это должно стать предметом всестороннего исследования и опыта. Даже если окажется, рассуждает он, что душа непроста и разрушима со смертью, то и в этом случае человек, научившись управлять силами разрушения и дробления, сумеет вернуть ее к жизни. Философ бессмертия, он вообще предпочитает не употреблять выражение "бессмертная душа" именно потому, что с нею связано пассивное верование в некую само собою даваемую посмертную, бестелесную жизнь. "Что фантастичнее: построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убе-

даться не можем, – или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т.е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?" (I, 284-285).

Основной свой принцип доказательства "от общего дела", т.е. критерий доказательства знания действием, практикой, русский пророк применял парадоксально даже к доказательству бытия Божия: "от дела Божия к Его бытию". Ни мистический, глубоко субъективный опыт, ни умозрительные спекуляции не могут убедить всех. Только когда человечество осуществит дело Божие: воскресит умерших, преобразит природу свою и мира, оно сможет достойно предстать перед Богом. "Только чрез великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Троициным, оставаясь, подобно Ему, самостоятельными, бессмертными личностями, во всей полноте чувствующими и сознающим свое единство. И только тогда мы будем иметь окончательное доказательство бытия Божия, будем видеть Его лицом к лицу" (I, 116). Сейчас мы попросту еще *не способны* в нашей промежуточной, несовершенной природе познавать Бога. Мы должны как бы двинуться навстречу Ему, и только обретение более высокого статуса (воскрешенное, бессмертное, самосозидаемое человечество) даст нам возможность приблизиться к Божественному бытию, понять его ("лицом к лицу").

Необычайно важна для Федорова идея *всех* ("жить со всеми и для всех"), истинного коллективизма, направленного на общего врага всех без исключения: стихийные силы, смерть, в этой идее – источник его безграничного оптимизма: *все*, одушевленные высшей божественной целью, могут невероятно много, фактически *всё*. "Что же касается людей соединенных, как ветви на лозе, которая есть Христос, а виноградарем коей является Отец, то для таких ничего невозможного и быть не может, как бы ни были велики и страшны трудности дела (II, 386). Именно эта ориентация на всех, не исключаящая никого из исследования и дела, так же как императив возвращения к жизни и спасения всех и каждого, до самых "малых сих" (вместе с требованием новых, исключительно благих и добровольных средств, не допускающих никакого принуждения и насилия) удостове-

ряет учение всеобщего дела как благое и божественное. Федоров решительно отталкивался от всех идей и учреждений, пытающихся ставить или решать задачу преобразования "падшей природы" человека на основе руководящего избранничества немногих, на кастовых принципах, как, скажем, в масонстве, которое мыслитель характеризовал как "искусственнейшее, антинароднейшее общество, построенное на началах XVIII века" (I, 529–530). Всякое превозношение и господство избранного над чернью, святого над профаном предоставляет лазейку для сатанизма. Идеал нравственного усовершенствования для немногих, духовных людей (в том же масонстве), пестование себя как исключительной личности приводят к отрыву от всех, презрению к быдлу, самопревозношению (пусть глубоко скрытому под внешним смирением), к жесткости и даже тиранству по отношению к отставшим по развитию. Вообще все кастовые идеи, предполагающие умственное и "нравственное" превосходство единиц, основываются на теперешнем натуральном несовершенстве человека, эксплуатируют его. Но поскребите этих избранных – не окажется ли там часто нечто пострашнее, чем в сердце черни: гордость сатанинская, всякие тонкие ущемленности, которые найдут себе вонне, на ведомое стадо как бы благородно-воспитательный, но в сущности злой и мстительный выход. Ибо без изменения нынешней телесной природы человека тщящийся быть совершенным, святым, но разъедаемый незримо страхом смерти и окончательного уничтожения, ядом похоти, идейными сомнениями, станет злоупотребителем, высоким притворщиком, узурпатором святости.

КАМНИ ПРЕТКНОВЕНИЯ

Через горнило сомнений моя осанна прошла.

Ф.М. Достоевский

Всегда озадачивала реакция людей на учение Федорова. Вопросы возникают одни и те же: зачем вообще стараться перестать быть смертным человеком (и так хорошо)? Разве не безнравственно, что закрывается воз-

возможность новых природных рождений, обновления мира (тут только эгоизм и животный страх смерти)? Как можно покушаться на объективность, на положение вещей в мире и разве можно вообразить какой-то другой, неприродный способ бытия? Имеем ли мы вообще право диктовать свой закон всему космосу?

Имеем ли право? – действительно роковой, крестный вопрос для идеала всеобщего дела. Человек осмеливается решать за все мироздание, за все существующее, уверенно утверждает, что оно живет слепо, стихийно, неразумно, а надо жить совсем на других основаниях и принципах, одним словом, как будто готовит из целого мира огромную жертву на престол своей идее. Но где гарантии такого сверхтитанического дерзания? Как и почему человек смеет?

Ответ Федорова нам уже известен: смеет здесь не сам человек, это веление Божие, а он должен стать активным исполнителем Его благой спасительной воли. Признание природного способа существования злом у русского мыслителя – общее с глубинами христианской метафизики, не говоря об индуизме и буддизме. Правда, в отличие от последних христианская вера обещает отмену порядка "мира сего" на неприродный, божественный тип существования, на Царствие Небесное и находит положительный вариант онтологического решения. Согласно иудео-христианскому взгляду, мир сей явился результатом грехопадения, откола от райского пребывания в вечности. Противопоставляя слепо рожденному сознательно сотворенное, Федоров берет идеалом мир до грехопадения, который, как известно, был именно сотворен. Бог создал первоначально такой мир, где не предполагалось страдания, вытеснения, смерти. Так что не надо думать, что предстающий нашим глазам безраздельно торжествующий природный порядок, порядок рождений и вереницы рода, стоящий на костях и прахе, есть единственный и первоначальный. Нет, такого Бог не создавал, и не освящал; он – извращение Его путей. Природный порядок существования для христианского сознания уже вторичен и дефектен. И Федоров как раз призывает к такому космо-демиургическому акту, который ставит своим образцом тоже творческий акт, тоже творение, но первоначальное, Божественное. Более того, в скрупулезном соответствии с христиан-

ским представлением Федоров понимает всеобщее дело не как новое творение, а как воссоздание уже бывшего состояния мира: "Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное по нашему неведению или по нашей вине, — мы должны, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть, разрушиться" (II, 47). Действительно, при любом взгляде, принимаем ли мы иудео-христианское представление о начальном Эдеме или нет, нельзя говорить о будущем творении мира "из ничего", поскольку, с одной стороны, мир и его твари уже *есть* и могут быть лишь преобразованы, а с другой — образец для такого преобразования тоже уже существует, в самом крайнем случае как идеалия, зовущая и формирующая. В глубинах человеческой метафизики прежде и раньше всего пробивалось видение "золотого века", Эдема, страны блаженных и т.п.; это говорит о родившемся чуть ли не вместе с людьми их стремлении к неприродному, райскому типу существования. То, что так настойчиво носится в тоскующей коллективной фантазии, уже своим фактом и его упорством свидетельствует о реальности, пусть даже реальности будущей, что из неосуществившегося, но твердо положенного в душе далека уже манит человечество. Так же как сильное грядущее событие предвосхищающе беспокоит человека во сне, посылая ему смутный, волнующий шифр своей завтрашней реализации.

Итак, христиане, казалось бы принимая "федоровское" направление преобразования статуса мира (ведь оно и есть собственно христианское), в большинстве своем не соглашались на его раскрытие Благой Вести как призыва к Делу, к собственно человеческой активности. Что же касается нехристиан, массы современных неверующих, то они глубинно ориентированы на языческие ценности, на принятие мира каков он есть, не социального, конечно (тут они могут быть большими бунтарями и реформаторами), а онтологически-природного. Как это человек смеет отменять столь налаженно отрегулированный природный тип бытия: пусть даже — на особенно чувствительный взгляд — в природных жерновах стонут, перемалываясь, человеческие личности, но как мы можем быть такими эгоистами, ведь целое, изобилие бытия, все эти козявочки, жучки, травки, звездоч-

ки, – все живет, радуется и сияет, бессознательно и безропотно уступая место все новым и новым собратьям, идущим вслед!

Имеет ли право человек считать себя высшим разумом Вселенной? Это, вроде, главный вопрос, подвергающий испытанию учение всеобщего дела. Ибо – возразят – при его архинравственной заботе о всех живущих и живших людях, где такая же моральная треметность по отношению к окружающим тварям – животным, растениям и т. д., что так естественно и довольно существуют в природном порядке? Правда, тут же вылезают всякие каверзные поэты, усматривают в природе "страхом перекошенные лица", "вековечную давиленью", где "жук ел траву, жука клевала птица, хорек пил мозг из птичьей головы", одним словом подтверждают знаменательное "стенает и мучится доселе". Естественные исследователи доказывают неуклонно идущую в природном времени цефализацию, т.е. усложнение нервной системы, рост головного мозга, восходящий характер эволюции. Исходя из этих данных, ученые и философы утверждают человека как разум природы, ответственный за дальнейшее ее развитие. В естественнонаучном плане принятие идеи восходящего характера эволюции, человека как разума природы, активной эволюции как задачи будущего и есть фундамент дерзания на отмену стихийно-природного типа существования. Если человек и есть эта природа, в разум приходящая, ее фокус, в котором тот же жучок, но себя сознающий, то тогда человек действительно *имеет право*, ибо оказывается, что это как бы сам жучок *так* решил.

Кстати, нравственно имеют смысл счета лишь с так называемыми низшими существами, "младшими братьями" нашими. Обращение же мыслью и совестью к возможным высшим существам, к чему призывают верующие во всяких там "братьев по разуму", сверхчеловеков иных высокоразвитых внеземных цивилизаций (они, мол, лучше нас знают, как устроена Вселенная и как ей быть, а мы в своей ограниченности, не понимая толком сути и целей окружающего нас космического порядка, пытаемся его преодолевать), – так вот такое обращение бессмысленно. Перед этими существами мы не можем и не должны болеть нравственным чувством: если они есть, то или могущественнее нас (в таком случае мы

бессильны что-либо осуществить им во вред), или мы в их власти, и, более того (встанем до конца на точку зрения подобных космических фантастов), они вдруг сами ставят над нами эксперимент самим нашим существованием и развитием, посеяв когда-то на Землю семена жизни, и наше высшее пока дерзание, выразившееся в русском проекте всеобщего дела, будущие демиургические опыты ими же запрограммированы, им важны, интересны, забавны и т.д.

Теперь допустим, что человека удалось убедить, что неприродный тип бытия может быть создан, что это не сумасшедшая мечта. Доказано, рассчитано. Пойдут ли все на его строительство? Сегодняшние люди перед призывом к бессмертному бытию чувствуют себя в некотором роде так же, как чувствовала бы себя обезьяна, если бы ей предложили перестать быть обезьяной, превратиться в новое существо, человека, и приоткрыли ее будущее: сознание и сила, но вместе сознание смерти и вся его тоска, мучения совести, недовольство собой, раздвоенность и сколько еще неподозреваемых чувств и желаний, которые не найдут удовлетворения. С ужасом бы, наверняка, отвергла обезьяна такой дьявольский соблазн: рассориться с природой, утратить бессознательно-безмятежную включенность в нее, бросить ей, богине, гордынный вызов.

Но чего, казалось бы, бояться в божественном, вечном, всемогущем Бытии? Скучно, говорят. Как можно влачить сквозь нескончаемую вечность бремя своего существования, да еще лишившись земных радостей, чем ее занять? Уж очень сладострастно успели мы вжиться даже в боль и трагизм нашей природной смертной жизни. В ней не соскучишься: вдруг пронесет, вдруг выйдет, вдруг... успевай только поворачиваться, отводить удары, хватать сладкие крохи, утверждать себя. Нет для человека ничего желаннее и ничего непонятнее счастья. А высшая его ступень – блаженство, безущербное, непреходящее, духовное, кажется не только непостижимым, но и пресным: где в нем соль чувственных ошалеаний, сладость мучительства и мученичества, вся клавиатура телесных отзывов?

Полюбить божественную форму жизни – трудная задача, которая неизбежно встанет перед человечеством. Как раскрыть во всей силе увлечения основное содер-

жание новой жизни: *любовь* как принцип общения всех и всего и *бесконечное творчество* как форму самоосуществления, источник нескудеющего бытия? Будущая жизнь не пересоздаст нас "с неба", "с потолка", она будет основана на тех лучших божественных способностях – к творчеству и любви, – которые уже есть в нас, но глушатся, искажаются нашей животной природой.

И наконец, страх, что под видом всеобщего дела готовится новое страшное принуждение, всех стригут под одну гребенку борцов со смертью и казарменных естествоиспытателей, запрещают радости, гонят на кладбище, в поле и космос, заставляют из-под палки любить предков, – одним словом, грядет настолько радикальное революционное насилие и такой коммунизм бессмертия, перед которым бледнеет известный человечеству горький опыт тоталитарного воплощения "светлых" идей. На все эти страхи надо дать ответ, тем более, что для них есть реальное основание в разного рода совращениях, которые возникают в современном мире вокруг проблемы бессмертия.

Рассмотрим одно из подобных совращений. Речь, идет о теоретических построениях известного Маркузе, изложенных в его статье "Идеология смерти". Вспомним те две категории людей нашего безрелигиозного времени, о которых шла речь в первой главе. Первая – то большинство, которое спокойно приемлет смерть и даже защищает ее как фактор социального прогресса. Вторая – те, кто чувствует смерть как неизымаемую отраву и в осознании смертного удела видит особое метафизическое достоинство человека. Но первые, так сказать, простые эмпирики – как ни парадоксально – в отличие от метафизиков начинают реально бороться со смертью, во всяком случае потеснять ее права доступными, материальными средствами: улучшают социальные, бытовые условия жизни, ставят задачи медицине и биологии по раздвижению естественных видовых пределов жизни.

Маркузе уверенно занимает позицию эмпириков, резко выступив против всех форм "онтологического утверждения", "идеалистического прославления" смерти и призвав к "нормальному" к ней отношению "в смысле простого наблюдения фактов". Смерть есть некоторый "технический" предел жизни, раздвинуть и даже преодолеть его может стать целью деятельности и отдельного

человека и общества в целом. Но, как убедительно демонстрирует Маркузе, когда размеры жизни станут частью человеческой свободы, вольной их расширять чуть ли не до бесконечности, начнется бурная переоценка всех индивидуальных и социальных ценностей, возникнет "новый принцип реальности", основанный на десублимации природы человека и дегероизации всех прежних моральных устоев. Действительно, пока человеку был отмерен небольшой срок, он спешил, энергично боролся с природой, обеспечивая свою безопасность и обогащая свою жизнь, он творил, стараясь оставить после себя нечто нетленное, он жертвовал своей – все равно короткой – жизнью ради чего-то высшего: идеи, общества, народа. Наконец, лишение жизни (полное или частичное, как ее умаление в той или иной форме) всегда служило самым эффективным инструментом господства общества над личностью.

В подтверждение своей мысли Маркузе ссылается на Фрейда, предостерегавшего не только от разрушения, но и от любого послабления существующего "принципа реальности", того динамического равновесия, которое установилось между Эросом, началом удовольствия, и Танатосом, институтом смерти. Ослабление последнего, т.е. страха и угрозы смерти, а тем более его упразднение, освободит Эрос выше всякого возможного уровня. Развернется такая десублимация, что в своем каскаде уничтожит самые ценные завоевания цивилизации. Сейчас страх смерти (вторая натура человека), эксплуатируясь социальными институтами, убеждает Маркузе, стал самой глубокой формой господства над личностью: "Согласие на смерть есть согласие на хозяина над жизнью: на полис, государство, природу или Бога". Призывая сбросить с себя гипноз согласия на смерть, который "поддерживает внушающую страх и ненавидимую власть", Маркузе выдвигает новую форму социального освобождения, социальной революции. Разжигается "классовая", "смертная" ненависть к государству, к обществу, к истории, которым так была выгодна твоя смертность. Тонким приемом взгляд передвигается с истинного, общего всем врага – смертоносных природных сил, стихийного, слепого закона – на своих же ближних. Как будто у руля государства не люди как ты, а общее бессмертное понятие. Нагнетается озлобление

против властей предержавших, таких же естественно бедных и смертных.

И вот – в результате нового радикального восстания – на арену бессмертной жизни, поддерживаемой в этом качестве наукой, выступает разнузданная бестияльная личность с непомерно разросшимся Эросом, прошедшая полную десублимацию: лишилась она всякого собственно человеческого, духовного содержания (нравственности, идеала, чувства долга, стремления к совершенствованию). Что-то похожее на картину возможного будущего выбора человечества, отказавшегося от духа и обессмертившего лишь плоть и ее наслаждения, которая являлась Ренану: "Иногда я вижу земной шар будущего, населенный идиотами, греющимися на солнце, пребывающими в отвратительной праздности; эти существа добиваются средств, необходимых только для материального существования".

Как только выкидывается основа нравственности – любовь к родителям, долг перед ними, забывается о всех ушедших в смерть поколениях, не принимается сам идеал духовного преображения мира, то все выкладки, толкующие о борьбе со смертью и достижении бессмертия, порождают монстра, фактического и нравственного.

И культура, и государство, поддерживающие преемство жизни единого народа, не могут рассматриваться лишь как корыстные эксплуататоры индивидуальной смертности и благородных качества долга и самопожертвования со стороны отдельного человека¹. Они были прежде всего своего рода вечной копилкой, куда жившие поколения складывали – кто сколько – свои усилия и достижения в подсознательной надежде, что человечество добьется такой силы и вырастит такое большое сердце, что преобразит этот смертный, томящийся в грехе мир и самих их вернет к новой жизни. А

¹ Способность к самопожертвованию более широкому, чем "родители – детям" (такое и в животном мире), – один из самых загадочных и великих фактов природы человека. Загадочных, потому что как можно принести в жертву себя, нечто безусловное и дорогое, чему-то постороннему и, возможно, сомнительному! Великих, поскольку, как и идея Бога, он доказывает предчувствие высшей цели существования, пробивающее себя несмотря ни на что.

для такого дела нужен не услаждающийся всеми своими изощрившимися рецепторами скот, а человек нравственный, проникнутый метафизикой своей конечности, стыдом первородного греха, любовью к тем своим "глупым" предкам, рабски служившим, по представлению революционного идеолога, корыстному "Господину", будь то Бог, государство, прогресс.

Так эмпирики на том пути борьбы со смертью, который им предлагает Маркузе, могут только усугубить чувственное, неродственное, порочное царство мира сего. Это большинство, лишенное драгоценного чувства абсурдного ущерба природной жизни, возможно труднее всего удастся подвигнуть на всеобщее дело. Метафизики же, пестующие это чувство, вообще ни на какой путь преодоления абсурда не встают.

Вместе с тем предварительное теоретическое обозрение федоровского идеала обнаруживает в нем свои тупики, глухие стены, пропасти противоречий, в неприступности и неразрешимости которых надо еще разобратся.

1. Истина и благо

Два труда подлежит человеку в сей жизни: познать то, что существует и что должно существовать.

В.Ф. Одоевский

Мир создан не только для бытия, но и для благобытия.

Свт. Афанасий Александрийский

Вера во всеобщее дело воскрешения умерших, обожения мира призвана стать верой как актом воли, воли коллективной, всеобщей. Обычно тот или иной акт воли, ведущий к действию, основывается на уверенности в том, что предварением ему служила правильная оценка вещей, истинное их понимание. Онтологическим обоснованием всеобщего дела может стать представление об идеальной целевой причине мира, направленно-

сти его развития к духу, которую мы не просто угадываем, но начинаем активно осуществлять. Однако такое представление действительно пока дело веры, в узком ее понимании, и поэтому вовсе не может быть обязательной теоретической предпосылкой всеобщего преобразовательного действия. Ничто не должно быть поколеблено, если истина мира – другая. В иерархии ценностей над *истиной*, т.е. тем что *есть* на самом деле, адекватным соответствием нашего познания реальному положению вещей, соответствием, к которому человек будет все больше приближаться, должно быть поставлено благо, высший идеал должного, идеального состояния мира. Истина только путь к благу: без совершенного знания того, что есть, нельзя создать то, что *должно быть*. И факт, что истина идет в направлении *блага* или против него (а в греховном порядке природы последнее и происходит, по меньшей мере в христианской оценке), не может стать неустранимым препятствием для осуществления блага. Тем хуже для истины. И тут вовсе нет никакого кощунства; в худшем случае оно есть лишь на уровне понимания слов. Истина звучала и звучит как нечто святое, высшее, почти синоним Бога. И это какая-то странная aberrация. Ибо истина, то что есть, никак не может обожествляться; обожествляться может только то, что должно быть, – наивысшее благо.

Наглядно представить эту простую, но широко до сих пор не уясненную мысль поможет нам одно из стихотворений в прозе И.С. Тургенева. Называется оно "Истина и правда". Надо отметить, что только в русском языке есть особое слово *правда*, на другие языки оно переводится так же, как истина. Притом что для русского сознания – это два различных понятия. Истина этимологически восходит к *истый*, прямо связанный с *есть*; правда же от слова *править* и ведет начало от индоевропейских корней, значащих "какой должен быть". Правда *правит*, направляет жизнь. По правде жить – значит по справедливости, по добру, по-божески. Правда и есть должная истина, глубоко вошедший в народную душу синоним блага. Но обратимся к тексту: "...А в этом, по моему понятию, и состоит высочайшее блаженство!"

– В обладании Истиной?

- Конечно.

- Позвольте; в состоянии ли вы представить себе следующую сцену? Собралось несколько молодых людей, толкуют между собою... И вдруг вбегает один их товарищ: глаза его блестят необычайным блеском, он задыхается от восторга, едва может говорить. "Что такое? Что такое?" - "Друзья мои, послушайте, что я узнал, какую истину! Угол падения равен углу отражения! Или вот еще: между двумя точками самый краткий путь - прямая линия! - "Неужели! о, какое блаженство!" - кричат все молодые люди, с умилением бросаются друг другу в объятия! Вы в состоянии представить подобную сцену? Вы смеетесь... В том-то и дело: Истина не может доставить блаженства... Вот Правда может. Это человеческое, наше земное дело... Правда и Справедливость! За Правду и умереть согласен. На знании Истины вся жизнь построена; но как это "обладать ею"? Да еще находить в этом блаженство?" Казалось бы, дальнейшие пояснения излишни, но до чего сильна рутина мышления, что даже почтенный ученый комментатор этого стихотворения, отметив чрезвычайную важность, которую придавал этой миниатюре сам ее автор, пишет, что тем не менее "противопоставление истины и правды осталось не совсем ясным".

"Бог, по своей природе, есть всякое благо, какое только можно обнять мыслью", - определял свт. Григорий Нисский. Бог - идея высшего возможного совершенства - утверждает себя вовсе не в зависимости от истины вещей, их наличной сущности. В Боге - главное как раз надмирность, значит, надистинность. Высший Идеал застрахован от всякого подчинения, в том числе от капитуляции перед истиной.

А как же то взволнованное, мистическое благоговение перед истиной, какое обнаруживают глубины человеческого существа, выражаясь в святых, пророках и поэтах? Оно может приниматься как предчувствие и предведение, что в недрах мира действительно есть, лежит истина идеального стремления, истина становящегося Бога, что построение блага будет не чем иным, как развитием истины развивающегося духа. Это тот лучший онтологический вариант, в который можно верить, но от которого не должен зависеть сам проект блага..

2. Тело и сознание

Всякое бессмертие, которое не будет влачить за собой через вечность, как ярмо каторжника, это странное сознание, образовавшееся в течение нескольких лет, полных движения, всякое бессмертие, которое не носит на себе этой неизгладимой печати нашего тождества, нам безразлично, как будто его и не было.

Морис Метерлинк

Развитие христианской мысли недаром началось с эсхатологии. Вопрос о воскрешении умерших, преобразении мира был главным в обетовании Христа. Он же встречал и наибольшее противодействие среди "мудрых и разумных" мира сего, языческих философов, гностиков и т.д. Наибольшей глубиной отличаются цельные эсхатологические системы, возникшие в александрийской школе у Оригена, Климента Александрийского в III веке и далее развившиеся у свт. Григория Нисского. Это течение в отличие от церковно-догматического направления не признавало буквально-физического характера адских мук, понимая эти муки в условном плане, как более-менее длительный процесс нравственного раскаяния и очищения, имеющий конец. Было выдвинуто учение о всеобщем спасении, восстановлении всех существ и всего мира в прославленное, обоженное состояние (апокатастасис). Именно на основе этой неортодоксальной христианской традиции вырастает мысль Федорова о всеобщем деле.

В большинстве вариаций христианских эсхатологических представлений от так называемых хилиастических, делавших упор на тысячелетнем царстве праведников, до догматических, церковных, воскресение всегда рассматривается как восстановление личности в полном единстве ее составляющих, которые христианская антропология выделяет в человеке: тела, души и духа. Это восстановление предполагает очищение и преобразование всего этого состава, при его обязательном сохранении. Тело (физический облик, уникальная форма) не упраздняется. В этом характерная особенность идеи христианского воскресения умерших.

Представление о телесной форме человека как идеале красоты глубоко внедрено в эстетическое сознание человечества. Оно не знает другой более целесообразной и прекрасной формы, так что и Бог получает в культовом и художественном изображении тот же образ.

Самое чудесное создание природы, стянутый в гармонию телесной формы микрокосм – и тут же перед мысленным взором, как убедительный патент, ставится античная статуя. Но стоп! Мы оказываемся в своей оценке очарованными пленниками *статичной* подачи человеческого тела, остановленного в недолгий миг молодого, расцветшего организма. Но попробуйте включить тело в реальную жизнь – от детства до старости, – и вам предстанет совсем другая картина. Тут красота подвергается очевидному надругательству; всем и каждому бьюще демонстрируется, насколько живущий человек несет в себе не меру красоты и гармонии, а все возрастающее безобразие и откровенный позор. Дряблая синюшная плоть, вылезающие волосы, зловонные, беззубые рты, складки и морщины, красные, слезящиеся глаза, отвисшие жирные животы, впалые, костистые груди, набухшие венозные ноги. Самая совершенная красавица по мере своего исхода превращается в обрюзгшую развалину. Такое тело не захочешь ласкать и любоваться им в наготу и лазури. Проследив и испытав на себе путь тела в действительности его развития, не скажешь, что форма его прекрасна. Нет, в самой этой форме, что предстает для взора – в своем цветении – ослепительной белизной улыбки, волной волос и груди, округлостью бедер, привлекательностью мужества, в ней самой, в самой ее красоте, функционально нацеленной на природные отправления пожирания и размножения, гнездится червь, неизбежно разлагающий ее в гнусь и прах.

Христианские эсхатологи, упраздняя в воскресении органы природной жизни человеческого тела, сохраняют, однако, *саму форму* его как канон единственно мыслимой эстетической привлекательности. Но ведь эта форма создается исключительно всей совокупностью его работающих телесных частей. Органы пищеварения, дыхания, размножения, выделения и т.д. своими объемами, очертаниями и образуют форму тела. И лицо, лик, самое божественное в человеке, образуется челюстью и зубами, раздирающими, растирающими пищу,

носом, обоняющим ее, и т.д. Что же останется от нынешней формы человека как существа вертикального, двуногого, двурукого, сформированного силой тяжести и силой животно-природных потребностей, если природный способ существования будет отринут и превзойден? Как будто рушится сама идея сохранения ныне существующей формы тела человека в будущем его преобразении. И если в христианской антропологии, следующей тут аристотелевской традиции, с данным конкретным телом так тесно, неисследимо связывают и душу как индивидуальный, формообразующий принцип тела, его "энтелехию", то и от души вроде ничего не остается.

Но есть еще и дух. Тут же возникает первый вопрос: несет ли духовное начало в человеке печать его личности? Ведь в целом ряде философских и религиозных представлений Востока и Запада, в индуизме и буддизме, у Платона и неоплатоников, во многих идеалистических системах нового времени дух как абсолют вообще безличен. Вселяясь на время в человека, он легко и беспamięтно его покидает, возвращаясь к своему универсальному началу. И недаром на Востоке в медитативной практике обретения истинного "я" оно теряет всякие персональные определения. Истинное "я" принадлежит миру духа, а не конкретной личности.

Такой подход – проявление целостной онтологической интуиции, априорной умственно-психической установки, по которым настоящее и вечное бытие принадлежит только миру идей, духовному началу, Абсолютному духу. Все формы существования духа, в частности в человеке, есть одна из преходящих возможностей его проявления, и сами по себе эти формы значения не имеют, а лишь в силу своей причастности к абсолютному духовному бытию. Требование бессмертия отдельной личности, воплотившей на время искорку вечного духа, вообще не возникает в таком взгляде: здесь оно нелепость.

Другая онтологическая интуиция, выраженная в христианстве, придает огромное значение личному духовному началу в человеке, предполагая его дальнейшее вызревание и активную универсализацию вплоть до обретения степени абсолюта. При этом исключается потеря каждым человеческим носителем духа своего лично-

го самосознания. Одухотворение мира происходит через человека, и Бог получает значение высшего духовного образца для стяжания.

Дух, или, иначе, сознание, в его высших уровнях на самом деле имеет в человеке глубоко личный характер. Сознание – сложная реальность, переживаемая в личном опыте, ставшая предметом религиозного переживания, богословского и философского умозрения, научно-го познания. Не будем останавливаться на всем богатстве и противоречивости добытых результатов. Нас пока интересует только один момент, решающий для теории и практики имманентного воскресения: есть ли в человеке некий центр "я", носитель самосознания данной личности, который обязательно – и, может быть, единственно он – должен быть найден и восстановлен? Все ли содержание сознания исчерпывается текущими и утекающими впечатлениями, непрочными отпечатками переживаемой жизни, преходящими мыслями и уходящими чувствами?

Мы сознательно помним вообще совершенно незначительную часть пережитого; целые годы жизни сплющиваются в черную полосу забвения; раннего детства как будто и вовсе не было – ни единого часто проблема (при том, что значение его для формирования характерного изгиба нашей личности столь велико). Сколько сброшенных шкур за жизнь, сколько впитанных и стертых лиц, событий, состояний! И вместе с тем поразительное ощущение единства – можно забыть все или почти все конкретное содержание прошлого, но твердо знать, что все (и забытое) было со мной, что это "я", а никто иной живет, чувствует и мыслит сейчас. "Я" – вот глубинная достоверность, вот неподвижная точка, без существования которой не было бы и сознания движения, не было бы сознания самого изменения эмоционального и духовного содержания личности. Есть в жизни каждого человека вечный свидетель, отождествляющий все в его жизни с ним самим. И прислушайтесь к себе, что для вас по-настоящему желанно: протащить в вечность и там влачить свой столь знакомый и несовершенный организм и бесконечно длить свою судьбу, запертую особенностями вашей жизни и психики, сформированной предками, случаем обстоятельств?

При первом соображении кажется, что нам дороги только эти уникальные детали облика и жизни. Но прислушайтесь еще чутче – вовсе нет! *Помечтайте*, и помечтайте о таком чудесном будущем, в котором все возможно, любые желания выполнимы, любые превращения реальны! И что же, известный сюжет подобных грез: прожить миллион жизней, испытать тысячу судеб. Действительно, каждый хотел бы, изменив облик, даже характер, поблистать при дворе, посидеть умным затворником, побыть в судьбе нищего и короля, воина и ученого, артиста и художника, мужчины и женщины, стать даже животным и птицей. Но – единственное условие – сохранить каждый раз сознание, что это "я", что это со мной и ни с кем другим идет блистательная лента нескончаемых метаморфоз. Мечта – очень ценный инструмент для познания самого себя.

И оказывается, что для нас важно только одно: сохранить сознание преемственности своего "я", которое рвется вперед, проецирует себя в будущее, жаждет нового и непредвиденного; сохранить сознание тождества личности при предпосылке ее бесконечного развития и обогащения вплоть до божественного перехода. Воскрешенное преображенное "я" единственно должно вспомнить, что это оно и есть такое-то "я", которое когда-то было смертным человеком, все детали и изгибы земной судьбы которого неизбежно совьются и исчезнут, как для нас теряются целые годы и эпохи нашего существования, а сейчас это самое "я" – совсем иное, свободное, вечное, творящее, божественное, но все то же "я", бывшее на земле Ивановым, Петровым, Сидоровым.

Это самосознание человека, его духовный центр и средоточие, и должно быть возвращено к жизни. Тогда сводятся концы с концами парадоксального определения, что человек создан "по образу и подобию Божию". Если иметь в виду физический облик человека, его телесный агрегат, то выходит нелепость при обратном проверочном ходе от человека к Богу. Бог не может являть образ и подобие человека, обладать ушами, глазами, животом, ногами, руками, одним словом, быть антропоморфным. Если Бог – Абсолютный Дух или идеальная проекция такого Духа, то "образ и подобие" должны быть в духе, в сознании, в свойстве отражать мир и бес-

телесно, идеально запечатлевать его в памяти. Память дает содержание личности. В свою очередь достаточно сознанию сохранить память о своей интимной причастности определенному человеку, отметиться уникальной печатью, чтобы в любом виде, без рук и ног, желудка и сердца, бытийствовать, вездесуществовать и всегда существовать.

То, что определяется как душа, видится в двух своих составляющих. Христианские мыслители, развивая аристотелевский взгляд, называли душой тот формообразующий принцип, то "рациональное семя", из которого вырастает и формируется каждый раз весь неповторимый организм, тем самым интуитивно осмысляя тот очевидный и ошеломляющий (и для нашего времени, произнесшего слово "ген") факт, что капля физического семени, дающая начало человеку, уже содержит как бы в идеальном предсуществовании всю его организацию. Обосновывая надежду воскресения, эсхатологи указывали на идеальность и уникальность души как формы тела. Были высказаны предположения, что душа как бы отмечает каждую вещественную частичку тела, так что в посмертном разложении и рассеянии они сохраняют эту индивидуальную печать. На этой интуиции была построена федоровская теория опознания и собирания рассеянных частиц праха умерших.

Вместе с тем душа ощущается как тот комплекс сердечных переживаний, радости, боли, вся эмоциональная сфера, столь же индивидуальная в человеке, как и его физическая организация. Эта, так сказать, сердечная душа и налагает ту особую мету на сознание, дух, о котором мы говорили выше, тем самым срастаясь с ним сверху, так же как снизу в качестве формообразующего принципа душа срачивается с телом. Так душа становится той двояковыгнутой линзой, которая преломляет особым образом бытие в человеке. Ее низшая выпуклость, порождая телесную уникальность формы, умрет как та природная, телесная душа, о неизбежной гибели которой говорил ап. Павел, а высшая, изгибающая сознание в уникальное духовное "я", остается в вечности творческого преображения.

Весь вопрос в определении человеческого самосознания, его природы, функции, где и как живет единственный свидетель и освидетель нашей личности, центр ее

тождества, что с ним происходит после смерти. Тут дело за тщательным исследованием, глубоким познанием природы человека, духовного начала в нем.

НЕБОЛЬШОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ

Мысли, высказанные в этой главе, могут вызвать некоторые возражения. Предполагаемая суть их в том, что чрезмерный упор на духоносном преображении будущей природы человека ведет к требованию такой ее спиритуализации, которая опасно граничит с аперсональным духовным идеалом Востока, с возможностью потери самой личности, ее нераздельного триединства духа, души и тела, т.е. с тончайшим протаскиванием особого, духовного смертобожничества (так называли обоготворение смерти ученики и последователи Федорова Н.А.Сетницкий и А.К.Горский). Раз обрекают на уничтожение одну из составляющих человека, его *часть*: нынешнюю телесную форму, то тем самым как бы посягают и на *целое*. Можно, правда, возразить, что выше вовсе не предполагалось устранение материальной формы-носителя будущего преобразенного бессмертного человека, сохранившего тождество со своей земной природной личностью, а лишь радикальное изменение этой формы. Весь вопрос в том, насколько "тело духовное", которое встает, отстоит от "тела душевного", которое сеется в смерть. И тут, конечно, на теперешней теоретической стадии не может быть никакой категоричности.

Вполне мыслим и путь метаморфозы функций человеческого организма при сохранении нынешней морфологии. Формы тела остаются, внутренние органы остаются, но их деятельность коренным образом изменяется, преобразая, одухотворяя целое тела, придавая ему невиданные, все умножающиеся способности. Некоторые из таких возможностей будут рассмотрены далее. Ибо нельзя так легко отвести на нечто глубоко нераздельное намекающий перст: уникальность каждой личности явлена зримо, очевидно прежде всего в неповторимой, поражающей *единственности* его телесной формы. (Правда, личности пока смертной в этой смертной форме.)

В любом случае несомненно: человека ждет не раз навсегда произведенная реформа своего организма, а длительное творческое, сознательно направленное развитие, и тут будут свои этапы метаморфоз. Противоречит самому духу всеобщего дела изречение пророчеств: будет так, а не иначе! Любая задача станет предметом исчерпывающего исследования и опытного эксперимента всех. В том числе и вопрос о пределах изменения воскрешенного организма, иначе говоря, о характере и объеме его преобразования может быть разрешен только в процессе самого Дела.

Во всяком случае, оба подхода ни в коей мере не допускают, что трудовое горнило всеобщего дела, так сказать, духовная баня миру сему, выпарит саму его плоть, аннигилирует материю, чего, как известно, в своем идеале чают и платонизм, и неоплатонизм¹, и буддизм. Онтологическая интуиция активного христианства ведаст: в человеке произошло единственное в природе сцепление материи, плоти и сознания, духа; только в человеке и через него может совершиться грандиозный опыт преобразования материи (сама она на это не способна), и в этом смысл нерасторжимого брака плоти и духа в человеке, тут – его огромная ответственность перед всем космосом. Через себя прежде всего, свой материальный состав, способ обмена со средой, а также через регуляцию внешних стихийных процессов человек призван поднять материю на новую ступень, вывести ее

¹ Любопытные сведения о Плотине сообщает его ученик и биограф Порфирий: знаменитый неоплатоник, "казалось, стыдился быть в теле" (сама мысль видеть себя запечатленным на холсте или в скульптуре была для него невыносима); он резко отталкивался от всех своих телесно-природных связей: от родителей, предков, родины. И хотя поверхностный, каверзный, косой взгляд может найти некие совпадения с чертами облика Федорова (не оставил своих изображений, не любил говорить о своем прошлом и родителях), объясняемые личными, а не мировоззренческими причинами, как у автора "Эннеад", Федоров во всем и последовательно проводил идеал, обратный платоновскому: переориентировать весь уклад жизни на изучение родителей и предков, своей родины (отечествоведение) и всей земли как кладбища погребенных поколений, т.е. на выявление натуральных корней каждого человека, неповторимой и нерасторжимой телесно-духовной конкретности всех живших людей и ее восстановление.

в духоносное бытие. Если же материю и дух враждебно развести, их сожительство объявить временным несчастьем, само явление человека превращается в странный казус, абуртированную попытку природы. И хотя возможен взгляд (он высказывался выше), что сама материя из присущей ей идеальной интенции порождает дух, сознание, тесно с ним еще сливаясь в человеке, чтобы узким путем его восхождения выйти в духоносное бытие, пусть самое тонкое светоносно-духовное, но все же бытие самой материи. Попросту говоря, и здесь речь идет об одухотворении материи, плоти, а не об освобождении от нее.

3. Человекобожие или богочеловечество?

Бог нас создал на то, чтобы мы соделались со-общниками Божественного естества и причастниками Его присносущности.

Прп. Максим Исповедник

Основной факт духовной природы человека – ее противоречивость. Человек – это живое противоречие и, в этом качестве, живая загадка.. Эти непримиримые противоречия в человеке и не позволяют принять его в качестве абсолюта..

С. Булгаков

Лучом цели обожения пронизано все истинное христианство. Начиная с середины XIX века русская религиозная мысль активно продумывает идею богочеловечества, соделав ее высшей задачей, путем и конечным обретением человечества. В этой мысли был подвергнут уничтожающей критике тот идеал человекобожия, который выдвинул атеистический гуманизм как свое предельное дерзание. Этот идеал четко обозначился в религии человечества Фейербаха и лежит в основании всех его вариаций от Конта до Маркса. "Разоблачив" Бога как иллюзорное средоточие отчужденных сущностных сил человека, призвав направить их в горизон-

таль земного устройства жизни, всю энергию любви воплотить на Земле по формуле "человек человеку бог", Фейербах обоготворяет натуральное человечество. Вполне примирился с природой человека как существа несущего смерть и смертного, он, как все гуманисты, пытается утешить себя родовым совершенством человечества. Равновесие дурного и хорошего составляющих его индивидов достигается нейтрализацией отрицательных качеств одних положительными других. Такая моральная арифметика, считающаяся с суммарным результатом блага некоего абстрактного целого, ниже всякой критики. Коммунистический идеал совершенствования материальных и духовных возможностей человечества, оставляемого в кругу его природного назначения, не трогает самых корней натурального зла и несовершенства, оставаясь абсолютно нечувствительным к истинной трагедии бесконечного вытеснения в смерть последовательно накатывающих лавин поколений, и тем самым не просто ущербен, но утопичен. При попытках своего рационального осуществления, не получая желаемых результатов улучшения человеческой природы, исчезновения зла, земного счастья, этот идеал упорствует или слепо, ссылаясь на неправильность или неполноту своего осуществления, или цинично, затыкая идейной фразой бедственные течи, пробиваемые действительностью. Главный порок секуляризованного гуманистического идеала человекобожия в том, что человеческая природа была в нем не только шапочно реабилитирована, но и превознесена в ее натурально-биологических пределах, в ее целостности. На фундаментальную порчу этой природы – грех пожирания и вытеснения – были закрыты глаза и атрофированы чувства. Более того, на ублажение этой порчи под видом непрерывно растущего удовлетворения запросов человеческой природы и на усыпление всякого метафизического беспокойства мобилизуются мощные силы и возможности прогресса в современном мире.

Но вся слабость человекобожеских идеалов проступает в те времена, когда люди, покинув ориентиры сверхприродных, небесных ценностей, освещающих абсолютную ценность каждой человеческой жизни, держат опираться только на самих себя, свое держание истины и огнем и мечом, насилием и страхом начинают

корректировать одно земное установление ради другого земного, более "справедливого". Недаром эпохи революционных внедрений высоких идеалов полыхают таким сатанизмом, мечутся кровавой карикатурой.

Преодоление ущербности коммунистического идеала "рая на земле", пошлости теорий бесконечного прогресса на костях поколений возможно только через постановку тех онтологических задач, которые начали осознаваться в христианстве. Цель воскрешения всех умерших, преодоление природного порядка существования и обретение бессмертного, преображенного статуса – это и есть эсхатологический переход из природно-земного, внутренне неизменно трагического бытия в качественно новый божественный эон. Федоровское учение всеобщего дела – залог возможности новой религиозной эпохи, способной объять все современное человечество. Хотя ставится задача обожения человечества его собственными усилиями и средствами, такая установка не может быть человекобожеской. Ибо Бог даже как высшая регулятивная идея, как образец высшего совершенства, когда он четко и глубоко осознается, перестает быть неопределенной, теряющейся в бесконечной дали, никогда не достижимой целью бесконечного совершенствования светских гуманистических идеалов.

Свой Высший Идеал, своего Бога надо возлюбить, по христианской заповеди, больше и сильнее всего. Но можно ли возлюбить Идеал, Проект, Высшее благо, если оно не Живой Отец, не Бог, дышащий над тварью? Казалось бы, нельзя. Но все дело в том, что этот Идеал и Проект не отвлеченный чертеж Блага, а живое молитвенное предвосхищение всех наших воскрешенных Отцов (а значит, и земных братьев, и нас самих) в едином космическом существе, не утеревшем ни единого жившего когда-либо человека, сияющем любовью, всемогуществом, божественной славой. Это и христианская заповедь "возлюбить друг друга", разгоревшаяся ярким пламенем любви к Живому Идеалу встречи и единства.

Бог всегда был и есть – великое утешение пропадающего в безвестности множественного мира человеческих личностей. Он – душевный центр мира, пронцающее око понимания, любви и восцеление всех живущих; каждый на него выходит прямо, с Ним соединен, в этой связи – бесценен, *замечен навеки*. Сколько погибает на

Земле дальних, чужих, мало кому знаемых, сырых, убогих, малых: что нам съеденный свиньями крепостной младенец, какой-нибудь убитый в полицейской операции филиппинец, пронзенный стрелой сарацина крестьянин-крестоносец да и сам как-нибудь тоже сгинувший сарацин, задушенный в гареме евнух, вспыхнувший факелом камикадзе, утонувший в пруду подвыпивший работяга, мирно усопшая старушка! Бог – та единственная инстанция, которая, и по горячей вере и по ироническому отсылу, всех их ведала, ведает и содержит в вечности. Каждый для Него, Отца Небесного, – *сын, дочь* человеческие и дорог, как для нас наши дети. Смогут ли сами люди собрать в едином ведении весь род свой, создать центр, так же жалостливо, бережно, любовно регистрирующий *всех, всех, всех*?

Всеобщее дело воскрешения умерших и преображения мира – единственная религиозная возможность для тех миллионов, которым не дана вера. Участие же верующих в этом Деле, совпадающем по содержанию с христианским обетованием, не только не противоречит воле Бога, но и является ее прямым исполнением. И верующие, и неверующие будут делать одно дело, движимые одним чувством, одним желанием, одной целью.

Но самый воплненный и роковой вопрос: как могут люди без божественной руки сами поднять себя за волосы, превозмочь собственную природу? Как опереться только на человека, на "слишком человеческое", эту вечную двойственность животной, телесно-страстной природы и духовной потенции? Как создать для последней такую сильную тягу, чтобы сокрушить эту двойственность и вознести первую?

Только созданием для всех живой религиозной тяги к Богу, к Идеалу Богочеловечества, только всеобщим опытом, не знающим границ, охватывающим всю природу, весь космос, не исключаяющим заранее невозможного от возможного и тем приближающимся к типу живого, творческого *опыта*, непрерывно идущего в природе, которая умеет порождать ранее невиданное и *чудесное*. Приближается по типу, но превосходит по содержанию, сознательно, нравственно направленному.

Естественная, природная эволюция дает множество примеров чудес разного рода: возникновение жизни, растительных, животных видов, наконец, сознания, че-

ловека. Остановимся на этом последнем, поистине величайшем ее опыте. Что двигало обезьяну по пути к будущему человеку? Согласно логике сомнений, высказанных выше, чтобы обезьяна могла стать человеком (как человек – богочеловеком), человек должен был уже существовать, и не только как мечта о совершенстве, Высший Идеал, а реально, как некий бог для обезьяны, не только таинственно помогающий в ее переходе на высшую ступень, в *очеловечение*, но и непостижимо сверху осуществляющий все за нее. Как же на самом деле совершился последний решительный скачок, трансцензус от обезьяны-предчеловека к человеку? Ответы разные: но главное – собственным трудом, горбом, работой, пронзенностью смертью, порывом вверх, к небу, в вертикаль самосозидания. Божественная интенция бытия к сознанию направляла и этот важнейший отрезок общего движения мира к духу, к Богу.

Мы говорим "человекообразная обезьяна", а если бы она сама могла сформулировать стоящую перед ней эволюционную цель, определить новую сущность, которую ей предстояло обрести, она назвала бы ее "человеко-обезьяна", вынеся вперед идеал, образец, проект.

Продолжим аналогию и представим снова те доисторические времена, когда человека еще нет и обезьяна пока – венец природного развития. И вот обезьяна, чувствующая свое несравненное "умственное" превосходство над окружающими ее существами и готовая культивировать себя и дальше в этом качестве, провозглашает: "Обезьяна – это звучит гордо!" Смешно! Но ведь и для обезьяны нечто может звучать гордо: это не она сама, а ее порыв превзойти себя как обезьяну и выйти к высшей для нее цели, цели человекообезьяны.

Гордо звучит не "человек" и не "человекобог" – т.е. человек в квадрате своих природных качеств, "белокурая bestия", с которой не только не сдвинуться с проклятого места греха и смерти, но и умножить в тот же квадрат сатанинство и зло. Гордо звучит только "Богочеловек", человек на пути к богочеловечеству, в полном сознании уже (в отличие от обезьяны) определяющий свою цель, осуществляющий ее, входящий в свои Идеал, в Бога, "как в свой кадр".

4. Свобода и всеобщность

Без собирания всечеловеческих сил, без созидания из человечества братского организма, без действия всех, как одного, не осуществить грандиозный переход в неприродное бытие. Но возможно ли это? Онтологический пессимизм порождается из личного опыта каждого; наша активность, стремление к жизни и благу постоянно напарываются на непреодолимые натуральные пределы: материальное сопротивление мира, объективные законы, наше собственное рабствование плоти и нашу конечность. Ощущение собственной слабости и бессилия перед лицом природного Рока¹ – переживание не просто уныло-безобидное: именно в нем пускает свой ядовитый корень цинизм и злодейство. Мы не только рвем свое мясо, но и кромсаем души о природную, опутавшую нас проволоку.

Собирание энергий, талантов, знаний отдельных людей в единство в некоторой мере погашает индивидуальную немощь, ограниченность и горечь от них, что уже происходит сейчас в истории и культуре, в преемственной цепи свершений человечества. Но слишком хорошо, увы, известно, что синтезирование сил может великолепно служить и злу, и разрушению. Вся система больших и малых объединений, придающая особую, часто гигантскую степень возможностям каждого целого, чаще всего выводит на свет лишь новых страшилищ социального Рока, гипнотически обессиляющих надежды личности и духа в мире сем.

Поистине новое качество, невиданное по мощи и созидательному результату, может дать только всеобщее объединение вокруг единой цели, имеющей в виду благо всех и всего. *Все как один на всеобщее Дело!* Но как убедить и подвигнуть *всех*? Как быть с теми, которых не увлекают дали бессмертия и обожения? В Откровении св. Иоанна Богослова был поставлен этот роковой вопрос разделения. Уже в те апостольские времена типы отношения к природному закону были налицо. И сейчас они не изменились. Главное – не сдвинулись в *пропорции*. Записанных в книгу жизни, с печатью Бога живого

¹ Об отношении Федорова и мыслителей активно-христианской ориентации к Року, Судьбе см. Приложение (с. 348–358).

на челе – совсем немного по сравнению с массой природо-, смертопоклонников. Естественно ли это? Конечно, совершенно естественно. Двенадцать тысяч запечатленных печатью жизни из всех колен Израилевых, читай земных, – это действительно какие-то *выродки* природного закона, странные промежуточные создания, голова которых уже выломилась в небо, грудь вздымается порывом к иному, неотмирному существованию. Линией раздела становится отношение к смерти, за которым более общий выбор: природного порядка или божественного. Причем, можно быть формально христианином и не иметь христианской души, со лбом совершенно чистым от всяких сверхъестественных печатей.

А как быть еще со свободой воли, с тем глубоко укорененным наклоном ее *сделать наперекор* даже очевидному благополучию и счастью? Из одной потребности почувствовать себя существом, могущим поступать по-своему, а не как диктует ему чужая, пусть самая благая, воля. Начало самости в человеке может утвердить себя наиболее ощутимо для всех в акте экстравагантном, безумном и, очевидно, невыгодном. Сейчас дерзать воскрешения и преобразования – экстравагантность и безумие; а вот если все на это пойдут, тогда, наоборот, вызывающим самоутверждением станет упорствовать в природном порядке существования, в его смысле и гармонии, в инстинкте смерти, природном сладострастии и деторождении. С возможностью такой упорной злой воли необходимо считаться.

Этот, никак не поддающийся растворению природный остаток имело в виду самое сокровенное содержание христианской интуиции ада и нераскаявшихся грешников. Образы нескончаемо мучительной кары не только отрицательное выражение страстно-мстительного несовершенства их создателей. В них есть и глубочайший положительный смысл как *уступки свободе*, вплоть до добровольного, упрямо-окончательного выбора частью человечества природной формы существования. Скорее всего этот выбор не может быть вечным, ибо немислимо, чтобы эта тупиковая, остаточная природная ветвь не присоединилась когда-либо к шумящему радостью бессмертия божественному древу обновленного, духовного космоса. Но это относится к тем те-

ряющимся в необозримой дали временам, куда достигает, дробясь и искажаясь, лишь световой луч пророка.

Афонский старец Силуан, христианский подвижник нашего века, провел поразительное различие благого, божественного и злого, сатанинского дела. Второе часто искренно понимает себя и выступает как благое, стремящееся принести людям счастье. Как их тут разобрать? Посмотри на те средства, говорит Силуан, какими осуществляет себе дело: если они злы, нечестны, лицемерны, лживы, даже оправдываясь искуплением в конечном добром результате, то сама цель и само дело в глубине своей злое, сатанинское. И доброго результата не будет.

По-настоящему благие средства, воздействующие только на сознание и через сознание, через сердечную проповедь и увещание, своим примером и делом, — такой образец явил Христос и Его истинные последователи. Нравственность, принесенная Христом, Его методы убеждения должны стать путем для всеобщего дела.

Но скажут: сознательное убеждение, даже активный пример людей, объединенных новым, космически-преобразовательным, братским сознанием, не сумеют подействовать на массы современного, разделенного на расы, классы, интересы, убеждения человечества, часть которого к тому же на время живота так комфортабельно устроилась в обществе личной свободы и увеличивающегося потребления, что ее участь стала приманкой для других отсталых частей света. А где вы видели, чтобы человечество нравственно возрастало? Научное и техническое могущество его поражает колоссальным ускорением, повергая в пессимизм всех моралистов, сравнивающих его с уровнем нравственного развития Земли.

Тут вовсе нет линейного прогресса, последовательного наращивания качества. К примеру: Сократ и современный мещанин. Современный — он и машиной управляет, и в небеса на самолете взмывает, придумывает всякие усовершенствования, включает телевизор, поднимает телефонную трубку, одним словом, властвует над настоящими чудесами, которые соорудили поколения таких же в свои эпохи обывателей и мещан, ничем нравственно не выдающихся людей. Поставьте такого технического "чудотворца" рядом с христианином первых веков, буддийским монахом, Кантом. Возникающий

разрыв удручает и порождает уныние и неверие в нравственные силы человека. Но есть "терпение и вера святых". Ибо человек не может сразу от колеса придумать самолет, ему нужен длительный путь усилий, работы, накапливающихся навыков и достижений, а вот при всей своей низости он способен на моментальные нравственные революции. Жизнь и литература демонстрируют поразительные душевные превращения от полярных – зверя в человека, злодея в святого – до множества более тонких, не столь очевидных градаций.

Один из примеров – нравственный подъем, рождение новой души первых христианских веков, пожаром охватившее сотни и тысячи людей, страны и народы. Сгорание зверского, нечистого, вознесение человеческого в человеке могут быть очень быстрыми и заразительными. Раздастся пророческий глагол, пробежит искра новой религиозной связи – и произойдет алхимическая возгонка человеческого железа в божественное золото.

Невиданное, великое содержание всеобщего дела не может осуществляться в испытанных миром исторических формах утверждения и осуществления идей. Среди всех больших дел, которые пока затевало человечество, мы не найдем ни одного истинно благого дела. Во-первых, не было еще дела, касающегося всех. Всякое дело выступало как разделяющее людей на "верных" и "неверных", на "богатых" и "бедных", на "белых" и "черных", на "высшую" и "низшую" расы и т.д. Все до сих пор существовавшие начала и принципы объединения осуществлялись в противопоставлении, выделении, борьбе, борьбе любыми средствами, и прежде всего насильем. Причем, насилие широко применяется не только против врага, но и за "своих" в поле консолидации своего лагеря.

Средневековое христианство, не понявшее смысла слов "не мир, а меч принес Я" и вынужденное реальным мечом, который скошил не столько врагов, сколько саму идею религиозного уклада всей жизни, не дав ей вызреть и обрести реальное, действенно-преобразовательное содержание. "Кто гонит в плен, тот будет утнан в плен и кто казнит мечом, тот будет сам казнен мечом. Здесь есть терпение и вера святых" (Откр. 13:10). Коммунистическая идея братства, размахивая тем же ме-

чом, породила в результате ненависть, разделение и смерть.

Но, может, только так и осуществляется любой реальный процесс возникновения нового: любовь через очищающую ненависть, бессмертие через борьбу и смерть? Не умрет, не вырастет. Нет, это неустраняемая, вьезшаяся во все поры человеческого разумения логика земной, природной реальности. Нельзя идти против смерти, за воскрешение, насилуя и убивая. Ставя задачу превзойти, превозмочь природную реальность, надо суметь отказаться и от присущих ей средств достижения. Новые средства должны быть *по качеству* новой задаче. Вырваться из диалектического проклятия *враждующей двойцы*, которая если и сулит синтез, тот временный, для последующего распада и борьбы, нового синтеза, нового распада и так далее. Будем едины, все как один, вместо двойцы – *единица*; элементы синтеза окончательно примиряются в Троице преображенного богочеловечества. К этому высшему совершенному синтезу, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние полной неубыточности, взаимодополненности и равноценности, можно идти только путем все большего примирения, синтезирования, интеграции усилий, сердец, умов, существ. Троица – и идеал, и путь как тип нераспадающегося синтеза.

Федоров дал глубокое проективное толкование христианской Троицы как образца для общежития будущего богочеловечества. В ней торжествует духовно сублимированное родство и единство всех (нераздельность) при сохранении развитого личностного центра (неслиянность). Часть, каждая богоподобная личность равна целому, и единое – часть этой личности, ведь она, как самосозданная, причина самой себя, вобрала в себя весь мир, как родной. Сознание земного типа осуществляет себя путем *отражения* мира, процесса, последовательно растягивающегося во времени и вбирающего действительность по незначительным частям (ограниченность по времени и пространству) и путем *рефлексии*, постепенного нащупывания истины предмета через идущую по цепочке временную умственную операцию. В божественном бытии рефлексия уступает место *всеведению*, мгновенному (равному вечному) и полному *проникновению* в мир, ставший созданием и продолжением богоче-

ловека. Всеведение достигается всевидением, прониканием светоносного, прозрачного мира. (Причем прозрачный и значит *пронизанный* *зраком*, взором, исчерпывающим лучом познания.)

Вспомним одну из замечательно провидческих идей Федорова, идею внутренней *прозрачности* людей друг для друга. Она мыслилась им как одно из направлений психофизиологической регуляции и предполагала достижение такого состояния, чтобы *внешность* целиком отражала человеческую *внутренность*, его сущность, чтобы чужая душа перестала быть "потемками". Постепенное обретение такой прозрачности, сопряженное с процессом усовершенствования природы человека, становилось шагом на пути всеобщего братотворения мира, осуществления идеала Троицы. Об этом же мечтали христианские эсхатологи. Если сейчас, писал свт. Гр. Нисский, только самые бурные душевные процессы, которые человек не в силах ни подавить, ни внешне исказить, как он это считает для себя выгодным или приличным, выходят более-менее адекватно наружу, то в будущем бытии человек "всем откроется таким, каков он есть". Более того, "кажется мне, — продолжает святой отец, — после изменения нашей природы в более совершенное состояние, нравственные качества человека будут причиной того или другого его вида".

Важнейшей интуицией приверженцев апокатастасиса было видение последовательного восхождения человеческой природы к Высшему Идеалу через промежуточные ступени очищения и усовершенствования. Так в процессе обожения, когда уже окончательно "последний враг истребится — смерть" и будет побеждено зло во всех его видах, на всех должна воссиять единая, боговидная красота.

Совершенная прозрачность ведет и к обретению того качества нераздельности, которое представлено в идеале Троицы. При предпосылке полного отражения внутреннего во внешнем не только их противоположность, но и закрытость одного существа для другого полностью уничтожаются. Раз все прозрачны, то все друг в друга проникают и отражаются один в другом. Между отдельными духоносными личностями тем самым упраздняется само понятие границы как четкой формальной отграниченности, телесной отделенности. Созда-

ется нераздельное единство, "точка Омеги" как синтез всех в соборное божественное существо.

"Так как все в мире, начиная с человека, происходит в формах личной жизни, то и последний предел всемирного единства должен обладать (и притом в высшей степени) этим характером личности. Чтобы оживотворить, не разрушая, мир, состоящий из элементов-личностей, он должен сам стать совершенно особым центром", – писал Тейяр де Шарден. Если идея Личного Бога как Творца мира упирает человеческие сердце и разум в болезненные противоречия, то в качестве Высшего Блага, проекта будущего идея Бога как Личности отвечает этому глубочайшему устремлению человечества к сохранению – в бесконечно умноженном и развитом качестве – своей личностной структуры (неслиянность).

ОБНАЖЕНИЕ ИСТИНЫ (рассимволизация мира)

*Истина не пришла в мир обнаженной, но она
пришла в символах и образах.*

Евангелие от Филиппа

*Вся мука, вся задача на земле религии – стать
реальной, осуществиться.*

В.В. Розанов

Человек не только "гомо сапиенс", "гомо фабер", "смертный", "словесное животное", "религиозное животное", но еще и "животное символическое"¹ – при этом

¹ Сюда же прямо примыкает и homo ludens ("человек играющий") – одно из культурных иносказаний для "символического животного". Все определения человека, включающие первым членом "животное" – более первичны, глубоки, ибо обозначают человека как новый природный вид в отличие от нижестоящего, животного. "Человек разумный", "созидающий орудия", "играющий" и не могут считаться собственно определениями, ибо выводят человека из самого же "человека" и скорее указывают уже на некую ступень его развития, являющую современный его вид.

три последних определения находятся в особенно тесном родстве, а два последних значат почти одно и то же. Именно потому, что человек – *религиозное* животное, т.е. существо, в самой природе которого лежит порыв к самопревосхождению (прежде всего к преодолению своего атрибута "смертный"), к *касанию* высшего мира, к его, наконец, *обретению*, он, не имея прямо перед собой этого высшего как чего-то, что можно потрогать, оглядеть, чем восхититься (как, скажем, это происходит у кошки или собаки: для них осязаемо физически в мире находится превосходящее их, "божественное" некто – человек), – и вот человек начинает обрастать сложной, разветвленной символической антенной; ею он предвосхищающе-игрово, в воображении, в представлении, в образе уловляет это высшее, сверхчувственное, чаемое.

Человек как таковой начинается с культа, пусть завязь его еще чрезвычайно проста, но она вносит в мир нечто никогда до этого в нем не бывшее: какие-то вздымающиеся идеально-духовные "леса", *стропила* для контакта с тем, чего зримо-ощутимо *нет*. Животные прямо, без всякого посредства идеальностей – слов, теорий, религиозного ритуала – выходят на окружающую реальность, вступают в теснейшее физическое взаимодействие с телами и веществом в питании, охоте, любовной игре, размножении, выращивании потомства. Конечно, и у животных, особенно высших, есть идеально-символические задатки, по меньшей мере какой-то язык, сигналы общения, некоторые ритуалы, скажем, брачные. Человек в своих физических отправлениях, кажется, не намного отличается от животных, хотя на самом деле и эти его отправления сильнейшим образом окультурены и засимволизированы: в настоящей животной простоте человек шага не сделает.

А вот *начался* человек; поднялся, выпрямился в вертикаль, направил ввысь чело, простер руки к небу, явив из себя живой символ, первый храм-молитву, обращенную к небу. К чему он устремился; поймать что ли птичку, чтобы съесть? Нет, он зовет умерших родителей, близких, тех, кого уже нет; *где* они, *где* их души – порыв этого неожиданного, первого для природы метафизического вопроса и поднимает человека с четверенек, с земли – где они, на небе, на звездах? Он молит, о

чем? Об их благополучии где-то там, об их возвращении... "Культ мертвых", исходная клеточка религиозного творчества, затем разрастается немалыми символическими действиями, т.е. несущими двойной план: один непосредственный – то, что производится в ритуале, второй, главный – то идеальное смысловое значение, которое вкладывается в него. Человек сложился существом символическим, поскольку он неудержимо *желал*, а физически *не мог* осуществить свои сверхфизические потребности; он начинал к ним примериваться, удовлетворять в символической игре, в некоем суррогатном "как бы", душевно-духовном "понарошке". Это великолепно просматривается и в первобытной магии, тоже начале начал "религиозного животного". Человек упорно хотел повелевать стихиями, тварями и процессами природы, как будто он еще помнил свою эдемскую власть, но забыл, что потерял ее или, быть может, не мог смириться с таким лишением – и... создал себе игровую площадку, священную область ритуальных действий, через которые стремился эту власть осуществлять: управлять сменой времен года, солнцем и луной, вызывать дождь и ветер и прекращать их, укрощать диких зверей, провоцировать болезнь и смерть врагов (последнее – особенно очевидный сдвиг в демоническую сторону, столь несовместимую с райским состоянием)¹.

Вспомним, что в раю человек, кроме владычества над землею и ее созданиями, облачается привилегией быть духовным центром тварного мира, его осмысляющим средоточием: Адам дает имена всякой "живой душе", тем самым осуществляет рождение языка, первый символический акт². Животные не ведают своих имен, они им и не нужны (каждое живет, отдаваясь всем существом своей сущности тигра или клопа, а ее знает

¹ Здесь не место рассматривать культовый характер развитых религий, в том числе и христианской. Глубокая их символическость, конечно, далекая от той, что пронизывает натуральные, языческие религии, совершенно очевидна для всех.

² Рождение языка, созидание имен предшествуют культуре. В раю, до грехопадения, Адам и не нуждался собственно в религии, он жил в прямом общении и любви с Богом; еще не было той пропасти между ними, которая вместе с наступившим физическим бессилием человека и порождает культ в природном, богооставленном его состоянии.

уже только человек); имена необходимы инстанции, призванной собрать кишаший тварями мир в единство, для чего и надо предварительно обозначить, описать, систематизировать и рационализировать его. Эту свою функцию человек начал выполнять через создание языка, колоссальный прыжок в символическом творчестве. Язык, слово, совокупность условных значащих звуков, а затем и знаков, идеально вместивших весь мир, внешний и внутренний, стал логосом человеческого мира.

Речь развивается и обогащается постепенно и непрерывно и через новые слова, и через систему сравнений, переносов смысла, метафор; язык образно, идеально связывает всю действительность, все ее существа и явления, раскидывая между ними мосты, прорывая туннели, молнией уподоблений прививая совсем дальние вещи друг к другу. В устном народном, в индивидуальном литературном творчестве весь мир созданий, свойств вступал в перекрестный, метафорический брак, в какой-то идеальной сфере аукался, сцеплялся, взаимопроникался. Брачевание всего со всем идет и через сравнение, определение, но особенно через метафору, и уже застывшую, как бы навеки запечатавшую привитые элементы ("железный характер": к человеку, к душевным, волевым его качествам – свойства вещества) и непрерывно творящуюся в поэзии: метафорические гроздья возникают и живут здесь миг, день, года, столетия, знаемые всеми, немногими, никем, кроме одной головы, одной души – авторской.

В метафорическом творчестве при постоянном упражнении в родственном сопряжении свойств, процессов, вещей мира часты и злоупотребления: оно впадает в "свальный грех" всего со всем, в какое-то бесцельное замутнение смысла, логоса вещей, символическое запутывание действительности и фантазии в хаотический, неряшливый, нераспутываемый клубок. Происходит как бы некая диверсия, онтологическое вредительство культуры, подсознательно (и сознательно) желающей вечно и единственно короновать собой природную жизнь, никогда не дав ей возможности существенно перерасти, превзойти себя, для чего Жизни надо когда-то, встав на путь реализации религии, путь Дела, начать выскребываться мало-помалу из опутавшей ее символично-метафорической паутины.

Человеческая культура, как известно, вышла из культа, пройдя свое обмирщение и начав развиваться в законе собственной свободы. Культура, так же как и ее материнское лоно – культ, насквозь символична, и не только искусство, философия, но и наука. И как ни тщится последняя быть объективной – но тоже создает лишь свою *картину* (научную!) мира, в конечном счете достаточно условное, договорно-символическое представление, основанное на *атомах, вихрях, квантах, омах* и т.д., и т.д. В культуре шло и идет созидание огромного духовного богатства: человек приникал к собственной душе, выпрашивая все более точных и тонких ответов, чего она боится, чего она действительно *хочет*; к душам других, отношениям с другими, исследуя их типы и редкие исключения, в поисках верных реакций, высших нравственных императивов, изводящих из тупиков взаимного раздражения и ненависти, даже, боговдохновенный, изрек великое "не противься злу" и "не убий" (единственное, что может рассеять самую непроглядную мглу взаимного озлобления единиц и групп); человек углублялся в мир, в сущность и действие его законов, пытаясь ими управлять; он созидал из являвшихся ему бликов домогаемой Красоты великолепный эстетический Град.

Так к чему же тогда стремление выйти из культуры (и культа), перестать быть животным символическим, когда в этом все наше духовное богатство, вся наша сила и суть? Без этого мы перестанем быть тем, чем мы являемся, просто-напросто ниспадем в животность. А если мы ставим задачу, наоборот, взойти в божественность? Ведь в определении "символическое животное" высказывается прежде всего способ общения человека с миром, который у нас опосредован разного рода символическим языком (от цифр, образов, мифов до философских систем). Этот способ общения отмечен разрывом нас, *субъекта*, и мира, *объекта*: мы не можем войти внутрь предмета, слиться с ним, как бы стать им самим, а уловляем его идеальными сетями слов, формул, теорий и никак не можем уловить, сами признаемся, что все наши знания и понимания окружающей действительности носят относительный характер, мы, как безумный капитан Ахав, все ловим истину мира, вроде бы приближаемся к ней, а она все от нас ускользает на

дурную бесконечность усилий, оставляя нам наши все совершенствующиеся формулы – мука мученическая! А Бог? Он общается с миром через самое его *устроение*, содержит в Себе все его вещи и твари, ощущает и принимает мир насквозь, изнутри, не нуждаясь в условных символических значках понимания и связи. Он знает мир в его истине, прежде всего потому, что Он сам его создал¹, *понимает* сущее в абсолютном смысле – *имеет* его.

Кстати, мы говорим "животное блаженство", "божественное блаженство", прекрасно осознавая, что тут два бесконечно далеко отстоящих друг от друга уровня, мы этим общим ощущением одаряем скорее всего способность прямого контакта с реальностью, слиянности с ней, очень узко ограниченную и бессознательную у животных, у Бога же – безграничную и всеведущую. Если человек обретет такую способность прямого и глубокого проникновения в мир вещей и процессов, преодолет нынешнюю субъектно-объектную пропасть, сумеет войти в объект, быть им, быть другим, облаком, деревом, дождем... то это сулит ему поистине божественное блаженство. Естественно дополняется ответ на подозрение в скуке нашего будущего бессмертного бытия. Такое опасение действительно, когда переносится в вечность наше теперешнее естество, отмеченное среди прочего и фундаментальным символизмом отношения к миру (а скука с мукой – осадок и от бесконечно дурного, неудачающегося лова мира в наши познавательные сети). Но вот мы вбираем в себя конкретное многообразие Вселенной, погружаемся в каждый объект, переживаем его изнутри – открывается бесконечный, неисчерпаемый как мир, неприедающийся *интерес*.

Такой тип бытия и *восприятия* материальных вещей и духовных сущностей мира как непосредственного вхождения в них, как отождествление с ними недаром предвосхищенно прочувствовался и активно продумы-

¹ Недаром Федоров отмечал, что по-настоящему знать и понимать мы сможем только то, что сами создали. Мир как наше творение (со-творение, пере-творение, воссоздание идеального райского образца) будет нам ясен и прозрачен до конца; в отношении к нему мы уже не будем путаться во всяких "подобно", "приблизительно", "как бы", "относительно верно".

вался именно в раннем христианстве (особенно в гностических умозрениях), намного более свежо и точно, чем в последующие века, переживавшем Благоую Весть Царствия Небесного, приглашавшую в неприродный, божественный эон: "Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине (синоним Царствия Небесного. - С.С.) не так, как с человеком в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце; и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте - ты стал им. Ты увидел Дух - ты стал Духом. Ты увидел Христа - ты стал Христом. Ты увидел (отца - ты) станешь Отцом... Ибо (ты станешь) тем, что ты видишь" (Евангелие от Филиппа).

Недаром для гностиков имя, слово, наше духовное, идеальное знание - лишь необходимый земной этап познания множественности мира, чтобы в конечном итоге собрать ее в единство истины (блага), а имя отбросив как уже ненужную оболочку, облечься в самые сущности. И тогда уже "сей более не христианин, но он - Христос".

В Небесном Иерусалиме храма уже нет, нет ни культа, ни религии в теперешнем понимании слова (не говоря уже о культуре) как символическом представлении горнего, сверхчувственного, еще не видимого очами; торжествует сама обоженная, преображенная реальность, сама осуществленная религия. Кончилось время гадательного, метафорического видения, наступило - "лицом к лицу" с Реальностью.

Всеобщее дело, активное христианство, дерзающее воплотить религию, и станет путем, по которому пойдет рассимволизация мира для человека. Столь же постепенная и медленная как шла сама символизация в ходе исторического, культурного процесса. Ведь в нашем насквозь символическом мире относительно прямой, относительно несимволический характер непосредственного вторжения в реальность имеет только одна вещь, кроме наших физических отправлений, - это работа, труд, преобразовательные операции с материальными массами. Конечно, и они направляются идеальным проектом, планом работы, но сама работа несет в себе некий зачаток, я бы сказала, божественного типа общения с миром. Именно работа, а не созерцание, которым нас

обычно награждала мечта об обоженном будущем. Созерцание, очевидно, только момент творческого бессмертного бытия, некая оглядывающе-эстетическая остановка в труде: "и увидел... что это хорошо", пронцающее любованне содеянным.

Оставаясь только культурным, только религиозным животным, человек обречен на заклинивание в этом своем промежуточном состоянии, заклинивание столь опасное в конечном счете, что может привести лишь к разрыву человека, его самоуничтожению. Человек не может висеть на нынешней своей дыбе, какой бы эстетический вид она ни принимала; чтобы действительно *жить* и выполнять свою великую космическую функцию, он должен *восходить*.

Часть II

РЕАЛЬНЫЕ ПУТИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО

(КАКОЮ СИЛОЮ ОНО БЕРЕТСЯ)

ЯЗЫЧЕСТВО - РЕЛИГИЯ МИРА СЕГО

Залетев так далеко мечтою сердца и проектом ума, вернемся назад, в нашу теперешнюю реальность, когда мы еще только смертные люди, каждый в отдельном теле, нашей волей не управляемом, неизбежно расстраиваемся и разлагаемся, отдельном страждущем сердце и по-своему соображающем уме, целиком во власти природного закона, разделенные, враждующие, несчастные.

Какими высшими идеалами живет в наше время мир? Такие идеалы вырабатывают только религии. Религиозное творчество – это прежде всего творчество высшего идеала. В самых светских идеалах, тех, что движут цивилизованным человечеством, в основе лежит трансформированный, искаженный религиозный идеал. Сейчас миром в его практической жизни и деятельности, ценностных, духовных установках безраздельно правит идеал язычества. Что совершенно естественно, ибо этот идеал в точности соответствует закону земной, природной реальности.

В свое время С. Булгаков (и не он один, впрочем) возражал против подобного уподобления: "Если новейшую материалистическую цивилизацию с господствующим в ней "научным" рационализмом называют

иногда языческой, то этим наносят обиду язычеству. Она стоит ниже язычества, как и вообще ниже религии, и ей надо предварительно научиться еще многому, чтобы понимать душу язычества" ("Свет невечерний"). "Естественные" религии – подчеркивал Булгаков – содержат и "положительное знание о Боге, некое о Нем откровение", в них чувствуется искание Бога, часто предельно напряженное, почти неистовое, и не следует в силу их имманентизма видеть в язычестве только миро-довольство. Конечно, в мистериях, в орфизме, в пифагоризме и платонизме сильно стремление вырваться из природного, отягощенного плотью организма в некое божественное состояние, понимавшееся как чисто духовное и безличное, но странно пропитанное – в оргиастических культах – земно-животными, дионисийскими испарениями. Конечно, и в язычестве, под определенным углом зрения, можно усмотреть какую-то (хотя бы отрицательную) подготовку христианства. Шеллинг, скажем, в языческих богах провидел лики Христа до Своего исторического воплощения.

Употребляя понятие язычества и неоязычества, я имею в виду вполне определенную и четкую вещь, а именно важнейшие мировоззренческие *составляющие* язычества, прежде всего античного, как наиболее сформированного (положительно оставляя в стороне древне-египетскую религию), его, так сказать, *фундаментальный религиозный выбор*: обожествление данности мира, многообразия его сил, потенций, существ, состояний. Этот выбор вовсе не влек за собой какого-то тихого довольства, а содержал и глубокий трагизм, и вошли отчаяния, и иступленные попытки спасения, выразившиеся в целом ряде религиозных явлений того же язычества, как, впрочем, и современного неоязыческого мира.

Конечно, это не значит, что другие великие мировые религии – христианство, магометанство, буддизм – перестали в наше время существовать. Напротив, скорее язычества как оформленного религиозного культа почти не осталось, все люди формально или неформально – буддисты, мусульмане, христиане (или атеисты). Все эти религии не только есть, но и могут распространяться, усиливать свое влияние в той или иной стране, как это происходит в особенности с исламом. Все эти религии по своему духу противостоят язычеству, языческому вы-

бору царствия земного в пределах данного, природного порядка существования. Но ислам страстно поверил лишь в "волшебную сказку" трансцендентного мира единобожия, в пол-уха втянутую из уст иудеев; не вместил идеал Богочеловека, реального *моста* между посюсторонним, природным миром, и потусторонней, идеальной реальностью Бога, по которому должен пройти каждый входящий в род человек; не внял христианской морали, новому, ненасильственному, свободному пути к преобразению. Неистовая, военная, воистину *убийственная* активность в покорении мира своей вере и предельная пассивность в стяжании обетований этой веры. Воскресение из мертвых, отделяющее две полосы судьбы человека, брENNую, земную, и вечную, небесную, из светлой надежды здесь превращается в мрачную, неизбытную угрозу, воистину предстает воскресением гнева, низвергающим "неверных" в нескончаемые мучения, а "достойных" растворяющим в наслаждениях рая. Ислам производит впечатление грубой карикатуры на наиболее иудаистические стороны в христианстве.

Оценка Федоровым ислама как новоиудейства представляется достаточно верной: идея исключительности, будь то расы или веры, враждебное и брезгливо-отталкивающее отношение к "чужим", "неверным", внутренняя мстительная готовность принять их полное физическое уничтожение в земной жизни и бесконечное мучение в небесной, чувственно-природные формы и образы идеала конечного счастья, правда, у иудеев осуществляющегося довольно часто почти в земном декоруме царства Мессии, возвращенной "земли обетованной", а у мусульман более четко в потусторонней, посмертно-воскрешенной реальности рая. И по последнему признаку мусульмане оказываются в глубинах религиозного чаяния как будто ближе к христианам, а иудеи — с их склонностью к хилиастическим мечтаниям — к язычникам (имеется в виду только идеально-ценностный план). Так же как и буддисты в этом смысле "отрицательные" христиане, ибо в отличие от язычников не приемлют *сердцем* природный принцип бытия, воплощение страдания и иллюзии, *не веря*, однако, в возможность его превращения в жизнь нетленную, жизнь возвращенных и преображенных *личностей*, но тем не менее выразив мечтания об ином, не природном, божественном бытии в

идеи нирваны. Казалось бы, нирвана ни в каком смысле не может служить аналогией христианского Царствия Небесного, ибо последнее прежде всего *жизнь* в самой своей высшей форме как жизнь *личная* и жизнь *вечная*, а нирвана – это по крайней мере *какая-то не-жизнь*. Но ведь есть в ней определение *блаженная*, значит, сохраняется основное качество жизни: способность ощущения, пусть здесь самого рафинированно-неплотского, способность, которая при дальнейшем углублении и прояснении идеала должна произвести и другие качества жизни, и жизни высшей, должной, раз это идеал. Одним словом, все теистические религии таят в себе возможность расширения и выправления в высший христианский идеал.

Но пока только христианство обладает положительным, жизнеутверждающим идеалом, деятельным импульсом к радикальному онтологическому преобразению природы человека и мира. Но нигде еще не осуществилась мечта (прямо высказывавшаяся, в частности, Достоевским) о том, что государство должно стать христианским, когда организованная совокупная деятельность людей воодушевляется христианским идеалом созидания нового порядка бытия, Царствия Небесного. Тут надо различать: не христианство стать государственным, а государство – христианским. Первое – это когда духовная власть стремится управлять делами земного, природного круга, решать конфликты *несовершеннолетнего* мира сего, входить в интриги его *детских* игр господства, подчинений, смертных самолюбий, страстей (идеи папоцезаризма). Второе – руководство в осуществлении христианского общего дела (внехрамовой литургии, по определению Федорова), реального преодоления первородного греха пожирания, вытеснения, смерти, одухотворения и конечного обожения мира. Федоровский проект идеального христианского самодержца, "в отца место стоящего", самодержца слепых материальных стихий Вселенной, направляющего народ на взятие "силою" Царствия Небесного, – это и есть выражение идеи христианского государства.

Но мир сейчас весь лежит в язычестве, в новоязычестве. Суть его – в обожествлении природной данности, ее *гранци*, ее *закона*, того, что есть. Все мы люди, человеки, с такой-то организацией, материальными отпра-

лениями (еда, выделение, половой акт), сопряженными – для приманки, лучшей службы Природе – с удовольствием, которое можно различными способами усиливать, изощрять, обострять; и вот удобства жизни, быта, жилья, кулинарное, портняжное, парфюмерное искусства, кино, телевидение, книги и т.п. – вся цивилизация на это работает. Есть чем приятно заполнить жизнь, тем более, что работа, связанная с изготовлением всех этих удобств, дает чаще всего неприятный, но необходимый контраст для услаждения досугом. Конечно, не обходится без более-менее утонченного культурного оперения. Ведь в вышеупомянутые природные, земные потребности входит и потребность – ведь не скоты же мы! – помыслить, поспорить, пообщаться с друзьями, пописать, порисовать, пособирать что-нибудь красивое, диковинное, попутешествовать, приобщиться, глаза, к культурным сокровищницам. А люди с развитой личностью (тщеславием) всю жизнь свою кладут, чтобы чем-то отпечататься, остаться в памяти людской, их почитании, обрести ту или иную форму культурного бессмертия. Вот оно, общество потребления развитых стран! И о нем мечтают голодные, раздетые, неразвитые массы черных, желтых районов мира. О нем же – конечно, без его "свободных" издержек преступности, аморальности, коррупции, частной собственности – вздыхают и жители бывшего социалистического региона.

Есть еще, правда, левые радикалы коммунистической идеи в государственном масштабе (ибо этот масштаб мы сейчас берем). Кампучийский эксперимент – казалось бы, антипотребительская, антизападная утопия. Но для чего в конечном счете? Разве не для потребления, но уже только скудных, порций риса, выращенных в трудовом сельском лагере, где вдруг почему-то резко падает его производство. Зачем культивирование – ценной физической уничтожения всех людей с уровнем – примитивного, неразвращенного цивилизацией сознания? Для предполагаемого наслаждения "земным раем" абсолютного равенства и нравственной "чистоты" серийно произведенных индивидов. Здесь – как и вообще в коммунистической идее – есть шорыв к какой-то новой природе, иному порядку бытия; но, отринув христианство, не разглядев в нем главного, этот порыв сознательно понят в рамках старой природы, природных идеалов и

природных средств их осуществления (борьба и насилие). Надо различать противоестественное и сверхъестественное. Радикальные коммунистические опыты (вроде кампучийского) именно противоестественны, и притом нелепо противоестественны. Языческий уклад потребительского общества соответствует природе человека как таковой и наиболее в этом смысле гуманен. Насилуют же естественную природу человека ради – не сознавая этого в силу мелкого, примитивного анализа – получения в итоге того же язычески-потребительского результата. Ибо этот результат с трудом, но неизбежно пробьет себе дорогу. Напрягая последние силы, подъяв на себя крайние лишения, сея вокруг кровь и страдания, прут через непроходимый бурелом, чтобы оказаться в том же месте, откуда начался "героический" поход. И так будет до тех пор, пока не поставят не противоестественную (ибо естество все равно возьмет свое), а сверхъестественную задачу: дерзание на преобразование самой натурально-природной основы бытия и средствами, соответствующими конечной задаче.

Второе определяющее качество язычества (кроме обожествления природы) – *многобожие*, поклонение данности мира в многообразии дарующих жизнь и наслаждение сил, стихий, вещей. И погубляющие, темные силы как неразрывно сопряженные с первыми так же обожествляются и принимаются, как необходимый рок. Эта установка на многобожие входит в психологию современного язычника технической цивилизации. В ценностном плане интеллектуальная элита, лучшие люди века сего отстаивают необходимость непредсказуемого многообразия жизни, идеал сложной и противоречивой природы человека, неориентированной, бездонной, пусть даже демонической; утверждают богатство выбора, свободную, стихийную разомкнутость будущего.

Торжествует языческий тип духовности, в Новое время он в грубо цельных очертаниях явился в ренессансной личности. Тогда идеал всесторонне развитого человека, т.е. пробующего и утверждающего себя во все измерения и концы земной природы, верил в возможность обретения солнечной полноты, цветущей гармонии, в которой счастливо сопрягаются полярности тела и духа, света и тьмы, добра и зла. Сопрягаются, не уничтожая оборотной, темной стороны, а как-то сумев

превратить ее в энергичный котел, несущий на всех парах эту личность. Но куда? Можно ли сразу во все концы? И разорвалась, распылилась, расплылась предполагаемая гармония. Упадок, декаданс, декадентский человек – один из, может быть, конечных продуктов взрыва солнечной галактики ренессансной личности. На ее обломках выползла и закурилась жуть безвидных областей подсознания, бездна разложения и небытия, куда свесилась завороченная и так называемая здоровая половина духа.

Декадентский тип – не как чистая эссенция, сжегшая жизни и напоившая своей отравой творения известных и неизвестных поэтов и художников, а в смягченном и даже скрытом разведении – представляется и сейчас самым утонченным идеалом человека, причастным к глубинам и вершинам бытия человека. Но что это за вершины? Они всегда как-то двусмысленно дwoятся и множатся, что, кстати, и признается их основным достоинством, незаметно соскальзывая все к тем же безднам. Тут невозможен один и окончательный идеал: войти в него отталкивает страх обузять свою природу, расстаться с широко и прихотливо раскинувшимися крыльями свободы. На таких крыльях, не подхватываемых единой, горней тягой, можно лишь некоторое время гордо попарить, чтобы неизбежно сломаться судорогой отчаянного предчувствия конца и, наконец, самого конца, забиться – может быть, кому-то удастся это продать и "красиво" – и затихнуть.

Наконец, вспомним еще раз, что именно неоязыческий идеал породил и такую безобразную крайность, как философия маркиза де Сада, этот последний, самый "идейно"-последовательный (хотя реальный человек в жизни не может быть настолько последовательным) вывод из ставки на природу, ее законы – против Бога как залога иного порядка бытия. Что принимает, предполагает и предлагает де Сад, побуждающий ради собственного удовольствия к самому изощренному издевательствам и убийству ближнего и многих ближних? И учтите – предлагает это всем и каждому! Из этого следует установка на уничтожение, разрушение конкретных индивидуальных форм (освободить материал природе для новых комбинаций, она же постоянно и сама это делает!) вплоть до вполне допускаемого полного истребления

человечества, которое по пути все двадцать четыре часа не будет вылезать из непрерывного, всеми мыслимыми и немыслимыми способами достигаемого оргазма – а почему бы и нет, полагает сатанинский маркиз...

Федоров считал, что к XX веку человечество, отказавшись от гуманистического идеала, выбрало себе *зооморфический*, т.е. поставило себе образцом *зверскость*, животность, но, как оказывается, апостол такого выбора уже все сказал в XVIII, на пороге XIX столетия. Впрочем, собственно гуманистически-человеческая мерка так близка к зооморфической и легко в нее переходит, если вовсе попирается Божественный, *теоантропический* идеал. Да и де Сад готов признать языческих богов, они ему, в отличие от христианского Бога, не враги. И предлагает целый и по-своему, извращенно цельный уклад жизни, махрово-бесстыдно-аморальный на всех уровнях: от "свободной" республики до частной жизни. Восписывает и детали: дамы высшего света будут проводить время в борделях, а дети воспитываться государством с правом для любого желающего их сексуально использовать с самого нежного возраста. Что за существа стали бы люди, пройдя с пеленок сквозь воспитательные руки педагогов-десадистов, уничтоживших на корню всякие следы чего-то *другого*, всю *другую* воспитательную культуру, что за римский цирк тогда установился и сколько бы он продержался на Земле?

Нет, слава Богу, большинство человечества – люди все же средние и нормальные и свою онтологическую промежуточность и смертность не переживают в таких чудовищно-извращенных и отчаянных реакциях, как французский идеолог тотальной вседозволенности. И главное – ведь врет маркиз: человек вовсе не равен букашке и червю даже для Природы, он возник в ней как венец эволюционного усилия к сознанию и духу. Но этому *сознанию* и духу нельзя слишком долго (на тысячелетия...) задерживаться в *смертном* существе, ибо это такая нестерпимая трагедия, такой невыносимый парадокс, что некоторые радикалы будут выкидывать коленца ой-ей-ей. Сатанизм является тогда, когда интеллект, безграничный в своей фантазии, изощренности, подключается к обслуживанию страстно-зверской стороны в человеке, тем более еще раздражаемой

метафизическим отчаянием, отравляемой смертными токсинами.

Сознание, разум, интеллект по самой своей природе призваны *вести* лучшую, растущую в человеке его часть, работать на одухотворение плоти и материи. Когда же они противоестественно входят в союз с животным низом, то порождают это новое, не известное животной природе качество (там пределы зверского четко отграничены инстинктом и целесообразностью), которое и назвали в его мифологической экстраполяции – *сатанизмом*.

Завершить о де Саде хотелось бы одной мыслью. Читая его, нельзя не ошарашиться, не прийти в крайнее угнетение: как такое вообще возможно в человечестве. Да, это предел и запредел: дальше уже по мерзопакостности и злодейству ну ничего, *ничего* нельзя даже и вообразить и помыслить. И тут неожиданное утешение: значит, такой *предел* в земном человеке как определенном существе уже возник, это *факт*, и хуже уже невозможно. И наличие де Сада, с одной, сатанинской стороны и Федорова, с другой, божественной (у него, напротив, предел всеобщего блага, который только можно себе помыслить и помечтать) – вот два полюса человека, при какой однако же амплитуде у этого создания! Де Сад и Федоров – две экстремы человечества (как дьявол и Бог), прямо противоположные по выбору ценностей и путей, по всему и вся.

НИЗШАЯ И ВЫСШАЯ СВОБОДА

Свобода выставляется как высшая ценность, божественный дар в человеке. Ее защитники предостерегают против такого добра, которое осуществляется с той или иной степенью несвободы. Раз свобода, то ее нельзя ограничивать – "это можно", а "это нельзя". Признание свободы есть признание права на злой и бессмысленный выбор, признание прав зла, несправедливости, несовершенства на существование, *свободное* существование. Одним словом, тут явный тупик: на путях абсолютной свободы зло не искореняется даже теоретически.

Но вот шествует идея добра, справедливости и требует для своего осуществления насилия над одними,

принуждения других. Исторический и личный опыт обнаруживает, что и тут в результате такого несвободного добра рождается зло. И тут, и там пропал; и тут, и там надежда на окончательное водворение добра оказывается тщетной. Можно ли выйти из этого порочного круга?

Казалось бы, можно, но только одним: *свободным изобранием добра*. Но существует ли такой образец свободы? Да, существует, он явлен человеку, внятен его высшему смыслу, его высшей мечте и высшему идеалу: в Боге. Абсолютно ли свободен Бог? Конечно – в этом Его идея. А абсолютно ли благ? Конечно, – в этом тоже Его идея. Причем и свобода, и благость в этом идеальном, проективном для человека божественном плане могут совмещаться и давать высший тип свободы. А ведь если рассуждать с точки зрения столь внятного всем гуманистического идеала свободы, то, казалось бы, как мы можем ограничивать эту свободу у Самого Бога, "не разрешая" Ему зла? Тем не менее, разум уже вместил такого Всесвободного и Всеблагого Бога, т.е. идею высшей свободы, и, значит, она может быть поставлена как задача и перед человечеством.

Но способен ли к такой высшей свободе человек, не какой-нибудь единственный, святой, а человек как таковой? Что делать, если добро никак свободно не избирается, неудержимо, всеми? Нравственно осуждать злой или несовершенный выбор (особенно последний), поставив перед человеком высокий идеал, который в силу самой своей животной, смертной природы этот человек не может осуществить, просто малодейственно, порочит сам идеал, саму идею единой благой цели, точнее, отодвигая ее в ту оторванную от реальной жизни великолепно-химерическую идеальную область, которая для большинства существует или как безвредное чудачество (для добродушных), или как вызывающая ярость игра в заумные бирюльки (для озлобленных: "с жиру бесятся").

Человечество, самодовольно погрязшее в низшей свободе, свободе метаться во все стороны, изведывать все искусства, все возможности своего природного круга существования, никогда не сможет обрести высшей свободы благого избрания, если оно не начнет направленно преобразовывать саму свою теперешнюю физиче-

скую природу, так чтобы она постепенно становилась способной осуществить христианский идеал. Сейчас человек к этому просто и буквально не способен. Главной ошибкой в проектах и попытках реализации этого идеала было то, что брались не с того конца. Единственный реальный конец – не побоимся назойливости – работа над преобразованием самой физической природы человека. Прочное нравственное усовершенствование человека возможно только вслед и вместе с физическим его усовершенствованием, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самого умирать¹. Одним словом, необходима реальная, активная работа над преодолением своего первородного греха.

Все остальные концы устранения болезненной, если не сказать *смертельной*, антиномии свободы и добра обречены на неудачу и еще большее закрепление этой антиномии. Будь то лишь нравственное, христианское, мирное увещание к добру или быстро стираемый результат от святого примера, будь то, наконец, упование

¹ Начиная с его возникновения как homo sapiens и до настоящего времени человек как определенный биологический вид и индивид почти или вовсе не изменился. Прогресс шел за счет *коллективных* усилий и достижений, социальных скачков – за счет *интеграции* умов, способностей, воли. Результаты такого продвижения сохраняются также в коллективном, так сказать, общественном разуме: в памяти, культуре, цивилизации. Главным фактором прогресса стала *социализация* человека. В каком-то смысле мы избрали "муравьиный", насекомоподобный путь развития. Каждый муравьишко в отдельности – тьфу, ничто, а все вместе – какой особый разум, удивительный ум и целесообразность! И при всех наших успехах на этом пути для нас он дефектный, недостойный воплощенного, *личностного* типа человеческого бытия. Задача субстанциального развития человека – в самой его физической природе, *в теле* до Федорова вообще практически не ставилась. Федоров же не только ее поставил, но и совместил требования одновременно и к индивидуально-органическому и к социализированному прогрессу человека и человечества (кроме психофизиологической регуляции организма, это и братотворение, и устройство человеческого много- и всеединства по типу Троицы и т.д.). Истинное христианское, *доброкачественное* и *необратимо прочное* Сверхчеловечество может и должно состоять из таких же сверхчеловеков, оно не получится из слабых, противоречивых, смертно-порочных вынешних чело-
всков.

на природу самого человека, стремящегося к прогрессу и свету, которое горделиво выразило себя в гуманизме. Явно в нашем веке развернувшийся кризис гуманизма, который теоретически точно предсказывали проницательные умы в прошлом веке, – это обнаружение в историческом опыте доселе небывалого размаха той страшной противоречивости, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал. Мерка, которая осознает и провозглашает себя в действии как интересы класса, нации, "истинной" теории и т.д. Но на человеке в его теперешней природе, которого может заносить в самый кромешный ад, вымощенный – для иронии – самыми благими намерениями, нельзя основать абсолют. За абсолют может быть принят только идеал, стоящий выше человека, пусть даже только идеально, только в проекте – Бог.

Этот кризис гуманизма. т.е. кризис веры в человека как в абсолют, предчувствовался и в лоне еще столь оптимистических духовных движений, каким было Просвещение XVIII века. Показателен ход мысли Гердера в его "Идеях к философии истории человечества". Глубоко прочувствовав и выразив восходящий характер природной эволюции от низших ко все более высоким формам, от несовершенного ко все более сложному и совершенному, немецкий мыслитель исторгает из себя риторический вопрос, которому никогда не даст иссякнуть человеческое сердце: неужели это все, и на человеке, вершине природной лестницы, где сошлись пока все ее достижения, это развитие прекращается? А такие уникальные свойства человеческой личности, как духовность, сердечность, ум, большей частью поглощаясь неизменной борьбой с себе подобными за материальные условия существования, не достигают ни развития, ни истинного своего применения, а сам человек, носитель этих качеств, исчезает в небытии, давая место таким же людям, как он, в которых также едва только успевают взойти драгоценные духовные силы. А ведь именно эти силы и определяют человека как особое существо в мире. Потому-то "странно поражает нас, – восклицает Гердер, – что из всех обитателей Земли человек – далее всех от достижения цели своего предназначения". Итак, объективная неизбежность дальнейшего развития самого человека для обретения им высшей, бессмертной,

"богоподобной гуманности" вытекает для Гердера из того импульса к совершенствованию, который пронизывает становление мира и его форм, а субъективная необходимость диктуется тем переживанием смертного человека, что на земле он только починает свои духовные возможности, которым впереди еще мог расстилаться бесконечный путь.

Внутренние, душевно-духовные силы человека как будто требуют для себя иной, более совершенной формы проявления и расцвета. Отсюда, добавим, из этой потребности, во многом исходит религиозное и культурное творчество народов, идеальное предвосхищение новой, высшей природы. Но одно дело – идеальное предвосхищение, другое – реальное достижение этого предвосхищения. Стремясь уподобиться высшему образцу, Богу, "мы так дурно, так по-детски подражаем ему и даже понимаем, потому что не можем познавать и подражать ему иначе, пока заключены в этом нашем органическом строе". Тут глубочайшее проницание Гердера, отказ от гуманистических иллюзий, красиво роящихся, когда закрываются глаза на разительные противоречия и зло человеческой природы, ее неустранимую замешанность на животно-природной нужде и страсти. Ибо сам наш "органический строй" не даст никогда осуществиться всем этим иллюзиям. Усовершенствованная, новая природа – верит Гердер – не может не ждать человека, в ней, наконец, распустится "буто́н человечности", так быстро побиваемый на земле. Эта природа уготова́на зиждительными силами Промысла, Высшего Разума и обретается после смерти.

Сама потребность в новой природе, высказанная Гердером, рождается глубокой эволюционной интуицией. В ней и активное неприятие промежуточной, бесконечно двоящейся между данным и должным натуры человека, и призыв к тому, что "человек сам должен будет обрести необходимую ступень света и уверенности, положив на это свой труд, – человек, руководимый своим Отцом, должен, благодаря собственным усилиям, стать существом свободным и благородным – и он им станет". И Гердер вздыхает, что нет сейчас философии, которая могла бы повести всех от "человекоподобного" человека к "богоподобному". И вот, не видя ни сил, ни путей для этого, мысль Гердера обмякает и лениво предается про-

извольному метафизическому мечтанию. Пассивное благодушие рисует совершенные формы личностной сознательной жизни где-то в других мирах, уже заботливо припасенных "незримой рукой" великой художницы Природы. Человек, совершенствуй себя, сколько можешь в пределах земной жизни, готовься к будущей – тут работа, тут активность; но на сам переход, взятие силу самого божественного трансцензуса уже дерзнуть не может. Здесь стоп! – разве что прекраснотдушная греза легко осуществляет этот переход, населяя небесными жилищами запредельные блаженные области.

И только через сто лет после Гердера Федоров распространил требование активности на самую эволюцию, осуществление сверхъестественного скачка природного человечества в богоподобное, управляющее развитием мира состояние. Итак, дело за изменением и преобразованием природы человека, его "органического строя", говоря словами того же Гердера. Какие при этом возможны направления труда по искоренению первоначальному греху?

ДОЛГОЖИВУЩИЙ ЧЕЛОВЕК – ПУТЬ К ЭДЕМУ БЕССМЕРТИЯ

Начнем с одного из них. Основной принцип, каким природа осуществляет жизнь и развитие, есть смена поколений. Об этом много думали и писали. Стали раздаваться мнения, что с упрочением человека на земле, общества людей, развитием трудовой, преобразовательной деятельности механизм смены поколений как орудие биологического прогресса стал анахронизмом и анахронизмом трагическим для развитого чувства личности. Защитники же этого природного принципа говорят о том, что он обеспечивает обновление человечества, ритмичный приток свежих, чистых сил: пожил, порадовался, осуществился и уступи место новому, новым людям, может быть, лучше, умнее, умелее и благороднее тебя. Рисуется отвратительные картины зажившихся мафусайлов, своими косными тушами загородивших вход в мир юным, динамичным росткам сознательной жизни. Подобные картины создаются какой-то упорно поврежденной логикой, не говоря уже о бесчувственном, объ-

активном сердце. А такое сердце – вернее, такое над ним противоестественное принуждение – лишь усугубляет ошибку рассудочного расчета. Ведь сердце не может и не должно быть объективным, ибо оно и есть та субъективная поправка к холодной объективности ума, которая создает единственно нравственный, сердечный ум, дающий верную оценку и должный проект.

Основной аргумент сторонников индивидуальной смертности ссылается на интересы чего-то большего, чем отдельный человек: общества, развития его экономики и т.д. "Нравственность" подобного довода, якобы преодолевающего узко индивидуальную, эгоистическую точку зрения, более чем сомнительна, ибо легко списывает основную ценность – конкретную человеческую личность. Не говоря уже о том, что и с сугубо прагматической точки зрения экономической и прочей рентабельности убедительнее обратный вывод: продление жизни есть продление полезной обществу деятельности человека с неуклонно нарастающим опытом и умением. Но, скажут, молодость, неопытность дерзают, пусть не размеря возможностей, на создание нового и небывалого и тем дают сильнейший рывок обществу вперед. Да, конечно, но всегда ли вперед? Молодые мятежные силы – бродило всех революций, переворотов, крутых зачинаний. Молодые легче льют кровь свою и чужую, меньше умеют взглянуть в глаза другого и прочесть там свою правду. И сколько раз из-за этих зачинаний тому же обществу и его экономике и культуре приходилось откатываться назад!

На самом деле смена поколений – и идущая еще в столь быстром темпе, 50-70 лет – более всего препятствует нравственному возрастанию человечества, не дает никакой возможности для единодушного выбора высшей свободы. Та раздробленность и неродственность, в которой лежит мир, образуется – среди прочих причин – раздробленностью человечества на сменяющиеся поколения. Если бы человечество было одним поколением, воспитывающемся тем историческим опытом, которым оно промучилось в своих многочисленных поколениях, то это единое поколение уже давно бы пришло к высшей свободе благого избрания, к Богу. Тогда процесс нравственного воспитания рода человеческого, даже если он самое непослушное, самое свободное, са-

мое любознательное и строптивное дитя, которое попытается испробовать все опыты, все искушения, все варианты земных возможностей, шел бы с обязательным положительным нарастанием. Это видно на примере нынешнего смертного человека. Вот он испытывает жизнь, постепенно к зрелости умнеет, делается терпимее, узнает какие-то важные вещи и истины, к примеру, доходит до того, что отбрасывает для себя и для общества путь насилия как порочный. Но приходят его дети, которые часто отталкиваются от опыта отцов; видя несовершенство их самих и окружающей их жизни, они склонны винить в этом своих родителей, их трусость, глупость и т.д. Молодые редко понимают сразу – не пройдя тяжкого земного круга, – что самой глубокой причиной несовершенства является сама природа вещей, а не ее жертвы, каковыми являются и их отцы и матери. (К тому же от родителей, воплощающих для детей начало подчинения и запрета, влечет расцветающая природная, половая самость.) Отталкиваясь от отцов, нередко идеализируют более далекий опыт, скажем, дедов, их ценности и дела, начинают повторять их блуждания и ошибки. Или вообще решают все начать с чистого места, предварительно уничтожив старое, чтобы выстроить нечто невиданное и прекрасное. (Кстати, это могло быть идеалом их дедов, который горько обманул их самих в конце концов.) Ребенка надо всему учить заново, от простейших жизненных вещей, бытового поведения до овладения культурным достоянием человечества. А раз с нуля, то как только ребенок воспитывается в обществе, скажем, тоталитарной доктрины, из него направленно делают существо духовно и нравственно ограниченное, если не урода. Сколько надо будет им самим или следующему поколению продирааться сквозь тенета ложных представлений, чтобы вернуться – и часто столь несовершенно – к тому пониманию, до которого дошли их прадеды, деды или отцы, уже давно ушедшие из жизни. Отсюда это топтание на месте, буксование, далекие откатывания назад, возвращение к давно человечеством обретенному, но попоранному или забытому и вновь возрожденному, чтобы быть вновь попоранным каким-нибудь поколением новых варваров. Разверните свиток истории, взгляните на своих

подростающих детей – и вас пронзит глубоким унынием эта сизифова нравственная работа людей.

Именно эта дробность поколений, каждое из которых стирает следы предыдущего, мечется среди оставленных бывшим живым человечеством духовных указаний, путей, заветов, обрекает на абсолютную неудачу возможность свободного, не принуждаемого даже добром благого единого пути. Научно-технический прогресс в отличие от нравственного потому и возможен, что идет постепенное накопление знаний, опыта и материальных достижений, и они как нейтральные к душе и духу принимаются следующим поколением и развиваются дальше. (Впрочем, их кажущаяся нейтральность на самом деле не столь безусловна, но об этом ниже.) В то время как все духовные, нравственные завоевания и принципы относятся к области свободного самоопределения человека в мире (надо отметить, что гордой, низшей свободы) и могут приниматься или отвергаться, уничтожаться как вредные или опасные тем или иным лицам, группам, классам и т.д.

Итак, увеличение продолжительности жизни людей, все большее и большее, преодоление видового барьера, над чем уже прямо начинают работать наука, медицина, биология, несут в себе огромное нравственное и метафизическое значение. Это увеличение выпрямляет путь к Истине и Благу. Для начала просто *долгая жизнь* даст возможность обозреть исторический, духовный, культурный опыт человечества, разобраться в нем, выбрать то, что наиболее ценно, на собственной жизни испробовать различные установки отношения к окружающему, найти самые эффективные и самые гуманные. Конечно, долгожительство должно осуществляться вместе с другими направлениями физической и нравственной работы человечества. Ведь и само долгожительство является уже результатом регуляции физической природы человека, ибо предполагает раскрытие механизмов старения и смерти, слепо действующих в природе, а тут, наконец, сознательно направляемых.

В мифической аналогии этот процесс просится в картину возвращения человечества к Эдему богоподобия. В первоначальном раю человек представляется бессмертным, следующие за грехопадением поколения еще сохраняют что-то от начальной крепости состава, являя

долгоживущих патриархов, однако по мере изъязвления человека все глубже проникавшим в его природу первородным грехом становилась все очевиднее неспособность отдельной особи долго противостоять разрушительным смертоносным силам, и механизм смены поколений заработал с тем лихорадочным учащением, которое установилось на тысячелетия и века и до сих пор действует. Итак, повторяем, через обретение долгожительства и создание долгоживущих поколений речь идет об обратном свертывании к Эдему бессмертия. Если окинуть этот процесс в ключевых его переходах, то долгоживущие поколения приходят к постепенному вытеснению слепого природного рождения и со все растущей работой по одухотворению мира, в том числе по изучению прошлого, отцов, приступают к подготовке возможностей их воскрешения и преображения. Растут средства творчества жизни, восстановления погубленного и вытесненного. На каком-то долгоживущем, а затем и бессмертном, самосозданном поколении совсем прекращается биологическое рождение. Развитие этой темы, в том числе и вопроса преодоления закона убийства и пожирания как сердцевины первородного греха, пойдет ниже. Пока же в связи с долгожительством возникают задачи нравственной оценки различных возрастов человеческих – детства, юности, зрелости, старости, – встают "наивные" вопросы, какие черты этих возрастов и как культивировать и продлевать в человеке.

ЦЕНА ВОЗРАСТОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ

Но возможна ли такая оценка, не нелепа ли она и даже кощунственна по отношению к естественно необходимым циклам жизни, каждый из которых имеет свои преимущества, оправдания и смысл? Наверное, так оно и есть с точки зрения морали природного порядка существования, хотя эта мораль преимущественно возвысила и воспела прежде всего один из возрастов, период природного пика, время цветения и плодоношения, возраст юности, играющего избытка природных сил.

Культ молодости, всеобщий и повсеместный, – культ, конечно, языческий. Молодость при всех ее бунтарских порывах – самый преданный данник природного закона.

Юноша – слепой и пылкий раб природы, ее наиболее эффективное орудие. Происходят поляризация и радикализация человеческой природы, наиболее сильное накачивание обоих ее полюсов: животно-природного и духовного. В юности человек больше всего именно человек, существо промежуточное и двусоставное, достигающее наибольшего удовлетворения от *такой* своей организации, можно сказать, жуирующее ею. Тут его часто труднее всего сбить с точки вполне довольного примирения со своей природной участью.

Сексуализация человека, идущая с отрочества, достигает своего предела. С собой она несет для юноши новый, *оживотненный* мир как внутри, так и вокруг, более расколотый, напряженно заряженный энергиями притяжения и отталкивания, любви и вражды.

Юноша только что вышел из особого пространства детства, домашнего круга: там был он, как правило, тем солнышком, вокруг которого, как около особого божества, ходили мать, отец, близкие. С такой моделью отношения не столько к миру, сколько мира к нему он резко попадает в иную, холодную вселенную чужих, где ему почему-то не раскрывают объятий, не понимают и не хотят понимать его душевных движений, в которой каждый сам с усам и тоже ждет, пожалуй, что именно ему должны раскрыть объятия и сочувственно откликнуться на его порывы. Сбивается комплекс *ressentiment*, счетов с миром, претензий и требований, тот горячий психический материал, который так податливо сыплется в топку всяких исторических возмездий (вспомним, "юность – это возмездие"): революций, бунтов, переворотов, войн.

Причем именно удовлетворение природным статусом человека – наибольшее в это время из всех возрастов – диктует счет к старшим, к прошедшим поколениям, к действующему порядку: как все они могли и могут создавать и мириться с таким гнусным, фальшивым, несовершенным устройством своей жизни?! Саму онтологическую основу, природу вещей, натуру человека они менее всего склонны подвергать сомнению, им в ней *пока* хорошо, а что только пока, еще нет прямого, своего, *физического* опыта. (Разумеется, здесь все время речь идет о большинстве – не о всех, – о массовом живущем и действующем в истории молодом человеке.) И в этом смысле (простите великодушно!) при-

рода юноши, опять же массового, наименее метафизична.

У молодости, избранной молодости, правда, есть своя метафизика: она называется словом "демонизм". В нем выразилась реакция на разительную и какую-то безысходную замкнутость противоречий человеческой природы, достигающих в юности наибольшего накала. И животный, и духовный полюсы тогда так напряженно заряжены, что на них, кажется, намертво распялен человек. Никогда он не сумеет выдраться из этой живодерни и воспарить к чистому свету, к духу. Да, пожалуй, и не захочет вовсе – так сладко *щекочет* глубокая плотская заноза, завораживает даже гниение и гной вокруг нее. Побиться на природной дыбе, рисуясь выдранными, дымящимися боками, – вот демонизм. Демонизм – явление молодости. Его невозможно обнаружить в детстве и смешно искать в старости. В зрелости и ближе к старости у пораженных им натур он слабеет и разве что вы рождается в нечто мелкое, подленькое, сладострастно-потаенное. Тут уже начинается область личной патологии.

В зрелости человек уже более способен обрести "разум истины", т.е. наиболее точное понимание истины вещей этого мира. Сходит то возбуждение и как бы опьянение, какими природа напоет возраст полового цветения. После кружащего голову подъема человек выходит на прямую, которая некоторое время удерживается на взятой высоте; хотя идет нисхождение, оно еще постепенное и не сильное. Пока чувствительно не умаляется крепость тела, а, пожалуй, даже закаляется. Крепко еще телесноеместилище духа. При этом смягчается напряжение полюсов природы человека за счет притупления слепого плотского влечения. Половая сила уменьшается, обращаясь больше на любовь к рожденным детям, их возвращение и воспитание. В зрелости уже нет того заклинившегося распяливания человека: сознание, дух явно начинают перетягивать тело. Сознание расширяется и углубляется, дух растет, и, кажется, нет ни одного человека, который в различной степени не чувствовал бы: природный потолок его жизни потому и оказывается столь низким, что давит, не дает развернуться сознательной, духовной, собственно человеческой стороне его существа. В то время как животно-природную роль человек вполне успевает сыграть за свой земной срок. Зрелый человек вкушает прямой опыт смерти, начинают

уходить из жизни родители, и осиротевшие взрослые сыновья и дочери поставляются один на один перед поглощающей бездной. Пусть еще далек срок, но нет уже прикрытия, их очередь – следующая. Наиболее созидательна в это время деятельность человека, уже оснащенного умением и опытом. К ней побуждают и семья, и общество, подгоняет и проглядывающий конец – успеть! – чувство маловнятное юности, которой чудится впереди вечность.

И вот завершение жизненного цикла: старость. Старик, говорят, что малое дитя. И действительно, один только пришел из ниоткуда, второй уже скоро там будет; исходит от обоих какое-то свечение нездешности. Ребенок – дополовое, старик – послеполовое существо, один не вступил еще по-настоящему в природную игру, ее жгучую половую фазу, несущую самое сильное разьединение и неродственность, другой вышел из нее, осталось ему испытать лишь последние ее последствия: болезни, разрушение, угасание, смерть.

В ребенке, по словам Федорова, "не проявилось еще ни вражды, ни похоти", "чист человек и мир только в его источнике, в его детстве". Все мифологемы первоначальной чистоты, блаженства, Рая, возможно, рождаются *психологически* из оценки задним числом *детского* состояния и *детского* отношения к миру. Тут – объективация, вывод в первоначальный период бытия вообще того краткого этапа человеческой жизни, который переживается в детстве. Но почему первое детство так чисто и прекрасно? Возможный ответ: вначале дитя не знает, что оно смертно, не знает смертности вообще и потому как бы изъято из области переживания зла. Детство – все родные, все добрые и вечные, на пушистой головке ребенка еще лежит отблеск райского света. И когда ребенок сталкивается со смертью, он реагирует полным ее неприятием и вообще не может поверить в *такое*: так не должно быть, это невозможно! Чувством ребенок не приемлет (конечно, вовсе не формулируя этого) главный способ природного самоосуществления: смерть отдельного индивида. Для ребенка этот индивид не далек и не абстрактен: это мать, отец, брат, весь мир, в котором все тети и дяди (а ведь это имена родных). Если сами родители, взрослые, заботятся о детях и забывая своих родителей, движимы в этом природным инс-

тинктом, то ребенок, весь обернутый *назад*, к матери, к отцу, дедам, живым и умершим, – естественно, само собой, антиприроден. Ему чувством, без всякого волевого, добродетельного насилия абсолютно внятно то требование, которое движет взрослой логикой бессмертия и воскрешения, заветом родства и любви. Старику, кстати, в чем-то понятней детский взгляд *назад*, к старшим: ему становятся ближе уже ушедшие из жизни, а не остающиеся в ней. И к тому же он уже сам кровно заинтересован в такой детской установке: он вот-вот будет там, сзади стремительно мчащейся жизни. Неужели все смотрят и будут смотреть только вперед, и он беспamięтно канет?

Недаром за этот драгоценный, быстро преходящий момент детского антиприродного чувства и отношения с такой надеждой зацепился Христос, указав его как пример и путь в Царствие Небесное бессмертного, божественного бытия: "Будьте, как дети". "Аще не будете, как дети, не войдете в Царствие Небесное".

Когда Троица станет действительно образцом для человечества, тогда исчезнут все политические, гражданские, экономические, классовые и другие отношения и останутся только родственные, т.е. любовные. Дитя уже сейчас, в земной жизни, является – конечно, в несовершенной природной форме – носителем только родственных отношений. Именно это детское отношение, утверждает Федоров, должно на совершеннолетнем уровне стать нормой для всех. Взяв за образец детское родственное отношение, напоенное чувством, взрослый, уже многое знающий и многое *умеющий*, не может, не должен ограничиться только чувством, только воспоминанием и представлением (исчезнувших предметов любви), только отвлеченной мыслью о прекрасном должном порядке (идеале). Необходимо пестовать «разум высший», неотделимый от памяти, поддерживаемый чувством, и чувством небесплодным, т.е. не остающимся только при мышлении, при поминовении, а переходящем в действие» (Федоров).

Языческая же мудрость, снисходя несколько презрительно к прелести неразумного дитяти, никак и никогда не смогла бы увидеть в нем образец и критерий для всех; ее ценности влекли к прекрасному юноше, в котором природа празднует свое торжество.

Возвращаемся к сравнению ребенка и старика: еще не впившееся жало природной похоти и уже отпавшее, но

оставившее яд разложения – два глубоко разных состояния. Старик – отработанное, никчемное "дитя", парализованное своей физической слабостью, тоской неизбежного конца. Самое "безумное" светлое чаяние, решимость сразиться с чудищами тьмы и разрушения – вот детство и сказки, в которых выразилось детство человечества; бессилие, грустная покорность, "мудрое" принятие судьбы – вот старость. Потому и не было сказано: "будьте, как старцы", хотя патриархи всегда наиболее почтенны, держатели опыта и знания. Но мудрость их, природная мудрость может оказаться безумием перед Богом Царствия Небесного.

"Будьте, как дети", как дети в своем чувстве, естественно, как должное не принимающем пожирания, розни и смерти, чающем любовного бессмертного лада мира. Но это чувство можно сохранить и развить на высшем, совершеннолетнем уровне, лишь преодолев первородный грех пожирания и убийства, расколотую половую природу человека, метод слепого природного рождения. Это и должно стать одной из важнейших задач долгоживущего человека, пришедшего в зрелый возраст, в "разум истины", поддерживающего этот возраст – пока окончательно не истреблен главный враг – как можно дольше.

АВТОТРОФНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА – ИСКУПЛЕНИЕ ГРЕХА ПОЖИРАНИЯ

Пусть представят себе ту социальную революцию, которая произойдет, когда химия найдет средства подражать работе растений, выделять угольную кислоту из воздуха и производить пищевые продукты лучше тех, которыми питаются растения и травоядные животные. Тот день, когда человек будет избавлен от необходимости убивать, чтобы жить, в тот день, когда исчезнет ужасное зрелище, которое представляют мясные лавки, – этот день будет также отмечен как прогресс в развитии чувства.

Ренан

Жало первородного греха уходит в физическую необходимость для человека убивать и пожирать чужую жизнь, чтобы поддерживать свою собственную. Но как

же иначе, так все в природе, и недаром древние индусы всю материю и все живые ее формы видели как *пищу*. Все есть пища для чего-то и само идет на пищу. Идет бесконечный кругооборот вещей и существ как пищи друг для друга. Вчера человек подал корову, а завтра превращается в перегной и прах, из которого растут растения, идущие в пищу корове. Но в целом биосферы, области жизни, выделяются растения, которые по меньшей мере не питаются живой, органической пищей. При помощи *чудесного* хлорофилла (показательно, что это определение, как к "девице" эштит "красная", так накрепко приросло к нему) растения из газообразных, водных, неорганических веществ вырабатывают органические соединения, составляющие их ткани. Их называют существами автотрофными¹, т.е. самопитающимися. Но при этом не надо забывать об основном факторе, позволяющем осуществиться растительному фотосинтезу: солнечном свете, рассеянной лучистой энергии космоса. Это собственно и есть их *главное питание*.

В своей лекции "О космической роли растения" (1903) К.Е.Тимирязев говорил: "Зерно хлорофилла тот фокус, та точка в мировом пространстве, в котором живая сила солнечного луча, превращаясь в химическое напряжение, слагается, накапливается для того, чтобы впоследствии исподволь освобождаться в тех разнообразных проявлениях движения, которые нам представляют организмы, как растительные, так и животные. Таким образом, зерно хлорофилла – исходная точка всякого органического движения, всего того, что мы разумеем под словом жизнь"². Растения идут в авангарде – и одновременно составляют фундамент –

¹ Были найдены автотрофные живые существа без хлорофилла: невидимые бактерии почвы и глубин океана – не больше 100 видов, в то время как растений известно до 180 тысяч (эти сведения взяты из статьи В.И.Вернадского "Автотрофность человечества". – В кн.: Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории, вып. 16, М., 1980. Но логически первые живые существа могли быть только автотрофными: им еще нечем было питаться другим, кроме неорганической материи и лучистой энергии.

² Тимирязев К.А. Соч., т. I, 1937, С. 442.

великого космического процесса образования и развития зоны жизни, они как бы средостение между двумя потоками: потоком неорганической эволюции, энергетических процессов неживой материи, неизбежно приходящих к затуханию (второй закон термодинамики), и потоком эволюции живого вещества, идущего с увеличением энергии, организации, сложности (негэнтропия, эктропия, антиэнтропия, как бы третий закон термодинамики живого). Более того, если энтропия есть, по определению Планка, "мера необратимости", то жизнь, начиная буквально, физически с хлорофиллового "фокуса", – это как раз начавшаяся грандиозная попытка обратимости, трансформации необозримых энтропийных остатков продолжающейся эволюции неживой материи (каковой является лучистая энергия, рассеянная в мировом пространстве теплота)¹ в новые, более высокие формы энергии, энергии жизни, сознания, духа и далее трудовых его порождений в виде культуры, науки, техники, которые являются на вершине природной эволюции – в человеке.

Человек, как и все природные твари, в отличие от растений, для которых "собственным мощным источником "отрицательной энтропии" служит, конечно, солнечный свет" (*Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики. М., 1947*), – существо гетеротрофное², и оно может "строить и поддерживать существование и неприкосновенность своего тела только усвоением других организмов или продуктов их жизни"³. Но Вернадский, выдвинувший идею автотрофности человека как цель его активно эволюционных усилий, считает, что ныне установившаяся связь человека с целым биосферы через питание другой жизнью вовсе не есть некий "глубокий природный процесс, неизменный и необходимый для жизни". Человеческий разум, активно перестраивающий мир вокруг, может регулировать и собствен-

¹ Одна из формулировок второго закона термодинамики у Томсона звучит как закон рассеяния лучистой энергии.

² В этой классификации, предложенной немецким физиологом В. Пфедфером, представлен еще малочисленный класс промежуточных существ, миксотрофных (омела).

³ *Вернадский В.И. Автотрофность человечества, с. 228-229.*

ную природу человека, двигая ее развитие в том направлении, которое диктует ему глубокое нравственное чувство.

Кстати, и естественная необходимость понуждает человека искать новые источники питания взамен природных, приходящих ко все большему истощению. Вернадский видит этот колоссальный эволюционный поворот человечества в самом общем виде как овладение "непосредственным синтезом пищи, без посредничества организованных существ... Пользуясь непосредственно энергией Солнца, человек овладеет источником энергии зеленых растений"¹. Для Вернадского речь идет пока о промышленном синтезе пищи, хотя сама идея автотрофности простирается, безусловно, значительно дальше, имея в виду творчески-трудоовое обретение такого принципиально нового способа обмена веществ с окружающей средой, который в пределе не должен иметь конца. Уже в растении, — писал Вернадский в "Очерках геохимии", солнечная энергия "перешла в такую форму, которая создает организм, обладающий потенциальным бессмертием, не уменьшающим, а увеличивающим действительную энергию исходного солнечного луча"². В автотрофном человеке, сознательно и активно осуществляющем свое творческое самосозидание, эта потенциальная возможность должна перейти в действительное бессмертие. Автотрофный человек-"растение" сам станет центром концентрации лучистой энергии космоса, центром, вбирающим рассеянную и как бы уже отработанную энергию, станет началом ее возрастания и трансформации. Огромное множество таких световых центров, "как песок морской", в полном составе всех когда бы то ни было живших поколений, пропорционально, говорил Федоров, необъятности миров Вселенной, будет перегонять вещество и энергию мира в одухотворенные, высоко-сознательные бессмертные формы.

Для современного читателя, верящего скорее (а чаще всего исключительно) в слово ученого, а не философа или богослова, я ссылаюсь здесь на мысли Вернадского. Но уже у Федорова задача превратить питание в

¹ Вернадский В.И. Автотрофность человечества, с.241.

² Вернадский В.И. Очерки геохимии, М., 1983, с.253.

"сознательно-творческий процесс" строительства своего тела из элементарных веществ, лучистой энергии космической среды была не только поставлена, но и глубоко осмыслена как одно из необходимых направлений в деле реального овладения человеком бессмертной природой, как одно из условий обретения им *причины самого себя*.

Идея автотрофности человека имеет, я бы сказала, религиозно-христианское значение, в ней указание на одну из сил, какими берется Царствие Небесное. В осуществлении ее начался бы принципиально новый тип прогресса, прогресса натурального, органического, осуществляющегося в самой природе человека и, следовательно, в порядке вещей. Но сама постановка любой задачи по преодолению животности, природности человека более чем непопулярна в современном обществе; подобные идеи и планы, если и возникают, то засовываются подальше от глаз, в жалкие закутки исторического наследия, на которых висит безапелляционное: бред, утопия.

Чтобы было иначе, нужен другой религиозный выбор, выбор иного, а не ныне практически действующего "высшего" идеала и цели. Идеал всеобщего дела дает такую цель, цель активного стяжания Царствия Небесного. Для современного научного сознания он может определяться как необходимость сознательного управления эволюцией жизни в виду одухотворения мира, достижения бессмертия в составе всех преобразенных трудом и творчеством земных поколений, наконец, претворение всего природного, смертного, "сгорающего" мира в непреходящий, божественный, вечный.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ НАУКИ

До сих пор свое расширение в мире, господство над его стихийными силами человек осуществлял прежде всего за счет искусственных орудий, продолжавших его органы, одним словом, при помощи техники, технических средств и машин. На этом пути достигнуты колоссальные успехи, осуществились сказочные мечтания о сапогах-скороходах, коврах-самолетах и т.д. Все техни-

ческие орудия есть как бы *проекция* вовне наших сущностных сил, которым недостает ограниченных физических возможностей человеческого тела, *продолжение* наших органов чувств, органов действия и понимания (как пример всех этих трех разрядов: телескопы, экскаваторы, счетно-вычислительные машины). Правда, в устрашающей тени этих рукотворных чудес множатся и изощряются столь же фантастические средства убийства и уничтожения (поистине дьявольские чудеса стали реальностью: внутренней энергией ничтожного количества вещества можно стереть в прах целый город, да и всю планету).

Подумайте, в чем основной мировоззренческий принцип развития техники? Разве в основе своей он не есть следствие фундаментального языческого выбора человечества? Не исходит ли он из языческих ценностей? Развивая технику, человек ни в коем случае не покушается на собственную природу как таковую, он священно блюдет ее *норму* и *границу*, оставляя себя самого *как есть*, ограниченным и физически и умственно. Сила его увеличивается за счет *внешних* ему, его телу, его мозгу, его сердцу орудий и машин, призванных усилить возможности и тела, и мозга. Эти машины совершенствуются и служат со все более поражающей способностью все таким же слабым, заново обучающимся, смертным людям. Разрыв между мощью техники и слабостью самого человека как такового все растет и потому все более ошеломляет, даже начинает ужасать (отсюда современные мифы-фобии "восстания машин", порабощения людей будущими киборгами, могучими роботами и т.д.). Этот ужас настоян на бессознательном чувстве вины за *не тот*, более легкий основополагающий выбор, который был сделан человечеством. Если бы оно пошло по пути, пусть медленного, преобразования самой своей природы, так чтобы человек мог сам летать и видеть далеко и глубоко и т.д., то это могущество не могло бы тогда соединиться с чувством какой-то позорной зависимости от внешних механических приспособлений, дарово подносимых каждому все более изнеживающемуся поколению.

Путь машинизации человечества оказывается частью его языческого выбора и несет в себе гибельные его последствия. Нельзя отрицать значения техники, нужно

только поставить ее на место¹. Совершенствование техники может быть только временной и боковой, а не главной ветвью развития возможностей человека. Конечно, и в созидании технических орудий лежит импульс к экспансии самого человеческого организма в мир, к преодолению природных пределов. Техника – это первая грубая, осуществляющаяся в косных природных материалах *примерка* человечеством своих творческих, трудовых, более совершенных органов. Примерка для другого, качественно иного типа творчества – *органического самосозидания*.

Нужно, чтобы человек ту же силу ума, выдумки, расчета, озарения обратил не на искусственные приставки к своим органам, а на сами органы, их улучшение, развитие и конечное радикальное преобразование. Это, конечно, лишь одно из направлений возможной новой науки, основывающейся не на языческом, а на активно христианском выборе. Но уже в рассмотренных выше двух задачах такой науки (достижения автотрофности и обретения долгожительства, вплоть до бессмертия) обнаруживается ряд ее отличительных качеств. Обе эти задачи относятся не к техническому, а к внутренне-биологическому прогрессу, и при этом касаются каждой личности, а не родового достояния в целом, наследующего всякого рода технические умения, знания, машины, механизмы, информацию, культуру и т.д. *Органический* прогресс, осуществляемый автотрофностью и бессмертием, безусловно, *личностен и нравствен*. Итак, развитие знаний о жизни, биологии, вмещающей постепенно в себя все науки, причем в виду высшей преобразовательно-проективной цели, критерий нравственности,

¹ Отметим еще один ценный теоретический момент технического конструирования. В машине человек материально воплощает свой разум, смекалку, расчет, умение построить целесообразную систему. Экспериментируя свою творческую "демиургическую" способность создания целенаправленно *работающих* предметов, человек открывает для себя некоторые закономерности творения вообще, его важнейшие составляющие. Ведь именно через придумывание умных машин возникла кибернетика, наука, обернувшая свои понимания на весь мир. Научившись влагать в машину идеальную программу реакций и действий, современное знание открыло для себя третье начало в самой природе, кроме материи и энергии, и назвало его информацией.

высшая ценность каждой личности, и еще живой, и пока умершей, – вот некоторые из важнейших черт новой науки. Рассмотрим их подробнее.

Каждый человек *не сознает* своего начала (зачатия, утробного периода, собственно рождения, первых дней, месяцев, лет детства). Затем он должен более-менее сознательно, целеустремленно строить себя как живущую, нечто осуществляющую личность, строить наперекор всем стихийным, слепым силам вне и внутри себя, в конечном итоге одерживающим над ним победу и вновь, как в рождении, бессознательно погружающим в смерть и разложение. Так, *бессознательность* подпирает человека с начала и с конца.

Человек как видовое существо также темно, беспмятно, бессознательно пробил лоно природной, а до того космической эволюции, которое выносило его. Далее свое шествие новый вид начинает осуществлять *сознательно* (тоже более-менее), создавая религию, историческое предание, экономику, культуру, науку. Разумная деятельность человечества выходит в авангард той зоны организации, упорядочения, накопления энергии, которая образуется органической жизнью, ее эволюцией.

Человечество катит все увеличивающийся вал антиэнтропии. Но мало задумываются над тем, что каждое отдельное человеческое существо постоянно тормозит этот вал. После некоторой нарастающей энергийной прямой в этом существе неизбежно затухание, "падение" и в конце хаотическое рассеяние. Жизнь как открытый, самоорганизующийся, накапливающий энергию и усложняющий организацию процесс отрицает себя в каждой особи, как бы хромает. Человечество в целом спасается компенсирующим механизмом размножения, физического воспроизводства (тут оно едино со всем живым) и сохранением, умножением культурной, социальной информации (тут его уникальность), в которую в той или иной степени вкладывается антиэнтропийный остаток каждой ушедшей в неорганический хаос личности. Правда, и ее материально-энергетические энтропийные остатки перерабатываются и вбираются на какое-то время живыми трансформаторами в зону порядка живой организации. ("Умер, и цветик из тебя вырос.") Но в бесконечном трансформизме нашего мира, перекачках в нем материи и энергии какая-то эне-

гия в нем неизбежно теряется, и строительный материал, источники жизни, биосферы – если принять как данность ее замкнутость и не пытаться ее превзойти, открыть в бесконечность вселенной – истощаются и в конце концов и вовсе истощатся.

Надежда брезжит только в человеческом разуме, сознании, духе, который отличается качеством принципиальной открытости, способностью к бесконечному вбиранию в себя мира, творческому развитию, стремлением перерасти себя. Казалось бы, бесконечное будущее человечеству как наделенному разумом, духом обеспечено в отличие от индивидуального человека, с которым человечество сближает только бессознательное начало, но не бессознательный и неизбежный конец. Однако оказывается, что судьба человечества в целом, его онтологическая судьба, не может никак отделиться от такой же судьбы отдельного человека. Уже отмечалось выше, что теперешняя материальная организация индивидуального сознания, обрекающая его на поражение в борьбе с энтропией, составляет трагический прерыв в движении целого сознательной жизни. К тому же, пока каждый человек смертен, сохраняется самый глубокий исток зла и страдания, приводящий к вражде, разделению, соперничеству, вытеснению на всех уровнях, в том числе общественных, политических, народных. Наконец, почему получается так, что успехи ноосферы, "области разума", рост созидательных достижений не могут не идти с одновременным накоплением такого же, если не большего, количества разрушительных возможностей, которые грозят взорвать вообще всю зону анти-энтропии?

За это ответствен принятый миром высший языческий идеал развития в пределах границ природы человека, принятой как абсолют, в пределах – беря одну из черт – смертности каждого индивида. Вместе с тем такой идеал, как уже отмечалось, предполагает развитие *во все измерения* человеческой природы, признающиеся одинаково правомочными, и вот темные, разрушительные, "демонические" параметры законно опредмечиваются во всякого рода злые идеи, институты, орудия, вещи, и несть им числа, от корыстно-пропагандистских, лицемерных идеологических "машин" до нейтронных бомб и генетических манипуляций. Наука, основная со-

зидательная сила современного мира, работает одновременно с равным циничным успехом и на разрушение. Наука – язычница, как и все в мире сем. Поэтому образец "научно построенного человечества" настолько отталкивает от себя мыслящих, так называемых лучших, людей. И совершенно правильно, пока этот образец не будет включен в иную религиозную систему ценностей, т.е. иной высшей идеал, а не ныне действующий.

Христианизация науки есть прежде всего внесение в нее высшего нравственного критерия, высшей цели ее усилий. Высшим благом должно стать не просто исследование и бесконечное познание неизвестно для чего (тогда-то и являются всякие дельцы и приспособливают результаты науки для своей корысти – они-то уж хорошо знают свое мелкое "для чего" – а всякая корысть направлена против кого-то, ведет к вражде и уничтожению), высшим благом должна стать *жизнь*, причем *жизнь* в духовном ее цвете, *жизнь личностная*, сохранение, развитие ее, а также возвращение в преобразенном виде тем, у кого она была отнята силою вещей. Такое благо, такая цель и такой предмет касаются прямо и лично *всех*, без изъятия. Поэтому наука, т.е. исследование и преобразование мира, должна быть *всеобщей*, делом буквально каждого. Потребность и способность познавать, исследовать и преобразать должны стать одним из *родовых* качеств человека, как сейчас определения "смертный" (что вполне оправдывается) и "разумный" (что должно еще только в полной мере оправдаться, тогда отпадет и первое определение).

Во всеобщую науку о жизни, науку о человеке в том числе, входят все науки, ибо жизнь – единая целостность, в которой все взаимосвязано. Жизнь человека затухает по меньшей мере по двум причинам: *внутренним* – сама его материальная организация оказывается неспособной к бесконечному самообновлению, не есть совершенно открытая система (тут необходима всеобъемлющая психофизиологическая регуляция), и *внешним* – стихийность среды, ее разрушительный характер, чему не может противостоять недостаточная, говоря современным научным языком, информационная емкость человеческого организма, т.е. недостаток знания и умения, который может быть преодолен всеобщим познанием, трудом, регуляцией природы. Но полное преодоле-

ние энтропии в зоне жизни, которая должна расширяться и расти постепенно на весь мир, на всю Вселенную, возможно только при возвращении к жизни всех живших, чувствовавших, сознательных существ, всех людей, т.е. при восстановлении сложной организации из той более простой, в которую она рассеялась, и не только восстановлении, но и дальнейшем ее усложнении, усовершенствовании, одухотворении.

Но встает законный вопрос: раз речь идет о полном восстановлении всех потерь в процессе эволюции жизни, то не должно ли воскрешающее усилие человека быть направлено и на весь сменяющийся ряд животных, а может быть, и растительных форм? В принципе, очевидно, может: может быть поставлена и разрешена задача восстановления всех последовательных органических форм, но скорее всего как образцов, а не во всех индивидуально живших особях. Ибо каждая былинка или ихтиозавр, щука или ласточка не являются в буквальном смысле личностями, самосознающими существами, переживающими, в частности, свою конечность. Императив воскрешения каждой жившей особи животного, растительного мира был бы, очевидно, результатом перенесения на них человеческих чувств, жалостливой их антропоморфизации.

Впрочем, вопрос здесь остается открытым для исследования, понимания и возможных других подходов. Ибо, с одной стороны, казалось бы, в человеке сходятся все силы и способности, которые в односторонности, еще не сознаваемом существовании представлены в различных формах органического мира. В человеке им и развиваться дальше, все более совершенствуясь и одухотворяясь, восстанавливать же все одностороннее, не дошедшее до самосознания подножие – несколько нелепо. С другой стороны, видя в высокоорганизованных животных формах проблески сознания и чувства, способность к привязанности, часто самоотверженной и глубоко трогательной, как в случае с некоторыми домашними животными, явные черты особенности, уникальности, почти "личности", есть люди, которые не могут себе представить будущего райского состояния, искупленной, просветленной, вечной жизни без этих животных. А по мере все большего любовного внимания к миру живого, все более внутреннему, интимному проникнове-

нию в него, неизвестно еще, каким *лицом* глянет на нас каждый цветик или рыбка. Недаром сказки, созданные *детским* чувством и сознанием (пусть их сочинили взрослые, но еще детского состояния души), наделяя личностью и волка, и лису, и муравьишку, и всякую травку, все живое, уже как бы источают на нас предблагоухание райского, братского состояния мира¹.

Судьбы "низшей твари" в преображенном мире будущего тесно связаны с ее старшим сознательным братом. Эту человеческую ответственность утверждает апостол Павел в словах, что "тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих", выражая при этом надежду, "что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупленно стонет и мучится донныне" (Рим.8:21).

"НЕ УБИЙ!"

Как начать вытаскиваться из нашей смертной и смертоносной природы – главный вопрос, который решался на этих страницах. Как начать, с чего начать?

Когда-то в первобытной орде царил свальный грех, так называемый промискуитет, а сейчас разве отец насилует дочь, а брат распалается на сестру? – и уж сколь давно этот запрет естествен до отождествления с самой природой человека. Бывают, конечно, случаи инцеста, но сколь редко и как пример аномальности, регрессии в раннюю, "животную" стадию. У некоторых крайних идеологов сугубо природной "морали", у де Сада прежде всего, такая регрессия сознательно культивируется; все, что в процессе развития подверглось вытес-

¹ Достаточно ортодоксально христианский взгляд на будущее бессмертное состояние твари выражен архиепископом Лукой (Войно-Ясенецким): "Конечно, бессмертие не будет иметь для твари того же значения, как и для человека. Ее примитивный дух не может бесконечно развиваться и нравственно совершенствоваться. Жизнь вечная для низших тварей будет лишь тихой радостью в наслаждении новой, светозарной природой и в общении с человеком, который уже не будет мучить и истреблять ее. Все будет цельно и гармонично в новом мироздании, и всякой твари найдется место в нем" ("О духе, душе и теле").

нению и существует сейчас для нормального человека в области невозможного, отвратительного, изымается из-под спуда запрета, разжигается как источник похотения и наслаждения: копрофилия с ее сладострастным культом испражнений "всех размеров, всех сортов", жестоко-убийственные стороны полового влечения и, конечно, кровосмешение всех, самых причудливых форм. Но в целом совершенно безусловно, что человечество успешно освободилось от первобытного инцеста.

Или вот еще более убедительный успех: преодоление антропофагии. На определенном этапе развития был поставлен запрет – и сейчас дико даже представить себе, как можно есть человечину, при одной мысли об этом выташнивает, отторгается воображаемая пережеванная масса, точнее, и до рта не донесешь! Так для всех будет когда-нибудь и с животной пищей, нынешним поглощением препарированных трупов убитых животных. Длительные и сознательные вегетарианцы знают, как от сваренной или сжаренной коровы или курицы, если кто вздумает их усиленно потчевать, вполне стошнит – *душа не принимает, с души воротит*. С души, значит, начинается: понято, прочувствовано, решено, запрещено для себя – и не приемлет уже не просто душа, но и "бессознательное" тело.

Человечество вырывается из животной природы, продирается к какой-то иной путем *запрета*, отказа от безграничной низшей свободы следования всем своим желаниям и порывам. Это и есть тот единственно верный *узкий* путь, который ведет к высшей божественной свободе.

Следующим фундаментальным запретом, который должно наложить на себя человечество, запретом единственно спасительным даже от реально грозящего самоуничтожения рода, но, главное, решительно воздымающим людей к новой природе, станет запрет "НЕ УБИЙ!", не убий (для начала) такого же человека, как ты сам, не убий ни при каких обстоятельствах, никогда и никак! Этот запрет должен стать таким же безусловным для нас, как "не ешь человеческое мясо" и "не насилуй собственную дочь". *Этого нельзя, нельзя, и все тут!*

И воспитывать такой запрет всем с самого раннего детства, с божественной "чистой доски" только что родившегося ребенка; на ней постепенно и все глубже

должно быть отгиснуто родовое самоопределение: ты родился на свет как представитель рода "человека разумного и неубивающего". Сейчас же, наоборот, упорно, всеми средствами воспитывается "человек убивающий", воспитывается родителями, школой, литературой, кино, телевизором, всей историей рода человеческого, ее ценностями. С младенчества и далее только и глазуют (в книгах и на экране) на истории смертельной борьбы, убийств, мести, поединков, войн – и все звон клинков, скрежет стали, пиф-паф, вспышки взрывов, льется кровь, и так просто и естественно валится бездыханным человек. Хорошо, если из него еще медленно и сладостранно не выпускают кишок, не кромсают тело на части. Все детство мальчишеское полчеловечества по дворам игрово готовится к убийству и войне.

Но на чем начинается воспитание неубивающих поколений? Вся предыдущая культура была культурой убивающих. Благоуханная греческая мифология, античная трагедия чудовищны по своей жестокости, горам трупов; мотивы, приводящие к действию, обычно мстительному и убийственному, поражают своей безнравственностью, с нашей уже облученной христианством точки зрения. То же всякий героический, западный ли, восточный эпос. А Ветхий Завет, какая страшная книга местами, и очень многими! Откроем почти наугад – "Бытие", 34-я глава: Сихем, ханаанянин, увидел дочь Иакова Дину, спал с ней, полюбил и горячо возжелал взять ее в жены. Всеми средствами готов он и его соплеменники, хозяева земли, куда пришли евреи, искупить первоначальное насилие над Диной: предлагают и землю свою, и мир, и законный брак, более того, согласны пойти на обрезание, лицемерное требование затаивших месть братьев Дины. И таки обрезались, а на третий день, когда весь мужской пол был в "болезни", перерезали их всех евреи, жен взяли в плен, а город разграбили. Искусная хитрость, достойная восхищения, и больше ничего! – другой реакции не предполагается. А что делать даже с классической мировой литературой, ведь в доброй ее половине все закручено вокруг соперничества, дуэли, убийства друга и недруга, классового и прочего врага, "гада"? Может, ее запретить, уничтожить надо, ведь немислимы для нас сейчас соблазнительные, высокохудожественные памятники антропофагии и инцеста?!

Но разве в целом и религиозные творчество, и искусство – памятник "человеку убивающему", а не, напротив, бессознательные и сознательные выразители стремления преодолеть такого человека? Но какой-то отбор культуры и новый взгляд на нее неизбежны. "Опасно! Новый тотальный соцреализм! Это можно, а это нельзя!" – так и слышится вокруг. Какой там соцреализм! Этот содержательно взоршел на борьбе с "контрой", убийстве "буржуя" и всякого "гада", идеалах Павлика Морозова и Мальчиша-Кибальчиша, во взрослом варианте – на народных мстителях и праведных борцах-убийцах. Значительную долю человечества и народа своего записал в "расход", в строительную стружку нового мира. Все равно посягательство на свободу, на свободу изображения всех сторон и возможностей человеческой природы! Кастрация человека! Добродетельная скука! Но то же мог завопить и антропофаг и половой разбойник былых времен: "Какое насилие над личностью, ее естественными наклонностями, какая пресность и скучища ждет нас без сладкого человечьего ребрышка и соблазнительного бедрышка мамочки и доченьки!"

Никто, как интеллигенты, ученая, мыслящая часть оторвавшегося от народа человечества, вечно стонущая под бременем мировой тоски, так не вопиет о царстве гнета и скуки, если отнимается свобода развития во все измерения людской природы. Почему не сучает христианский подвижник, подъявший невероятные вериги самоограничения? Ему светит идея преодоления своей гнилостной, убийственной натуры. Только в свете такого божественного идеала и возможны ограничения и запреты. И тогда их не надо бояться.

Интеллигенты, диктующие духовные ценности мира сего, как никто ответственны за нынешний безумный мир, как бы они сами ни выступали против отдельных его сторон и проявлений. Борются, жизнь кладут в борьбе против явно пагубных следствий своего же фундаментального выбора. Возьмем ту же благородную, борьбу за мир, против самой возможности возникновения войн. Но раз вы принимаете индивидуальную смерть, оправдываете ее как закон природы и чуть ли не высшей справедливости и нравственности (говорите "а"), то нечего тогда прекраснордушно "не желать войны", "не верить в ее неизбежность" и т.д. (говорите "б").

Если, по-вашему, смерть обязательна для каждого из составляющих народ индивидуумов, обязательна в природном и нравственном порядке, то в том же порядке и целое, состоящее из смертных частиц, неизбежно должно поставляться перед такой же ситуацией смерти. Народу в каждой национальной и государственной общности все больше и в такой же – небось, математически точной, если подсчитать – пропорции растут и материальные средства эту ситуацию разрешить. Пиками, дрекольем, даже пушками с нынешними миллиардами не справиться. Пока человек остается существом смертным (по преимуществу смертным во всей природе, ибо он один ее осознает), он эту смертность будет продолжать не просто осознавать, но и эффективно эксплуатировать как инструмент защиты, нападения, экспансии, социального, классового, сексуального и прочего подавления. И борьба против войны должна начинаться с корня, с борьбы против смерти вообще, с признания ее недостойным человека фактом, высшим оскорблением личности.

Так становятся ясны реальные пути, ведущие к постепенному преобразению природы человека: это и действительное осуществление заповеди "не убий" (в которую, как показал Федоров, входят все остальные библейские нравственные запреты), и создание долгоживущего поколения, и обретение автотрофности, постепенного самосозидания, и регуляция природных, космических сил и стихий, и всеобщее исследование, гигантский опыт, направленный на возвращение умерших.

ВОСКРЕШЕНИЕ УМЕРШИХ И ПРЕОБРАЖЕНИЕ

... Не только не рождаться, но и сделаться нерожденным, т.е. восстанавливая из себя тех, от коих рожден сам, и себя воссоздать в виде существа, в коем все сознается и управляется волею. Такое существо, будучи материальным, ничем не отличается от духа.

Н.Ф.Федоров

"Последний же враг истребится – смерть" – это сокровеннейшее христианское чаяние ("Какая мне польза, если мертвые не воскресают?" – I Кор.15:32) было опоз-

нано Федоровым в качестве задачи Всеобщего Дела. Все учение русского пророка центрировано на проекте воскрешения и преображения прежде живших природной смертной жизнью. Оставленные им тексты отмечены усилием провидеть какие-то реальные способы осуществления этого проекта. Воскресительные проекты Федорова питались прежде всего христианской эсхатологической традицией. Если проповедь апостола о воскресении мертвых, обращенную к посетителям ареопага, просвещенным афинским гражданам, любителям "говорить или слушать что-либо новое", те и вовсе презрительно отвергли как детскую нелепость, недостойную даже теоретического внимания ("Об этом послушаем тебя в другое время"), то по мере расширения и укрепления христианства обетование воскресения – эта его, можно сказать, формообразующая завязь подверглась особенно уничтожительным нападкам со стороны умных и разумных мира сего. Да и в христианском стане идея воскресения не могла не дать повода к различным видениям, уклонам, ересям. Эсхатологические учения первых веков христианской эры углублялись и оттачивались в столкновении с изощренной профессиональной диалектикой языческих философов, эпикурейцев, стоиков, неоплатоников. Казалось бы, неотразимые доводы противников телесного воскресения заставляли работать парадоксальную антиномическую логику христианских мыслителей. Это приводило к таким прозрениям, оценить которые по-настоящему окажутся способными только будущие времена.

По духу Федорову ближе всего была та линия в христианской эсхатологии, которая, составляя ее высшее религиозно-философское достижение, тем не менее как бы пресекалась на учении свт. Григория Нисского, одного из отцов церкви. Его воззрения никогда не были догматически опровергнуты, хотя торжествовало в веках ортодоксально-школьное представление "последних сроков". Цельная эсхатологическая система свт. Григория Нисского (ум. ок. 394 г.) – единственная среди наследия отцов Церкви, ибо и свт. Василий Великий, и свт. Григорий Богослов касались эсхатологических вопросов лишь походя – была подготовлена идеями александрийской богословской школы, прежде всего в лице Климента Александрийского (ум. ок. 215 г.) и его ученика,

знаменитого Оригена (ум. ок. 254 г.). При этом свт. Григорий Нисский сумел избежать тех крайних спиритуалистических уклонов Оригена в вопросе о теле воскресения, а также его идеи о предсуществовании душ, которые и были отвергнуты V Вселенским собором как еретические. К сожалению, с последней идеей, действительно нехристианской, связывалось и учение о всеобщем апокатастасисе, хотя оно имеет вполне самостоятельное значение и по сути глубоко христианский характер. Тем самым из-за общего отрицательного соборного определения это учение было утоплено для дальнейшего его осмысления христианской Церковью.

Рассмотрим лишь некоторые моменты эсхатологических воззрений свт. Григория Нисского, те, что отмечены особой провидческой точностью касания, помогая реалистически уяснить саму идею воскресения и даже повернуть ее как возможность Дела воскресения. Результаты мыслительной работы святителя убедительны именно тем, что это не показания мистического, субъективного опыта, в который можно верить или не верить, а душевно-логические или сверхлогические проникновения, обращающиеся к разуму, чувству и мечте всех. Первое, что демонстрирует каждый, и ученый, и профан, когда он впервые слышит о телесном воскресении умерших – это полное презрение к идее, которая не считается с очевиднейшим фактом полного разложения тела умершего, рассеяния его частиц, начавших свое неисследимое кочевье в природе. На это первое уничтожающе презрительное отношение должен был отвечать и свт. Григорий. Один из его доводов для нас особенно важен как продолженный в мысли Федорова.

Пусть тело умершего – рассуждает свт. Григорий Нисский – абсолютно разложилось на самые простые частицы, уходящие в различные стихии, но сами эти элементы не могут исчезнуть, ибо ничто в мире не уничтожается. При этом каждая частица отмечена особой печатью личной принадлежности тому или иному человеческому организму. Эти знаки, по интуиции святого, накладывает душа, которую он понимает в аристотелевской традиции как некий "эйдос", идеальный "вид" организма, живое движущее начало развития и сохранения телесной формы. В посмертном рассеянии душа как бы охраняет своей метой каждую частичку бывше-

го человеческого единства. По словам свт. Григория, "нет ничего невероятного, что это простая и несложная природа (душа. - С.С.) пребывает при каждой из частиц и после его (тела. - С.С.) разложения. Напротив, однажды по какому-то необъяснимому закону вступивши в связь с составом стихий, она пребывает с тем, с чем соединилась, потому что, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложится с ним и несложное" ("О душе и воскресении").

Процесс воскресения может мыслиться, таким образом, как воссоединение родственных частиц, когда-то пребывавших в определенном теле по *душевым* на них знакам. Интересно, что эсхатологическая интуиция индивидуальной отмеченности всех частиц подтвердилась современными научными исследованиями. Оказалось, что как каждый орган, так и каждая клеточка нашего тела, несмотря на непрерывный процесс обновления, происходящий в них, абсолютно уникальна, как бы скреплена особой генетической печатью и несовместима с аналогичными частицами другого человеческого организма. Более того, каждая клетка несет в себе всю наследственную информацию о целом организме, на чем основана идея "клонирования", созидания генетических двойников по одной клетке.

Для христианских эсхатологов, хотя они и прибегают к таким как бы "естественным", "научным" (сказали бы мы) объяснениям самой возможности опознания рассеянных частиц праха умершего, само их воссоединение в едином воскрешенном теле есть акт исключительно силы и воли Божией, а ей наше ограниченное понимание возможного и невозможного не может ставить свои пределы. За аргументом к непостижимому могуществу Божию недаром всегда остается последнее слово. Только само явление воскресения развеет все противоречия этой идеи, ныне разрывающие человеческий разум: разрешить их на рационально-дискурсивном уровне (а этого требуют недоуменно-надменные вопросы противников воскресения) неспособна и сестра Макрина, этот голос христианской мудрости, в который свт. Григорий влагает свои мысли. Она не может дать ответ на "сильнейшее из возражений": кого возвратит Бог к жизни, какой момент в текущем естестве человека от детства до старости будет выбран для увековечения, ведь к тому

ж не только физически изменяется человек, возможны огромные душевные, нравственные трансформации – так что для адекватного восстановления личности, казалось бы, должна воскреснуть целая толпа лиц. А зачем вновь наделять тело важнейшими органами и членами, раз им в небесной жизни не будет употребления: ведь исключаются и природное питание, и размножение. Разрешаются все эти и другие антиномии воскресения, лишь "когда самим делом изучим тайну воскресения", – указывает святитель.

Принцип делового доказательства, подход к идее воскресения как к проекту, к гипотезе, требующей своей проверки только делом, стал главным в учении Федорова. Если у эсхатологов это дело является как пассивно претерпеваемый опыт в конце времен, то русский сын человеческий призывает опознать в нас самих, в разумно-свободных существах, активное орудие воли Божией и в разрешении главного – нашей конечной онтологической судьбы.

Сама смерть как явление, еще совершенно не изученное, должна стать предметом всеобщего, всестороннего и самого исчерпывающего исследования. Начать с того, что всеми признаваемую ее безусловность необходимо поставить под вопрос. Уже в наши дни человек начинает вторгаться в царство смерти, несколько (еще микроскопически мало) отодвигая границу ее *действительности* – вывод из состояния клинической смерти, а Федоров в прошлом веке с надеждой отмечал редчайшие удачные случаи гальванизации умирающего. Но все эти попытки можно уподобить лишь первой горсти породы, снятой с высочайшей горы, которую намереваются срыть всю до основания. Все умершие, в какие бы отдаленные века ни произошел их уход из жизни, должны считаться лишь клинически мертвыми, а все живые, пока они живы, поколение за поколением, – мобилизованными на поиски средств для доказательства окончательной *недействительности* их смерти, т.е. для возвращения их к жизни. Только тогда – считает Федоров – смерть можно будет признать действительной, когда в течение бесконечно длительного опыта будут испробованы все средства для восстановления умерших и они не приведут к положительному результату.

Окончательно представить эти средства сейчас трудно и даже невозможно: их откроет и разовьет труд исс-

ледования и творческого эксперимента. Но в общем философском виде Федоров точно определил путь воскрешения: это – "обращение слепой силы природы в сознательную", т.е. сознательно направленная регуляция природного типа бытия, овладение его законами и их превосхождение.

Вместе с тем философ "общего дела" прекрасно понимает, что открыть воздух надежде и силе человеческой в области дерзания "невозможного" способна лишь вера в реальность путей воскрешения, и он их ищет и продумывает. Так эсхатологическая интуиция собирания отмеченных душой частиц праха превращается у него в проект синтезирования разложившихся элементов умерших тел на основе "познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира". Для нынешнего человеческого сознания еще не тронутый тлением труп как объект для предполагаемых экспериментов по его воскрешению хотя и маловероятная вещь, но при некоторой фантастической дерзости (при посылке научных чудес, максим типа "невозможное сегодня станет возможным завтра") может допускаться. Но разложившееся, а тем более сгнившее и исчезнувшее тело, как в свое время и для оппонентов христиан, – уже за порогом самых смелых допущений. Гниение для всех, писал Федоров, считается "таким признаком, который не допускает уже дальнейших опытов". Но ведь и "гниение – не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступать за пределы конечного пространства", – значит, и то и другое не есть непереходимый рубеж для исследования и опыта. Но только такого опыта, которым занимаются все живущие, "освобожденные от торгово-промышленной суеты", опыта, который не ограничивается поверхностью земли, идет в ее глубины, распространяется по всему космосу ("космо-теллурическая наука и искусство").

Наш визионер воскресительного процесса представляет себе такую картину: "Все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть доступны невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь, если бы они были вооружены <...> микроскопами, <...> мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнооб-

разие, в каком является для нас земля. Каждая среда, чрез которую проходила эта частица, оставила на ней свое влияние, свой след <...>. Как бы ни дробилась частица, новые, происшедшие от этого дробления частицы, вероятно, хранят следы разлома <...>. Представим же себе, что мир, вдруг или не вдруг, осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах, не будет ли тогда для нас ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком доме или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность. <...> Трудно открытие способов исследования, трудно также исследование первых двух, трех частиц, но затем работа становится доступною для многих и, наконец, для всех <...>. Наконец, самое исследование так упрощается, что то, для чего требовались прежде годы труда, делается достижимым для одного взгляда <...> Хотя частицы и могут сохранять следы своего пребывания в том или другом организме, в той или иной среде очень долгое время, но следы эти могут изглаживаться и исчезать, может быть; в таком случае нам нужно знать закон сохранения и исчезновения следов" (I, 329-330).

Но, очевидно, способ воскрешения не может быть одним, ведь надо восстановить и преобразить такую сложнейшую и многоуровневую целостность, как человек, не только его уникальный физический облик, но и душевный склад, психику, особое самосознание. Ищущая мысль Федорова, его страстная интуиция направляются в разные стороны. Он провидит еще одну возможность воскрешения (назовем ее условно наследственно-генетической), связанную с вышеописанной, ибо в обеих случаях требуется глубочайшее и исчерпывающее знание предков, генеалогического древа человечества во всех его ответвлениях, побегах, связях частей. Мыслитель упорно настаивает на необходимости тщательного изучения прежде живших людей, восстановления их образов, пусть сначала лишь *мысленных*, теоретических, так сказать, причем в полной последовательности поколений, народов, групп, семей. Каждый человек, каждый, сколько бы он ни жил, должен найти свое место в подробнейшей генеалогической описи человечества; генеалогия, это узкая и сословная наука, служившая чаще всего средством родовой гордости и превозношения,

призвана стать всеобщей и священной. Созидается родственная генетическая "палеонтология", ищущая и восстанавливающая все посредствующие, все исчезнувшие звенья единой семьи народов. В федоровской идеальной общине, психо-родовой ячейке человечества, вступившего на путь "общего дела", все становятся исследователями и самоисследователями, все ведут психофизиологические дневники, стремясь прежде всего к выявлению, просвечиванию в себе образов родителей: "Душа человека не *tabula rasa*, не лист чистой бумаги, не мягкий воск, из которого можно сделать все, что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ.

Чем тонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей" (I, 318). Все становятся и историками; наимельчайшее поселение и событие вносятся во всемирно-священную историю. Это уже не прежняя, профессиональная, ученая история, выносящая из забвения лишь отдельные, по преимуществу грозные дела, усобицы, войны, революции, отдельных личностей, официально представляющих за народ, эпоху, свершение. Постепенно выстраивается история как *синодик*, поминальный список умерших, по возможности обрастающий конкретными чертами бывших личностей (дело Музея). Каждый живущий, а затем и каждый воскресаемый вспоминает и составляет описание всех людей, с которыми он был связан, кого он знал; каждый несет в себе знание о целом "кусте" лиц, воскресающих в памяти вместе с ним¹. Ведь нет ни одного самого скромного, незаметного, самого убогого человека, в том числе жившего несколько дней или месяцев, которого кто-нибудь из когда-то живших не помнил или не знал; у всех по самой крайней мере была мать, хоть секунду державшая свое дитя на руках.

А кто должен быть воскрешен – в свое время гениально просто утвердил свт. Григорий Нисский: тот, кто родился. Вот он, единственный необходимый факт и

¹ Как известно, истина по-гречески ("алетейя") означает "незабвенная"; полной человеческой истиной станет абсолютно восстановленная память о всех без исключения живущих, а затем и их возвращение к жизни вечной, где не может быть никакого забвения личностей, радостно сосуществующих.

признак: чтобы когда-то воскреснуть, ты должен родиться. Субъект воскрешения – *рожденный*, все люди, когда-либо рожденные. "Одного только требует понятие о воскресении, чтобы пришел человек в бытие рождением, или, лучше сказать, как говорит Евангелие, родился человек в мир" ("О душе и воскресении"). Есть, кстати, у святого отца еще одна вещая идея; при встрече с ней ударяет неотразимо действующая волна внутреннего убеждения: тут истина, пусть достоверно еще не раскрытая знанием. "Богодуховенное Писание и в новом, и в ветхозаветном учении говорит, что когда естество наше в некоем порядке и в связи совершит полный оборот времени, непременно остановится, наконец, и сие текучее движение, совершаемое преемством рождаемых, и как наполнение Вселенной не допускает уже возрастание в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния опять возвратится в собранное и видимое, причем те же самые стихии сойдутся между собою в ту же связь. А таковое состояние жизни, по Божественному учению Писаний, называется воскресением" ("О душе и воскресении").

Это же постулирование необходимого *момента полноты* человечества, народившегося в течение многих поколений, некоего предела природного развития мы встречаем и в учении Федорова: вся Земля до самых труднодоступных и неблагоприятных мест заселена и преобразована, связана в единое целое эффективными линиями сообщений и передачи информации, и уже человечество, живое и мертвое, все в совокупности, составляет число, пропорциональное количеству безжизненных миров Вселенной. В этой пропорции провидятся замысел и красота: единым человеческим родом заселить всю Вселенную, единую огромную горсть персти земной забросить и рассеять в необъятности звездного мира.

Вернемся к рассмотрению "генетической" интуиции восстановления умерших, всюду пробивающейся в прогнозирующем умозрении Федорова. Способы познания отцов и предков в себе, т.е. выявление их наследственной информации, их черт, тех, что они влили в нас, своих потомков, будут все увеличиваться и утончаться, считает мыслитель: "<...> тогда в каждой человеческой душе образы родителей получают точную определен-

ность, и если бы всеобщее воскресение зависело непосредственно от мысли, то оно тогда же и совершилось бы" (I, 321).

В пределе ставится задача просветить весь наследственный ряд, говоря нынешним словом, последовательный генетический "код" человечества, как известно, восходящего к немногим прародителям. Душе Федорова настойчиво преподносится одна картина: сын и дочь воскрешают своего отца и мать, те своих и так далее семья за семьей, поколение за поколением раскручивается, оживает все свернутое временем полотно сознательной, чувствующей, личностной жизни. Конечно, тут несколько спрямленный образ: в реальном воскрешении, может быть, большую ценность в отдельных случаях будет иметь информация, полученная от боковых или более дальних наследственных линий – племянников, внуков, и т.д., во всяком случае будет приниматься во внимание все сложнейшее и тончайшее сплетение генетических связей.

Итак, что же мы можем восстановить из себя и из самого обширного познания наследственных корней умершего предка? Очевидно, некую генетическую формулу его организма, которую он по частям записал в своих потомках. И вот эти части собраны в уникальное целое. Эту же, условно говоря, генетическую интуицию мы встретим и у христианских эсхатологов. Ориген высказал идею некоего "рацио", "жизненного зародыша", содержащего уже в семени предсуществование целого человека (что это как не генетическая, хромосомная программа?), и это "рацио" (или иначе "вид", "эйдос", как у Григория Нисского), сохраняющееся и в рассеянных частицах тела, как раз и должно явиться тем нетленным семенем, из которого пустит росток воскрешающийся организм. В логике идеи имманентного воскрешения возникает вопрос: где искать это "рацио", это "нетленное семя"? И может быть, один из путей или лишь отрезок пути действительно пролегает через живых потомков, носителей отдельных граней генетической формулы предков и отцов.

Но вряд ли и этого достаточно для воскрешения целостной личности. Через генетическую "формулу" можно будет воссоздать скорее всего потенцию личности, определенную формальную предрасположенность, воз-

возможность стать тем, чем человек был, сосуд его личности, как бы генетический двойник, а не самое личность. Уникальная восстановленная форма, конечно, многое определяет в содержании личности, но далеко не все. Ведь у эсхатологов основным оживляющим фактором является все же сама бессмертная душа, возвращающаяся в материальную форму, иначе говоря, главное – обретение самосознания личности, без него будет только физическая копия бывшей личности, ее бессмертный "однойяйцовый" близнец.

Сейчас на стадии предвосхищения невозможно угадать, как и где сохраняется душа человека, его самосознание после смерти и сохраняется ли вообще, достаточно ли воспроизвести уникальную генетическую структуру организма, по ней его восстановить, чтобы к нему вернулось сознание, или необходимы какие-то дополнительные поиски души. Эсхатологи окончательный довод относят к Богу, Его сверхъестественным возможностям, Федоров тот же довод адресует, как было уже отмечено, к исследованию и труду, т.е. к опыту в небывалом всечеловеческом и вселенском масштабе, направляемому убеждением в том, что совершается он по Божьему велению. Сам ход и результат опыта обнаружит, куда идти, где искать, как решать.

Безусловно одно: сама смерть, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, и особенно посмертное состояние, должны войти в круг изучения и эксперимента. Федоров проектирует целостный, осмысленный во всех деталях уклад жизни общества, принявшего высшую цель всеобщего дела, и тут кладбище – в самом центре поселения. Необходимо с самого раннего детства пестовать чувство единства с умершими, сознание ненарушаемой связи с ними. А эта связь не только нравственная, но и физически и психически объективная: "И внутри предки против своей воли властвуют над свои потомством (закон наследственности, атавизм), доказывая тем самым солидарность всех поколений" (I, 286).

Что остается от человека после смерти, действительно ли его покидает некая его бессмертная сущность, душа, "облачко памяти", некое биополе (которое якобы

видят и у умерших в ослабленном виде, но видят лишь экстрасенсы), где эта сущность сохраняется, в каком виде? – вот один из бесчисленных вопросов, которые предстоит разрешить точному знанию, любовному чувству сынов человеческих. Между прочим, можно предположить фантастическую возможность восстановления содержания личности воскрешаемого через ее стенограмму в памяти, причем на путях того собирания частиц, о котором Федоров мечтал в первом варианте воскрешения. Память – это отражение, идеальное эхо события, переживания, чувства, мысли и т.д., складывающееся как запечатленный результат нашего "я" на хранение в мозговые клетки. Поскольку память – отражательной природы, ее кванты могут быть представлены в виде неких волн-частиц, совершенно уникально-оригинальных в каждом отдельном случае. Отыскание и собирание их средствами "космотеллурический науки и искусства" или обретение их где-то сохраняющейся целостности ("облачко памяти") могут оказаться более целесообразными, чем собирание буквально всех распавшихся частиц праха, тем более что оказывается достаточно и одной или нескольких частиц для восстановления целого организма.

Мне кажется ценным представить все те гипотетические варианты воскрешения или, скорее, различные дополняющие друг друга стороны одного воскресительного процесса, которые являлись вдумывающейся фантазии, пророческим всплывкам сыновнего гения Федорова. Выше уже отмечалось, как "наука бесконечно малых молекулярных движений, ощутимых только чутким слухом сынов, вооруженных тончайшими органами зрения и слуха, будет <...> разыскивать молекулы, входившие в состав существ, отдавших им жизнь", разыскивать всюду, но прежде всего извлекать из толщ земли, этого кладбища неисчислимых (точнее, уже исчисленных к тому времени) поколений наших предков, наших отцов и матерей, да и нас самих.

Федоров предполагает, что распавшиеся телесные молекулы покойных должны сохранить в себе некую, пусть очень слабую, индивидуальную вибрацию (теперь бы, может быть, сказали "след биополя"), которую наши воскресители сумеют не просто уловить, но даже любовно опознать. Возможно определенное симпатиче-

ское принятие близкой, родственной волны, излучаемой частицами праха и идущей из раскрываемых глубин земного вещества. "Эти-то дрожь и трепет (молекул праха. — С.С.), — пишет Федоров в небольшой заметке "Родители и воскресители", где единственно и изложены именно эти воскресительные интуиции (II том "Философии общего дела"), — находят созвучный отзыв в содрогании частиц в существах живущих, связанных родством с умершими, коим принадлежали эти частицы". Бережно раскупорить толщи земли можно будет — предполагает Федоров — силой регулируемых воздушных потоков; они отверзают путь водам, несущим частицы праха наружу, где вступают в действие лучи света, ставшие "орудием совокупной, благой воли сынов человеческих"; эти лучи способны "к выбору, т.е. под их влиянием родное будет соединяться, а чужое отделяться".

В творческой грезе Федорова вдруг мелькает смутное, но особо впечатляющее видение неких лучевых "оптических образов отцов" (очевидно, они являют собой одну из завершительных стадий воскресительного процесса). Рисуетя грандиозная своим художественным визионерством картина "строительной деятельности лучей"; они фокусируют вибрации молекул разрушенного тела и собирают их в цельный лучевой образ умершего, выводимый наружу и постепенно материализуемый: "Лучи от этих содроганий (частиц праха. — С.С.), проникая к поверхности, идут вместе с отраженными и другими лучами, составляя не только наружный образ земли и живущих на ней, но и внутренний с разлагающимися в ней умершими. При управлении или регуляции движениями других, кроме Земли, небесных тел лучевое изображение может быть отражено обратно к Земле, где, как мы видим, скрытые в глубине частицы вынесены наружу. Тут-то и начинается строительная деятельность лучей. Возвращенные к земле, из земли и от земли вышедшие, и притом в последовательном порядке, лучи носят в себе образы существ живых, а потом умерших, образы их разложенных на частицы тел; эти-то лучи, встречая частицы, воссоединяют газообразные молекулы атмосферы с твердыми на Земле. Процесс, которым производилась бессознательно плесень или растительные формы, при

сознании станет соединителем частиц в живые тела, ко-
им принадлежали частицы" (II, 274)¹.

Так это будет или иначе – Федоров не настаивает на абсолютной верности своих воскресительных прогнозов; тут важнее всего намекнуть на возможности для поиска, намекнуть и развязать смелость наших собственных дерзаний. Без таких, пусть научно-наивных, разработок, пробных фантазирующих гипотез (а кто знает, может, в них немало провидческой мудрости, и, как все гипотезы, они могут быть отвергнуты или подтверждены только практикой) воскрешение как всеобщее дело вовсе повисло бы беспочвенным желанием, благодушной фразой.

Проекты воскрешения Федорова одушевляет одна гениальная интуиция; восстановление умерших никогда не мыслится им так, как это происходит, например, в научно-фантастических произведениях, изредка заглядывающих и в такую безумную мечту. Там объективно-научно воплощается в жизнь некий изобретенный рецепт бессмертия и воскрешения. У Федорова же это "дело личное каждого, как сына, как родственника" (II, 274). Воскрешение предчувствуется как глубоко интимный, высоко и интенсивно любовный, эротический процесс, в ходе которого сыны человеческие сознательно "рождают" из себя всеми своими тончайшими и колоссально сосредоточенными энергиями вкупе с материей и силами внешнего мира, ставшими послушными их регулирующей воле, своих родителей, а те своих и так постепенно всех людей, родственников одной, ныне далеко разошедшейся человеческой семьи. По текстам философа воскрешения пробегают обжигающие сполохи подобных откровений: "Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т.п.; не бессознательное рождение, а *воспроизведение из нас*, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений" (I, 85)

¹ Именно эти художественно-провидческие интуиции Федорова произвели особое впечатление на художника Василия Николаевича Чекрыгина, зримо воплотившего то, что грезилось его философскому учителю. На графических воскресительных листах его неоднократно возникает разработка именно идеи лучевых образов воскресаемых, "строительной деятельности лучей".

(выделено мной. – С.С.). А вот фраза – мыслительный микрокосм, в ней стянуты все пути воскрешения, преподносившиеся пророческой мечте Федорова: "В воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются, по подобию Творца, воссозидателями из праха земли и по оптическим образам небесного пространства тел отцов, оживляемых собственной жизнью сынов, от отцов полученною" (II, 200). Итак, тут и собирание частиц праха, отмеченных индивидуальной метой, и некий "оптический образ" умершего (душа? биополе?), и, наконец, главное – сами воскресители, сыны и дочери, извлекающие из себя (наследственно-генетически, материально-духовно) своих отцов и матерей.

Растительная метаморфоза, точнее – превращение посеянного зерна в новый колос, становится той центральной аналогией, что образно намекает на природу воскресительного акта и у христианских эсхатологов, и у провозвестника всеобщего дела. Эта аналогия восходит, как известно, к апостолу Павлу. Именно он, можно сказать, первый философ воскресения, из самых глубин особого проникающего знания исторг первоопределения будущего воскресительного преобразования, слова, сияющие чеканкой сверхчеловеческой мудрости: "Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет; И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно... Но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело... Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная земных... Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; Сеется в уничижении, восстает во славе; Сеется тело душевное, восстает тело духовное... Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба" (I Кор. 15: 35-49).

Свт. Григорий Нисский разворачивает подобное же видение, углубляя его рядом точнейших уподоблений: "Ибо как пшеничное зерно по разложению своем в земной глыбе, оставив количественную малость и в качестве наружного вида отличительное свойство свое, не утратило себя, но, само в себе пребывая, делается колосом, весьма многим отличаясь от себя самого величиною, красотой, разнообразием и наружностью: таким же образом и естество человеческое, оставив в смерти

все свои отличительные качества, какие приобрело страстным расположением, разумею нечесть, тление, немощь, разность возраста, не утратило себя самого; но как бы в колос какой пременяется в нетление, славу, честь, силу, совершенство во всем; и жизнь его не естественными управляется уже свойствами, но переходит в некое духовное и бесстрастное состояние" ("О душе и воскресении").

Воскресение не мыслится без преобразования, но каковым оно будет? Ответ дается самый общий: восстановление человека в его первобытной, райской, нетленной красе. Тело воскресения необходимо как форма, как сосуд восстанавливаемой личности, но соткано оно, по слову свт. Григория, уже "не в этом грубом тяжелом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное". Не говоря уже о всякой физической немощи, болезни и телесном уродстве, но и сами органы, обслуживающие земно-греховную, пожирающую и убийственную природу человека, не являются, по мнению святого, неотъемлемым достоянием человеческого естества в его божественном замысле, т.е. каким оно было до грехопадения и будет по воскресении. Воспринятая в страстно-природной жизни "кожа" бессловесных созданий, такие связанные с нею отправления, как "плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное достижение совершенного возраста, зрелость возраста, старость, болезнь и смерть", как, следовательно, и части тела, возникшие для этих нужд, должны целиком преобразиться.

Действительно, даже в нашем теперешнем существовании составляет ли глубокую сущность человека его внешний телесный вид? Ведь сам он изменяется на протяжении жизни, и часто до неузнаваемости, притом, что самосознание человека, ощущение его личности, остается. Изуродованный, обожженный, скрученный болезнью и старостью человек – то же "я", и только это "я" жаждет бессмертия и должно его обрести.

Душа, носительница "эйдоса", идеального информационного набора характерных черт приданного ей организма, восстанавливает тождество воскресенного тела с прежде жившим, но в обновленной, радикально претворенной комбинации. Точно описать ее сейчас нет возможности, но отец Церкви по крайней мере твердо

знает чаемый идеал, то, чем тело не будет: оно не будет тленным, страдающим, превратно-текучим, слабым, позорно-зависящим. Общие качества, в которые оно должно быть облечено, — это *слава, честь, сила, нетление*. Свт. Григорий склоняется к мысли о повоскресном исчезновении таких материальных свойств, как тяжесть; считал, что такие особенности телесной формы, как цвет, вид, очертание, должны измениться в "нечто более божественное", "ибо, что ныне усматриваем прекрасным не в людях только, но и в растениях и скотах, ничего того не останется в тогдашней жизни" ("О душе и воскресении"). Интуиция отца Церкви ведаёт: сам тип и идеал красоты будет иным в Царствии Небесном. Нынешний канон природной и телесной красоты, созидаемый особо гармоничным для глаза впечатлением от соединения объемов, черт, цветов, будет отменен. И прежде всего потому, что сам вид бессмертной, божественной твари будет уже иной. Не может, впрочем, целый ряд эстетических сторон, в которых провидят и теперь Божий лик и лад, быть целиком дискредитирован в вечности: симметрия, особое благообразие и одухотворенность форм или, напротив, живой причудливый ритм их сочетаний.

В своих воскресительных проектах Федоров углубляет эсхатологическую параболу зерна, распространяя ее на все земледелие, ведь в определенном смысле оно представляет собой *естественное тканетворение* новых органических форм из гнили и праха прежде живших существ. Земледелие существенно отличается от промышленности: последняя умертвляет, расчленяет, препарирует живые вещества, первопродукты природы и сельского хозяйства для производства *мертвых* вещей, в том числе наших *искусственных* покровов всех видов — от одежды до жилища, а также разного рода предметов комфорта, всех вместе маскирующих фундаментальную *необеспеченность* человеческой жизни.

Всеобщее дело способна осуществить в полном объеме только новая небесно-земледельческая культура. Покинув пути городской, мануфактурно-промышленной цивилизации, служащей потребностям эфемерного наслаждения, в тени которой неизбежно роятся мрачные призраки всеобщей розни, соперничества, войны и взаимоуничтожения, небесно-земледельческая культура ста-

вит главной целью органический прогресс, творчество самой жизни, самосозидание живых, естественных тканей тел живых и воссоздание умерших, причем в новом качестве, способном к тому же *самосозиданию*. Человек должен так чутко войти в протекающие в природе естественные процессы, чтобы можно было по их образцу – но на более высоком, сознательном уровне – обновлять свой организм, строить для себя новые органы, овладевать направленным, творческим *тканетворением*: "...земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться создающей силой живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т.е. всю мануфактурно-промышленную деятельность" (I, 296). Тут особенно очевидно, что при постоянном изобличении природного порядка существования, стихийного хода смертной жизни как недостойного для чувствующего, сознательного существа факта Федоров никогда не был врагом природы в совокупности ее неодушевленных и одушевленных объектов и существ и, более того, оставил указания, как всю природу целиком "обратить в целебную, животворящую силу, в орудие исцеления, оживления" (I, 299).

Бессмертие возможно только при условии преодоления изолированности нашей Земли от космоса при одновременной регуляции космических явлений: "Каждый обособленный мир, по своей ограниченности (средств к жизни. – С.С.) не может иметь бессмертных существ" (I, 276). "Земля – только исходный пункт, а целое мироздание – поприще нашей деятельности" (I, 292). Все космические проекты Федорова включены в высшую цель достижения бессмертного, обожженного статуса мира. Идеал "сельского знания" не благостная примитивная идиллия, а призыв к "небесной жизни"; только тяжким трудом человечество постепенно преодолевает природный принцип всего космического бытия.

Воскрешение невозможно для ограниченных физически, смертных существ, рабов теперешнего типа паразитарной жизнедеятельности. Приходится особенно настаивать на этой самоочевидной истине: Федоров поразительно упорно развивал как раз момент преображения в

воскресительном процессе и тем не менее его критики как-то ухитрились этого не заметить, тупо упрекая учение всеобщего дела чуть ли не в "некромантии", "воскрешении трупов", "воскрешении смерти, каннибализме" и т.д.

Федоров не устает повторять, что все даровое, природой данное в слепом рождении человек должен "выкупить" трудом, заменив на сознательно регулируемое, творчески-трудовое: "наше тело будет нашим делом". Только самосозидаемый человек сумеет воскрешать. Повторим и мы, что воскрешение идет одновременно с преобразованием самого организма воскресителей и воскрешаемых. К идее апокатастасиса, восстановления уже существовавшего состояния "первого Адама", Федоров добавляет активно творческий момент: созидание в процессе Дела существенно новых качеств, более высокого онтологического уровня человека, чем когда-то бывшего, даже в раю.

Строить и воссоздавать себя человек научится из окружающей вещества (автотрофность), сумеет и "скоплять в себе запасы и солнечной силы". *Полноорганность* (так называет русский философ обретаемую в будущем способность создавать себе всякого рода органы) – это будет "полное подчинение органов личностям, господство сознания, дающего, вырабатывающего себе органы" (I, 345). *Полноорганность* – одно из достижений творческого самосозидания человека: необходимые органы будут меняться в зависимости от среды обитания, прохождения, действия. "При сосуществовании, при полноорганности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежда, (т.е. время не будет иметь влияния на личность, оно будет их действием, деятельностью)" (I, 344). Кстати, подобное видение, но не как результат человеческого свершения, а как готовый факт преобразования, мы встречаем и у эсхатологов. Ориген, в частности, отмечал, что будущее "эфирное тело" (иносказание для Павлова "тела духовного") окажется "способным изменяться сообразно с местом, на котором оно будет пребывать".

Если воскрешение, осуществленное *сосуществование* личностей, вместо природной *последовательности* при-

носит тем самым победу над *временем*, то через полную органичность, дающую возможность для "последовательного вездесущия", человек действительно покоряет *пространство*. Действенная проектика Федорова не знает мистики: овладение временем не что иное, как направленная регуляция процессов жизни, исключая индивидуальный ущерб: победа над пространством, еще одна важнейшая составляющая бессмертного статуса бытия, не может означать абсолютного уподобления вездесущему Богу: Он одновременно пронизывает весь мир, человек же способен добиться "последовательного вездесущия", т.е. "всемирности" в смысле возможности "безграничного перемещения".

Как бы ни различались эсхатологические взгляды учителей христианской Церкви, одни склонялись к так называемой спиритуалистической линии, утверждавшей условный характер адских мук и конечный апокатастасис, другие придерживались более ортодоксально церковной позиции, верящей в вечность адских мучений, — и те и другие признавали единую последовательность операций конечных времен: вначале идет воскрешение всех умерших при предполагаемой трансформации их "тела душевного" в "тело духовное", т.е. их преобразование, и только потом суд над ними и приговор и, наконец, полное уничтожение, "сгорание" старого мира и претворение всей природы в "новое небо и новую землю". Глубокая разумность именно такого порядка спасения по-настоящему выступает только в логике идеи апокатастасиса, дальнейшее развитие которой являет как раз активное христианство Федорова. Признание неизбежности осуждения грешников на адскую муку — и это уже не просто после воскресения в то же земное безобразное тело, самой своей природой, можно сказать, обрекавшее на грех, а после преобразенного восстания в "теле духовном", представляет собой некий абсурд: как же это "тело духовное" ("образ небесного"), предполагающее и другой уровень сознания в нем, должно идти в неизбывную "геенну огненную"? У свт. Григория Нисского (и его предшественников) суд и осуждение раскрываются как некая духовная операция выжигания в себе греха, въевшегося в земную натуру человека. Это и есть "адские муки", ведь подобное осознание своей гнуса, всех губительных последствий прежнего

поведения, покаяние в них – и постепенное внутреннее избывание земного греха – дело болезненное, и тем оно страшнее и длительнее, чем большим злодеем был человек. Ад не имеет пространственного бытия, т.е. это не определенное место мучений, а особое нравственное состояние, заключающееся в мучительном "врачевании от скверны греха". И "по большому или меньшему количеству вещества (греха. – С.С.) возгорится мучительный оный пламень на время, пока будет питающее его" ("О душе и воскресении"). Но почему же подобный суд и адские муки не предшествуют преобразению, ведь последнее, казалось бы, должно быть результатом первого, т.е. преобразование результатом нравственного очищения? Но в том-то и дело, что пройти сознательный *ад*, понять всю глубину своих вин и перестрадать их, человек может только на высшем уровне сознания и оценки, который ему дает новая, духовная, небесная *физика* преобразенного тела. Если бы он воскрес буквально в том же виде, в каком жил, тогда он *фатально* мог быть лишь осужден на вечные муки как мерзавец и грешник (каковых большинство живущих), и только малая горсть святых и праведников явила бы в себе светосные задатки для небесной обители.

Идея необходимости преобразования при восстании из мертвых одна несет в себе абсолютную надежду на спасение всех. Эта глубочайшая интуиция выражена у святого Григория так, что по воскресении все будут обладать единым телесным совершенством, но разниться в смысле нравственного состояния душ, иначе говоря, всем будет дана одна *физическая* возможность оценить *качество* своих жизненных действий и, так сказать, подтянуть свою душу до бессмертного и славного ее телесного уровня. Вот тут-то с высоты новой природы, лишенной естественной необходимости вытеснения, пожирания и убийства, самосознание человека, его душа, полностью возвращенные в тело – иначе не будет и воскресения – проходят свой крестный путь нравственных мук за прежнее свое земное существование, с которым они сохраняют полную преемственность и за которое несут ответственность. Только после воскресительного преобразования плоти, лишения ее рабства тлению, рабства материи и чувственности, когда, наконец, разрешается Павлова антиномия двух законов, воюющих в

человеке, становится возможным сознательный, свободный и всеобщий отказ от зла, от злого выбора. Иррациональный, природный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы. Кто же может остаться носителем зла? Будет искушен и простится и сатана, и Иуда, и Нерон, и Гитлер, и убийца собственных родителей, и сладострастный истязатель слабого. Зло не просто исчезнет, — считает свт. Григорий, — но не оставит в конечном итоге по себе и памяти¹.

Наконец, последний этап эсхатологической катастрофы: окончательное уничтожение, сжигание этого мира, выход в новый эон божественного бытия, в "Царство Славы", находят свое отражение и в логике активного христианства. Под этим финалом надо понимать не просто воскрешение людей, их преобразование и искупляющее очищение (содержание предыдущих этапов), а радикальное изменение самого статуса бытия. Воскрешенные, бессмертные самосозидаемые существа не могут существовать каким-то аномальным островком в природном, космическом мире, где все имеет начало и конец, все сгорает и "падает", одно вытесняет другое — от живых существ до неживой материи. Все, другими словами, живет во времени: деградирует, сходит на нет, что для чувствующего сознательного наблюдателя приняло вид понятия времени. Когда же воцарится, по слову свт. Гр. Нисского, "непоколебимость и устойчивость", т.е. антиэнтропийная регуляция космических процессов, то "все временное бытие прекратится и исчезнет". Торжествуют новые принципы бытия; описаны

¹ Среди аргументов, приводимых святым отцом в пользу идеи апокатастасиса, всеобщего спасения и полного уничтожения зла, среди свидетельств Священного Писания, телеологических, метафизических положений (главное из которых: зло не обладает самостоятельной природой и есть лишь "лишение добра") особенно убедителен довод психологического порядка: добро несет в себе возможность неограниченного развития, зло же имеет свой предел; в крайней своей точке оно может пойти или до самоуничтожения или ... превратиться в добро: "... так как зло не развивается в бесконечность, но ограничено необходимыми пределами, то, в силу этого, за пределами зла следует преество добра <...>, достигнув предела зла, когда окажемся на краю греховной бездны, то снова станем лишь в свете, потому что природа блага неизмеримо превосходит меру зла".

они могут быть пока достаточно метафорически: любовь как тип связи всего со всем (а не вражда и вытеснение, нерасторжимая оборотная сторона космического Эроса, точнее говоря, не нынешний дуальный Эрос), любовь по типу Троицы, когда каждая часть не вытесняет другую и не сливается с ней в безразличное единство, взаимная прозрачность, свет, блаженство.

Но то, что эсхатологи представляли себе как некий непостижимый катастрофический миг перехода в божественное состояние мира ("Бог всяческая во всех"), для Федорова — длительный процесс творческого труда по преобразованию природы мира. Созидаемый статус бытия, основанный на постоянстве и неразрушимости, должен поддерживаться титаническими творческими усилиями сообщества бессмертных людей. Конец преобразовательной деятельности фактически не положен, ибо вечность знаменует начало истинно свободного, ликующего, бесконечного творчества в благе и красе, распространенного на всю Вселенную. Тут не вечный покой, блаженное созерцание Бога, превечного Света, чем обычно занимают жителей "нового неба"; уподобление Божественной сущности означает овладение творческой природой Духа, ее развитие, принятие на себя радости и (возможно!) мук созидающего труда, того "Отец мой доселе делает и Я делаю", что есть высшее выражение активного Идеала.

Почему божественный, идеальный мир всегда представлялся неизменным, неподвижным, застывшим в каком-то блаженном, осиянном славой столбняке? Движение, изменение, становление в пределах природно-космического мира (его единственно человек прямо физически знает) всегда шло и идет с индивидуальным ущербом, несет в себе умаление и гибель личности, особи, единичной вещи. Несмотря на весь победоносно-великолепный, обновляющий пафос становления (включавший в себя, не забудем, и результат некоего качественного возрастания), на дне его потока для человека всегда оставалась горечь, боль от исчезновения единичного и единственного. Это и дискредитировало в ценностном плане Высшего Идеала сам тип становящегося и развивающегося бытия. Неприродный, бессмертный порядок мыслился прежде всего изъятым из потока становления, абсолютно неизменным, равным себе, бес-

примесным, чистым (бытие идеальных сущностей Платона, Царствие Небесное христиан). Федоров же понимает это Царствие – в труде, в движении, в творческом развитии. Здесь его оригинальный вклад в христианский идеал: русский мыслитель поставил новую задачу овладеть типом развития, лишенным индивидуального умирания, типом *благого становления*. Это и есть жизнь вечная, именно жизнь, а не неподвижно-косное, какое-то элеатское или платоновское бытие, в котором пребывают не преображенные личности, их бессмертный собор, а вечные "консервы" прекрасных идей, отвлеченных, проективных. *Неизменность, непоколебимость, устойчивость*, эти качества всех вещей Царствия Небесного, скорее описывают самое общее свойство процессов, которые идут уже без разрушения и "падения", а также принцип охраны живой личности, как бы ее иммунитет в вечности.

Часть III

МЕТАМОРФОЗА ПОЛА

Пребывать в половой раздельности значит пребывать на пути смерти... Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих.

Вл. Соловьев

В деле преобразования природы человека и мира, может быть, самым трудным станет отнятие у природы ее главного оружия, ее высшего оправдания – того механизма, каким она обеспечивает свой прогресс и который она в силу этого окружила наибольшей привлекательностью: половой раскол, воспроизведение человеческих особей путем полового рождения. Тут и самая сласть для природного существа, и корень его неизбежной гибели для очистки места плоду этой сласти.

В истории религии и культуры мы встречаем некоторые подходы к вопросу трансформации половой энергии, преодоления полового раскола. Рассмотреть их так, чтобы выяснить главные направления, которые нащупывало человечество в разрешении этой задачи, – цель этой части¹.

¹ Две главы третьей части, носящие более фактический характер, вынесены в Приложение к книге.

ЭРОС И ЛИБИДО (Платон и Фрейд)

В своем происхождении, действии и отношении к половой любви "Эрос" Платона совершенно конгруэнтен нашему понятию любовной силы психоаналитического либидо.

З. Фрейд

Скандалная знаменитость XX века – психоаналитическая теория либидо фактически удостоверила (более всего в пределах человеческого микрокосма) космическую интуицию древнейших натурфилософов: Великий Эрос – космогоническая сила, начало влечения к соединению стихий, существ, вещей – лежит в самой основе всех явлений этого мира. Эротически заряженное поле – первичная и могущественная энергия человека; именно она, отклоненная от своей прямой цели, расходится на самые разнообразные нужды общественно-культурного жизнеустройства. (Зигмунд Фрейд, создатель практики и философии психоанализа, говорил даже о количественных характеристиках этой энергии, еще почти не исследованных.) Либидо (энергия всех первичных позывов, объединяющихся в человеческом представлении словом "любовь") включает, по Фрейду, все формы любовных и дружественных чувств, все привязанности к себе, к родителям, к сверстникам, к родине, к профессии и делу, к отвлеченным понятиям, к Богу: один и тот же источник половой импульс питает их всех. Такой пансексуализм неприятно сконфузил многих, скорее всего в силу своей холодно-научной оголенности. Ибо подобное видение, обряженное в великолепные мифологические одежды, рожденное в поэтически-провидческом иступлении, не только никого не шокировало, но вдохновляло и возвышало веками. Речь идет о Платоне, его учении об Эросе, с которым отец психоанализа сам удостоверил свое родство.

Вспомним, как всю иерархию эротических чувств, вздымающуюся пирамиду любовных стремлений, вплоть до идеальной вершины – любви к небесной красоте как таковой, Платон упирает в подножие чисто *полового* страстного стремления. Без него никакая восходящая

лестница невозможна, попросту ей неоткуда было бы взяться. Земля и небо, земная страсть и небесное блаженство связаны одним проводником. Земная красота, единственно где сверкает отблеск — пусть слабый — небесной красоты, рождает у души воспоминание и тоску по утерянной горней родине, бессмертному великолепию идеальных божественных форм. В трепетном безумстве стремления к близости с любимым, слиянию с ним — надежда вновь обрести потерянное. Здесь как будто создается радужный путь Туда, у души прорезаются крылья. Как глубочайший источник и загадка платоновского мира нас поражает эротическая неистовость тона философа, возбужденный физиологизм его стиля, когда он рисует эти картины в диалоге "Федр". За этой загадкой стоит эмоционально-волевая установка на предельную конденсацию половой энергии (и ни в коем случае ее угашение!) для ее претворения в высшие формы, без потери ее энергичной ценности, всего ее жара и пыла. Неистовство влюбленных стоит в одном ряду — или, точнее, в начале одного ряда — тех "величайших для нас благ", которые "возникают от неистовства": дара пророчества, творческой одержимости, художественного вдохновения, горячей молитвенной устремленности к небесному, к Богу¹. Не будет *внизу* вулкана натурально-го пола, его огнедышащей энергии, не будет ничего и

¹ Платон философски развил и облагородил, в частности, те мифологии, которые пронизывали дionисийскую религию, орфизм. Через них в лоне греческого язычества с его пафосом *приятия* мира, культом телесной формы и земного наслаждения, пробивалось всегдашнее, никогда не иссякавшее в человечестве стремление к иной, неприродной форме бытия; этот порыв направляла, как всегда, жажда бессмертия; им наделялась только духовная сущность в человеке, так что его душа, загаженная плотскими, животными страстями, должна была очиститься, высвободить в себе эту лучшую часть, чтобы соединиться с Богом, с небом. И главное, целиком принятое Платоном: осуществление это представлялось возможным только в эротическом экстазе, как бы колбе пресушествования человеческого естества, его воспарения. Платоническая любовь (которая позже стала общепризнанным определением для бесполовой, идеальной формы любовного отношения одного человека к другому) у самого Платона означала жгучее стремление смертного к идеальному миру, влечение чувственного к сверхчувственному.

вверху, никакой красоты умного, духовного космоса, которую стремится обрести человек, – как будто говорит внутри Платона какое-то простое знание-проницание. Эта глубокая истина отслаивается как общезначимое зерно от всей обволакивающей его пышной мифологии небесных сфер, судеб, ниспадающих в материальный уровень душ и вновь восходящих, мифологии, окрашенной влиянием восточной метафизики кармы и переселения душ (у Платона "закон Адрастии", богини судьбы в ее карающем аспекте).

Как всегда у Платона, боковые ответвления его мысли, разные уровни истины предмета представлены участниками его диалогов. Среди таких поворотов особенно глубок миф о первоначальной целостности человеческой природы, всемирно известный как миф об андрогинах, вложенный автором в уста Аристофана. "Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, – мужского и женского, ибо существовал еще и третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя; ставшее бранным, – андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов – мужского и женского". Интересно указание, что такая целостность придавала изначальным людям невиданную мощь, так что они стали покушаться на власть богов, решившись на штурм небес. И тогда Зевс, чтобы уменьшить их силу и дерзновение, разрезал каждое существо пополам. С этого времени каждая половинка страстно стремится найти свою подругу и слиться с ней в одно. Три типа первоначальной целостности Платон "придумывает", чтобы обосновать три разновидности существующей человеческой любви, и они не имеют существенного значения. Недаром, в расхожем мнении остались только андрогины как материальный целостный прообраз нормальной формы половой любви. Любовное влечение и соединение – это и есть смутное, неосознанное стремление и несовершенная попытка "сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу". При всей своей образной детализации, полете поэтической фантазии автора, этот миф выражает буквальный мистериальный смысл соединения "двух в одного" как цели метаморфозы пола, о чем пойдет речь в следу-

ющей главе. Здесь указан идеал личностной физически-духовной целостности человека, исцеляющей его слабую смертную природу, идеал, отличный от торжествующего у Платона видения эротического восхождения к бестелесной, чисто духовной красоте. Как всегда в мифологическом мышлении, требуемое к достижению (желаемое будущее) помещается в прошлом (как в каком-то прекрасном начале уже бывшее), вызывая тоску по утраченному состоянию и потребность к нему вернуться.

Эрос у Платона – прежде всего стремление к совершенствованию, пронизывающее развитие мира, и в человеке сознательно направляемое к превозможению натурального уровня чувств и понимания, к восхождению на все более высокую и духовную ступень. Этот смысл Эроса ярко изобличает платоновский миф о его рождении от Пороса (старейшего из богов, упоминаемого среди первых космогонических сил, таких, как Хаос; означает он "путь", "средство для достижения", "богатство") и Пении (олицетворения бедности): "Поскольку же он сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и, вопреки распространенному мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если его дела хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять.

...Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством" ("Пир"). Эрот как воплощенное алкание того, чего у него самого нет (недостача как побуждение к обретению), олицетворяет человеческую ступень в космической иерархии. Он – квинтэссенция человека как вечно стре-

мящегося начала. Боги ни к чему не стремятся, они статичное, самодовлеющее бытие достигнутого апогея и апофеозы качества. И Эрот у Платона поэтому не бог, а особый "гений", "нечто среднее между бессмертным и смертным", потенциально бессмертное начало, как человечество на своем пути к Богу. Сам генетический состав Эрота в некотором роде аллегория человека, особго посредствующего звена между высшими и низшими мирами: Отец его, его уникальное "богатство" и "путь", — это человеческий Разум, искра Божественного Духа, а Мать, Бедность, — материя, несовершенная телесная организация человека, вступившая в брачный союз с Духом и потому втянутая в его стремления.

Целый ряд уравниений смысла любви приводит диалектическую мысль Платона к выводу, что истинное стремление Эроса, скрывающееся за всеми его осуществляющимися формами творческого "рождения в прекрасном", есть стремление к бессмертию: "...рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А, значит, любовь — это стремление к бессмертию... Ведь у животных, так же как и у людей, смертная природа стремится стать по возможности бессмертной".

Какие же формы бессмертия порождает Эрос в человеке? На своем сугубом поприще половой любви и полового рождения он обеспечивает единственно возможное в порядке природы родовое бессмертие. Но понимание его неабсолютности ведет к трансформации эротической энергии зачатия в "духовную беременность" — творчество новых форм государственности, бытовой, экономической, художественной культуры. Такое бессмертие в отличие от первого более личностное (помнят и чтут конкретного творца), а потому и более завидное; но ему уготована участь утешать смертного человека лишь сознанием своей бессмертной славы, памяти о нем в потомстве. Культурное бессмертие — тоже в конечном итоге не абсолютно, подвержено всем превратностям людского мнения и шире — катастрофическому неблагоприятию всего земного, в том числе цивилизаций и культур. Платон как истинный провидец и глубочайший метафизик, выразивший заветнейшие ал-

кания человеческой души, не может на этом остановиться. Как высшая цель эротических стремлений ему нужен Абсолют, неущербное, всегда прекрасное и бессмертное бытие. Но обретение его в созерцании-проникании бессмертной душой идеальных форм, того "прекрасного само по себе, прозрачного, чистого, беспримесного, не обремененного человеческой плотью, красками и всяким другим бренным вздором <...> божественно прекрасного <...> во всем его единообразии" не оставляет места личностному самосознанию. В погоне за бессмертием, доступным лишь человеческой личности, эта личность окончательно утрачивается. Эрос по существу терпит поражение.

Фрейд также укореняет инстинкт жизни, ее стремление продлиться до бесконечности в Эрос, только у него как трезвого ученого XX века он расшифровывается как пол, зародышевые клетки, точнее, их энергия либидо. Фрейд принимает положение Вейсмана о практически бессмертной "зародышевой плазме, которая служит целям сохранения вида, его размножения", дополняет его динамическим пониманием, выдвигая на первый план "не живую материю, а действующие в ней силы". Силам Эроса с их принципом наслаждения принадлежит жизнестроительная, оптимистическая роль. Они борются с первичным позывом к смерти, этим, по Фрейду, стремлением живой материи вернуться в более простое, неорганическое состояние, из которого она когда-то возникла. Фрейд, как и Платон, не упустивший в своем представлении Эроса древние натурфилософские его грани, видит в нем, в энергии либидо, космическое влечение к соединению: атом стремится к атому, и создается большое и малое неорганическое тело; клетка — к клетке, и возникает многоклеточный организм; особь — к особи, и формируются отряды, сообщества, а на ступени человека — разного рода "либидинозно заряженные" родовые, общинные массы, группы, наконец, общества.

Но природный Эрос за притяжением таит отталкивание, агрессию ("Вражда" натурфилософов), и все союзы чреватые взрывоопасными, самоуничтожительными потенциями. У Фрейда эта вторая, антиэротическая первичная тенденция обозначается как влечение к смерти, зов Танатоса, т.е. ученый, вслед за Гераклитом и Эмше-

доклом, отщепляет от Эроса его оборотную, отрицательную сторону, его противоречие в самостоятельную силу¹. Более того, в ряде работ, и прежде всего в той, где впервые была им выдвинута теория первичного позыва к смерти ("По ту сторону принципа наслаждения"), Фрейд настаивает на примате этого позыва, так что все остальные движущие силы жизни, и прежде всего эротические, лишь каждый раз разыгрывают некий индивидуальный путь к смерти, как будто пляшут причудливый танец жизни, имеющий своей целью смерть. Жизнь предстает какой-то странной причудой природы, исполняющей в каждом индивидуе особый набор "па", ведущий к желаемому прекращению существования.

Это было крайнее отклонение в философской мысли Фрейда; позднее он снова выдвигает начало жизнеутверждающего Эроса, не рискуя, однако, предрекать конечный исход его подземной схватки с Танатосом, исход, решающий для судеб человеческой культуры вообще. Эрос у Фрейда, будучи стремлением к объединению и энергичным источником всех форм человеческой деятельности, как у Платона, в резком отличие от последнего не несет в себе порыва к совершенствованию, импульса к восхождению человека. Изъяв из природы вещей и человека телеологическую направленность к развитию, Фрейд довольствуется механистическим взглядом на все богатство природных форм, их последовательное усложнение и совершенствование как на "результат внешних сил, толкающих к приспособлению", некую результирующую игры внешних случайностей и удержанного, укрепившегося уровня развития. "Многим из нас трудно будет отказаться от привычной веры, что в самом человеке живет инстинкт совершенствования, который привел его на высоту современных духовных до-

¹ Связь и даже обратимость Танатоса и Эроса у Фрейда прослеживается в таких крайних явлениях, как скажем, садизм или мазохизм. В глубине садистических наклонностей – считает ученый – лежит первичный позыв к смерти, но под влиянием "сексуального электричества" отклоненный тут на другого, и уходящий тем самым от работы самоуничтожения. Позыв к смерти мобилизуется на службу Эросу, но остается той же разрушительной природы. Причем импульс к саморазрушению обычно прямо не проявляется, обнаруживая себя именно в соединении с Эросом, как в этих случаях.

стижений и этической сублимации, и что этот инстинкт позаботится о дальнейшем развитии в сверхчеловека. Но я не верю в такой внутренний инстинкт и не вижу пути, который мог бы спасти эту благодетельную иллюзию. Мне кажется, что прежняя история развития человека имеет то же объяснение, что и история животных, и то, что можно наблюдать у ограниченного количества человеческих индивидов как неумолимый порыв к дальнейшему совершенствованию, без труда объясняется как следствие вытеснения первичных позывов, на котором и построены наибольшие ценности человеческой культуры" ("По ту сторону принципа наслаждения"). Вопрос о цели жизни человека и человечества для Фрейда нелеп, являясь исключительной привилегией религиозного мировоззрения, которое само — убежден он — "проистекает (всего навсего! — С.С.) из инфантильной беспомощности и вызванного ею влечения к отцу". Критерий биологической данности приводит к тому, что Фрейд призывает человека ориентироваться на пример его собственной оценки животных: "О смысле жизни животных не говорят", "предпосылкой его постановки (смысла жизни человека. — С.С.) является человеческое зазнайство" ("Неудовлетворенность культурой").

Человеческая природа заперта у Фрейда жесткими детерминизмами отношений внутренних психических сил. Жизненная цель ими же и определяется: принцип наслаждения, господствующий в либидо, сменяется под гнетом объектов, внешних обстоятельств в более скромный "принцип реальности", который довольствуется если не наслаждением, то хотя бы отсутствием страдания как целью. Это и есть для Фрейда единственный достойный предмет для поисков моралистов и ученых: как по возможности избежать страдания. Бежать ли вообще от неприятностей, неизбежно связанных с людскими отношениями, в полное одиночество, свой скит, предаться ли мощнейшей сублимации, находимой в занятиях искусством, одной из эффективных, по выражению Фрейда, "методик защиты от страдания" (но, увы, она доступна лишь избранным натурам, да и их до конца не спасает) или с увлечением предаться профессии, работе, что уж всем доступно и весьма рекомендуется ученым. Даже умеренное и контролируемое ис-

пользование всяких химических воздействий, "меняющих условия нашей эмоциональной жизни", признается возможным и весьма заманчивым: "Действие наркотиков в борьбе за счастье и для устранения несчастья признано как отдельными людьми, так и целыми народами настолько благодетельным, что они заняли почетное место в экономике их либидо" ("Неудовлетворенность культурой").

Фрейд и Маркс — два пророка двух половинок секуляризованного мира современности, первый — для капитализма, второй — для социализма. Фрейд предлагает скромный "научный" гуманистический идеал построения земного града в пределах человеческой природы, ее возможностей, ограничений и противоречий. Религия, этот, по его мнению, "невротический пережиток" детства человечества со всеми ее иллюзорными обещаниями, с ее абсолютно нереалистическими "психологическими" этическими предписаниями (вроде "люби ближнего, как самого себя"), приводящими лишь к "грандиозной инфляции любви", с ее сверхчеловеческой целевой устремленностью должна быть трезво и решительно отброшена и заменена "результатами рациональной умственной работы" ("Будущее одной иллюзии"). Преодолеть свою природу и порядок вещей этого мира человек не может (да и не должен во избежание внутренних и внешних катастроф): "Могучая природа, жестокая, неумолимая, встает против нас этими силами и снова наглядно показывает нам нашу слабость и беспомощность, от которой мы думали спастись культурной деятельностью" ("Будущее одной иллюзии"). Набор фрейдовских цивилизационных основоположений, утверждающих идеал меры, умеренного оптимизма (или пессимизма, что здесь одно и то же), обличает чистый языческий идеал: полное принятие природной данности, "человеческий масштаб", "поскольку это допускает внешняя реальность", "научная работа является для нас единственным путем, который может привести нас к познанию реальностей вне нас", и к улучшению нашей судьбы, при том, что нельзя гарантировать не только окончательного счастья, но и самого существования человека и человеческого общества, раздираемых конфликтом могущественных первичных позывов.

Маркс земной град, также не покушаясь на естественный онтологический порядок, стремится, однако, к достижению абсолютного счастья и свободы в пределах человеческой природы, закрыв при этом глаза на глубинные натуральные противоречия, саморазрушительный характер смертной природы человека. Тем самым коммунистический идеал — при всех наличествующих в нем сверхъестественных порывах — превращается в противоестественную утопию. Это, кстати, отметил и Фрейд, при всех своих симпатиях к социализму упрекая его в существенной недооценке психических реальностей человека: "Я думаю, что проповедь этики до тех пор будет тщетной, пока добродетель не будет вознаграждаться здесь, на Земле. И мне также кажется несомненным, что реальное изменение отношения человека к собственности может больше помочь в рассматриваемом деле, чем любое этическое веление; но понимание этого положения социалистами затемнено новой идеалистической недооценкой человеческой природы и для практического использования обесценено" ("Неудовлетворенность культурой").

Фрейд в отличие от Маркса, казалось бы, целиком антиутопичен, он не обещает никаких чудес человеческого могущества и совершенства в будущем, трезво констатируя, что путь культуры, на который вступил человек, оставляет и будет оставлять его неудовлетворенным, что каждый культурный человек в той или иной степени невротик. Процесс культурной сублимации эротического либидо, основной природной энергии человека, связан для него с большими потерями наслаждения и несет для Фрейда внутреннее неизбывное противоречие. "Вечный зрелый сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?" ("Неудовлетворенность культурой").

Фрейд уже сейчас спокойно готовит человечество к его вполне возможной судьбе: биологически захиреть и постепенно вымереть вследствие крайностей самого культурного развития, приводящего к чрезмерной утонченности сознания и чувства, вытеснению в область от-

вратительного "низменных" функций природного размножения. Именно такое понимание драматических (собственно, антагонистических) отношений культуры и природы мы встречаем еще в знаменитом пророчестве русского поэта о будущем "золотом веке" и "последней судьбе всего живого":

Желания земные позабыв,
Чуждаяся их грубого влеченья,
Душевных снов, высоких снов призыв
Им заменил другие побужденья.
И в полное владение свое
Фантазия взяла их бытие,
И умственной природе уступила
Телесная природа между них:
Их в эмпирей и в хаос уносила
Живая мысль на крыльях своих;
Но по земле с трудом они ступали,
И браки их бесплодны пребывали.

Прошли века, и тут моим очам
Открылася ужасная картина:
Ходила смерть по суше, по водам,
Свершалася живущего судьбина.
Где люди? где? Скрывалися в гробах!

Е. Баратынский. "Последняя смерть"

И вот рушатся последние города, культурные, зависящие от человека животные (а остались на земле лишь такие) также исчезают, и солнце встает над пустой землей, оставленной лишь растительности. Что предшествовало такому страшному концу человеческой цивилизации? Ее невиданный блистательный прогресс: и цветение всех искусств, и покорение стихий, и воздухоплавание, и даже полная "метеорическая регуляция", окончательное благоустройство всей Земли:

Везде дворцы, театры, водометы,
Везде народ, и хитрый свой закон
Стихии все признать заставил он:
Уж он морей мятежные пучины

На островах искусственных селил,
Уж рассекал небесные равнины
По прихоти им вымышленных крил;
Все на земле движением дышало,
Все на земле как будто ликовало.

Исчезнули бесплодные года,
Оратаи по воле призывали
Ветра, дожди, жары и холода,
И верною сторицей воздавали
Посевы им, и хищный зверь исчез
Во тьме лесов, и в высоте небес,
И в бездне вод, сраженный человеком,
И царствовал повсюду светлый мир.

Картина чрезвычайно любопытная, она невольно, но как нельзя яснее обнажает логику "языческого" прогресса: все можно совершенствовать – мир вокруг себя, ум, душу, но *тело*, организм человека, его отправления, замкнутые по *смертному* типу, – *не трогать!* Почему же тело такой пасынок, откуда заклятие, роковая замороженность, магический круг, обведенный вокруг: не приближаться?! А ежели *не трогать* – то ведь выходит гибель, конец и по-вашему! Не работает ли тут Некто, "имущий державу Смерти"? Готовит себе идеологов, как будто нечувствительно для них самих, изощренно сбивает зрение "умных и разумных", составляющих мнение мира сего, обольщая их самооценивающей лестью: как тонко, как интуитивно (или научно – по выбору!) глубоко, как благородно-безнадежно мое проникновение в суть и течение вещей и природу человека, не доступное розовощекой массе и слепо верующим в Чудо!

Фрейдовская теория либидо, сублимации как основы культуры стала наиболее научным выражением и одновременно обоснованием фундаментального языческого выбора современного мира (в пределах и масштабах земной, человеческой природы). Она же обнаруживает, что этот выбор включает и готовность всем погибнуть. Фрейд "научно" запер человечество в природном Роке, скрупулезно-садистски внедрив его железный закон в малейшие извивы психики каждого. Тем, кого возмущает такое "научное" манипулирование свободой человека,

его душой и духом, кто не желает принимать начертанной выше дьявольской перспективы, надо обратить взоры совсем в другую сторону.

ЧЕРТОГ БРАЧНЫЙ ("Будут двое одна плоть")

Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Его отделение было началом смерти... Итак, женщина соединяется со своим мужем в чертоге брачном... Но тайны этого брака совершаются днем и при свете.

Евангелие от Филиппа

Преодоление природного порядка существования осознавалось в великих религиях по основным линиям природного закона: в стремлении уменьшить уже сейчас *пожирание* чужой жизни (ограничения в еде, пост) смягчить *борьбу* друг с другом (в отношениях между людьми да и с "меньшими братьями" культивировалось сердце любящее, милующее) и, наконец, как бы отменить то радикальное биологическое *вытеснение* одного поколения другим, детьми родителей, которое гнездится в поле, в половом рождении (воздержание). Во всех религиозно-аскетических практиках главным вызовом природе, ее разлитому по всем существам необузданному сладострастию к соединению особей противоположного пола – дать жизнь своему подобию и умереть, немедленно или с некоторой задержкой – было полное половое воздержание, идеал целомудрия. Через изнурение своего физического состава постом, молитвой, через систематическое отвлечение внимания от телесных пристрастий в духовные упражнения разного рода достигается как бы погашение половой энергии. Иногда в изуверском пределе (отдельные примеры в монашестве, секта скопцов) практиковалась буквально кастрация: выкорчевать с кровью до конца жгучий природный корень каждого человека. Но почему фигура скопца почти всегда для нашего глубокого нравственного инстинкта так отталкивающая, корежится в постыдной ущемленности, темной злобе, каком-то невосполнимом ущербе,

как будто она лишилась не просто чего-то *природно* важного, но и совершенно необходимого по самому высокому небесному счету? Скопец — *тускл*, в нем как будто погасло внутреннее солнце, изъяты самые источники света.

Христианские подвижники такого впечатления не вызывают, напротив, их облик связан с образом светочности, какой-то энергичной *лучистости*. Но позволительно спросить, не потому ли, в частности, что телесная родотворная энергия здесь не просто была погашена, но в какой-то степени пресуществлена в новую, высшую форму своего проявления. Недаром, тут сказано: "в какой-то степени", поскольку никогда прямо в аскетической христианской литературе (запечатлевшей практику) не ставилась задача не просто изгнать плотскую похоть (но куда?!), засыпать жар полового влечения, но осознать его как мощнейший энергичный фактор, который надо не просто отбросить, а оценить и использовать для творчески-преобразовательных, тело-построительных целей.

Это происходило прежде всего потому, что христианский путь спасения был преимущественно понят как чисто духовное приуготовление к Царствию Небесному, к уже готовому в трансцендентном мире божественному порядку бытия. Надо было его заслужить одухотворением — поелику возможно — своего тела, стяжанием Духа Святого. Активность распространялась только на нравственное приуготовление к готовому, а не на соучастие — всеми способностями и возможностями — в самом созидании такого порядка, где будет окончательно преодолен природный закон в основных своих функциях: пожирания, борьбы, вытеснения и отсюда небратства, греха и зла. Это выразилось в том, что никто не определил сознательно цели коренного физического преобразования своего организма, управления стихийным ходом природы вне и внутри человека как настоящее христианское дело.

В восточном монашестве каким-то образом восчувствовали такую цель исихасты¹, они защищали (см., в ча-

¹ Первое письменное свидетельство о "внутренней Иисусовой молитве" относится к трактату XI в., приписываемому прп. Симеону Новому Богослову. В начале XIV в., св. Григорий Синаит возрождает и вводит эту особую практику на Афоне.

стности, сочинения свт. Григория Паламы, XIV век, одного из самых сильных их идеологов) саму возможность и необходимость психофизиологических приемов управления своим телом во время Иисусовой молитвы, основного духовно-душевно-телесного ритуала исихастов. На фоне очень сильного всегда в христианстве спиритуального уклона (тело – лишь темница души), уклона по существу платонически-языческого и чуждого самому духу Христова обетования, в исихазме речь шла – пусть в узких, лабораторно-монашеских пределах – о задаче включить тело, а не только душу или ум в круг преобразования и освящения для будущего обожения. Не только Бог, учил свт. Григорий Палама, по своей сущности (усии) непостижимая, неопределимая, трансцендентная реальность, нисходит своими энергиями, своими действиями в мир для спасения человека, но и последний, неся в себе образ и подобие Божие, может в особом акте выхода из себя, вознесения над собственной тварной природой уже сейчас, еще на земле, увидеть "нетварный свет", самого Бога, т.е. физически предвосхитить то, что должно стать по благодати и природой самого человека. Эту же мысль выражает и знаменитый афоризм свт. Василия Великого: "Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом".

Логика свт. Паламы истинно христианская: раз плоти в целостном составе человека предстоит вечная обоженная жизнь, а она по своему недостоинству далее всего отстоит от закона этой жизни, то главное усилие высших сфер человека должно быть направлено на работу над плотью, ее к ним подтягивание. "Не плоть ли, в коей, как и Апостол говорит, не живет *ничего доброе* (Рим. 7:18), пока не восприимется человеком *закон духа жизни?* (Рим. 8:2). Ее потому наиболее не должно оставлять без внимания. Иначе как она будет нашею? Как удержим ее за собою?" (свт. Гр. Палама. "О священнобесмолствующих"). "Введение ума внутрь", "заключение его в теле" (основная молитвенно-"физиологическая" операция исихастов) не могут "позорить", унижать дух, ибо само по себе "тело не зло", "не плоть обвиняет, а прившедшее вследствие падения стремление греховное", тот плотский закон, который противостоит высокому идеалу нашего духа, "почему мы, противовоюя сему за-

кону греха, изгоняем его из тела и поселяем там ум, как епископа (над всем надзирающего и всем управляющего), и через него полагаем законы каждой силе души и каждому из членов тела подобающие ему. Чувствам предписываем, что и в какой мере должно им воспринимать; каковое дело закона духовного именуется воздержанием; желательную часть души настраиваем наилучшим расположением, коему имя любовь; мысленную часть улучшаем, отгоняя все, что препятствует уму возноситься к Богу, — и сию частичку закона духовного называем трезвением" (Гр. Палама).

"Сокровенной храминой" ума является *сердце* ("первый плотский орган мысленной силы"). Сюда, как на свой престол, и необходимо собрать ум не только от внешнего рассеяния, но и от поплзновений автономного, так сказать, воспарения. Ведь задача не отрывать сознание от тела в великолепно-державное бытие чистого духа, как это происходит в различных формах спиритуализма, а соделать его одухотворяющим *регулятором* всех телесных огранов и сил.

В исихазме несомненен порыв от отвлеченно-умозрительных построений ("умного созерцания", принадлежности "эллинского заблуждения", "бесплодных слов") к каким-то формам опытного преобразования естества ("ибо таким вещам учит не слово, а труд деловой, и от труда опыт, который приносит полезные плоды"). Правда, этот опыт весьма ограничен; в нем чувствуется и опосредованное влияние индийской йоги (возможно, но менее вероятно и более позднее параллельное самозарождение, при некоторой общности цели). "Психофизиологическая регуляция" исихастов включает ритмизацию и сдерживание дыхания (йогическая пранаяма), особые приемы концентрации и сосредоточения внимания (пратиахара на Востоке): "приостанавливают разнообразные движения душевных сил, особенно в видах познания, всякие восприятия чувственные и всякое вообще движение тела, в нашей власти состоящее" (Гр. Палама). Умная молитва воспроизводится в ритм все более замедляющегося дыхания, при концентрации глаз середине живота, точнее, между грудью и животом, в районе сердца, возможно, в районе пупка, средоточии жизненной энергии — по йоге, сердечного ума — у исихастов.

хастов¹. Ведь недаром последних полемически-уничтожительно называли амфалопсихами, то есть пуподушниками.

Венец сосредоточения и медитации, апофеоза йогического опыта, именуется самадхи, то же у исихастов — трезвение. Тут проступает глубокая разница между ними: йог стремится отлепиться от материи, выйти в чистый дух, и тем самым погрузиться в неподдающийся описанию восторг слияния с Единым; "священно-безмолствующий", по свт. Паламе, напротив, ищет вынести к свету, к духу, к Богу и всю плоть человеческую: "В устремивших ум свой к Богу и душу привергших к вожделению божественного, и плоть, перенастроившись, возвышается вместе с ним и вкушает божественного общения, чрез что и она бывает стяжанием и домом Божиим" (Гр. Палама). Отметим в приведенном отрывке приложение слова *вожделение*, обозначающего чаще всего желанья половой сферы, к *божественному*.

За таким облагорожением слова должно стоять — хотя бы в интуиции, желании, предведении — облагорожение (в таком же направлении) и того побуждения, которое первоначально этим словом обозначается. Причем, если волевые вожделения сами собой исторгаются из человека и он им рабски вкорюствует, то вожделение к Богу обретается лишь усилием человека ("привергших к вожделению"). Тем самым как бы уже является и путь такого претворения низшего инстинкта в высокое стремление: через усилие, труд, работу. Знаменательно и само слово *трезвение*. В нем запечатлена победа над *отъянением*, тем состоянием, в разных стадиях и разной крепости которого пребывает живущий, плотский человек: ведь не только явные страсти затуманивают, а то и вовсе выключают ум ("когда не думает никто"), но и вторжения подсознательных желаний, порывов, страхов неопознанно смущают и дурманят его. "Снизу искушаю-

¹Уже в "Упанишадах" есть слова о встрече "со светом собственного сердца". В сердце и после упанишад всегда помещался центр читты (ума, сознания). Между пупком и грудью во всех течениях индийской "мистической физиологии" находится так называемый "лотос сердца". В одном из комментариев на "Йогу-сутру" говорится, что от сосредоточения на "лотосе сердца" возникает "внутренний свет": здесь человек встречает свой Атман, "истинное Я".

щих духов пребудешь победителем" (Гр. Палама) – это и есть задание проникнуть светом познания и сознания в темные подсознательные области человеческого организма, в бессознательные процессы и отправления в виду их претворения в духовно-созидательные.

Но это была самая общая, нерасчлененная задача; конкретно вопрос о природных внутренних энергиях человека, в том числе о родотворной энергии, которая в идеале столь категорически изымалась из своего профанического употребления, о судьбе этой силы в необходимом выходе человека за свою природную тварность, вообще не ставился исихастами. Ибо последние, как все христиане (и монахи, и миряне, и мистики, и богословы), не выходили за этап более-менее продвинутого приготовления, предчувствия, предвосхищения и предведения, не дерзая перейти к самому христианскому делу. Нет, "не дерзая" – это не те слова, точнее будет: "и не мысля себе", "не представляя", что все чем они занимаются: храмовая служба, литургия, молитва, умная молитва и т.д., т.е. мистерияльное, эстетическое проигрывание высоких истин о Боге и человеке, о его предельных устремлениях, может стать буквальным делом их осуществления. Как горько сознавал Федоров: "Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред началом дела, за самое дело".

Чем занимаются люди в детстве? В чем их главная тогда "служба"? Они *играют* в свою будущую жизнь; содержание их игр всегда предвосхищение взрослых занятий, забот, ситуаций. Дети играют, не мысля, не представляя, чтобы их игра перешла в дело, для них игра и есть их дело. Но, слава Богу, кончается детство, и "дочки-матери" или воинственный "пиф-паф" становятся реальностью, но ведь сколь по существу далекой от детской игры! Так и верующие в отношении к взрослому христианскому делу (а тут уже речь идет не о природном деле удела человеческого, а о деле метафизическом, деле превосхождения этого удела) еще находясь на стадии детства, еще играющие дети, не пришедшие к совершеннолетию, "в меру возраста Христова".

Интересен в этой связи вопрос о браке, понятием в христианском смысле. Ведь наряду с идеалом абсолютного воздержания от телесного, полового соединения, идеалом полного целомудрия, существует брак, союз

двух лиц противоположного пола, и этот союз не только освящается Церковью, но и является в ней одним из таинств. Каждое церковное таинство знаменует собой некий мистериальный переход, трансцендентный скачок человека на качественно новую ступень, некое как бы претворение низшего его состояния в высшее. Так, к примеру, крещение усыновляет природное существо – человека – Богу, другому, неприродному порядку бытия.

В чем же заключается такой "скачок" в браке – "и будут двое одна плоть"? Обычно это понимается метафорически в смысле тесного семейного, житейского, душевного и духовного единства. Этому в некоторой степени способствовали объяснения сущности брака и предписания брачующимся, принадлежащие таким высоким авторитетам, как апостол Павел, и таких учителей Церкви, как Климент Александрийский, св. Иоанн Златоуст и др. Рассматривая брак прежде всего на уровне существующей природной данности, они рекомендовали его сколь можно морализовать, приуготовить к грядущему трансцендентному преображению человека. Лучше вовсе без брака, но он не возбраняется, и прежде всего для тех, которые "не могут воздержаться... ибо лучше вступить в брак, чем разжигаться" (I Кор. 7:9); т.е. брак назначен дисциплинировать чувственность. Кроме того, он служит целям продолжения рода. Если апостол об этом вообще не говорит – его обостренное сознание чрезвычайной близости последних сроков не видит никакого смысла в рождении новых поколений ("Время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие... и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего" – I Кор. 7:29, 30), – то в последующих наставлениях святых половое соединение в браке сводится исключительно к деторождению.

Апостол Павел не мог не провидеть и сверхутилитарный, мистериальный смысл брака, об этом свидетельствует его уподобление брачного союза союзу Христа и Церкви, освящающего Божественного начала и соборного тела человечества. "Тайна сия велика" – апостол лишь намекает, но не раскрывает ее.

Можно сказать, что мирское христианское сознание восприняло лишь экзотерическую сторону таинства брака, "плоти единой": метафорическое "как бы плоть еди-

на", "как бы союз Христа с Церковью". При том, что самое сокровенное, эзотерическое ядро таинства, мистерии – всегда *буквально*: "плоть едина" будет обозначать буквально единое существо, состоящее из двух, мужчины и женщины, во всяком случае необходимость такой метаморфозы. Но именно буквальное понимание таких вещей требует парадоксального, сверхрационального взлома понимания, труднее всего вмещается в человеческое сознание (даже религиозно приобщенное), сознание глубочайше природное, глубочайше *окультуренное*, т.е. осваивающее духовный мир, лежащий вне прямого, практического опыта, преимущественно *метафорически*. Но все же высокое значение брака обнаруживается в поразительной приверженности евангельских текстов к образам "жениха" и "невесты", "брачной одежды", "брачной вечери", "брачного пира", "чертога брачного", для обозначения Христа, Церкви, Царствия Небесного. Брачная любовь, половое отношение в низшей сфере природного существования, оказываются, могут таить какое-то огромное достоинство, раз они пресуществляются в такие высочайше-горние образы.

По Евангелию от Иоанна, первое чудо, совершенное Христом, было чудо в Кане Галилейской: обращение простой воды в чудеснейшее вино, – образ претворения низшего в высшее, скорее всего относящийся к тому таинству брака, на котором Христос здесь присутствует, или, точнее, к самим брачующимся. Учтем еще, что просто "вода" – символическое указание на слепую материальность, а "вино" на преобразованный уровень сознания (вино Завета), куда и должна претвориться "материальность" брачующихся.

Мне не известно какое-либо толкование самих сочетаний слов и событий в каждой главе Евангелий, внутреннего, так сказать, их монтажа. Есть ли какой глубокий смысл в последовательности "информации" каждой главы, это еще вопрос, требующий вдумывания, но на первый взгляд почти несомненны те частые смысловые блики, которые бросают друг на друга соединенные части глав. В главе 22 Евангелия от Матфея идут подряд притча о брачном пире, подобии Царствия Небесного, далее "кесарево кесарю, а Божие Богу", "коварный" вопрос саддукеев о судьбе жены семерых братьев по воскресении и недвусмысленный ответ Христа, отменяющий

в Царствии Небесном половое сочетание ("Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж") и половое разделение ("но пребывают как ангелы Божии на небесах"). До этого в 19 главе устами Христа подтверждается – "и будут два одною плотью", далее следует важнейшее разъяснение о трех типах скопцов: "которые из чрева матерного родились так" (физическая, природная недостача пола – ничего в ней хорошего нет); "которые оскоплены от людей" (насильственное изъятие пола – жизненное несчастье); "и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного" (добровольная и требующая физических и духовных усилий трансформация). Вслед за этим следует эпизод с благословением детей, когда Иисус говорит: "Пустите детей и не препятствуйте им подходить ко Мне, ибо таковых есть Царствие Небесное". В контексте этой главы дети могут рассматриваться и как природный прообраз (для уяснения предыдущего) некоего единого, четко полово недифференцированного существа.

В канонических Евангелиях истинный мистериальный смысл брака проступает достаточно окультуренно, давая повод для метафорического понимания. Но христианская, пусть и апокрифическая, традиция знает и такие тексты: "Иисус сказал им: "Когда вы сделаете двоих одним и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина женщиной... тогда вы войдете в (Царствие)". Здесь, в гностическом "Евангелии от Фомы"¹, найденном лишь в 1945 году, да-

¹"Евангелие от Фомы" входит в целую гностическую библиотеку евангелий, апокалипсисов, толкований, бесед, посланий, молитв, обнаруженную близ Наг-Хаммади (Египет); эта сенсационная находка необычайно расширила и углубила современное понятие: о раннехристианском гностицизме, сложном синкретическом духовном явлении первых веков, впитавшем в себя разнообразные влияния от греческой философии, египетских тайных культов до философско-религиозных учений и практик Индии. Кстати, именно апостола Фому предание упорно связывает с Индией. (Гностические тексты далее цитируются по их публикации в приложении к книге: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Наука, 1979.)

но уже прямое, буквальное выражение и таинства брака, и таинства преобразования человеческого тела с этим вещим побуждением к Делу такого преобразования: "вы сделаете"!

Остановимся несколько подробнее на гностических представлениях, чтобы глубже понять смысл раннехристианских поисков в интересующем нас вопросе. Гностицизм, как известно, был отвергнут христианским каноном. Это учение выделялось резкими чертами, разводящими его с догматически вызревавшей христианской верой: не говоря уже о пышной космогонии, переработавшей и причудливо расшившей платонические, неоплатонические и восточные мифы, о разрыве, условно говоря, теософской фантазии, оно часто утверждало себя в духе восточного пути к спасению как опыт *одиночный*, служащий избранным и совершенным. Хотя гностицизм есть, безусловно, отклонение с верной дороги, в нем проявились и оттачивались некоторые чрезвычайно ценные грани собственно Христова указания людям. Ортодоксальное христианство, взяв курс только на достойное ожидание последних сроков, отбросило идею человеческой активности в самом преобразении мира, не приняло, вопреки указаниям Спасителя, Его чудес в регуляции стихий, в победе над болезнью и смертью в качестве образца для подражания, для работы. Гностицизм был тем течением в раннем христианстве, которое как раз пыталось проникнуть именно в эту задачу, правда в неполном и искаженном виде.

Произошел разрыв целостного христианского идеала на две односторонности, к тому же замутившиеся различными веяниями. Собственно христианство, как уже отмечалось, больше всего вняло моральной проповеди Богочеловека и эсхатологическим устрашениям; в лучших его сторонах развился дух миротворчества, сердечной кротости, любви к людям; "возлюби ближнего" стало в восприятии мира отличительным паролем христианина плюс еще ему ведомые потусторонние надежды, а они каким-то образом в расхожем понимании свелись к бессмертию души после смерти, что ведь вовсе не является собственно христианским обетованием. Такое христианство легко свести ко всякой неопределенной теософской и прочей вере. Гностики тоньше слышали метафизику Царствия Небесного, отменяющего сей при-

родный тип бытия, и поспешили сами активно отрясать с себя его гниль и прах, стремясь *физически* совлечь с себя "скотское тело". Такое дерзновение особенно не вмещалось в человека "мира сего", еще могущего слепо верить, но которому труднее, невозможнее всего "делать истину" ("Книга Фомы", изреч. 138, где "истина" – синоним Царствия Небесного); это во многом объясняет элитарные акценты гностических текстов, их гордую замкнутость от мира "животных, имеющих форму человека" ("Евангелие от Филиппа", изреч. 119).

Можно говорить о большей онтологичности гностиков в понимании греха: даже каждодневно и конкретно они видят его не столько в межличностных, а тем более не в социальных отношениях (зло здесь – лишь неизбежное следствие), сколько в падшем, несущем вытеснение, пожирание и смерть *типе* существования. Здесь резче, чем в канонических раннехристианских текстах противоплагаются два порядка бытия: *природный* (описывается как "мир", "явленное", отмечен чертами множественности, превратности, конечности, плотяности) и *божественный* (получает имена "Царствия Небесного", "зона", "другого зона", "истины", "воскресения" и отличается качествами единого, негибнущего, вечного, духовного, абсолютного, Света). "Уготовить себе крылья" ("Книга Фомы", изреч. 140), дабы оторваться от первого и воспарить во второй: человек уже обладает "образом" Царствия Небесного, знает, куда держать путь, – так действительно понимается роль людей, усыновившихся "истины" и "воскресения".

К спасительной христианской триаде *веры, надежды* и *любви* гностики добавляли *знание*. *Незнающий* – это человек "мира", самодовольно укорененный в своей "скотской сущности". *Незнание* равносильно *нежеланию* отдать себе нравственный отчет в том, что "этот мир – пожиратель трупов" ("Еванг. от Филиппа", изреч. 93) и сам "труп" ("Еванг. от Фомы", изреч. 61); кто понял это, повторяют гностические тексты, тот вышел из мира: незнание равносильно *нежеланию* *знать* уже явившийся Высший Идеал не-природного бытия. "Незнающие" "не знают своей глузости, в то время как они думают, что мудры и любят сове тело" ("Книга Фомы", изреч. 140). *Познание* заостряется прежде всего на вскрытии корней зла: "Ибо пока корень зла скрыт, оно сильно. Но когда

оно познано, оно распускается, и если оно открылось, оно погибло <...> Незнание – это рабство. Знание – это свобода ... *да врезается* (вот оно, постоянное побуждение к активности. – С.С.) каждый из нас в корень зла, который в нем, и вырывает его... Но оно будет вырвано, когда мы познаем его"¹ ("Еванг. от Филиппа", изреч. 123). Познание организуется вокруг нравственного центра тварного мира – человека; ему прежде всего надлежит выйти на глубину самопознания²: "Испытай себя и познай, кто ты и как был и как будешь" ("Книга Фомы", изреч. 138), определить свою нынешнюю природу, и главное – должную быть, "истинную", а через это и должное состояние всего мира. Такое самопознание, идущее одновременно в глубь и недра человеческой души и вместе пронзающее толщу эмпирического множественного бытия, расстилающегося во времени и пространстве, чтобы уловить очертания сверхприродной, чаемой Реальности, может осуществиться в особом акте, который сочетает предельное самоуглубление (близкое к восточной практике медитации) с экстазом, выходом из себя, за свою телесную и духовную ограниченность. Этот опыт, кстати, как бы предвосхищает божественный тип отношения к миру, в нем отождествляется познающий и познаваемое, субъект и объект. Главным результатом такого самопознания становится все большее

¹ Ср. идеи Федорова об испытательной роли познания, о необходимости всеобщего, повсеместного изучения розни, "неродственности", раздражающей человечество на всех уровнях от межгосударственного до семейного. К такому познанию глубоких и широко разветвленных корней зла призываются все учреждения, все частные лица, объединяющие свои познавательные усилия вокруг музея, центрального органа изучения небратства и восстановления родства. Но характерно само первое указание, что зло надо прежде всего искать в неродственности всех частей мира (в том числе и людского), включающей и отъединение от массы братьев тех "избранных", которые пестуют свое высшее понимание и умение.

² Федоров, как истинно христианский мыслитель, чуждый элитарности гностического идеала, вскрыл в культе самопознания опасность замыкания на себе одном; в призыве "познай самого себя", особенно в секулярно-гуманистическом повороте, усмотрел естественно из него вытекающее: "знай только себя". Недаром задача самопознания у него расширилась до требования взаимознания.

углубление и уточнение своего высшего чаяния, иначе говоря, творчество идеала, религиозное творчество. И только когда эта работа будет по-настоящему произведена и станет достоянием мира (не будет *незнающих*), человеческая преобразовательная деятельность сможет организоваться в векторе высшей цели, предельных благих запросов человечества. Иначе его ждет (что и осуществляется!) хаотическое дерганье в разные и противоположные стороны, грозящее саморазрушением и гибелью.

Отцы Церкви обличали гностиков (они-то и дали им это имя) за то, что в фундамент своего мировоззрения они полагали не веру, а знание, что человек у них представлял чуть ли не равным Богу. Все же это не совсем так; вера остается у них определяющим и главным, познание же, как мы видели это выше, есть скорее и некий этап веры (в самопознании человек познает Бога, свой Идеал новой Природы), и путь свершения ее.

Гностики остро, непримиримо ясно ставят вопрос о природном теле человека, замыкающем его в скотском типе существования. Особенное их отталкивание — вкладываемое в уста высшей инстанции, Христа — вызывает та людская масса, что не просто принимает этот тип, но упорно утверждает в нем, во всем его диапазоне от животной сласти до мучения и мученичества. Жесткость отношения тут крайняя: "Поистине не признавай их за людей, но считай их скотами, ведь как скоты они поедают друг друга ... они изъяты из истины, ибо любят сладость огня и рабы смертных и стремятся к делам осквернения" ("Книга Фомы", изреч. 141). Свобода "сынов Божиих" продана и растоптана, дурман непрерывного природного опьянения не дает взойти сознанию падения и рабства тлению: "Иисус сказал: Я встал посреди мира, и Я явился им во плоти. Я нашел их пьяными, Я не нашел никого из них жаждущим, и душа Моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем и не видят, что приходят в мир пустыми, они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются" ("Еванг. от Фомы", изреч. 33). Вино сластей природной жизни оседает горьким осадком, который выплеснуть нельзя — только вместе в глотку! Нерасторжим пьяный восторг и мучительное похмелье, и то

и другое объемлется одним пьяным кругом, накрепко запечатанным всеобщим его приятием. "Вы смеетесь, радуясь в глупом смехе. Вы не сознаете вашей гибели и не сознаете, откуда вы, и не poznали, что пребываете вы во тьме и смерти, но опьянены огнем и (полны) горечью... И сладостны вам отравы и удар врагов ваших" ("Книга Фомы", изреч. 143).

В пьяненький, глуповатый, отвлекающий от истины смех, щекочущие утробу хиханьки да хаханьки тесно вплетаются животный крик страсти и грустный, безнадежный вздох после полового свершения, удостоверяющий всю крепость и безысходность природного капкана. Твердой рукой здесь, в поле, в половом расколе, в половом рождении гностики ухватывают бьющуюся суть природного порядка бытия. Сюда же направляются их ищущая преодоления мысль, чувство, интуиция. Пока мы плотски влечемся к противоположному полу, размножаемся как скоты, наш конец с ними будет один: "Как у скотов погибают тела их, так погибнут и эти изделия (люди. - С.С.). Разве не от соития он, как принадлежащий к скотам? Если он также от него, как обретет он превосходство большее, чем они? Потому что вы малы, покуда не станете совершенными" ("Книга Фомы", изреч. 139).

Уже здесь, в мире, ставится задача начать претворять свое жалкое, текучее, тленное, страстное, расколотое тело в божественное, единое и нескудеющее. Для гностиков *совершенные* это те, кто *сам себя свершил*. Утвердилось неверное мнение, что гностики отрицали плоть. Не плоти, не материи бежали они, а нынешнего ее состояния, устремляя человека к обретению, свершению такого духовного тела, каким обладал Христос после воскресения. "Господь восстал) из мертвых <...> Но (тело Его) было совершенным. (Ибо у Него была) плоть. Но эта (плоть - плоть) истинная. (Наша же плоть -) не истинная, но (мы обладаем) образом истинной" ("Еванг. от Филиппа", изреч. 72).

Вырастает несколько загадочный (в своей конкретности), но сияюще ясный (по цели) образ "чертога брачного", одновременно области, места, где должна происходить половая метаморфоза, и самой преобразовательной деятельности. Чертог брачный и то, что в нем происходит, по своей значимости для гностиков

важнее всех других христианских таинств, он – "святое святых", здесь совершается действительное, физически значимое искупление. "И святое святых явилось, и чертог брачный призвал нас внутрь" ("Еванг. от Филиппа", изреч. 125). Чертог брачный – необходимый проход между двух миров, двух типов бытия, деятельное их средостение, где происходит трансформация естества человеческого, позволяющая выйти на высший уровень в новый эон. Что же создается в небесном браке, в чертоге брачном? Здесь преодолевается половая односторонность, ограниченность людей; в каждом возникает некое муже-женское единство, восполняющее человеческое существо до его целостности. "Ибо тот брак – не как брак плотский <...> Но когда (приходят) они к соединению, становятся жизнью единой" ("Толкование о душе", изреч. 132). "Вот место, где находятся дети чертога брачного... Те, кто там, – не одно и другое, но они оба – только одно" ("Еванг. от Филиппа", изреч. 103-104).

Такое цельное, сверхполовое существо, "сыновья чертога брачного" обретают невиданную силу и могущество: энергия природного эроса претворяется в способность сознательно-волевого воссоздания и сотворения жизненных форм. В "Толковании о душе" дано метафорическое раскрытие происходящего в чертоге брачном "чудорождения, великого, совершенного"; *семя* его – "Дух святой, животворящий" (полученная возможность живо творить), приносит оно двойной *плод* (результаты животворения): восстановленные, преображенные человеческие существа ("Это – воскресение из мертвых. Это – спасение из плена. Это – восхождение на небеса" ("Толкование о душе", изреч. 134) и новые творения, создаваемые в "свете", днем невечереющим. Этот небесный брак – "не плотский, но чистый, он принадлежит не желанию, но воле. Он принадлежит не тьме и ночи, но принадлежит он дню и свету" ("Еванг. от Филиппа", изреч. 122). При этом творчество жизни в сознательном, дневном свете трансформированной и умноженной энергии – многообразно и бесконечно; чертог брачный не для вечной консервации лишь того, что уже было и жило, когда-то порожденных в земной природной жизни и теперь воскрешенных и ставших совершенными. "Человек неба – многочисленнее его сы-

новья, чем у человека земли. Если сыновья Адама многочисленны, хотя они умирают, насколько более (числом) сыновья человека совершенного, те, которые не умирают, но порождаются постоянно" ("Еванг. от Филиппа", изреч. 28).

В гностических текстах смысл половой метаморфозы выражается еще в символах и образах, да и само опробование сверхполового бессмертного типа существования производилось лишь мистериально, в форме тайных культов: оно и не могло быть иным, собственно реальным в первые века нашей эры, для этого человечество не обладало еще достаточным знанием и умением, да и сейчас еще не встало на *так* направленный путь для своих познавательных и преобразовательных усилий.

Вспомним еще раз ясное Христово повеление "вы сделаете", указывающее на задачу брака как *дела*, дела самими людьми в сотрудничестве с божественными энергиями Высшей Цели произведенного, дела имманентного преобразования, а не трансцендентно приуготовленного. Но пока нет даже всеобщего сознания и среди христиан, не говоря уже о "язычниках" современной научно-технической цивилизации; в "Бога", в "метафизику" все еще играют, а не делают.

Для нашей темы особый интерес представляет та метафизическая *игра*, которой предавался Восток, индийская душа, ибо тут возникали сюжеты, которых прямо не трогало христианство. В индийской йоге, а точнее, в некоторых ее разновидностях мы сталкиваемся с достаточно эффектной игрой не в подавление, а в трансформацию (трансмутацию) половой энергии для целей преобразования человеческого тела в нетленный, бессмертный состав, с игрой в преодоление, через половое соединение, половой расколотости человека и мира. Игрой эффектной, а не эффективной, поскольку мы пока не видим в той же Индии осуществленных, преодолевших пол, бессмертных богов; но того, чего удавалось здесь достигать в известной степени понарошку (а в каких-то пределах почти всерьез), уже чрезвычайно важно, пусть хоть как игровое прощупывание, *магический* эксперимент. Но сначала о йоге вообще, о глубоком метафизическом смысле этого философско-практического движения Востока.

ЙОГА. ТАНТРИЗМ

Я показал своим ученикам способы, при помощи которых они могут через посредство этого тела, образованного четырьмя стихиями, создать себе другое тело, духовной субстанции, тело цельное, со всеми членами и оснащенное трансцендентальными способностями.

Будда

Страстью мир окован и страстью он освобождается.

Трактат по тантра-йоге

Среди шести древнеиндийских философских учений (так называемых дарсан) йога, преемственно связанная с одним из них – санхьей, занимает совершенно свое место. Отталкиваясь от застывшего религиозного ритуала и теоретической отвлеченности, йога¹ стремилась быть не столько учением о спасении, сколько своеобразной практикой и техникой освобождения, выразив при этом, быть может, самое существенное склонение индийского духа. Она наиболее близка народному устремлению к делу, к практическому претворению желаемого. Федоров писал: "Дикарь представляет себя активным, а мир живым"; человек в своей изначальной целостности до расщепления в нем "неученого" и "ученого" (действующего и мыслящего) пытался прежде всего воздействовать на мир в желательном отношении; человек – *практик*, преобразователь по своей природе. Многообразные магические ритуалы, которыми была заполнена жизнь древнего человечества, подтверждают, пусть наивно, но впечатляюще такой взгляд: человек вставал против мира, как власть имеющий, заклинатель и повелитель стихий, сил, духов.

¹ Йога чрезвычайно разветвленное течение. Начиная с классической йоги, созданной Патанджали (жил предположительно между II в. до н. э. и II в. н. э.), она делается неотъемлемой частью всех религиозных школ Индии (существует индуистская, буддийская, джайнитская, народная йога и еще разновидности внутри каждой из них).

Но йога – совершенно уникальная практика, существенно отличная от первобытной магии. Если последняя обращена прежде всего *вовне* – на мир и основана на приемах экстаза, выхода из себя, то йога – *внутри* самого человека, идя путем концентрации и погружения в глубину "я". Для йогина власть над миром проходит через предварительную власть над собой, над своим телом и духом (этого никак не мог понять Запад, устремившийся к власти над миром без власти над собой и неумолимо катящий мир к катастрофе); можно сказать, что Восток тут встал на путь своеобразного "органического прогресса" (недаром его антипод – идея технического прогресса – была Востоку радикально чужда). Ни наука, ни техника в западном понимании не могли развиваться в Индии (мы не касаемся сугубо современного периода ее развития, требующего особого разговора) в силу глубочайшего метафизического выбора народа, выразившегося в его религиях и философии: радикального отвержения этого мира, *каков он есть*, самого порядка его бытия (онтологического, а не социального), ибо весь он – страдание, преходящее, дурная бесконечность рождений и смертей. Эту отрицательную оценку статуса мира мы встретим во всех без исключения религиозно-философских системах Индии¹.

Никто так не прочувствовал страдания – основы и изнанки жизни, – как индусы. "Все страдание для муд-

¹ Только в Индии были возможны демонстрации предельно эксцентричных форм неприятия этого мира. Шиваистские аскеты, так называемые капалика ("носящие черепа") и их позднейшие последователи (агхори, агхора), сохранившиеся до прошлого века, всем своим поведением вызывающе утверждали убеждение, что любая земная норма (вкуса, естественных привязанностей человека, нравственного, социального долга и т.д.) должна быть поправа как недожная в высшем метафизическом смысле: эти аскеты жили обычно на кладбищах, ели из черепов (откуда их название) часто трупы и всякие мерзкие отбросы (известны и случаи каннибализма), медитировали на кучах погребального пепла, не признавали собственных родителей, отрицали различие каст, религий.

Кстати, в Индии никогда не было социально утопических движений, которыми изобилует средневековая и новая история Запада; никто на Востоке не соблазнялся идеалом "земного рая", ибо справедливо понимал, что он невозможен в порядке природы.

реца" (Патанджали). "Все – боль, все – эфемерность" (Будда). Индусский мудрец, к какой бы школе или секте он ни принадлежал, алчет только одного – освобождения от этого мира, выхода в иной, не природный и даже не космический план бытия. Через человека, переживающего боль существования и страдания смерти, происходит космическая экстраполяция страдания: все мается во Вселенной – от козявочки до богов, все включено в природный закон становления, смены, возникновения и уничтожения. В этом особая глубина восточной метафизики. Какой контраст с язычески-гуманистическим призывом: жить в согласии с природой, включиться в великие космические ритмы, трепетно чувствовать дыхание Вселенной!

При этом роль и ответственность человека в мире для индийского Востока огромны, ибо космос продолжает существовать, длится сам тип его несовершенного бытия из-за "незнания" (авидья); человек в силу этого онтологического "незнания" приемлет для себя природный порядок существования, участвует в нем, *солидарен* с космосом. Такое приятие и такую солидарность необходимо разрушить. Этот этап индийской мысли – поистине драгоценнейшая вершина общечеловеческого прозрения, самое радикальное и высокое его "безумие", божественное самоопорное дерзание трансцендировать весь космос, мировой порядок вещей. (Даже христианин, получив указание об идеале, что он "не от мира сего", часто благоговеет перед "неизреченной гармонией космоса", как будто космос тоже "не мир сей"¹.) Но куда выходить из природно-космического порядка, где желанный идеал? И тут – провал.

В христианстве тоже надо умереть для природной жизни, отринуть ее закон, чтобы возродиться для бессмертной и божественной, войти в Царствие Небесное. Но при этом осознан уже Высший Идеал сверхприродного превосходения – Бог. Развернувшийся в природной эволюции мир живых организмов во главе с его вы-

¹ Отцы Церкви умели превосходить такой, по существу, языческий взгляд: "Нет ничего замечательного в том, что хотят сделать из человека образ и подобие Вселенной; ибо и Земля преходит, небо изменяется и все их содержимое столь же преходяще, как и содержащее" (свт. Григорий Нисский. "Об устроении человека").

шим сознающим, чувствующим и действующим порождением – человеком – призван преодолеть свой грех участия в смертоносном порядке природы, сохранив в будущем Царствии все многообразие жизни и прежде всего в ее личностной форме. Торжествует *экспансия жизни*, введенной в преобразенный, обоженный тип бытия. Гремит осанна спасенной, одухотворенной *Эволюции*.

В Индии нет такого идеала, в восточном многобожии боги как обожествленные природные, космические силы и потенции тоже подчинены закону кармы. Не имея Высшего Божественного Образца *впереди*, в апофеозе одухотворенной личностной жизни, его находят *сзади*, в еще *неродившемся* состоянии Вселенной, в первичной полноте мира, еще нераскрывшегося, не вступившего в закон становления, закон Времени и Смерти. Вместо *Эволюции* – *Инволюция*, свертывание к Началу Начал, к Покою и Пассивности, к блаженству непроявленности. Там нет еще раскинувшей свои прихотливые сети материи, нет страдания и смерти в ее тенетах, ибо нет еще и жизни. В христианстве живой Идеал, будучи Богом, умалился до природного рождения, претерпел земной путь и, пройдя сквозь смерть, воскрес в светоносной божественной форме. Вот какой образец поставили перед собой христиане! Здесь жизнь, имеющая божественный исток, умирает для природного бытия, и воскресает для сверхприродного. На Востоке Идеал питается, скорее, образом еще не родившегося ребенка, образом эмбриона и его блаженства: вернуться в матку мира, в "зародыш", в негу абсолютного нарциссизма. Эмбрион и Христос – разница, как видно, колоссальная!

Но надо отдать справедливость индийскому идеолообразующему уму: этот эмбрион – "зародыш" Вселенной – есть духовная сущность, чистая, пребывающая в себе, не вступившая еще в порабощающий брак с материей, в чадородную и чадоубийственную круговерть. Кстати, по существу неверно мнение, высказывавшееся и в первой части данной работы, что эсхатология буддизма и других религиозно-философских школ Востока есть эсхатология погибели, отрицания жизни ради вожделенного "ничто". Если бы их идеал был действительно ничто, не надо было гордиться такой сложнейший метафизический "огород" и целой жизнью целых поколений что-то искать на далеко не легком пути йогического

опыта. Само стремление выйти из природной жизни не в ничто, небытие, а в некую полную до-жизнь свидетельствует если не об жизнеутверждающем, то о бытиеутверждающем, духоутверждающем пафосе индийской души, который не может считаться безнадежным для восприятия христианской коррекции.

Для йоги, усвоившей философское обоснование санхьи, этим высшим началом будет Дух (Пуруша), а целью йогической практики и самадхи (завершительное состояние) – постепенное очищение своего духа, собиране его и последовательная инволюция вплоть до единства с Пурушей, до погружения в недифференцированное Целое, т.е. по существу мистическое отождествление себя с Высшим Идеалом. Но как поразительно беден, точнее, вовсе лишен всяких качеств этот Идеал, кроме особой пустоты, покоя, пассивности. Его, по сути, вовсе обозначить нельзя, о нем можно лишь сказать знаменитое "neti, neti" (не так, не так) – аналог апофатическому отказу от богоопределения в христианстве. Но ведь как живой Идеал, повернутый на человечество своими энергиями, христианский Бог определяется как высокоактивное, действующее начало ("Мой Отец доселе делает, и Аз делаю").

Высший идеал индийского Востока, в котором, несмотря на все религиозно-философские вариации, всегда просматривается эта исходная тяга к инволюции, к чистому Духу, исключает личность, уникальную духовно-душевно-материальную индивидуальность, венчающую многообразие мира жизни. То, что мы ощущаем как свою личность, душу, наши чувства, мысли, желания, психический и умственный опыт жизни, для йога (как и индусского мудреца вообще) принадлежит природе и должно быть преодолено как иллюзия.

Зло – от авидьи, незнания истинной природы духа, который качественно-онтологически отличается от того, что обычно называется человеческой психикой. Йогический опыт, ведущий к *пробуждению*, есть как раз выход из природной личности, созидание такого духовного сознания, которое лишь бесстрастно отражает окружающее, но уже не доступно уязвлению личностью и необходимо с ней сопряженным страданием. Не случайно сам творец йоги определял ее как "уничтожение состояний сознания". Но не надо забывать, что параси-

хологический опыт йогов зиждется на обязательном глубоком знании ординарных физических и психических процессов в человеке, в том числе и его подсознательной сферы (так называемых *васана*, эманаций подсознания, бессознательных психейных вихрей), и сознательном их управлении.

Йогический идеал аперсонального чистого духа, казалось бы, исключает самую возможность возникновения задачи преобразования целостного состава человека, данной конкретной личности. В этом его безусловный и глубокий ущерб. Но дело личного спасения обстоит не так безнадежно; противоречие и несведенность основных метафизических чаяний индийской души особенно наглядно проявляются как раз в йоге. Народ воспринимал йогу прежде всего как путь, побеждающий смерть (о чем свидетельствуют многочисленные легенды о великих йогах, то почитание, каким окружены в народном сознании эти "человекобоги"). Главное в йоге — не вышеизложенная теоретическая часть, влияние общиндийской метафизики, а ее практика, целостная система приемов по овладению своим организмом, выработке сверхъестественных способностей, снимающих природные ограничения, вплоть до освобождения от законов разложения и смерти.

В трактатах по хатха-йоге выражением глубинной личной надежды постоянно звучит обещание: "Побеждает старость и смерть". А какая замечательная мечта, представленная уже как осуществленная реальность для совершенного йога, звучит в следующем буддийском тексте (а таковых масса): "Своим безмятежным, очищенным, сверхпроницательным, освобожденным от зла, гибким, готовым действовать, твердым и непоколебимым сердцем он склоняет и применяет свой дух согласно способам чудесной Власти. Он владеет чудесной Властью в ее различных способах: будучи одним, он становится многими; будучи многими, он становится одним; он делается видимым или невидимым; он проходит, не испытывая сопротивления, сквозь стену, укрепление, холм, как по воздуху; он проникает сверху донизу сквозь землю, так же как и сквозь воду; он шествует, не погружаясь, по воде, как по твердой земле; он путешествует, скрестив и прижав к себе ноги, по небу, как птицы на крыльях. Даже Луны и Солнца, как они ни

сильны и могущественны, он касается и ощущает их своей рукой; он достигает, оставаясь в теле, даже Неба Браммы <...> Ухом, своим небесным ухом, превосходящим ухо людей, он одновременно слышит и людские, и небесные звуки, как близкие, так и далекие <...> Проникая своим сердцем в сердца других существ, других людей, он их познает. Своим безмятежным, очищенным, сверхпроницательным, освобожденным от зла, гибким, готовым действовать, твердым и непоколебимым сердцем он склоняет и направляет свой ум к познанию памяти своих предшествующих существований¹.

Идеал йогического знания – это не знание как понимание (удовлетворение познавательного любопытства) или знание, переходящее в земную утилитарную практику, а знание, производящее *эксперимент* над *данным*, над реальным и возможным для достижения некоего *должного*, невозможного. Это в равной степени свойственно индийской мысли вообще. Уже в Упанишадах возникает понимание высшего знания как силы, преодолевающей пределы человеческой судьбы, установленной порядком вещей. Обращение к такому знанию звучит: "Веди меня от смерти к бессмертию".

Каким же образом пытается йогин выскочить из жестких природных ограничений? Смысловая направленность его длительных усилий проступает совершенно очевидно: надо для начала попытаться все делать наоборот, чем принуждает нас природа, пойти как бы против течения, против природы, ее нормы, ее естественного ритма и цикла, ибо к какому концу они ведут слишком хорошо и горестно известно. Жизнь вся в непрерывном физическом движении – йог стремится войти в полную неподвижность (застывшие позы, асаны); в технике дыхания (пранаяме) тренировался наиболее медленный ритм вдоха и выдоха, а на вершинах умения – остановка дыхания, его "запечатывание" в теле. Замы-

¹ В йогической литературе выделяются два типа бессмертного тела, которого сумели достичь йоги высочайших ступеней: это "дживан мукта" (освобожденный при жизни), обладающий бессмертным, материально-преображенным, абсолютно подвластным духу телом; и Дивья-Дева или Джана-Дева ("Тело чистого Света", Божественное тело), совершенно духовное, целиком освободившееся от материи.

сел ясен: идет борьба с лихорадочным горением жизни (а жизнь – это прежде всего "дыхание в ноздрях", откуда и "дух", и "душа"¹), с ускоренным и неотвратимым движением к смерти. И попытка вовсе приостановить поток, к ней ведущий, – "запечатать" дыхание жизни в себе, не выпускать в смертоносный мир. Вместе, через контроль дыхания, его сознательную ритмизацию йог гармонизирует поток жизненной энергии (праны), притекаемый и вытекаемый во вдохе и выдохе, и тем самым водворяется в собственном теле его мудрым властелином. Йогические приемы пранаямы встречаются и в Древнем Китае у даосов. При более земно-практическом направлении китайского ума эта техника здесь выявляет свой смысл особенно явно: она прямо служит физическому продлению жизни и в пределе достижения бессмертия. Такое дыхание называлось у них эмбриональным (вот она, инволюция!): "Возвращаясь к основе, к началу, прогоняем старость, возвращаемся к состоянию зародыша". Считалось, что задержка дыхания на время, потребное для тысячи вдохов и выдохов, дает бессмертие. Эмбриональным дыханием даосы лечили также различные болезни: энергично "заглатывался" вдох и сознательно направлялся в страждущее место, после чего отработанный воздух с силой из себя выбрасывался.

Через особые неподвижные позы, предельное сосредоточение йог стремится совершенно отключиться от окружающей среды, влияний внешнего мира, несущего угрозу человеческой безопасности и жизни, замкнуться на себе, как бы смоделировать некий самодостаточный уголок божественной свободы, почти причины самого

¹ Психологически начало философствования, скорее всего, высекается одним из первовопросов, озадачивших человека: "Что остается после смерти?" и "Остается ли нечто нетленным?" Так возникает понятие духа (и души), вознесенный экстракт того основного явления жизни, которое есть дыхание и которое уходит после смерти (во всех языках дух и душа происходят из слова "дыхание", "дышать"). Вслед за вопросом "Что остается после смерти?" возникает метафизическая потребность "придумать", обосновать истинное бытие, не ведающее смерти, неущербное, нестановящееся, в самом себе опорное, вечное, каким и представляется Дух.

себя, какой вообще нет в космосе (а только у Ишвары, бога Йогов)¹.

Особенно поразительно своей космической интуицией отождествление йогина с неподвижным растением (лотос), ведь растение как раз – пусть не до конца, несовершенен, но реализует некий самодостаточный тип бытия, довольствующийся лишь энергией солнечного света и элементарными веществами среды без посредничества другой живой материи (автотрофность), тип бытия, наиболее *божественный* из всех природных существ.

Итак, суммируем усилия йогического опыта: в человеке течет непрерывный психический и умственный поток переживаний, впечатлений, волевых побуждений, желаний, мыслей (природная жизнь "я") – необходимо пресечь его, для чего и служат техники концентрации в одной точке и сосредоточения; в тантристской йоге, наконец (см. ниже), стремятся остановить изливание семени – фундаментальный природный акт и вместо рождения себе подобных ограниченных, смертных существ направить это семя на пробуждение высшего сознания, созидание сверхполового единства. Йога обнаруживает себя как последовательно проведенное Великое Отвержение природного порядка существования².

Самадхи, конечный пункт йогического трансa, призван осуществить прорыв земного уровня, когда читта (человеческое сознание) открывает для себя чистый дух (Пурушу) и сливается с ним. Происходит как бы трансцендентный скачок в состояние инволюции, единства с Целым до всякой дуальности, до распада на субъект-объект, до времени и пространства и прочих ка-

¹ Но нельзя, считает йога, сразу вырваться из космоса, не достигнув предварительно его ритма и строя, находясь как профанический человек в раздереганности и оглушении земного бытия с его хаосом впечатлений, восприятий, реакций. Посему йогин до окончательного замыкания в "островном" бытии, извлеченном из природно-космических потоков, проходит этап космизации, гармонизации своего существа с вселенскими ритмами и процессами.

² В йогической практике существуют и ритуалы "умирания", такого предвосхищения смерти, которое расчищает возможность для возрождения к неприродной форме бытия. Интересно, что выдающихся йогов часто не сжигают, а хоронят в позе эмбриона (обычай, встречающийся у многих древних народов).

чество развернувшегося бытия. Проще говоря, мы сталкиваемся с широко и интенсивно культивированным опытом вычленения в себе начала чистого духа, отличного от материи (ведь в нашем обычном существовании само наше мышление, его оборот и результаты заданы *материей* национальности, языка, времени, дальних и близких обстоятельств данной личности, вплоть до момента рождения мысли), встречаемся с опытом переживания восторга погружения в чистый дух, отождествления всего себя с его светом, предвосхищения духоносного бытия. Первое – найти в глубине самого себя истинное свое "я", ту точку света, духа, что качественно-онтологически отличает человека от прочей неодушевленной и одушевленной материи. Но – повторяем – этот дух погряз в материи, обнялся с нею неотделимо, слился в смеси. И вот из этой смеси опилок плоти с песком растертого в них золота духа магнитом йогической медитации поднять и собрать это золото в единый слиток – так упражнялись из столетия в столетие, и это единственно считалось настоящей жизнью! Да, тут были и есть свои огромное чудо и красота!

Во всех йогических техниках очевидно стремление проиграть на себе божественный тип бытия. Недаром йоге – в отличие от атеистической санхьи – понадобился особый бог, которого она называет Ишварой. Этот бог йогов – вечно свободный дух или, скорее, такое бытие, в которое проецируется тенденция развития материи к духу, к его конечному торжеству, т.е. высшее стремление самого йога. (Недаром Ишвара прямо обозначается как Макройог.) Лишив Ишвару роли Творца и Вседержителя мира, йога отчетливо удостоверила его смысл именно как чистого образца для подражания, т.е. Высшего Идеала.

Замечательно это стремление к иному, не отмирному, *не от этого космоса* типу бытия, проективно данному в Ишваре¹, несколько напоминающее христианское

¹ В йоге возможны два пути, так сказать, *богочеловеческий* и *человекобожеский*: первый с ориентацией на Ишвару, высший духовный образец для стяжания, который и ведет йога в его усилиях; и второй, считающийся более трудным (кстати, он действовал в буддийской йоге), когда аскет сам, только собственными физическими и духовно-волевыми силами осуществляет работу освобождения.

отношение! Запад по-своему осуществляет опробование Божественного в молитве, религиозном культе, храмовой мистерии пресуществления. И обмирщенное сознание не может отказаться от мечты о вечности; в некоторой степени оно удовлетворяет ее в искусстве, запечатлевая текучую смертную жизнь в художественно-духовный тип бытия, в прекрасные, но буквально не живые, мертвые вещи¹. Но и в западном секулярном искусстве приметы того же фундаментального выбора языческого идеала: и в нем *вынесение за себя*, экстерниризация стремлений и сущностных сил человека. И в науке, находящей свое практическое применение в технике, то же усиление мощи человека за счет искусственных, ему органически не принадлежащих орудий. Идея органопроекции, органосозидания не вмещается в языческий идеал и не овладела еще христианским сознанием. Восток (в йоге) хочет не только изменить *сознание* человека – цель всех религий вообще, плохо достигаемая без преобразования самой материальной организации человека, но изменить самое его *тело*, бессознательно в нем осуществляющееся сделать сознательно управляемым. Это, безусловно, очень важный опыт, требующий своего пересмотра и осмысления в другой общеметафизической ценностной системе, которая, в частности, призвана преодолеть одиночный характер этого опыта, сделать его достоянием для понимания, поиска и работы всех. Несмотря на ряд несомненных достижений в психофизиологической регуляции человеческим организмом, йога остается иллюзорно-психической попыткой преодоления страдания природного существования. Санхья теоретически признает (а йогический опыт доказывает), что страдание сохраняется как космический факт, как сохраняется и весь космический строй бытия, несмотря на все его йогическое "преодоление". Йога добивается лишь того, что боль существования перестает касаться освобожденного сознания, обретшего свое истинное "я", тождественное первичному "инволюционному" Пуруше, для которого страдания не существует вообще.

¹ Восточное искусство, в отличие от западного, носит ярко выраженный культовый характер, являясь дополнительным подспорьем религии и той же йоги (для медитации, достижения самадхи и т.д.).

Многие йогические аспирации – метафизически глубоки, но в их финальной инволюционной, регрессивной направленности, при которой теряется целостная личность, ее уникальная плоть и душа сбрасываются в опилки бытия, – страшный ущерб, я бы сказала, божественная дегенеративность йогического пути вообще.

Если йога – наиболее народное выражение индийского духа, то среди ее разновидностей тантризм, по мнению его исследователей, несет в себе следы наиболее древних, автохтонных элементов Индии. Возникает он в IV в. новой эры, с VI по XIII век охватывая почти весь индийский субконтинент, существуя в индуистской и буддийской разновидностях. Ученые говорят о синтетическом характере тантризма, вобравшего в себя и традицию вед, брахманов, упанишад, йоги и буддизма, и особенно народных восточных ритуальных практик, а также остатки еще доарийских культов, связанных с почитанием женских божеств, алхимические влияния и т.д. Первый письменный памятник тантры возник в буддийской школе Махаяны, именно здесь впервые встречаются столь неотъемлемые от тантристского культа элементы, как мантры и мудры (священные звуки и жесты), янтры и мандалы (диаграммы и магические круги) и, наконец, то главное, что привнес тантризм в йогу, так называемая мантхуна – ритуальный половой акт, прямо осуществляющийся или только символически представляемый. Ибо тантристская практика добавляет важнейший пункт в тот вызов природе, который осуществляет йога вообще, а именно: преодоление мужской и женской разъединенности, половых полюсов мира,

Тантра – слово многозначное, его переводят как "расширенное знание (система)", но глубже к корню значение взято из процессов ткачества, обозначающее "плетение", "расширение". В тантре имеется в виду расширение внутренних возможностей человека, выход их из узкой телесно-природной запрограммированности, созидание ткани единства внутреннего и внешнего, мужского и женского, "солнца" и "луны", Шивы и Шакти.

Как ни одна индийская школа, тантризм признавал важность тела и его энергий. Но призыв к поддержа-

нию своего организма в крепком и совершенном состоянии (в одном из тантристских текстов устами Будды провозглашается, что без абсолютно здорового тела невозможно узнать блаженство) вовсе не означает чего-то подобного идеалу атлетически-здорового тела в эллинском язычестве, тела, призванного наименее эффективным образом служить природе и ее естественным требованиям. Культ такого во всей его услаждающейся самодостаточности тела был отвергнут христианством, выдвинувшим чуждый образ духовного тела воскресения. Восход, йога, и особенно тантрическая йога как будто услышали сокровенное Христово "вы сделаете" (правда, не разобрав толком, для чего) и развернули грандиозную попытку собственной человеческой активностью обрести такое божественное, всемогущее тело уже здесь, на земле.

Тантрист уважает свое тело, скрытые в нем неиспользуемые энергии, стремится их познать, пробудить, развернуть до максимума и перегнать на высший уровень (трансмутировать). Человек – существо материальное, запутавшееся в противоречиях своей природы, "падшее" – этот факт нельзя отменить, необходимо трезво и активно из него исходить. Тантризм – золотой, срединный путь, избегающий крайностей спиритуализма и языческого материализма. Делая материю, тело инструментом спасения и тем возвышая их, тантризм, можно сказать, исповедует нравственный, духовный материализм. То, что заставляет человека падать, должно стать началом его выпрямления и духовного воспарения – в этом основной принцип тантризма. В тантристских текстах ("шастрах", "агамах") он высказывается неоднократно: "То, чем человек связан, через то он освобождается"; "Теми же действиями, из-за которых некоторые люди горят в аду миллионы лет, йогин достигает вечного спасения". Самую большую телесную "слабость" – пол – тантризм делает началом трансценденции.

Важнейшая предпосылка тантры: чтобы пресуществить природу человека, необходимо найти в нем силы и энергии, которые пойдут на возгонку этой природы.

Таковые силы верно опознавались как связанные с целым Вселенной. Поэтому в тантре особенное развитие получила та предварительная космоизация, космическое освящение человеческого тела, о котором упоми-

налось в связи с йогой вообще. В ритуалах тантры дыхание восчувствовалось как космические ветры, два глаза – как солнце и луна, четыре члена – континенты, позвоночный столб – гора Меру, центр мира; космические соответствия расширялись и росли: каждый член был отмечен тем или иным небесным телом, богом его представляющим, запечатлен символической фигурой, а также мантрой (космическим звуком). Проецируя различные космические божества в те или иные органы и части тела (этот сложный ритуал называется "ньяса"), йогин *активизирует* космические силы, латентно содержащиеся в нем самом. Тело стало самым доступным органом (ведь оно микрокосм), в котором различные космические энергии не только смогли быть обнаружены и усилены, но затем и трансмутированы на такой уровень и в такое качество, каких нет в живом становящемся космосе, так что вторым этапом садханы (тантристского опыта) становилась уже трансценденция космоса. Напоенный всеми космическими силами и потенциями, пройдя своеобразное язычески-космическое обожение¹, тантристский йог устремляется на штурм вселенского дуализма, половой расколотости мира, божественно-мифологически выраженной в образах Шивы и его женской половины, его энергии – Шакти.

Кундалини-Шакти, самая значительная из Шакти, в скрытом виде внедрена в микрокосм, тело самого человека. Через тантристскую йогоу, целую серию ритуальных действий, включающих и контроль дыхания, и кон-

¹ Важнейшее место в тантристском культе представляет построение мандалы, особой иконографической формы, сложной по рисунку (в основе которой круг с вписанными квадратами и треугольниками), часто похожей на лабиринт, дворец с садами, цветами, крепостными стенами и т.д. Мандала и янтра (упрощенная схема мандалы) – одновременно образ космоса и его творения и проекция тех или иных божеств. Ученик "входит" в мандалу как в "живую икону", которая помогает его концентрации и особенно победе над темными подсознательными силами. Интересно свидетельство Юнга, что появление в видениях и снах его больных образа мандалы всегда знаменовало внутреннюю победу больного над зоной коллективного бессознательного, угрожавшей единству его личности (пациент вновь обретал сознание индивидуальности).

центрацию мысли, и вибрационно-звуковую активность (использование мантр, священных звуков), и особые жесты и позы, регулирующие семенной поток, эта латентная природная энергия перегоняется в новое качество, где она, соединившись с сознанием (Шивой), духом (Пурушей), порождает новое, высшее единство. Кундалини предстает одновременно в образах змеи, богини и энергии как таковой. В форме змеи эта таинственная энергия дремлет у основания позвоночного столба, над задним проходом – "муладхарачакра" (у буддистов она находится в районе пупка), – выражая для йогина некое женское половое начало: "Какая мне нужда во внешней женщине? Внутри меня самого есть Внутренняя Женщина". Пробуждение Кундалини происходит в особом *тонком теле* человека¹: эта энергия поднимается вверх через нервные центры этого тела (чакры) по особым каналам (нади)², из которых центральный, спинномозговой (сусумна), к центру высшего сознания, находящемуся на вершине головы ("брахмачакра" или "манипура"), изображаемому в виде тысячелистного лотоса. Здесь и осуществляется соединение противоположностей: Кундалини-Шакти и Шивы, женского и мужского начал, энергии и сознания, бесконечно умножающее мощь человека, придающее ему сверхъестественные способности. Пробуждение Кундалини, ее восхождение к встрече с Шивой описывается в йогической литературе как необычайное состояние внутреннего жара и света, как будто зажигаются тысячи солнц и блещут тыся-

¹ "География" *тонкого тела* точно не совмещается с обозначениями научной анатомии и физиологии, предполагая познание другого уровня тела, более глубокого, сверхсознательного. Понятие тонкого тела вместило столетия аскетического и йогического опыта: его приверженцы овладевали в своем организме областью намного большей, чем обычный человек: им было подвластно управление бессознательными процессами, они умели активизировать древнейшие слои психики, уходящие в коллективное бессознательное.

² *Нади* (буквально значит не только каналы, но и сосуды, вены, артерии, нервы, их насчитывают до трехсот тысяч, по ним движется жизненная энергия), *чакры* (нервные узлы, локализации латентной космической энергии, основных – семь (в буддизме – четыре)). Открытие и обозначение этих центров тонкого тела принадлежат буддизму.

чи молний: идет реакция "расщепления" свернутой на себя половой самости, высвобождается огромная энергия полового "ядра".

Кундалини-йога практикуется не только собственно в тантристских культах, в ней йогин не нуждается в партнерше, ибо здесь в мужчине пробуждается как бы женская часть его существа ("Внутренняя Женщина"), и его соединенная половая энергия трансмутируется в энергию сознания и высших возможностей. Да и сам тантризм делится на две ветви: тантризм "левой руки" и "правой руки": в первом для достижения самадхи (высшее состояние) используются "пять материальных элементов": вино, мясо, рыба, зерно (женщина) и половой акт (мантхуна); во втором эти элементы понимаются метафорически, и, скажем, зерно (женщина), иначе говоря, в шиваистской традиции мудра (йогиня, Шакти), воображается в виде некоей духовной формы, а соитие (мантхуна) как внутренне представляемый процесс (упражнение).

Но недаром именно сексуальные ритуальные практики стали центральными в этом течении, держащем преодолеть космическую дуальность, ведь пол в человеке есть как раз глубочайше внедренное проявление этой дуальности. Тантризм "левой руки", его мантхуна – это уже принципиально новый вклад в идею преодоления полового раскола: в нем участвуют оба носителя этого раскола, и мужчина, и женщина, а их соединение ведет к созданию высшего андрогинального единства. Самой мантхуне предшествует особая подготовка, часто растягивающаяся на долгие месяцы¹, ее цель – предварительно обуздать и начать сублимировать половое влечение, вместе с тем постепенно поднимая в ранге обожествления йогиню от воплощаемой ею вначале Природы, Пракрити до самой Шакти, а йога до Шивы. Только через такое единственное в своем роде телесное ощущение, какое переживается в половом сладострастии, можно предвосхитить – предполагает тантристская ин-

¹ В тантристских трактатах описывается, как йогин четыре месяца служит своей будущей партнерше, будущей Шакте, как простой слуга, затем четыре месяца спит с ней в одной комнате у ее ног на полу, затем четыре месяца – в одной постели слева от нее, следующие четыре месяца – справа и, наконец, еще четыре месяца – обнявшись, и все это в абсолютной сексуальной чистоте.

туция – нирваническое блаженство. Но это ощущение необходимо очистить от материально-плотской цели, утверждающей природный способ бытия, ведущий к смерти. Поэтому, достигая огромного разогрева организма, высшего возбуждения и как бы тотальной мобилизации половой энергии (целя необходимость этого этапа), окончательной задачей ставят ее перегонку, трансформацию, преосуществление в высший свет сознания, бессмертной жизни.

Сложнейшей хатха-йогической техникой¹ йог одновременно осуществляет три задержки: дыхания, мысли и семени, затем энергично направляет семенной поток по сусумне (спинномозговому каналу тонкого тела) наверх в центр высшего сознания (брахмачакру). (Эта техника управления обычно бессознательно протекающего акта семяизвержения называется "ваджроли-мудра" или "йони-мудра".) Итак, к остановке мысли и задержке дыхания, которые, как отмечалось выше, есть некая попытка выйти из психоментального жизненного потока и *запечатать* прану, приносимую дыханием ("Пока прана находится в теле, Жизнь – жива, не уходит; Смерть – это уход Дыхания"), добавляется задержка и даже *возврат* семени. Этот последний пункт совершенно обязателен для тантриста, иначе он ниспадает в профаниче-

¹ Первые хатха-йогические наставления приписываются знаменитому аскету, герою многочисленных легенд Горакхнату (I век, возможно, и раньше). Интересна сама этимология слова хатха-йога: по одним толкованиям, *хатха* – сильное усилие; по другим – *хатха* состоит из слогов "ха" – солнце и "тха" – луна и означает объединение солнца и луны, т.е. основную символику тантристского ритуала. Недаром в трактатах по хатха-йоге неоднократно упоминаются тантристских сексуальных обрядов. Хатха-йога, придающая большое значение предварительному всестороннему очищению тела, техникам дыхания, основное внимание уделяет асанам (подробно описаны 80-90 позиций). Конечная цель хатха-йогической техники неоднократно удостоверяется обещаниями: "разрушает старость и смерть", "побеждает смерть". То же стремление преодолеть природные ограничения звучит в описаниях конечных эффектов различных приемов, в том числе и дыхательных: "В первый этап пранаямы тело йога начинает потеть, во второй – дрожать, в третий – он начинает прыгать, как лягушка, в четвертый – поднимается в воздух". Вот она, восточная устремленность и мечта: самому обрести способность летать, а не изобретать самолет.

ский половой акт и не только не прорывает кармический уровень, а только больше в нем погрязает. Общая противоположная логика практики задержки семени очевидна. Эякуляция, истечение семени, давая начало новой природной жизни, – само уже предначало смерти. "Через потерю семени приходит Смерть, через его задержку – Жизнь"; "И пока бинду (семя) остается в теле, не существует страха смерти"; "В этом мире все рождается от семени и умирает от семени. Зная это, йог должен всегда хранить свое семя", – не устают повторять различные тантристские тексты.

В ряде культов у китайских даосов прослеживается это же стремление: пресечь истечение семени как ущерб организму и начало смерти и сознательно направить его на восполнение жизненных сил, их умножение и бессмертие. Способ возвращения семени описывался в даосских текстах среди других ритуалов к достижению бессмертия. И даосы, и индийские тантристы видят в трансмутированной половой энергии источник особой мощи сознания, сверхъестественных возможностей организма (ясновидения, левитации и т.д.). Тантристские тексты подчеркивают: кому удалось заставить "течь вверх свое семя", т.е. осуществить обратное природе движение, тот стал богом, создавшим себе "алмазное тело", не подверженное природной коррозии. Так находили себе выражение народно-практические чаяния бессмертия, пробивающиеся в йоге повсюду.

Но высшим метафизическим посягательством в тантризме стала ликвидация противоположностей, их антагонизма, одним словом, преодоление диалектики как способа природного, космического движения. Этому всеобщему порядку противостоит единственная в мире драгоценнейшая проективная реальность иного типа бытия, его-то пытаются реализовать, точнее, хотя бы мистериально предвосхитить йог, находящий внутренние силы на такое дерзание в том духе, который он чувствует в себе и относит (проецирует) в высший абсолют. Свой дух как опору вызова природному движению вещей он пытается усилить за счет материально-телесных энергий, в избытке присутствующих в нем самом, но пока (увы!) идущих лишь на поддержание разъединения и борьбы, которыми движется природный порядок существования. Уже в этой земной плоти вырваться

из природного круга наслаждения и страдания, ведущих к смерти, и испробовать – через данные человеку органические возможности, усилив и пресуществив их, – высшие ощущения желаемого, предполагаемого, бессмертного, нирванического строя бытия. И хотя опыт в большей своей части выходит в иллюзорно-психические результаты, это желание и стремление столь неотъемлемы от человека, что на них уходит целая жизнь упражнения и культа.

Исследователи прослеживают интересную параллель между тантризмом и тем мистериософическим движением первых лет христианской эры на Западе, которое вылилось в герметизм, алхимию, гностические школы. Как будто один, по-разному преломленный порыв к прямому физическому пресуществлению *низкого*, материального в *высокое*, божественно-сознательное, порыв, одушевленный более-менее смутным стремлением к созиданию нетленного "золотого тела", прошел по всей земле, всколыхнул единую мировую душу человечества. В мистериальных культах постоянно проигрывался процесс смерти и воскрешения, непрерывно идущий в природе, с полубессознательной целью его лично для себя, для человека, как бы приручить. Алхимическое экспериментирование над природными явлениями разъединения элементов, растворения, диссоциации и нового их соединения, коагуляции, ассоциации, вся работа над материей с целью ее облагорожения имела в виду, конечно же, более глубокое спасение вещественной стороны мира, чем простое превращение железа в золото. Тантра-йогин четко различал уровни своего опыта: на первом из них (космизация) он испытывал в себе (в тонком теле) те процессы распада и воссоздания, которые беспрерывно идут в космосе и в нем самом, но с тем, чтобы на следующем этапе их трансцендировать.

Сама форма тантристских памятников отразила сокровенное качество его ритуала (а за ним его метафизики). Язык тантр служит средством разрыва с профанической логикой, вводит нас в пестрый, карнавальное мир аналогий высшего и низшего, физиологии и духа, микро- и макрокосмических отождествлений. Смысл тантристской литературы для читателя долго оставался на превратной, грубо-физиологической поверхности, пока не был найден настоящий ключ к ее поэтике посто-

янного двойного смысла, игры слов, употребления эротического словаря для выражения состояний сознания, космических явлений и т.д. Семя означает здесь мысль, а мысль – семя. Эротические действия становятся той материальной матрицей, которая порождает духовные явления, мощь сознания и силу бессмертия. Тут не просто эротическое – символ духовного, в самой практике первое становится вторым, семя пресуществляется в мысль.

Пусть эта мистериальная практика трансмутации половой энергии, движимая дерзанием к преодолению полового дуализма природы, космических полярностей вообще, осталась почти уникальным фактом в чреде стремлений человеческого духа, но значение ее далеко не исчерпано лишь историей странного, темного культа древности. Этот культ отмечен тем качеством иллюзорности, которое принадлежит всему ряду явлений детски-игрового опыта людей. Перейти на взрослую ступень истинного Дела – задача будущего.

В заключение попробуем связать и противопоставить уже рассмотренные выше два подхода к эросу и его сублимации: с одной стороны, фрейдовский, с другой – религиозный, даже если он и различен, как в христианстве и йоге.

Можем ли мы представить йога (или христианского подвижника, святого) невротиком? Нет, как-то совсем не вяжутся эти две фигуры. Йог-невротик так же невозможен, как мышь или слон-неврастеник. Между тем, очень странно: здесь сошлись противоположности. Мышь, как любое животное, отдается без остатка своему естеству, откуда тут взяться неврозу, ведь он (знаем мы) всегда связан с той или иной степенью насилия над своей природой и принадлежит исключительно человеку. Но как же йог? Кто смелее его корежит природу, идет против течения ее естественных процессов? Психологический анализ утверждает, что невроз – болезненное дитя конфликта между стремлением к непосредственному удовлетворению первичных сексуальных позывов и требованиями к их отклонению от прямой цели, выдвигаемыми культурой. Причем эта *культура* коренится в самом человеке, в динамике отношений различных слоев его психики: бессознательной области желаний, инстинктов – Оно; сферы Я, связанной с внешним миром и

представляющей "принцип реальности"; и, наконец, инстанцией долга, совести, моральной цензуры – сверх-Я. Но достичь удовлетворительного баланса между безудержным стремлением к наслаждению, вырывающимся из глубины глубин психики, и собственно человеческими, духовно-культурными требованиями удастся не просто с трудом, но неизбежно сопровождается различной долей терзаний, тоски, душевной болезни.

Не вдаваясь в более детальный разбор психоаналитических теорий, можно выразить одним словом их вывод в отношении невроза: в нем в конечном счете виновата сама начавшаяся и продолжающаяся попытка очеловечения первобытного до-человека, виноваты происходящие с детства – сначала с родителями, затем с другими людьми, обществом – процессы затормаживания половых импульсов в их естественном протекании, перевод их энергии на нужды общественно-культурных требований.

Но вернемся к нашему йогу. Кто более его трансмутирует свое либидо, вплоть до того, что заставляет течь назад, в мозг, в силу сознания свое природное семя. Почему же йог, такой радикальный насильник естества, не бьется в истерике, не впадает в меланхолию и не кончает жизнь самоубийством? Почему, наконец, христианский подвижник на вершинах своего подвига, духовного превозможения телесных страстей обретает чувствительнейшую отзывчивость миру (сердце его сотрясается от нужды и болезни любой твари) и вместе радость, т.е. почему он становится поразительно живым, умертив свою плоть, а живущий человек, только вступив на путь сублимации, так сильно страдает, раздирается противоречиями и конфликтами?

Если бы люди только плодились, размножались, предаваясь наслаждениям совокупления, следовали своим импульсам к пожиранию, вытеснению других как помехи их жуированию существованием, то они остались бы животными, причем животными, обреченными на взаимное истребление (ибо и в животном мире есть свои культурные запреты, связанные со взаимопомощью, сохранением рода, потомства и т.д.). Без сублимации не было бы ни человека, ни общества, ни культуры. Запрет на естественную безудержность, на половое сладострастие прежде всего, т.е. ограничение природы,

причем в невиданных в животном мире размерах, лежит у самых истоков человека. Потоку эроса была поставлена стеснившая его плотина: поднялась, забурлила энергия, перегоняясь в "электричество" творческого созидания. Но Высший Идеал язычества, из которого до сих пор не вышел мир, пронизывает и процесс сублимации: и культуре, и природе; "и Богу свечка, и черту кочерга" — остается и здесь главным принципом. Йог и христианский подвижник работает в поле иной, высшей цели. Идеал выхода человека из природы, ее рожающего и смертоносного порядка дает настоящую задачу трансмутации половой энергии. Сверхъестественно ориентированную сублимацию дает предвосхитить только религиозно-мистический опыт. Даже такой отъявленный безбожник, как Фрейд, вздыхает о теряющейся с успехами атеизма терапевтической роли религиозной общности, вынужден признать, что "религиозные иллюзии" "служили наиболее эффективной защитой от опасности неврозов" ("Массовая психология и анализ человеческого Я"). Только при более-менее удающемся стремлении перегнать эротическую энергию на самый высокий уровень, без остатка, возможно полное — и сверхполное — возмещение потерянных радостей полового жара. Всякая остановка задачи сублимации на более низкой ступени — даже такой признанной высочайшей в природном круге, как художественное творчество, — выполняет свое назначение лишь частично, не спасая человека от тоски, неудовлетворенности, несведенности концов, медицински выражаясь, от невроза. Невроз — это и есть неперегоревшая в высший свет *головня* половой энергии, тот чадающий ее *хвост*, который отравляет и душит человека, расплата за попытку противоестественного, а не сверхъестественного восхождения.

"ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ЦЕЛОМУДРИЕ"

Н.Ф. ФЕДОРОВА

Только Федоров ввел задачу преодоления слепого, полового рождения в четкий план преобразовательно-космической практики, построения бессмертного порядка бытия. Решение этой задачи — конкретно пока наи-

более неясный и трудно представимый участок будущей работы над обретением творческого самосозидания человека. Мыслитель ставил ее в принципиально общей форме.

Половое размножение – та гигантская сила, на которой стоит вся природа; возможно, это и есть самая сердцевина ее способа существования; недаром ведь *природа* несет его в самом своем корне. Рождение, связанное с самым пиком жизненных сил особи, с моментом полового сладострастия, как будто выражает светлую, жизнеутверждающую суть природного порядка. Но слишком хорошо понятно, что рождение предполагает последовательное и бесконечное вытеснение детьми родителей, фактически их мгновенное или медленное убийство. "Сознание же, вдумывающееся в процесс рождения, открывает еще нечто более ужасное; смерть, по определению одного мыслителя, есть переход существа (или двух существ, слившихся в плоть едину) в другое посредством рождения. У низших животных это наглядно очевидно: внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек; вырастая, эти последние разрывают материнскую клеточку и выходят на свет. Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе смерть матери" (I, 313).

То, что подобный процесс, скажем, у человека, растягивается на долгие годы, в течение которых родители буквально отдают, истощают свои силы во вскармливании, воспитании своих детей, говоря словами мыслителя, "процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, например, в клеточке, а внутри семьи, не смягчает преступности этого дела" (I, 313). Половое рождение, как известно, предваряется половым подбором и борьбой, "взаимным истреблением существ"; то же в более скрытых и опосредованных формах царит и в человеческом обществе, построенном по типу организма. Явившееся на свет путем рождения неизбежно обречено на гибель. Природу точнее было бы назвать не от акта рождения, а от смерти, на которой она в равной мере стоит; утвердившимся именем – отмечает Федоров – "хотели замаскировать другую сторону мира", с которой вначале не видели никаких средств борьбы. Итак, "извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть" (I, 342).

Половой раскол, половое рождение, половое соперничество, смена поколений служили мощным, может быть, самым действенным средством совершенствования рода в животном мире. Как будто природа в процессе своей эволюции стремилась к созданию какого-то высшего существа и не жалела для этого мириады индивидуальных животных жизней, целые роды и семейства. Таким существом стал человек, в нем впервые оформилось то, что мы называем *личностью*: неподменяемое и неразложимое духовно-телесное единство, уникальное самосознание, включающее неприятие своего уничтожения, наконец, чувство, что возможности развития этой личности безграничны, если бы не роковые материально-природные границы существования. Точнее говоря, уничтожение человеческого "я" ощущается им самим как трагическая катастрофа, ставящая под сомнение разумность всего порядка вещей. "Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! — при этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи," — разве не узнаем мы в этом интимнейшем метафизическом признании Лермонтова (письмо к М.А. Лопухиной от 2 сент. 1832 г.) скрытую, невынимаемую занозу, которая — часто неосознанно — прокалывается в каждый момент нашей жизни, отравляя его капельками своего гноя, опознаваемого как раздражение, тоска, страх.

В человеке этот эффективнейший механизм усовершенствования рода — через смену поколений — не просто исчерпывает себя, но становится трагически ненужным анахронизмом: через него уже не достигается невольного прогресса, ибо вступает активная преобразующая себя и мир сила — разум, по самой своей сути требующий бесконечного личностного совершенствования. Более того, создается впечатление, что работает этот механизм уже вхолостую, по инерции. Природа, раз включив его, уже как бы не может остановиться. Вместе с тем, именно породив сознание, она создает предпосылки сознательной остановки этого механизма — уже творчеством и трудом самого носителя сознания. Можно увидеть и целесообразность продолжающегося действия механизма смены поколений в человечестве до тех пор, пока оно находится в "несовершеннолетнем" состоянии, не вошло в "разум истины", не достигло спо-

собов осуществления новых принципов бытия, а потому должно еще порождать новые, свежие поколения, чтобы – по меньшей мере – сохранить саму возможность приступить когда-либо ко всеобщему делу.

Любая, самая, казалось бы, строго объективная теория, уверенно опирающаяся на факты, в конечном итоге направляется в своих послылках и выводах тем или иным нравственно-ценностным импульсом. В своих исторических, антропологических, футурологических построениях Федоров всегда опирается на сверхприродные, божественные задатки человека, причем с самого его начала как человека, и предвосхищая будущее их развитие с полным вытеснением всего животного, природного, *дарового* в нем¹. Считать, что человеческая семья, первая ячейка общества, начинается с полового влечения, соединившего самца и самку для производства и воспитания потомства, – так ли уж это верно, верно по настоящему, высокому, идеальному счету, должествующему не только констатировать, но и определять развитие вперед? Такое начало не только не выводит человека из животного царства, в котором действует такая же закономерность, но и укрепляет его, как бы идейно утверждает в качестве особого типа высоко-

¹ Весьма показателен здесь пример философии А.В.Сухова-Кобылина, известного драматурга, современника Федорова, в уединении своего родового имения 20 лет трудившегося над попыткой синтеза гегелевской диалектики и эволюционного учения Дарвина. Он проектировал космическое будущее человечеству, разделяя его историю на три стадии: земную, солнечную и звездную (сидерическую). На последней стадии оно сбрасывает свою телесную оболочку и превращается в некий бессмертный дух. Но все развитие человечества идет путем жесточайшей селекции, уничтожения "слабых", куда попадают целые народы, расы, периоды истории. Когда Сухово-Кобылин в самое начало истории человека помещает только зверообразного антропофага, а в конце – лучезарную духовную личность в составе бессмертного звездного человечества, то все этапы, ведущие к этому блистательному финалу, а уж тем паче самый почин (дикарь) идут спокойноенько наперегонной. Усматривая же в начале (в духе христианской традиции) сыновнее чувство, нравственное потрясение от осознания смерти, одаривая первоначального человека сердцем, может быть, чище нашего, Федоров тем самым созидает даже теоретическую философскую предпосылку его равноценности нам и необходимости личного присутствия в будущем собрании всемирного сидерического человечества.

организованного, *разумного животного*. Федоров гениально просто увидел другое чувство и влечение, лежащее в этом начале, нечто драгоценно уникальное именно для человека, принципиально выделяющее его из животного царства: *любовь к родителям*, стремление поддерживать их слабеющие силы – странные заботы, не имеющие прямой практической пользы, в них – только нравственный, сверхживотный зов.

Любовно сохраняя и продлевая жизнь престарелым своим родителям, человек как бы идет против природы, "поддерживает жизнь в осужденном ею на смерть, или же, можно сказать, сама природа в этом новом чувстве сознает свое прежнее несовершенство и усиливается воссоздать себя в новом виде, т.е. человек делается орудием воскрешения" (I, 311). В самой природе даже в ходе ее естественной, "слепой" эволюции идет некоторое потеснение и вытеснение с главенствующего места органов размножения: у растений они во главе особи, у животных "органы сознания и действия заменяют их", и надо предполагать, что "должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение" (I, 311). "Но и прежде, чем природа пришла к сознанию своего несовершенства как природы, – в вышесказанном чувстве сострадания к стареющим и умирающим родителям, в чувстве смертности, она начинает как бы стыдиться, отказываться от своего самого существенного свойства – от акта рождения (I, 311). По-настоящему этот отказ можно осуществить лишь упорным трудом, делом психофизиологической регуляции человеческого организма уже на этапе сознательно осуществляемой эволюции мира.

"Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства – чувство смертности и стыд рождения... и стыд рождения и страх смерти сливаются в одно чувство преступности, откуда и возникает долг воскрешения, который прежде всего требует прогресса в целомудрии" (I, 313). Против необузданной, разлитой по всей природе стихии полового сладострастия и размножения встает, как было уже отмечено, чувство к родителям и долг возвращения их к жизни. Чтобы это могло произойти, родотворная энергия должна потечь обратно, против времени, катящего валы новых поколений, претвориться в воскресительные, преобразующие мощности.

Федорова отличает деловая конкретность прозрений, она и оперяет его мысль остро направленной стрелой смысла. В ней могут усматриваться какая-то простота, даже упрощенность, сведение сложности и многообразия явления к чему-то маниакально одному. На самом деле его вчувствующая пророческая мысль идет чаще всего по самому *нерву*, ухватывает ту центральную нить, вытянув которую, распутывается вся эта сложность и многообразие. При той неясности, как приступить к делу преодоления полового рождения и трансформации эротической энергии, федоровское указание на вектор этой трансформации: силы и энергии, реализующееся в слепом биологическом рождении, направить на сознательное творческое воссоздание родителей и предков, "рождение" назад наперекор и в вызове природе детьми своих родителей – это указание, возможно, является таким конкретным, точно направленным, пророческим перстом. "Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием" (I, 221).

В учении Федорова есть и прямые догадки, как может осуществляться это рождение детьми родителей. Просвечивание в себе образов отцов, втисненных в каждого законом наследственности, при одновременном изучении всего генетического ряда человечества – конкретно, лично – даст возможность восстановить генетическую структуру каждого через ее запись в потомках. Воскрешение в прогнозирующей интуиции мыслителя идет по наследственно связанным рядам: буквально сын всеми своими сосредоточенными и умноженными любовными энергиями воскрешает своего отца, отец своего отца – и так до первоотца и первопредка (сын, естественно, подразумевает и дочь, как отец – мать); подробнее о всех конкретных проектах Федорова см. выше в гл. о воскрешении.

Полное воссоздание – это вместе с тем не просто воскрешение прежде живших в их былой материальной природе, а претворение их природы, как и собственно природы воскресителей (поколения, достигшего бессмертия, не переходя через смерть буквальную, а только через смерть старой материальной организации) в принципиально другую, самосозидаемую, полноорганичную: "я" как самосознание личности сохраняется, ее тело, материальное вместилище, функционально (и орга-

нически) становится иным, подчиненным сознанию, регулируемым, одухотворенным.

"Могучая и страшная", "слепая сила" полового инстинкта может быть побеждена "целомудрием, т.е. полною мудростью, сколько умственной, столько же и нравственной", и материальною. "Отрицательное целомудрие", сохранение аскетической девственности, далеко не достаточно, это лишь "борьба оборонительная", которая не может дать настоящих положительных результатов, а при своей абсолютизации приведет лишь к самоубийству всего человеческого рода. Необходимо "положительное целомудрие", "наступательное действие против того духа чувственности, т.е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли "материи", "бессознательного", "воли", или, точнее, похоти" (I, 316). "Положительное целомудрие" реализуется во всеобщем воскрешении, т.е. воспроизведении из того излишка, который тратится на родотворение, и из праха, произведенного разрушительной борьбой, *прежде живших поколений*" (I, 317). Если отрицательное целомудрие основывается на волевом акте отречения, предполагает постоянное нравственное усилие, то положительное целомудрие требует действительно *полной мудрости*, в смысле полного обладания своими силами и энергиями мира, идущими на воссоздание отцов и их преобразование.

Первоначальной общин, вступивших на путь всеобщего дела, у Федорова становится семья, брачная пара, осуществляющая требуемый для создания нового порядка бытия "прогресс в целомудрии". "Прогресс брака состоит в постепенном уменьшении чувственной любви и в увеличении деятельности" (I, 321). Такой брак в отличие от старого не только не отделяется от родителей, но и ставит основной целью укрепление с ними связи, а также познание всех своих предков, просвечивание своих собственных душ, в которых встают образы родителей и предков. Знание и взаимознание, к которым ведет всестороннее психофизиологическое исследование (так брачная чета в представлении мыслителя, в частности, должна вести особые дневники, "общую запись фактов, открывающуюся из их сближения или сожительства"), становятся основой воскрешения как главного дела об-

щин. "Брак, основанный на знании отцов, — по мере перехода знания в дело, превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом общем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза" (I, 321). Этим превращением завершается трансформация родотворной энергии, той, из источника которой доселе вырывалась жизнь, окутанная медленно, но неотразимо действующими смертоносными парами: соперничества, вражды, вытеснения, — в светлую энергию творчества бессмертной, духоносной жизни.

* * *

По-настоящему точная постановка задачи преодоления полового рождения и трансформации эротической энергии возможна только в результате совокупных опытных, практических усилий. Тогда же обнаружатся конкретные возможности и пределы преобразования природы человека. Пока вопросов в связи с идеей "метаморфозы пола" немало. Вот один из них: а как же быть с теми, каждый раз новыми, бесконечно прелестными (для родительского сердца в особенности) существами, которых сейчас производит слепой случай полового соединения? Что ж, вовсе не будет новой жизни, новых индивидуальностей? Почему же: новая жизнь будет не рождаться, а твориться, что может осуществляться в любом желаемом изобилии, но главное — в красоте и совершенстве. Как? Зачем сейчас гадать?

Богopodobное человечество, управляющее всеми процессами движения жизни, материи, духа, овладевшее, по словам Федорова, "секретами метаморфозы вещества", не должно встретить непереходимых препятствий в деле сознательного творчества уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни (то, что в уродливом, бесконечно несовершенном виде человеческое воображение представило в форме гомункулюса, и беспрестанно духовно тренирует в искусстве, творящем новые существа и формы). А кто знает, может быть, сохранится и половое рождение, но в какой-то высшей, сознательно регулируемой форме. Ответ возможен только в опыте и деле, направляемых самой доброй и духовной сердечной мечтой.

Кстати, в самом общем плане целеполагания возникает некий курьез понимания, который надо сразу развеять. Может показаться, что пол и половая любовь в ее теперешней форме будут преодолеваться путем слияния мужчины и женщины в некое третье высшее андрогинальное существо, так что, скажем, человечество, воскресив и преобразив весь состав прежде живших поколений, окажется численно вдвое меньшим: из двух существ выйдет одно. Даже чисто теоретически такой взгляд должен быть тут же отброшен, ибо он предполагает какое-то всеобщее погашение личностей, их смерть для рождения в третьем, которое ведь будет уже новой личностью. Преодоление половой односторонности на пути создания "абсолютной и бессмертной индивидуальности" (В.Соловьев) может мыслиться только как восполнение в себе каждым человеком "половинки" противоположного пола, как вбирание в себя его качеств.

Эротические влечения, родотворные энергии призваны выйти из присущей им "слепой" сферы неконтролируемых порывов и бессознательно творимых результатов в светлый круг исследования, труда и нравственного подвига, круг захватывающий и преображающий естество человека. Для создания такой необычной сферы (назовем ее проективной, преобразовательной эротикой) должны слиться все те способности и возможности, которые развил в себе человек: чувство и интуиция, вера и знание, опыт подвижников и мечта философов, искусство и наука.

Часть IV

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

ОПРАВДАНИЕ РОССИИ

Федоров – единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества..

Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре язык не повернется упрекнуть нас, что мы не бросили веками ни мысли плодотворной, ни гением начатого труда..

В одном Федорове – искупление всех грехов и преступлений русского народа.

А.Л.Вольнский

Такое завершение неизбежно подаст повод для иронии: не может русский автор, даже если его заносит в предельные, общемировые, метафизические области, не приземлиться на трепетно для него бьющемся комочке: России. Приземлиться и осенить его вселенской миссией, выдвинуть в передовой, святой отряд, несущий высшую Идею в мировое сознание и волю.

В нашем случае, ничего не поделаешь, приходится говорить о России: пророк активного христианства, призвавший мир приняться за реальное построение неприродного порядка бытия, Царствия Небесного, родился в этой стране. Случайно ли это?

Каждый народ в разной степени умеет воплотить и развить какую-нибудь сторону чувства жизни и понимания мира, особую форму деятельности: кто выделится земледелием, ремеслами, промышленностью, кто может особенно похвалиться искусством и философией, кто законами, кто религиозным творчеством и т.д. Теория культурно-исторических типов, выдвинутая Николаем Яковлевичем Данилевским, позднее развивавшаяся Шпенглером и многими его последователями, подчеркивая качественное своеобразие культурных плодов различных народов и тесно связанных групп народов, обобщила объективные факты, как бы ни были крайни и ошибочны те или иные стороны и выводы этой теории.

Но, пожалуй, только два народа на земле осознали себя осененными особой метафизической, религиозной миссией: еврейский и русский. Первый создал идею единобожия, вывел свое земное бытие в прямой контакт с Богом, Его законом, даже если этот земно-горний завет чаще всего выражался в его несоблюдении, отпадении от Бога, но с остро пробуждающимся сокрушением от такого положения вещей, которое приводило к постоянно возобновляемым попыткам восстановить этот контакт в положительном смысле. Вопли и угрозы пророков прорезают жесткую и жестокую бытовую и историческую реальность жизни этого народа. Здесь же среди прочих великих заповедей прозвучала новая для мира: "не убий!", исполнение которой означало бы для народа, а затем для человечества колоссальный рывок к новому сверхприродному естеству.

Наконец, из лона иудаизма вышло христианство, вышедший цвет идеалообразующего творчества Земли. Но избранный народ Божий в проповеди Христа о Царствии Небесном для всех народов, принимающих новый порядок усыновления Божественному бытию, увидел для себя угрозу: у него отнимали качество своей избранности: не поняли, что она уже осуществилась самым высочайшим образом — земным воплощением Христа в их народной среде. Жестче натянулась кожа, затвердела вяя, набычилось сердце: не Мессия это, не "наша" это Благая Весть, не для нас раз только. Обладая замечательным, причем индивидуализированным чувством рода (в какой еще священной книге так, как в Ветхом Завете, тщательно перечисляются все колена,

все поименно, кто от кого), евреи выразили культ предков в чем-то даже сильнее китайцев – ибо предков всего народа, а не только по семьям преимущественно, как во втором случае. Но основной ущерб древнееврейского культа предков очевиден, он был точно выражен Федоровым: забвение всемирности этого культа, ограничение его лишь своим народом. Но главное и роковое: узурпация привилегии конечного спасения, списывание остального человечества в труху бытия. Это и есть каинова печать иудаизма.

Одушевляющий порыв русской мессианской идеи в любом ее варианте – а в той или иной степени эту идею исповедовали почти все большие культурные деятели России – выражается в мысли, что России предстоит указать путь спасения *всему миру*, всем, указать, может, начать этот путь или во всяком случае особенно пронзительно явить в чувстве и уме потребность всеобщего спасения. Так Достоевский видел самую задушевную идею дворянства в лучшем его выражении как духовно-го цвета русской нации во "всемирном болении за всех". Сразу обнаруживается полярная противоположность иудейского и русского мессианского сознания. Там: только мы спасемся, избранный народ Божий; здесь – не только глубоко душевная невозможность принять какое-то разделение в конечном разрешении судеб, но и откуда-то берущаяся уверенность, что нам предстоит нести в мир идею спасения всех. Такое чувство долго не было обосновано никакой четкой программой, планом спасения. Славянофилы основывались на очевидных для них преимуществах православного христианства как Высшего Идеала, на особенностях народного характера, началах общинно-хозяйственного строя жизни. Для Достоевского при всей его горячей вере в мировое призвание России, особую ее Высшую Идею, прозреваемые очертания этой Идеи терялись в неопределенном тумане "какой-то", "некоей".

И только в лице Федорова русское сознание, наконец, четко выразило эту Идею: во-первых, как христианскую, что отвечало всем чаяниям предшественников в определении этой идеи, но как завершительно-христианскую, восполнившую противоречия и ущербы догматического утверждения; и, во-вторых, представило христианский идеал как Проект для творчески-трудового осу-

пещствления его в реальность. Аким Львович Вольтинский был среди тех, кто при жизни Федорова удостоверял решительный вселенский подвиг, который совершило учение русского мыслителя. Следствием этого признания и стали слова, поставленные в эпиграф данной главы.

Мне не известен другой народ, в котором возникал бы мессианиззм такого порядка: конечно, француз охотно говорит о гуманитарной, цивилизационной миссии французского духа и культуры, ее мировом значении (но ведь это не конечное спасение, предполагающее метафизическое преображение мира, самой "падшей натуры"), немец может в своей философии увидеть венец постижения мира или желать мирового усовершенствования на жестко-природном идеале расовой, народной, индивидуальной селекции (но ведь это тоже не спасение всех).

Почему же именно в России прошлого века, на гребне ее духовных исканий возникает "иудейское" сознание народа-богоносца, идущего с какими-то хоругвями идей, призывов, внушений навстречу остальному миру? Православно-христианская держава была, скажут. Но и Франция, и Германия, и Италия, и Испания — христианские страны. Крещение русского народа должно было лечь на какие-то качества, определенный душевный состав, чувствительность народа, чтобы могла зачатся такая идея. Именно этот состав дает содержание "загадочной славянской душе". Почему оно показалось таковой стороннему взгляду? Что в западном восприятии славянина, русского никак не разлагалось в понятные качества и раздражающе застревало непроницаемым остатком? Может быть, какой-то налет неотмирности? Всяческая отмирность выражает себя в понятных и даже предсказуемых жизненных реакциях, подразумевая под реакциями самый широкий веер отношений, поведения. Трезвый учет обстоятельств смертной человеческой доли, выстраивание жизни в данных границах облекают реакции человека в ясные, никак не загадочные контуры. Загадочность там, где теряется оценка, летит вверх тормашками всякий прогноз, когда поведение непредсказуемо искривляется какими-то странными, то буйно-шалльными, то грустно-запевающими вихрями, неизвестно откуда налетающими, из глубины ли души, или из сосущего бесконечностью пространства.

Эта опьяняющая способность от всей души *отказаться*, "эх, черт побери все!", в которой прозревается: все на этой земле причастно чёрту, ядовитой, смертной *черте*; так зачем очень прочно осесть, строиться, украшать, *как игрушечку*, свое временное жилище, лезть в службу и чины, серьезно, так смехотворно-серьезно и торжественно-чинно вершить свой жизненный путь, коли "хаоса бездна" под ногами ждет неумолимо! Конечно, есть у русских и прекрасные прочные дома, и карьера, и чинность, но вырывается и другое – лучше на диване лежать всю жизнь, чем делишки делать, когда Дела нет; бросить все и бежать, все дальше, дальше, катиться по земле странником, каликой переходной; испиться, исплясаться вусмерть, неть да плясать, да слезы лить – и всего этого, наверное, в большем количестве, чем у других народов, и, наверное, просачивается и к самым твердым и чиновным более, чем у других.

И на Западе есть всякие обочинные люди, и гуляки, и пьяницы, и странники, и чудаки, и святые – да как-то все это разграниченнее, обоснованнее: всякого человеческого добра должно быть достаточно для разнообразия, эстетической полноты и пестроты бытия, в отделенности от здорового ядра нации, справляющей свое историческое дело. На Востоке уж вовсе решительно развивались практические формы неотмирности, полного отторжения мира сего, природно-космического порядка, но это не кажется загадкой, тут позиция ясна, как ни диковинны формы йогического, отшельнического пути. И христианский подвижник, к какой бы нации он ни принадлежал, принципиально *не от мира*, но при этом его устои жизни понятны, его чаяния и обетованные награды твердо заверены.

Так что просто неотмирность еще не загадка – и иррациональное может быть прекрасно рационализировано. Тут, в России, как будто почти все заражены какой-то бациллой бледной тоски (а ее нет у истинно христианского подвижника), излишней юродивой душевностью (где она у железно-отрешенных йогов?) – некрасивый резкий треск разрываемой на груди покаянной рубахи прорезывает воздух, а потом долго тянется струйка стыда. Такими эманациями полон русский воздух. (Вообще, как-то себя стыдно!)

Что ей надо, этой душе? Что-то нелогично выходит: если она - язычница, то полагается ей по-земному уметь устроиться; если - христианка, тоже чего мается, когда обетования даны; если - восточная она душа, то должна быть поравнодушнее, пожестче, пофилософичнее. Что еще за четвертый путь она ищет?

Русская душа особенным образом уязвлена фактом смертного конца человеческой жизни; ее глубиннейшая метафизика есть *метафизика смерти*, в которой очень важен подсознательный отказ признать *нормальность* этого факта. Со смертью сводят душевные счета все народы. Скажем, немцу особенно внятен идеал героической гибели: возвыситься над позорной беспомощностью умирания в собственной постели через добровольное принятие смерти в экстазе особого бранного эроса - весь организм накален и опьянен, и на пике этого состояния совершается красивое самоубийство в одновременном акте убийства другого человека, врага. Такой вариант рассчитаться со смертностью, ее тоской считается высшим почти у всех народов и во все эпохи. Японцы, к примеру, добавляют при этом особую сладострастную ярость самоистребления. Поскольку природа как способ существования внутренне приемлется, а ее платой за это является сласть половых страстей, то неприятная расплата - смерть - для яростного, почти вакхического (т.е. говоря попросту, более приятного) ее изживания скрепляется с эросом. Так, испанцы переживают смертность в ярком, мрачно-эстетическом параде: в страстных криках, ритме кастаньет, чечетке бедер и ног, красных плащах тореадоров, когда разъяренный бык, как вынесенный из человека на погляденье, вовне страстный и самоубийственный фалл. Но в самой ярости такого изживания смерти есть своего рода малодушие: анестезируется ее истина, ее действительность - агония, разложение, смрад, бессилие личности перед бессознательными процессами.

У русского человека отдающаяся во всем существе *уёртость* в смерть, предел, конец (больно, больно и невозможно это принять!) *столкнулась с разомкнутостью его жизненного пространства*: взгляд не встречает препятствия, границы, а манится дальше, будто там есть разрешение, а там опять простор, и стена, и бесконечность - такая непрекращающаяся бесконечность тоской

какого-то пространственного "вечного жида" легла в народную душу. Неудержимо катящийся вал колонизации – основной факт русской истории. Постоянный выброс из себя массы народа в даль, на ее голос и призыв, а в этой дали (так уж сошлось!) каждый раз столкновение с новым *пространством*, а не со *временем*, который могли бы явить народы, сконденсировавшие это время в высокой культуре, народы, могущие втянуть в свою *временную* культурную воронку менее развитый народ. Каждый раз встреча с новым пространством, природным окружением и легко идущими на мирную встречу, безболезненную кончину племенами. Нет волевого, энергичного столкновения масс людей, разновалентных культур; осуществляется противостояние – силой бытия данное – русского человека и бескрайнего, пустого, томительного пространства, которое стало для души переживаемым образом дурной бесконечности и русским Моби Диком: покорить, дойти до края, изжить это проклятие дурной бесконечности – наверное, в этом и лежал подсознательно-стихийный смысл русского похода по лицу Земли на восток, к восходу Солнца, к началу цикла, вещи, человека, к началу начал, где, может, и блеснет незаходящий райский луч. Кто знает, не была ли это первая, реально пока возможная заместительная попытка борьбы народа со смертью, вернее, некий душевный подход к этой борьбе через овладение пространством, этим осязательно-расстилающимся образом дурной бесконечности природного времени?

Вот и раскинулась эта в итоге самая пространственно огромная страна света. Раскинулась, держала свои границы, утверждала свою мощь; и хотя осознал ее смысл на поверхностно-государственном, патриотическом уровне, не говоря уже о других пугающихся странах и народах, в завоевательном, римско-имперском духе, этот смысл – в сути, в глубине своей – верится иным.

Со всех сторон утеснялись три славянских народа России народами своих окраин, придатками и присосками своей империи. У этих народов есть, конечно, свои законные счеты и обиды к России, но сейчас речь о другом. Хотя эти народы – среднеазиатские, кавказские, прибалтийские и др. – долго были тесно с Россией связаны и экономически, и политически, и культурно, но в

глубинной метафизике, ее зове и стремлении достаточно чужды, может быть, даже не встречаемы, как разной высоты звуки. Они обложили плотной стеной собственно российскую унылую, малоотрадную, с "улыбкой кроткой увядания" равнину, откуда большой соблазн бежать в разнообразные веселые для жизни пейзажи других стран и народов. Границы русские и их суровый культ были нужны, может быть, прежде всего для того, чтобы своих не пустить разбежаться в опаление чужих фейерверков. Был очерчен как бы большой "магический круг", в котором стоять на своей метафизической страже, мучаться, выстрадывать смертную долю и думу ("монастырь ваш - Россия"), чтобы - не должна умереть надежда! - когда-то, на тридцать третьем своем году встать с печи и зачать Дело Дел.

Именно форма государства, особый тип коллективного свершения, пробивала себе в России путь через века. Государство стало плодом тысячелетнего исторического творчества народа: сколько жертв, жизней, самоотверженности, героизма, труда, таланта вложено в этот пространственный гигант! "Что такое Россия? или, что то же, для чего нужно собиране?.. Для чего, зачем, не щадя себя, лишив себя свободы (т.е. обратившись в служилые сословия, обложив всякую душу - живую и даже умершую - тяжелой податью), народ русский присоединял тысячеверстные рвы и валы, приносил в жертву, ради умиротворения диких кочевников и воинственных горцев, тысячи жизней?!" - вопрошал Федоров. Ничто до сих пор не могло помешать идее государства утверждать себя как высшее творческое достижение народных низов, уходящих в перегной торжества этой идеи.

Даже последняя революция, явившаяся с лозунгами разрушения традиционных государственных институтов, упразднения границ, с идеалами интернационализма, кончила укреплением такого мощного государства, какого вообще не знала история России, государства, пугавшего мир, за фиговым листиком "благородных" целей которого - нести в свет передовые идеи социальной справедливости - так и усматривали старое имперское мурло. Тем не менее в самой этой упорно пробивающейся форме государства Федоров видел стремление народа к собиранию, предельной концентрации сил, к

созданию общности, воспитывающей такие качества, как мужество, самоотверженность, идеал служения, которые должны наконец быть обращены на свое истинное Дело. На вышепоставленный патетический вопрос русский пророк отвечал: "Собирание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения умерших". И в государственном строительстве действуют мощные формообразующие силы, исходящие из источника глубинной российской метафизики; как бы созидалась форма, которая ждет наполнения истинным, присущим ей содержанием.

Война, ситуация, грозящая смертью всему государственному целому, ее душевные последствия особенно выявляют эту метафизику. Федоров считал основной особенностью православия печалование о розни мира, об уходящих в смерть отцах и братьях наших. И тогда, когда массы народа воспитаны были в атеистической традиции, эта потребность печалования все равно находила себе дорогу. Вспомните душевные, главные песни, что звучали и сейчас еще изредка звучат по радио и телевидению, посмотрите щемяще популярные фильмы о войне, все то, что выражало и формировало психею масс. Основное событие, на котором воспитывались еще совсем недавно и наши дети, — последняя война. Но это не значило, что особенно пестовались какие-то боевые спартанские качества, ненависть к врагу и новая готовность с ним сразиться. Нет, тут была создана дозволенная, принимаемая самым не "безумным", обыденно-природным сознанием ситуация, в которой можно страстно, от всей души не принимать смерть, бесконечно оплакивать убитых когда-то. Разворачивалось грандиозное душевное полусознательное иносказание для самого главного, метафизического переживания. Разносилось в песнях, звучало в книгах и фильмах нескончаемое печалование — скорбь и память по убитым, как бы заместителям всех умерших. Необходимо было только расширить этот плач на всех. Особенно наглядно пронзала необходимость такого расширения при виде ветеранов, этих как бы "бессмертных" счастливицев, избегнувших страшной участи их товарищей, которых мы так проникновенно оплакивали, наблюдая их то рядом, то по телевидению или в кино. Но, Боже, они ведь тоже и особенно очевидные смертники: это у них написано на лицах, в по-

блекших глазах, залегло в их морщинах, унылых складках, обрюзгших или высохших телах. Кто в этом виноват, какой фашист их мучает и убивает?

Война стала важнейшим психейным событием коллективного бессознательного и сознательного народа еще и потому, что в ней был реализован тот порыв, то единство всех в одном деле спасения от смерти целой нации, то слияние в одну душу, одну волю, ум и тело, которого так страждет русская душа, то есть воплощалась пусть незначительная и глубоко противоречивая, ибо само это "спасение" предполагало убийство, но все же дробь "общего дела".

Основополагающий факт срединности русской земли между Западом и Востоком — обдумывался неоднократно, возникла даже своеобразная философия срединной русской географии; убедительные ее начала даны у историка Ключевского. Куда же клонится Россия, в какую сторону? И до Петра и с Петра особенно она ориентируется на Запад, учится у него, пытается его понимать и впитывать его идеи. (Ибо и через православную Византию к нам пришло и античное наследие, и христианство, две культурно-исторические составляющие западной цивилизации.) И действительно: Россия понимает Европу достаточно точно и даже участвует в общеевропейском культурном и научном движении, особенно в XIX и XX веках. Россию можно рассматривать, казалось бы, как особую, отличительную от других провинцию Европы. Но в каждом отдельном русском глубоко в переживании бытия живет Азия, Восток, буддизм. "Черт побери все", русская лень, обломовская стихия, в которой особенно выразилось стремление к покою, бездействию, — все это дышит Востоком. Не говоря уже о восточно-деспотическом наклонении в государственном управлении, необходимо выделяющем бюрократически-чиновнические касты, переживание личности вынесено преимущественно в немногие фигуры вождя, царя, начальника, осознается скорее по патриархальному типу в *отце*, а для остальных большую ценностную роль играет тот или иной коллектив, масса народа, то есть сочетание личностей в некую общность.

Но в отличие от настоящего Востока есть и западное переживание человеческой индивидуальности — в особом конечном заострении, в невозможности прими-

риться со смертью. Можно сказать, что через *смерть*, глубинный отказ ее принять, оправдать то ли природным пантеизмом, то ли западным культурным строительством в русской душе особенно интенсивно переживается уникальная особенность личности. Здесь и мог явиться Федоров, в котором это чувство выразилось в категорическом требовании не потерять, найти, собрать, возратить все бесчисленные и незаменимо драгоценные "песчинки" живших человек.

Федорова часто упрекают, что его требование культа предков топит личность, культивирует родовое, а не индивидуальное сознание, что его обращенность *назад* есть какой-то милый консерватизм, забывающий о правах творчества, неудержимо и непредсказуемо рвущемся вперед. Такую претензию, в частности, выражал тот же Волынский. При всем своем торжественном самоуважении такой взгляд не глядит в глубину и суть. Реально обнять и принять всех как личностей можно только при федоровском подходе. Утверждение просто идеи личности как таковой, исходящее из глубоко, впрочем, истинного ощущения своей ценности и уникальности, по-настоящему переживается только как утверждение каждым самого себя. *Другой* в своей массе, а тем более далекой – за исключением узкого круга любимых – предстает часто как чуждый, ничтожный, противный даже субъект (вспомните свои ощущения в местах скопления людей, в метро, автобусе и т.д.). Уничтожать, игнорировать, отрицать ценность другого живущего, а тем более когда-то жившего, а тем более в какие-то темные, дикие времена, в каких-то варварских странах, в нижайших слоях общества не просто легко, а совершенно естественно. Только через включенность в родовой ряд, в котором все человечество оказывается взаимоувязанным, просвечивание этих рядов и всей сети их скрещений, освоение всех родовых звеньев, сходящихся к немногим родоначальникам, каждая личность вытаскивается на свет Божий, утверждается и раскрывается в своем необходимом бытии, даже там, где она как личность осталась в нераскрытом зерне или исказилась почвой и влияниями в нечто колючее и ядовитое. Само требование воскрешения всех умерших (для их дальнейшего развития и преображения) впервые ввело личностный принцип как высший: раз всех воскресить,

значит, за всеми без исключения признается единственная ценность.

Всякий другой, разделительный и выборочный подход, существовавший до сих пор в религиях и философиях, напротив антиличностен и губителен. Какой может быть отбор: эта раса, народ или человек достоин будущего, достоин увековечивания, а эти нет? Любая самая утонченная селекционная идея, даже христианского толка (но на деле псевдохристианского), не говоря уже о природно-биологических идеалах усовершенствования высших рас и экземпляров рода человеческого, приводит лишь к новому виду антропофагии. Сладострастное горло одиночного антропофага первобытных времен вырастает в громадную глотку, пожирающее жерло, в котором должны бесследно исчезнуть тысячи и миллионы неудачных, неполноценных, слабых и недостойных. А кто на земле знает: этот сильнее, этот слабее, эти достойны, эти нет? Кто будет обречать оценивающим перстом? И не получится ли так, что этот перст, принадлежа носителям разных и противоположных оценок и критериев, не остановится поочередно на всех? Не только нравственно, но и физически решение возможно только одно: или все или никто.

Индивидуализм замыкает человека на себе, отрывает от единственного источника спасения: ибо только *со всеми и для всех* можно достичь божественного состояния мира, увековечивающего личность. Эгоистическое утверждение себя, только своей особи – природно-животное качество; с ним, может быть, проще поуютнее и послаще насладиться земным уделом, но с ним неизбежна смерть, и смерть окончательная. Без ориентации на Идеал, на то, чем личность должна быть, на чаемую богоподобную будущность, личность теряет свой смысл, срывается в природную индивидуальность, удел которой прозябать и рассыпаться в гниющий прах, плодородный для новых рождений таких же ограниченных особей. Только размыкание железного кольца эгоизма, сплавление всех личностей в едином Деле, единой цели преодоления природного порядка бытия спасают каждую отдельную личность, придают ей абсолютное значение.

И "Запад", и "Восток" не просто рядом лежат в русском человеке, тут произошел некий синтез, правда, пока лишь в смутном переживании, в особых, "загадоч-

ных" народных чертах характера и поведения, выразился более-менее определенно в великих творцах нации и, наконец, уже совершенно точно определил себя в учении всеобщего дела, учении, которое еще мало кто слышал, но ведь *оно есть*, и этот гигантский факт перевешивает годы и века исторической майи, блужданий, грехов, ошибок народа.

Итак, раскинувшаяся между Западом, терпеливо реализующим творчеством и трудом сущностные силы природного человека (о противоречиях, возможно, самобийственных такой реализации писалось выше в связи с языческим идеалом развития), и Востоком, в глубине глубин своей метафизики радикально отвергающим природный порядок существования как сопряженный с непреодолимым страданием, Россия, изнутри сочувственно внимая восточному радикализму и восхищаясь западными плодами терпеливого и неуклонного исторического, культурного строительства (и сама не только не отказываясь от участия в нем, но и по-детски, "отставшим" азартом готовая "догнать и перегнать"), была призвана в Федорове сказать свое новое слово: "ЗАПАДНЫЕ ТВОРЧЕСТВО, НАУКУ, ПОИСК, ТРУД НАПРАВИТЬ НА "ВОСТОЧНОЕ" ПРЕОДОЛЕНИЕ ПРИРОДНОГО ПОРЯДКА СУЩЕСТВОВАНИЯ МИРА.

Свое же — пока в теории, в идеале, в лозунге — русский логос добавляет через искупление двух типов индивидуализма: индивидуализма западного, эгоизма отдельной самоутверждающейся личности (даже в лучшем, фаустовском ее варианте) и индивидуализма восточного, где тисков природы "избегает" только одиноко спасающийся мудрец, отшельник, достигший высот науки самоизъятия из космического закона. Русское слово есть: ВСЕ, ВСЕ ВМЕСТЕ и ВСЕХ.

Это и есть, повторю, русский мессианский вклад в христианство (вместе с задачей трудового обретения неприродного, божественного статуса бытия). ВСЕ в двух поворотах: первое — невозможное, непосильное, фантастическое Дело преображения смертной природы человека в бессмертную и воскрешенную возможно осуществить только через гигантское всеобщее, коллективное усилие, буквально всех вместе; и второе — конечная цель охватывает всех, все спасаются в озаренной овиди божественного бытия.

Все, так или иначе, всегда маячило в русской душе пределом блага. ("Все как один" - очень русское душевно-логическое выражение, хотя оно может содержательно искажаться и до противоположности Жизнеутверждающему и Жизнеспасительному идеалу: "все как один умрем!") В сверхчеловеческой, божественно-прекрасной (такой божественной красоты, в которой уже вовсе нет места дьяволу) идее *всех и для всех* без единого изъятия - великое безумие русской логики, логики, которая могла породить такую сверхидею, лишь питаясь предельной сердечной мечтой, лишь будучи по самой своей сути не отвлеченной, не головной, умствующей логикой, а сердечной, неразрывно совокупленной с душевными требованиями. Через это слово "все" в пророческой мысли Федорова осуществилось завершение христианского идеала до оптимума до предельно мыслимой и мечтаемой полноты.

Но и задолго до Федорова ничто так не выражало славянскую душу, склонение христианской идеи, как знаменитый апокриф "Хождение Богородицы по мукам". И это было уже неоднократно замечено. Запад в лице своего гения (Данте) расчислил, выстроил, утвердил непоколебимое здание конечного разрешения судеб: вознес сферы последовательно четкого райского воздаяния, поправшие подземные круги безысходного ада. Все точно, торжествует симметрия, цифра, моральный циркуль, праведная злоба (а ведь, подумайте, какое несовместимое сочетание слов!), высокое самодовольство "чистеньких", страшное *никогда, ничего изменить нельзя*; столь краткое, бесконечно малое в масштабах вечности земное поведение оказывается окончательным, непререкаемым испытанием человеку, и учреждено оно для этой самой вечности блаженства или страдания. Какая странная и чудовищно страшная несоразмерность!

А тут сердце видит (не может не видеть!) для себя просвет: ходит Богородица по адским мукам, умоляет Своего Сына дать хоть роздых для начала мучающимся (от святого праздника до праздника), что-то не идет Она успокоиться в блаженстве, в Высшем Свете: раз таким страшным разрывом, напряжением полюсов держится Царствие, то останусь Я на том полюсе, где страдание, огонь неугасимый, вой и скрежет зубовный.

А ежели Она здесь, то остается надежда, что неиссякаемый росой Ее сострадающего и милующего сердца не может не быть и вовсе когда-то загашен этот страшный огонь.

Каких два разных "хождение по мукам"! Первое, западно-католическое: злорадное визитерство, созерцательная инспекция для спокойной констатации: так есть и будет всегда! Второе - соболюющее и действенное и оттого прорезающее лучом облегчения и надежды тьму беспросветную. Вопреки догме, вопреки всему, что вычитывали местами в Писании, учили в катехизисах, тому, что казалось неотъемлемым от веры христианской, сложился этот апокриф, сложился не в России, но сюда пришел, здесь укоренился, не просто полюбился, а стал выражением глубочайшего сердечного воздыхания.

Не случайно и так редок в русской иконописи сюжет распятия - основной на Западе - а все больше преобразование Господне, момент осанны, перехода в новое качество бытия, или сюжет схождения во ад (любимая икона народа, по утверждению Лескова), освобождения праотцов от ига страдания и смерти. Наконец, все знают, что главный христианский праздник на Руси - Пасха, Воскресение Христа, на который заглядывается с каким-то непонятным волнением и весь ставший столь многочисленным в послереволюционное время неверующий люд. Вышнее чаяние празднуется, сверхприродное! А на Западе - Рождество, которое так легко скатывается в праздник умиления перед фактом дитяти, обновляющим природно-человеческий мир и не дающим ему прекратиться вовсе.

Всегда выделялась русская речь из всех других поразительным, "бессмысленным" обилием уменьшительно-ласкательных суффиксов: миленький, сладчайший, касатик, лобушка и т.д. Каждый предмет и живое существо как бы гладится, обласкивается, любитя и производится в родные. Трава, но она же и травонька, и травушка, и травиночка - как иностранцу объяснить разницу в этих словах и зачем она? Уменьшительно-ласкательные: лаская, уменьшают, производят вещи, существа в детей, отодвигают в облитую вечностью и любовью страну детства, предощущения райского состояния всего мира, всей твари, а не только одного человека.

Еще один языковой вариант: обилие слов, выражающих неопределенности разного рода: какой-то, куда-то, зачем-то, почему-то и т.д., их чрезвычайная частота употребления в речи – этот факт, конечно, не такой исключительный перед другими языками, как первый с суффиксами, но все же явно выраженный. В нем, может быть, чуткость к дали, еще не оформленной знанием (прохождением, видением, освоением), к пространственной бесконечности, и смутная устремленность к овладению областями, лежащими за прямым, телесным, осязаемым и видимым опытом человека. Но мне чудится в этих словах-неопределенностях, в продирании сквозь них русского ума некое мучение, желание избавиться от какой-то смуты и мути, застилающих зрение Истины. Вообще чисто русская вещь: несоответствие между определенностью, значительностью, даже грандиозностью внешних форм общенациональной государственности и какой-то внутренней незавершенностью, незрелостью русского человека. Недаром и фигура самозванца (на разных уровнях) – архетипическая на Руси. Это и оттого, что внешне пытается Россия быть, как все "порядочные" нации, сильной, богатой, уверенной в себе, а нутро-то – метафизическое, тоскливое, скучное, вялое. Да и во внутреннем чувстве русского человека, и в самосознающем зеркале его литературы нет у него, как у других народов, ощущения своего крепкого и четкого национального *есть*, утверждения себя в этом *есть*, а *зыблемая, вздымающаяся к пониманию и оформлению незавершенность и неопределенность* *есть порыв стать наконец самим собой, определить, что же он такое на самом деле, зачем он, сделаться русским, стать Россией.*

Федоров для меня велик и тем, что эти прелестные на первый взгляд и мучительные на третий *неопределенности* ликвидирует, так сказать, *в идее*; выраженное в них *предчувствие истины, готовность, наконец, понять и отказаться от неопределенности ради Полной, окончательной Определенности* – эту готовность реализовал русский пророк своим идеалом всеобщего дела. Иначе говоря, он дал утоление тому глубочайшему истоку, откуда рождалась сама тяга к этим неопределенностям.

Итак, глубиннейшая русская метафизика – метафизика переживания смерти; несем ее в своих жилах,

клетках, крови, глазах, душе; неотъемлема, как родной язык. Это переживание, ориентируя на определенный исторический, хозяйственный, культурный нигилизм, в своем особом повороте, я бы сказала, с надеждой на спасение, но с сильнейшей дозой обычного русского "авось", "авось так вывезет", толкает народ — часто очертя голову — на такие крутые исторические эксперименты, на которые не больно отваживаются более трезвые, практичные, земные народы. (Да и вся история русская усеяна такими волевыми, экспериментаторскими фактами, выпадающими из объективного закона исторического развития. Взять хотя бы крепостное право, введенное в государственное тело в то время, когда на Западе оно в силу тех же общественно-экономических законов начинает естественно отмирать. Упразднение его также, как известно, происходит декретивно, сверху.)

Последний эксперимент еще на свежей памяти — революция 1917 года и последовавшее за ней. Сколько было пролито чернил, закрепивших на бумаге мысли, выкладки, доказательства: социалистическая идея, родившаяся на Западе, нам по существу глубоко чужда и осуществлена может быть только там, на своей духовной родине, как итог ее экономического, культурного, религиозного развития. Но Запад мог решиться на свержение и казнь королей, на буржуазные революции, выразившие его фундаментальный "языческий" выбор, движимый идеалом совершенствования в пределах природного порядка существования, принципом личной свободы, поливалентности идейных и моральных ценностей, идеалом "по мерке человека".

Коммунистическая идея и социалистическая теория возникли здесь в богатом цветнике других идей и теорий. Но поскольку их практическое осуществление грозило бы разрушить *организмический* для Запада принцип, как бы саму его генетическую формулу, так как привело бы к единому идеалу, причем противоположному, противоположному (покушение на фундаментальный принцип обожествления природной закономерности, закономерности, предполагающей и неравенство, и конкуренцию, и борьбу), — то Запад спокойно съел весь социализм, т.е. оставил его на правах одной из карт в своей многоцветной, тасующейся колоде идей, подходов, вариантов, партий.

А Россия с ее народом-богоносцем, с ее православным крестьянством, мессианскими чаяниями первая впала в соблазн – и с каким разрушительным размахом, с какой крайностью! Нет ничего более западного, чем идея и учреждение партии, части, но, естественно, многих партий, ибо только много разных частей, партий, охватывают целое общественной жизни. Эта институция, пересаженная на русскую почву, начинает противоестественно выступать в единственном числе, являя дикую карикатуру неустрашимого стремления к единодушию, всеобщности и сугубо негодно выражая (ибо "часть" не может представлять целое) убеждение, что благо может быть только одно и путь к нему – один. (Кстати, Федоров неоднократно писал, что всеобщее дело ни в коем случае не может быть делом какой бы то ни было группы или партии, но только делом всех, осуществляться в формах всеобъемлющего объединения.)

Революция и соблазнила массу тем, что выдвинула какие-то душевно родные требования, прежде всего равенства: тут сквозит все то же глубинное русское "все как один", но уже в значении, что не должен кто бы то ни было возвышаться над другим, получать какое-то почти субстанциальное (как существо другого порядка) преимущество, которое дает богатство, знатность, образование, воспитание. Абсолютное равенство – идея противоестественная, приходящая в сокрушительное столкновение с природным установлением, диктующим принципиальное неравенство положений, физических и умственных способностей, дарований, которое и движет жизнь и развитие. Но эта же идея в своей религиозной метафизической сути сверхъестественна, ее проективный образец дан в Троичном бытии, где каждая ипостась абсолютно равна и равна одна другой (вспомним, что Федоров ставил Троицу образцом для бессмертного общежития). В русском стремлении к равенству, глубоко отличному от социально-политических, гражданских лозунгов западного "эгалитэ" (несмотря на чудовищное искажение этого стремления в революции, осуществлявшей ведь не сверхъестественное, а противоестественное дело), обнаруживается именно этот метафизический корень.

Интересно, что именно Федоров сумел разрешить антиномию между троичным идеалом равенства и объективным личностным неравенством каждого. Только во всеобщем деле спасения всех от страдания и смерти, деле действительного преобразования естества, неравенство в смысле физического или умственного превосходства другого не будет вызывать злобы или зависти, а только радость, ибо эти преобладающие качества, выдающиеся таланты будут работать на всех и прежде всего на отставших в развитии, на их подтягивание и усовершенствование, на возвращение к жизни "последних угнетенных".

На самом суровом душевном суде революцию оправдывала в лице лучших, скажем, Блока или Хлебникова, именно ее борьба против несправедливости, неравенства. Да и каждый русский сейчас, если заглянет в свое чувство, то как бы ему новый (либеральный, православный или какой еще синтетический) ум ни выкладывал все "сатанинское" заведение революции, чувство ему ретроградно укажет, что все это так, но нестерпимы стоящие перед глазами картины унижения крестьян помещиком, рабочего капиталистом, все измывательства сильного богатством и положением над общественно униженным, все эти голодные, оборванные дети, глядящие через неприступный забор на сверкающие елки и нарядных барчуков, — от этого приливает щекочущая теплота сострадания, кровь гнева; и все это эмоционально оправдывает саму идею революции. Вплоть до недавнего времени все мы жили средненько, плохонько, разве что были какис-то подпольные миллионеры (но ведь прятались и ходили под мечом), существовала бюрократическая иерархия, но тоже стыдливо утаивавшая свои магазины и пайки, — не было таких разительных контрастов, которые разделяют людей почти как олимпийских богов и смердов; конечно, лишь почти, ибо перед натуральным бедствием болезни, страдания и смерти все равны.

Долго не было духовной, интеллектуальной свободы, это тяжело для творческой интеллигенции, но не для народа; торжествовал доступно-усредненный идеал образования и понимания на уровне "народа", но зато не было обидно, что над тобой такие же, как ты, люди, с двумя руками и ногами, головой, сердцем и смертным телом недосыгаемо отрываются в свое — тебе абсолютно

невнятное, закрытое "жречество". Другое дело, если бы по-федоровски талант и знание другого реально служили не себе только, для еще большего отрыва от ближнего, а на твое лично и всех спасение. Я хочу сказать только одно: конечно, пошло, конечно, карикатура, но в ней было что-то ценное.

В подготовке революции во истину действовало чувство, потопляющее ум. Ибо ум, если он достаточно силен, как у Гоголя, Достоевского и Федорова, должен преодолеть это губительное чувство сострадания к бедным, ибо поймет и рассчитает, что дело по сути не в "богатых" и "бедных", что зло глубже, что революционный путь мести, сведения счетов и перераспределения богатств и ролей приведет к еще большей боли, крови, несправедливости, поруганию человеческого. Всем нашим революционным идеологам как раз ума-то и не доставало, их анализ причин зла и путей его искоренения оказался неглубок, обнаружил упрощенное представление о человеческой природе; одно оскорбленное зрелищем несправедливости чувство их как-то извиняет, да и то — сколько в этом чувстве "слишком человеческого" скрытого желания под флагом благородного дела удовлетворить свои "смертные" неудовлетворенности вплоть до "оправданного" самоистребления! Как замечательно отмечал Федоров: слепой, бесчувственной силе, природному закону, если с ним, наконец, и вступить в противоборство, нельзя дать почувствовать свою ненависть, удовлетворить свои садистско-мазохистские импульсы, находящие "законный" выход в борьбе с себе подобными, потому второй вид борьбы и предпочитается людьми, сейчас поголовно зараженными токсинами собственной смертной природы.

Эта российская падкость на крутой, переворачивающий весь уклад жизни народа эксперимент (вроде петровского или марксистского) обличает неистребимое влечение к делу радикального преобразования жизни; истинно же русским Делом может быть только указующая для всех народов инициатива Дела борьбы с главным врагом — смертью, с самим природным порядком бытия. Западу труднее первому взяться за него, он сделал другой основополагающий выбор: на смерть дано внутреннее согласие и устраиваться уж точно решили в пределах поставленных природой вещей; был найден и

способ заклинания смерти для той стороны человеческого существа, которая особенно остро ощущает трагизм окончательного исчезновения – для сознания и духа. Этот способ – культура: воздвигание в противовес бренному, исчезающему в небытии индивидууму прекрасной бессмертной художественной вещи, нетленной галереи навечно запечатленных мигів, лиц, положений, заодно дающих культурное бессмертие их творцу. Культура на Западе – высшая ценность, культура не борется с действительной смертью, ибо она на ней вырастает, как шампиньон на навозе, являясь для человека высшим цветом и оправданием природного типа бытия. Культура по внутреннему своему определению – аристократична, она требует выпестовавших себя жрецов искусства, людей своеобразного психического склада, заложенного с детства счастливым сочетанием ряда сильных впечатлений, травм, эротических неврозов и т.д., людей, посвящающих плоть свою и время жизни в жертву молоху искусства. Конечно, есть и народное творчество, художественное переживание основных моментов земного существования, общения с миром природы в песне и сказке, в убранстве дома, в прикладном искусстве, но и оно создается далеко не всеми, скопом, народным коллективом, а его представителями с особой нервной чувствительностью.

Россия по своей глубинной сути не приемлет западного пути, она – антикультурна, но не в том примитивном смысле, что это страна варварства, слабых творческих потенциалов и т.д. Россия дала своеобразное древнерусское искусство, храмовое зодчество и икону; литература XIX века давно включилась на правах особого региона в мировую классическую культуру. Даже в жестком каноне соцреализма выросло единственное в своем роде культурное явление, по-своему не менее замечательное, чем, скажем, наивная средневековая культура фаблио и мираклей. Но уже XIX век явно обнаружил другое: во всем русском культурном строительстве – живописи, музыке, литературе – не было самозабвенной истовости служения культуре в качестве высшей ценности, как на Западе. До петровских реформ все искусство подчинялось религиозной задаче, служило культу и не выделялось вообще в культуру. Это уже более поздний пересмотр, когда рублевскую Троицу, перед кото-

рой тысячами молились в Троице-Сергиевой лавре, вырывают из храма и помещают в музей, изымают из летописного свода, религиозно-воспитательно осмысляющего историческое движение народа, отдельные сказания, повести и выделяют их в *литературу* и т. д.

И не случаен тот великий парадокс, когда в личности, давшей зенит культурному движению XVIII-XIX веков, в Л.Н.Толстом, так убежденно и определенно возник отказ от культуры. Это все бирюльки, красивая ветошь и даже обман. Ведь есть жизнь человеческая, есть каждый отдельный, неповторимый человек, который не может быть искушен идеальной выжимкой художественного типа: главное – как "по правде" устроить его жизнь, спасти ее от бессмысленности, наладить на началах добра и разума. Этот же пафос сильно и прямо звучит и у русских шестидесятников, у Писарева в особенности, выявляя их национальную самобытность как духовного явления. Даже славянофилы и почвенники, особенно выразительно некоторые из них, вроде Данилевского и Страхова, защитники национальной идеи, призывая к строительству особой оригинальной, но *культуры*, типологически включаются в западный регион, мысля в русле его ценностей, не говоря уже о любомудрах-шеллингианцах 20-30-х годов или гегельянцах 40-х.

Шестидесятники и идущие от них поколения революционных борцов, так прямодушно апеллировавшие к западной науке и общечеловеческим ценностям, выдвинули ключевые слова: *жизнь* и *дело*, выразив этим очень русское стремление. Другой вопрос, что объем и жизни, и дела оказался чрезвычайно узким, не вместившим главное чаяние: преодоление смерти, радикальное спасение жизни всех и каждого. Содержание дела и пути его осуществления были получены из европейских рук. Слишком легкомысленно и поспешно – скорее, скорее, лишь бы не бездействовать, утолить страдающее сердце – все свои упования возложили на справедливое материальное устройство общества, поверив, что и вся пустота и тоска человеческой жизни сами собой с этим отпадают. Так спасительно опьянились этой простенькой верой, что, даже выхаркивая с кровью легкие, холодея на раннем смертном ложе, как будто вовсе не чувствовали, откуда идут схватывающие их тоска и томле-

ние (от жандармской тени над Россией, что ли?!). Целые поколения со всей верой, страстью, самоотречением бросились на борьбу с социальной несправедливостью. К чему это привело, всем известно.

Смогла бы Россия, вовремя расслышав федоровский призыв ко всеобщему делу, пойти по другому пути: не поддавшись искусу низшего опыта построения царствия земного, сразу перейти к созиданию Царствия Небесного? Казалось, были накоплены для этого огромные данные: интеллигенция, горящая жаждой самоотверженного подвига во имя великой идеи, народ, праздновавший Пасху как праздник праздников, впрочем, все, что было выше сказано о душевной метафизике народа. Но, во-первых, федоровские идеи так и не прозвучали широко, не вышли в обдумывание, обсуждение, взвешивание. В этом виноваты и величайшие умы и авторитеты того времени, знакомые с этими идеями, но не сумевшие бросить все, свои собственные духовные сети, свой улов и пойти за наконец прозвучавшим голосом конкретной высшей Истины. Это было выше "слишком человеческого" в них. К тому же Федоров не творил чудес, не был окружен сверхъестественными знаками своего исключительного избранничества, а справляясь с тоской ответственности за Такое окончательное Слово, по которому призван жить весь мир до последнего человека и последнего атома, хотел представить это Слово как вывод всех, всего народа, как прозрение его великих сынов, Достоевского ли, Толстого, Вл. Соловьева.

Их ответственность и грех — велики. Как ни был умен Достоевский, как ни чуял нарождавшихся фурий, опустошительный вихрь которых провидел еще впереди, как ни понимал, что единственным выходом из всеобщего "обособления" и путаницы может быть только объединяющая всех великая и четкая положительная идея, он не сумел *сугубо серьезно* вникнуть в проект Всеобщего воскрешения, решительно осознать, что это и есть та единственная Идея, а без нее одной нравственной проповедью, апелляцией к полутаинственным спасительным народным началам революционного шквала не остановишь. Раз готовилось — и столь долго, столь упорно — кровавое антихристианское дело, ему возможно было противопоставить только Дело, которое освети-

ло бы и мрачные тени дефектного социалистического идеала. "... Хотя революция и ни к чему теперь у нас не послужит, но все-таки, так или иначе заниматься нечем, надо заниматься революцией. Выгоды прямой — никакой, разве та, что *идея* поддерживается, примеры указываются и получается непрерывный опыт для будущих революционеров", — рассуждает "идеальный нигилист" Васин в "Подростке" Достоевского (см. черновой вариант). Для лучших оставались или "Обломов" или революция, социализм; последнее гуляло по молодым, готовым к самоотвержению душам, вдохновляло, оцепеняло, а состояние оцепенения, любое, не совместимо с трезвым мужеством: проверить глубину идеи и просчитать ее возможные реальные результаты и следствия.

Тут и защитная реакция действует: а вдруг при расчете выйдет пшик, с чем тогда жить, во имя чего? Те же, кто имел это теоретическое мужество и кому была открыта единственная и великая альтернатива атеистической марксистской революции, кому было явлено слово активного христианства, идеал Всеобщего Дела, — те не почувствовали ответственности момента, рокового часа выбора. Понимал это во всей трагичности сам Федоров. Только мы, живущие спустя несколько десятилетий после революции, у кого в глазах видение миллионов замученных в лагерях, в ушах — треск демагогии, можем по-настоящему оправдать резкую критику Федоровым Соловьева, Толстого и Достоевского, которая без этих миллионов кажется пристрастной и несправедливой. Нет, виноваты и Вы, что Гора России, пророками при которой Вы состояли, обещая явление миру великой и всеразрешающей идеи, родила пока такую злобную мышшь.

А следующее, еще успевшее сказать свое слово поколение русской интеллигенции, то, что выразило себя в религиозно-духовном возрождении начала века, единственно серьезно (в смысле идей) противостоящее позитивистско-марксистской массе? Христианский идеал здесь был теоретически поднят на новую, практическую высоту, но, развивая идеи богочеловечества, активности человека в космическом преображении мира, ни Флоренский, ни Бердяев, ни С. Булгаков, ни другие не име-

ли смелости выдвинуть христианский идеал спасения мира от греха и смерти как реальное Дело всех, иначе говоря, пойти за Федоровым, развивая, углубляя, возможно, в чем-то и поправляя его, т.е. не сказали ему, по выражению того же С. Булгакова, ни "нет", ни решительного "да". Все распылось в тончайшей метафизике, созерцании, умозрении, богословствующем говорении.

В новом, символистском искусстве в общий теургический порыв подмешался язычески-дионисийский искус — и все замкнулось в прекрасном тумане искусства, где на все лады звучали утонченные эстетские бирюльки. Да и время живота надо было попикантнее провести, к тому же предчувствуя, что над бездной: башни, кафе, актрисы, страсти-мордасти, мистерии — лучшие, разгоняя этот чад, рвались все к тому же "очищающему" революционному катаклизму. Осталось сказать устами Бердяева позорные слова: "Неизбежность революции была решена на небесах", — и развязать во весь свой кровавый галоп очередной отрицательный опыт, столь ценный в мировой педагогике исторических проб и ошибок. А призыв ко всеобщему делу поместили по ведомству "религиозно-философской утопии", поместили надолго, и все еще он там и состоит.

Упущено было время... и сейчас, на исходе XX века, исторический сюжет резко продвинулся к Концу, к Суду гнева; такие Звери утучнились и защетинились, открылись бездны коллективного зла, такие средства самоуничтожения вкупе с поистине дьявольскими инструментами манипуляции массой создались, что все сложнее сойти с пути, ведущего к гибели. Если только сами громы и пожары катастроф не остановят и не вразумят наконец.

Какой все же положительный смысл в этом длительном, кровавом, трагическом и как будто пустом революционном опыте (оказалось, что при строе, против которого боролись, эффективнее производятся материальные блага, в более обильном и сладком ассортименте, перепадающем пусть неравномерно, но все же гуще на каждого)? Главного же, из области высших целей — улучшения человеческой природы, счастья, — ни на йоту не прибавилось, смешно и говорить. Вся

тщета смертной жизни при человеке так и осталась. Но только мы изжили до конца важнейший опыт и можем уже с уверенностью отодвинуть его в сторону, припечатать своей основной оценочно-логической формулой: "не то", "опять не то". Хотелось бы явить его воспитательным экспериментом миру: борьба за "земной рай" материального довольства не улучшает самого человека и его трагической природной судьбы, и, следовательно, такой "рай" во всяком случае никак нельзя выдавать за высший идеал стремлений человечества.

Если другие народы из так называемых слаборазвитых стран, и некоторые группы населения передовых капиталистических можно еще как-то увлечь целями классовой борьбы, устройства справедливости, то русский народ, чуть затянувший тонкой кожей свои содранные с кожей и мясом бока, — он уже умный, и если суждено ему еще раз всколыхнуться на всеобщий, преобразующий жизнь опыт, то это может быть только Опыт Опытгов, Дело Дел преодоления самих природных основ существования мира. Знаменательно, что сам Федоров рассматривал свой призыв ко всеобщему делу как особую проективную гипотезу, касающуюся мира, каким он *должен быть*, гипотезу, ждущую своей проверки гигантским экспериментом в масштабах всей Земли, космоса и всех поколений людей, т.е. в пределах пространства и времени этого мира. Это уже будет опыт глобальный, ставящий на абсолютный предел Блага.

Революция сыграла свою отрицательную роль в том, что дискредитировала некоторые движущие силы и энергии, которые выдвигал Федоров. Скривилась гнусно обезьянья карикатура на идеи *общего дела* (выражение, столь любимое революционной действительностью), идеи коллективного трудового усилия, самоотверженного служения, высокой героики и т.д. Воплощался неполноценный идеал, бесконечно далекий от федоровского: идеал материального благосостояния, причем не всех, а "большинства" (а тут иди подсчитай, чье вышло?), а остальных куда — в расход, в переплавку? Были начисто вычеркнуты метафизические реальности: смерть, Бог, не говоря даже о таких нравственных основах, как долг перед прошедшими поколениями, любовь к отцам. На-

конец, и способы осуществления идеала оказались столь явно антихристианские, антифедоровские: борьба и убийство, движимые ненавистью. Не смогли долго продержаться те, кто усиливался увидеть в революции начало воплощения глубинных метафизических чаяний народа, начало онтологической революции, созидания "нового неба и новой земли", борьбы со смертью, воскрешения, преображения мира, — их быстро поглотила стихия все более опошлявшегося в осуществлении дефектного идеала. Отбросив христианство, должны были неминуемо прийти и пришли в послереволюционной действительности к язычеству, самому грубому, государственно-римскому.

Идейного энтузиазма, сопровождавшего первые революционные десятилетия, выход к власти детей низов, бурный американизм пятилеток, когда, казалось, верили, что в трудовом штурме Днепрогэса берется приступом Царствие всеобщего и окончательного счастья, — хватило ненадолго. Плюхнулись всем народом в хозяйственную и политическую апатию "застоя", буйно-унылое самогонное одурение, сильнее потянула понизывающим сквознячком российская метафизика. Пошла реставрация давным-давно нажитого и в свое время упраздненного для памяти и традиции: родной культуры, литературы, философии, уже не только в том узком революционно-демократическом объеме, который был единственно допускаяем, стал наращиваться интеллигентный слой, повернувший к христианству, к православию. Огромный приток душ в Церковь, как минимум всеобщий интерес к христианству, уважение к нему со стороны интеллигенции прежде всего направляется потребностью веры, Высшего Идеала: стало окончательно ясно, что лежать этот идеал не может в той плоскости и объеме, которые предлагает коммунистическая идея, и Благая Весть вновь засияла для многих своими неисчерпаемыми нравственными и духовными сокровищами, тайной глубиной своего задания, пока и не раскрытой по-настоящему для мира.

Но если эта тайна не начнет открыто обнаруживаться, и Церковь даст только обряд, резко оторванный от мирской действительности, тогда то, что сейчас в освежающую и воздымающую "новинку", обернется через

50-100 лет, особенно если Церковь общественно упрощается, станет элементом "истеблишмента", приличной, лицемерной рутинной (как сейчас на Западе). Особо же беспокойные и бесстрашно-искренние (может, не самые умные и духовные) уйдут в секту, а то и опять в безбожие. Снова остро повторится чувство:

И так давно постыли люди,
Уныло ждущие Христа...
Лишь дьявола они находят...

А.Блок

Нынешнее православное движение отмечено консервативным реставраторством (что, безусловно, хорошо для начала), православная Церковь поддерживает свое существование, не допуская никакого повышения качества осознания своей роли и задачи. Вспомним, как такое же стояние Церкви на месте, ее жесткий охранительный консерватизм еще в прошлом веке, особенно к его концу, оттолкнули от нее массу мыслящих, чувствующих и ищущих людей, указывались как ее слабость даже оставшимися ей верными. Настоящее будущее принадлежит христианскому движению и Церкви, если они, возрождаясь, будут восходить на высшую ступень, в просветленное, глубокое сознание христианства как Дела. Иначе Церковь обречена на "буксование", еще одно повторение цикла, пустой поворот исторического колеса.

Ко всякого рода попыткам социального устройства, революциям, переворотам, реформам христианская Церковь и не должна относиться горячо, с *сердцем*, со страстью; когда она поддерживает любую власть, относится к ней нейтрально или даже охранительно, — то тут не рабский конформизм, а высший взгляд, мудрая позиция: христиане знают, что на социальных путях зло не искоренимо, а, напротив, легко усугубляется от любых насильственных перемен, движимых даже самыми благими намерениями; уму Церкви открыта умножающаяся со временем порча натуры человека и мира, предоставленных своему греховному закону, *сердце* ее чутко лишь к метафизической перемене, к онтологическому перевороту.

И вот вопрос: а если общество возьмется-таки за метафизическое Дело, за преодоление натуральных законов мира сего, начнет активное покаяние в первоначальном грехе (осуществит наконец действительное "покайтесь!"), будет работать над упразднением пожирания, розни, смерти, преобразованием своей природы, т.е. встанет на путь созидания такого статуса мира, который признается в христианстве за Идеал, за обоженный тип бытия, — неужели и тут Церковь останется прохладно-равнодушной, как при социально-исторических трепыханиях или, хуже, вместо того, чтобы осенить этот поворот образом Христа и Божьей помощью, отвернется и заклеит его антихристианским?

Сейчас мы вступили в новый период своего существования, надеемся вырваться к естественному развитию, к нормальному правовому сознанию, к нормальному труду, учитывающему законы экономики и особенности человеческой природы, которую как ни заклинай нравственными стимулами, а она все равно гнет свое, давая результат только там, где чувство хозяина и прямая выгода. (Что из этого получается, я пока не касаюсь.) Сколько времени существовали, затыкая катастрофические пробойны, которые давала действительность в стене идеала, то хлесткой фразой, то демагогией, а то и трупами тех, у кого глаза были особенно зорки, а язык не прикушен! Привлекательным становится все по мерке человека, по мерке реальности. Идет наименее метафизическая эпоха, с высот идеалов, пусть и дефектных, плюхнулись в относительность, в устройство просто жизни, причем на элементарнейшем уровне: организовать разваливающееся производство и экономические связи, продать, купить, съесть, одеться, и за это борьба идет почти зверская и отчаянная. (Если мыслить наше положение в стилистике греха и покаяния, истории как религиозной драмы, где скрытой, но движущей силой является закон воздаяния, то мы можем сейчас страдать в распаде, позоре, обнищании за наши семидесятилетние революционные грехи редкого издевательства над человеком.) Растут недоверие и враждебность к разного рода утопиям и грандиозным замахам. Раздаются голоса, как бы широкое открытие русской религиозной философии не принесло некую новую интеллектуальную опасность:

соблазн максимализма, эсхатологической предельности, обращенности к последним временам и срокам, не приложимых к логике социальных и исторических, злбодневных забот. Разрыв двух рядов: посюстороннего, прагматического и потустороннего, трансцендентного чреват скептическим, а то и вовсе отрицательным отношением к истории, к земному устройству людей.

Хотелось бы по поводу этих упреков высказать только одно соображение: прежде всего от нас самих зависит не путать эти два ряда и не пытаться, скажем, строить "текущий момент" по рецептам Царствия Небесного, а отношения людей на производстве выверять по идеально-должной мерке (к примеру, "возлюби ближнего, как самого себя"), относящейся, кстати, в полной мере к другому эону и другой человеческой природе. Однако подумать об онтологическом фундаменте социально-исторического действия (чего еще не делало ни одно общество), о соотношении человека и его Высшего Идеала, Бога, не мешало бы людям конца XX века – ведь так перестрадали они в невиданных дотоле безднах зла, оказавшись на обломках гуманизма, как раз горделиво принявшего человека, и только человека за абсолют. Без решения онтологических, эволюционных задач человечеству все равно не обойтись. Из гнилого смертного корня, отравляющего индивидуальную и коллективную психику человека, не вырастет древо гармонии и счастья. Что же касается философа общего дела, то он как раз – впервые – пытается проектировать реальный мост между означенными выше рядами, посюсторонним и потусторонним, от земли к небу, от естественного и сверхъестественному, в смысле преодоления естества, восхождения к высшей природе.

УЧЕНИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА И НАШИ ДНИ

Прошло 90 лет со дня смерти Федорова. Следуя христианской традиции, Николай Федорович дату кончины считал важнее даты рождения, ибо именно первая подводит черту под жизнью и деятельностью человека, под его достижениями и провалами, добродетелями и греха-

ми. Свершился земной человек в его первом природном существовании; к тому, что он нам оставил, уже нечего прибавить. Можно только в оставленное вникать и развивать. Это в полной мере относится к духовному плоду жизни Федорова, его учению о воскресении. Более того, так же, как Евангелия, "Философия общего дела" принципиально, по самому своему определению и задаванию – книга, открытая для сотворчества, для нашего вклада в нее.

В свое время, в конце прошлого века, ожидая, как мы сейчас, наступления нового неведомого столетия, Федоров подводил итоги старому, ставил вопросы, как всегда совершенно неожиданные, идущие вразрез с традиционными понятиями и оценками. Но именно его взгляд оказался наиболее пронизательным и пророческим. Он предчувствовал, что приближающийся "к своему печальному и мрачному концу" век "идет не к свету и не к радости", – и мы-то знаем, насколько он оказался прав! XIX век, считал мыслитель, "восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро", "отрекся от небесного царства", а горделиво усвоив дарвинизм как последнее слово науки, – "признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным ее орудием, органом". И главное, этот век – "настоящий сын предшествовавших веков, прямое следствие разделения небесного от земного, т.е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим (I, 32).

Мы знаем, что все учение Федорова – борьба с таким искажением и смелая, последовательная попытка реалистически раскрыть смысл и содержание задачи "соединения небесного с земным". Россия так и не услышала в должном объеме и глубине учения русского пророка, не вняла его призыву к единому, великому Делу преобразования падшего естества мира – чего по существу так жаждало ее сердце. Идейный конкурент предложил суррогат: "рай на земле" все с тем же несовершенным смертным человеком, принятым за абсолют, общее дело, но не онтологическое, а общественное и резко ограниченное избранным классом и только живущим сейчас или в будущем поколением. Сокрушительный провал коммунистической утопии, происшедший в

наше время, остро-болезненно поставил вопрос об утопии преобразовательных схем в отношении общества и человека, и, к сожалению, затронул и федоровские проекты. Общественное мнение, знающее их больше по искаженной, а часто и злобной наслышке, бдительно насторожилось: что это вы нам подсовываете еще одну утопию, еще радикальнее, а потому и страшнее!

То, что в случае коммунистического идеала мы имеем дело с утопией – несомненно: мелкий анализ причин зла в человеческой природе (устраним эксплуатацию, социальное неравенство, и человек станет добр и прекрасен!), невозможность гармонизировать мир и человека, не трогая онтологических корней их нынешнего статуса. У Федорова напротив: в "идее" он принципиально антиутопичен, ибо глубоко смотрит в причины несовершенства и зла в природе вещей этого мира и его сознательного порождения – человека, более того, в своем учении следует требованиям объективного эволюционного императива – восхождения сознания, духа в лоне материи, без чего заклинивание человека в его переходном, промежуточном состоянии может привести в более-менее дальней перспективе к его самоуничтожению. А вот по средствам пока, пожалуй, и наоборот. У державших на революционное, коммунистическое обновление мира их средства – классовая борьба, зависть, "праведная" злоба, разделение, уничтожение врагов – были самые эффективные, практически работающие безошибочно, ибо развязывали самые натуральные неизменные инстинкты. А вот у Федорова – братотворение, объединение человечества через убеждение и проповедь, научение целям и задачам всеобщего дела, что он представлял довольно легко достижимым (прозвучит голос истины, призыв, и начнется массовое обращение и приступ к Делу!) – действительно, все эти благие средства в своем почти моментальном и всеобщем размахе смахивают на утопию.

Принцип добровольности и исключительно благих средств в учении Федорова – один из основных, потому всякие устрашающие спекуляции о новом "тоталитаризме", "коммунизме бессмертия" – явная aberrация. Кстати, у мыслителя вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, этот успех ставится в зависимость от свободного выбора человечества: поймет – не

поймет, пойдет – не пойдет¹... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность метафизического и вполне физического фiasco Земли, и Страшный суд, и воскресение гнева.

В "Философии общего дела" провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи как раз эпохи благого ноосферного выбора: регуляция природы как "внесения в нее воли и разума" (для Федорова это исполнение библейской заповеди об обладании землей), победа над стихийными силами, над голодом, болезнями и смертью (его знаменитые два вопроса: "продовольственный" и "санитарный"), перевод военной мощи в созидательную и мирную. 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 хаотических стихий (вспомним не-

¹Кстати, возможность выбора верного эволюционного пути, пути спасения и выход из фатализма одного-единственного уже принятого варианта развития признается современной наукой. Нынешняя теория самоорганизации (синергика) стоит на идее многовариантности эволюционных направлений и возможности выбора в точках разветвления (бифуркации) этих направлений, причем сам этот выбор и будущий провидимый его результат, так сказать "зов" будущего формируют самое настоящее, сам тип развития – как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот почему так важен сам рефлекс высшей цели, который выдвигал Федоров. Эта цель – не просто благородная мечта "прекрасных душ", ее внедрение в общество будет реально действовать как эволюционный, направляющий фактор. Если сейчас идет такая раздраженная реакция на глобальные идеи и высшие цели, то не надо думать, что нынешнее броуново движение индивидуальных эгоизмов, рыночной сутолоки, отсутствие высших идей и "дайте просто пожить и понаслаждаться!" не таят в себе рефлекса своей высшей цели (только как-то и язык не поворачивается назвать ее высшей). Она есть общество потребления, заклинивания человека в его смертной природе, и этот идеал (манящая впереди и все не дающаяся в рот морковка комфорта) формирует и развитие, и общество, и тип личности.

давние землетрясения хотя бы) добавились и рукотворные результаты, вольно и 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" (I, 76). Бездействие человека содействует 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 (между прочим, вплоть до настоящего времени попытки управления погодой осуществляются именно таким способом). Кстати, как считают ученые, и защита от возможных катастрофических вторжений небесных тел в околоземное пространство, отвод столкновений с ними может осуществляться при помощи своеобразного космического ядерного щита – несколько ядерных бомб способны (если вовремя) уничтожить любой болид.

Так еще в одном повороте повторяется пророческий проект Федорова о необходимости превращения орудий истребления в орудия спасения, а армий – в естествоиспытательную силу. И это не просто разумная прагматическая идея вроде нынешней конверсии. Она подвижна у мыслителя важнейшим нравственно-философским принципом активного христианства: необходимостью превращать зло в добро, трансформировать извращенную, злонаправленную энергию человека и человечества в благую и жизнестроительную. В убеждении, что сами "наши пороки суть извращенные добродетели", что носители зла и зло подлежат разной участи, первые – освобождению от зла, а вторые – уничтожению или трансформации, в этом убеждении – залог всеобщего спасения.

Речь в "Философии общего дела" идет и о более глобальных проектах регуляции природы: об управлении магнитными силами, движением самого земного шара, об овладении новыми источниками энергии, о метеорической регуляции в масштабах не только всей планеты ("ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию

земного шара как общего хозяйства"), но и о выходе в космос управлении космическими процессами.

Космос, космическое в философском и художественном сознании обычно были воплощением беспредельного, абсолютного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являясь предметом медитации, высокого восхищения, смешанного с трепетом перед бездной небытия. Созерцание высекало из человека искры философского самосознания: как я мал, ничтожен, бренен, а он, космос, – велик и вечен, или так: я сам – микрокосм, частичка, родственная огромному Целому, как хорошо слиться с ним в невыразимом чувстве единения со стихиями мира, вплоть до хаотической его подосновы! Созерцательное отношение или экстатически-религиозное переживание единства человека и космоса, уходящее в глубокую древность, преобладало тысячелетия и века. И только с Федорова, а затем мыслителей-космистов в философию и науку входит требование преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на макрокосм.

"Борьба с разъединяющим пространством" для мыслителя – "первый шаг в борьбе со всепоглощающим временем". Две глобальные победы человечества: над *пространством* и *временем* – взаимосвязаны и взаимозависимы. Ареной преобразенной бессмертной, обоженной жизни может быть только вся Вселенная, бесконечная и неисчерпаемая в своих энергетических и материальных возможностях, и, напротив, только долгоживущие, а затем и бессмертные создания с биологически гибким, трансформированным организмом, управляемым сознанием, смогут жить и творить в самых невероятных внеземных средах. 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.

Глубина федоровского подхода в том, что он не мыслил себе задач метеорической, космической регуляции без одновременной психофизиологической. Кстати, такая нераздельность подтверждается современными на-

учными подходами. Вспомним знаменитый антропный принцип. Суть его в следующем. Мир не был бы таким, каков он есть, если бы в нем не было наблюдателя, то есть нас с вами, чувствующих, сознательных существ. Ведь будь мир хоть на йоту другим – и нас бы не было: чуть бы сместились параметры составляющих мира, какая-нибудь элементарная частица была бы другой или исчезла – не явились бы ни жизнь, ни сознание. Итак, полная корреляция между Вселенной и нами. Антропный принцип в его научной формулировке – тонкий аргумент за старую истину о человеке как микрокосме. Но тогда, когда мы ставим задачу изменения то ли мира, то ли человека, надо учитывать этот принцип, то есть их соотношенность. Изменять свою природу (как этого требует активно-эволюционная философия и христианская мысль об обожении человека) можно только вместе с изменением мира в том же направлении. И наоборот. Когда человек, не изменяя себя, не встав на путь собственного одухотворения, начинает покорять, преобразовывать природу, мир, то приходит к неизбежному дисбалансу, дискорреляции, к кризису, экологическому и собственно нравственному. Такое одностороннее вмешательство несовершенным, но самодовольным человеком в природную взаимосвязь вместо регуляции, сознательной и разумной, приводит к истощению и дегенерации природы. (И идея Бога – такой же необходимый элемент и показатель связи с Целым, и когда она разрушается, то катастрофа обрушивается и в самом человеке.)

Ничто, может быть, сейчас так не подорвано, как вера в человека (дрянь, мерзость и ничтожество!), в его способность коллективно соорудить что-нибудь хорошее и сверх-хорошее. Рознь, вражда, безумие вырываются на разгул отовсюду. Последние времена! Богооставленность! Насколько сейчас готов мир к принятию Христа, к признанию Его для себя Центрообразом, в который надо облечься человеку, как выражался А.К.Горский? Мне кажется, время для этого трудное, почти безнадежное, ибо апокалиптическое в худшем смысле этого слова. Что тут делать Христу-Богочеловеку (как спаялись в Нем Бог и человек, а второе развенчано сейчас, как никогда, и, наверное, небезразлично это и для высшего божественного идеала) с его проповедью любви, Царствия

Небесного, усилия в восхищении его. Разве, как грозный Судия, что придет на последний и Страшный суд карать недостойных, лживых и подлых рабов – такой лик Христа отдается в сердцах и лелеется особенно у многих обращенных, свежeverующих, что сбились горделивой кучкой (вот мы встали на путь очищения и трепещем благочестиво, а остальные – тьфу, мерзость!) и призывают огонь и бичи на головы недостойных ближних. Из нутра несветлого, бессильного и трусливого идет этот призыв: прииди и суди, и расточи и накажи, да пожестче!

Учение Федорова – как раз альтернатива пассивно апокалиптическому сознанию, утверждающемуся сознательно и бессознательно, религиозно и безрелигиозно, всюду, индивидуально и массово. Вспомним, хотя бы статью известного марксистского философа Э.В.Ильенкова, опубликованную несколько лет назад в журнале "Наука и религия", где он – грубо говоря – утверждает, что природа создала человека как орган собственного самоуничтожения, как орудие самоубийства Жизни, коллапса существующего универсума. Да и в современной художественной литературе вариант близкой онтологической концепции обсуждается весьма проникновенно (к примеру, в романе Анатолия Кима "Отец-Лес"). Я уж не говорю о потоке пьес, повестей и рассказов более социальной, антиутопической ориентации в литературе последних лет, где гротесково сгущаются наши нынешние страхи и ужасы – экологические, ядерные, тоталитарные, фашистские – и где с разной степенью inferнальности живописуются агонийные финалы и эпилоги.

Вовсе не случайно нынешнему падению самой идеи человека, веры в него предшествовало обожествление природы человека в его наличном состоянии. Я уже приводила формулу атеиста Фейербаха, понимавшего Бога как экстраполяцию человеческой мечты о высшей природе, а именно: "Человек человеку – бог". Такая формула-призыв, как казалось немецкому мыслителю, ориентирует человека от иллюзорного плана богопочитания, то есть обожения своего собственного желания, в план единственно реальный – на своего ближнего. Критика этой формулы со стороны религиозных философов была беспощадной и предостерегающей. С.Н.Булгаков указывал на опасность человекобожия, возведе-

ния противоречивого, несовершенного; смертного существа в абсолют, потери высших, божественных ориентиров.

В своей антропологии Федоров следует глубинному христианскому взгляду, развивая и уточняя его. Вот какая "формула" существовала в лоне христианского подвижничества, принадлежала она Нилу Синайскому и относилась в его поучениях к совершенному монаху, который "всякого человека почитает как бы Богом после Бога". И еще замечательное свидетельство свт. Григория Богослова, которое он привел в своем Слове над гробом свт. Василия Великого: "Свт. Василий говорит, что человек есть тварь, получившая повеление стать Богом". Вроде, нечто близкое фейербаховской сентенции, да совсем не то. Любовь к человеку основывается на евангельской главной заповеди любви к Богу – они связаны нераздельно, а повеление человеку стать Богом (именно стать, чего еще нет) предполагает наличие божественного идеала. Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств, противостоящая фатальности страшного конца, предполагает высокое достоинство человека, человечества, призванных опознать себя орудием Божьей воли, соработниками Бога в Деле спасения мира.

Пониманием условности пророчеств, 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 историсофских 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: разверзание 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 сте-

пени, т.е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх" (I, 187).

В учении об имманентном воскрешении предполагается 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 и мира. Если в оптике апокалиптического катастрофизма предполагается 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 энергии в деле спасения противостоит 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 человека.

В учении всеобщего дела был создан апофеоз Жизни, высший из всех тех, которые можно помыслить и помечтать. Если в грозящей человечеству "антиутопии" венцом может быть тотальное уничтожение жизни, то здесь, напротив, – тотальное ее спасение, но не в привычном абстрактно-гуманистическом духе бессмертия человечества в целом, его бесконечного прогресса (что является как раз утопией), а в сугубо конкретном, полном, абсолютном – спасение всех до единого, всех живущих, всех живших и кому еще жить, *обессмертивание* и преобразование каждого без исключения сознательного существа. В нашей печати появились интересные результаты психологических исследований последнего времени. И выясняется: глубиннейшей причиной взрывов национальных, социальных, возросших эксцессов разного рода, жестокости, убийств, садизма является... подсознательный страх смерти, у нас, в нашей ситуации почти ничем не приглушенный, не смягченный.

Религия утоляет этот страх надеждой на бессмертие души; нормальный, основанный на свободном предпри-

нимательстве социальный уклад — хотя бы чувством собственности, тем, что ты достойно трудишься, приумножаешь свои материальные и прочие богатства, чтобы в них запечатлеться и оставить детям и потомкам. А тут на десятилетия оба эти паллиатива и смягчителя убрали, атеизировав и люмпенизировав народ, и оставили человека один на один перед бездной небытия, и вот этот отчаявшийся, подсознательно отравленный страхом неизбежного конца индивид, а тут еще особо озлобленный и "дикий" отводит свой скрежет зубовый на ближнего, перегоняет в "праведный" гнев: на врага, обидчика его лично, его нации, народа... Тот сдвиг, который наблюдается в садистических актах, когда призыв к смерти, к самоуничтожению, обращается на другого, здесь приобретает огромные масштабы.

Когда слабеют узы объединяющей общество идеи, пусть даже частично навязанной, частично лицемерной, как тот же идеал социализма и коммунизма, в образовавшемся ценностном вакууме, пока еще не созданы другие, более прочные заменители, недаром так усиливается национализм, как сейчас у нас и в Восточной Европе. Это все же нечто больше и выше жалкого, дрожащего, потеряннго смертного; и тут же обязательно вторгаются уродливые компенсаторные реакции: страх смерти и зов Танатоса энергично отводятся в ненависть к ближнему, на рельсы его разрушения. Так что призыв опаматоваться, перевести заместительный предмет людской ненависти и борьбы с себе подобных на общего всем "последнего врага" — смерть, прозвучавший в "Философии общего дела", необходимо иметь в виду и сейчас, в эпоху самых низовых, практических нужд, ведь только он в конечном итоге дает радикальный исход из тупика самоуничтожения и нигилизма.

Однако и тут у Федорова немало оппонентов есть и сейчас, да и в прошлом было. Владимир Соловьев разделял его взгляды на необходимость победы над смертью, выражал это не раз, и особенно твердо и четко в одной из последних своих статей "Идея сверхчеловека" (1899). Здесь философ — совсем по-федоровски — упирается в основную "слабость" и трагическую недостаточность теперешнего положения человека — его *смертность*. И если человек и *смертный* — синонимы, то в самом этом определении "смертный" таится, по Соловьеву,

"тоскливый упрек себе". Если смерть и необходима в существующих условиях, то "кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны"? Сейчас *смертный* значит "побеждаемый, преодолеваемый смертью", потому-то высший человек, истинный "сверхчеловек", рассуждает мыслитель, "должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимостью и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни". Цель эта велика и далека, но надо, убежден Соловьев, вступить на "сверхчеловеческий путь" к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей "для торжества над смертью".

Тем более неожиданными стали некоторые высказывания философа в предсмертной работе "Три разговора", 1901 г. (а ее и Н. Бердяев, и С. Булгаков считали сдачей мыслителем его прежней, активно-христианской позиции). Вот, к примеру, мысль, вложенная в уста одного из участников беседы князя Z: "При всей огромности для наших житейских мирских чувств и желаний смерть не в нашей воле и потому никакого нравственного значения для нас иметь не может". Критическая стрела явно метила в одно из основоположений федоровского учения – борьба со смертью явится высшей, истинно нравственной работой человечества. Моментальная убедительность высказывания соловьевского героя затемняет произведенную в нем подмену понятий. Смерть как явление физиологическое, природное, объективное, может быть, и не имеет явного нравственного значения, но вот наше к ней отношение (и это главное): приятие ее или нет, прославление или отпор ей, конечно, не только имеет это значение, но вообще проводит различительную линию между мировоззренческими системами. Если в христианстве – "последний враг истребится смерть", или у Альберта Швейцера благоговение перед жизнью, ее охрана и защита – краеугольный камень нравственности, то на другом полюсе, в различных сатанизированных культурах убийство и смерть кощунственно экзальтируются и превозносятся. Вообще все, что работает на жизнь, всегда безошибочно осознавалось этической интуицией как добро.

Кстати, и традиционные нравственные усилия – борьба с гневом, жадностью, завистью и прочими пороками – это всегда частичное обуздание стихийных разрушительных сил в себе и, следовательно, есть тоже разновидность борьбы со смертью. В.Н. Лосский в своей работе "Мистическое богословие" указывал на "тройную преграду: смерть, грех и природу", стоящую на пути "соединения с Богом, к которому призвана вся тварь". Федоров первым в истории христианства стал искать реальные подступы для человечества в целом к преодолению этой "тройной преграды".

К сожалению, глубина федоровского активно-христианского подхода до сих пор не осознается, а сами его взгляды поверхностно толкуются вкривь и вкось. В связи с этим вспоминается одно красивое место из "Живой этики" Н.К. Рериха; рассуждает там Мария Магдалина: вот ко мне приходили украдкой мужчины по ночам, а днем делали вид, что не узнают. И как ни странно, нечто похожее происходит с Иисусом: начальники и фарисеи тайно, под покровом ночной тьмы, являются к нему беседовать и проникаться (вспомним Никодима или Иосифа Аримафейского), а при свете дня в этом не признаются. "Мне подумалось – вот я самая низкая и меня стыдят при солнце, но Самого Высокого Пророка также днем избегают. Так самое низкое и самое высокое одинаково избегают".

Как это подходит к нынешнему положению Федорова, его статусу в умах, в обществе! Уж какой пиетет к возвращаемым религиозным мыслителям, а вот его – как самое высокое и откровенно прямое – как будто стыдятся, весь он – в облаке недоразумения, наговора, навета: позитивист! еретик! этакий изобретатель грубого примуса в духе! И многие наши "раффине", "умные и разумные", "совофросники века сего" и масса около них так и шарахаются: чур меня! Походя отвергают от христианства, будто бы не понял он идеи искупления и жертвы. А русский апостол активного христианства как раз глядел в самую сокровенную глубину Христова обетования, ту, которую многие для себя заслонили крестом и жертвой, словно забывая, а для чего они, что за ними. Вот что об этой глубине говорил прп. Максим Исповедник: "Тот кто проникнет еще глубже креста и гроба и будет посвящен в тайну Воскресе-

ния, познает конечную цель, ради которой Бог создал все вещи изначально".

Или еще пытаются совмещать идеи Федорова с революционным прометеизмом наших 20-х годов. И тут очень ценным для отъединения федоровского активного христианства от бунтарского активизма становится разделение двух типов человека и идеала, которое проводит немецкий философ Вальтер Шубарт в книге "Европа и душа Востока" (1938): *прометеевского*, героического и *иоанновского*, мессианского. Первый характерен для европейской цивилизации; им движет идея власти над миром, над материей и ее силами, стремление к орудийной организации хаоса. В прометеевском начале прослеживается значительный элемент насилия над природой; человек здесь утверждается мерой всех вещей и господином мира.

Героизм, часто трагический, в этом идеале – высший образец поведения. Иоанновский, мессианский тип, по мысли Шубарта, свойствен больше славянам, и прежде всего русским. *"Стремление к сверхземному"* – основная метафизическая черта этого типа, и при этом "к сверхземному" воплощенному, видимому и осязаемому, а не платонически лишь мечтаемому. Заветное внутреннее чаяние – освятить, одухотворить материю, воплотить в мире идеал целостности и преображения. Прометеизм с его вещностью, императивом властного покорения природы шел на Россию с Запада, стремительно вливался из трех пробоян, содеянных в национальном, государственном организме реформами Петра Великого, потом идеями французской революции и наконец атеистически-социалистическими соблазнами. И в 20-е годы даже идеи борьбы со смертью принимали сильнейшую прометеевскую окраску, но Федоров тут не при чем. Сам он как раз насквозь иоаннический человек, можно даже сказать, высшее, чистейшее выражение этого типа. Не зря Федоров особо выделял именно Евангелие от Иоанна как самое точное и глубокое выражение духа Христа обетования, ибо тут наиболее отчетливо о Христе как Воскресителе и Спасителе "всего погибшего", здесь же и основные программные заповеди, касающиеся христианского Дела.

Федоров обозначал целостность своих взглядов как "учение о воскресении" или более развернуто – "учение

об объединении живущих сынов для воскрешения умерших", а также "Новая Пасха", "пасхальные вопросы". Вместе с тем мыслитель предложил еще одно определение – "Супраморализм, или всеобщий синтез", зачерпывающее собственно философские и этические подходы его учения. Это действительно философия, во-первых, этическая и воистину *сверхэтическая*: она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии над онтологией, зовет к преобразению бытия в благобытие. Во-вторых, она предлагает последовательно синтетический способ мышления и достижения высших целей; это философия синтеза, "синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа) и, наконец, "синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой" (I, 397). Подход, открывающий принципиально новые возможности науке и философии, которые, по мнению Федорова, шли и идут преимущественно путем разделения, расчленения, анализа. Этому мыслитель противопоставляет путь "воскрешения" как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного – от знания до человеческого организма.

Преобладающий ныне аналитический тип мышления связан, по его мнению, с промышленной цивилизацией: в своих технологиях она умерщвляет, расчленяет, разделяет живые натуральные продукты природы и земледелия и готовит 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, напротив, – воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение вещи, особи в ее цветущей сложности – к тому же предполагается и приобретение нового преобразенного качества.

Для такого грандиозного делания поистине необходим синтез всех способностей и возможностей человека и человечества, всех его сущностных сил, всех развитых им инструментов познания, понимания и трансформации мира, синтез науки, искусства, религии. Потому и пафос философии "всеобщего синтеза" – в преодолении всяческих расколов, роковых и нероковых двоиц, антагонизмов "ученых" и неученых", города и села, знания и

дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разумов, веры и науки, эгоизма и альтруизма.

А как нам держаться в бытии, порхая бабочкой-эфемерой, если забыть о родовой толще, родовой задаче, тесно биологически и культурно сплетенной нити человечества? И об этом настоятельно напоминает нам философ всеобщей памяти. В наше время исторического нигилизма, вопиющего обострения национальных распрей многие мысли Федорова об истории, о народах и человечестве особенно ценны. Предмет истории, замечает мыслитель, всегда *умершие*, а также канувшие в прошлое события, с ними связанные, но прежде чем о них, даже самым суровым образом, судить-рядить, их надо сначала восстановить в памяти (через документы, свидетельства разного рода). Итак, ученые-историки занимаются метафорическим, "мнимым", так сказать, воскрешением прошлого, а для народа умершие – предмет поминовения, церковного прежде всего, и домашнего – в рассказах и преданиях о бабках и дедах. Как полагает Федоров, имен умерших, как и имя Бога, "не следует поминать всуе", а когда к этому добавляется еще и злоба, и сарказм, и счеты, то выходит "история как суд" и "история как памфлет", в чем мы так сейчас преуспели.

Критерию суда в отношении истории Федоров противопоставляет свой, столь плодотворный критерий *воскрешения*. Историческое исследование, живущее под знаком суда, обсуждает прошлое, находит виновных и злодеев, разбирает их по косточкам, сортирует людей; а воскрешение как критерий суд исключает, ведет к спокойному изучению былого, побудительных мотивов и причин всех действий, в том числе и преступных. Если "ученая" история есть для Федорова мнимое воскрешение, то "действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история" (I, 131), история в полном объеме своих деятелей, великих и рядовых, подымавшаяся из гробов, ставшая очевидной и буквально осязаемой, реальной.

Федоров предлагает и свою ориентацию в ценностной триаде: *человечество – народ – личность*, в которой мы так часто путаемся – что на какое место поставить? Начнем с того, что для мыслителя все человечество – большая семья, связанная тесными узами общих пред-

ков и единой натурально-онтологической судьбы, но семья распавшаяся и забывшая свое родство. Космополитической идее "всемирного гражданства", выдвинутой впервые еще стоиками, Федоров предпочитал "народное представление всечеловеческой семьи", ибо первое "всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени" (I, 115), то есть не учитывает диахронной вертикали, уходящего в глубь веков *родства* по единым предкам. Как, возможно, никому из мировых мыслителей, Федорову было дано восчувствие единства рода людского в целом ("человечество есть также отечество"). Но вместе с тем родовая цепь, в которой живет личность, хотя и восходит к немногим прародителям, а потому всемирна, на более обозримых, малых участках – народна, со своей национальной физиономией. Народ – тоже личность, но большая, коллективная, и требования народа – тоже личностны, ибо, утверждая свою самобытность, утверждают непрерывность и преемственность лица ближайшего отца, деда, прадеда, живших именно на этом кусочке земли, с его особыми природными стихиями, особым складом языка, психики, способом думать и понимать единый мир.

Многие лично знавшие Николая Федоровича отмечали его любовь к России, к ее истории, монархическому строю, казавшемуся ему органичным для страны. Но ничто не было ему так чуждо, как патриотизм в смысле гордости своей родиной, своими предками, их свершениями, культа их славы (в этом он видел выражение "общего тщеславия"). "Истинный же культ предков *не в славе, а в деле*" (I, 130), в печаловании о них, сокрушении об их утрате и чувстве долга перед ними. Народ, "обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой", не мог быть для него, как универсального христианского мыслителя, высшей ценностью. В христианстве, в котором "несть ни эллина, ни иудея", народ и народность никак не есть высший предел, до которого может доходить самоотречение индивида, как это было и есть в обществе языческих и неязыческих ценностей, где для личности мыслимо только народное бессмертие (в памяти благодарных потомков). Сам критерий всеобщего воскресения – без всякого изъятия – предполагает принцип уникальной и бесценной личности как высший. В учении Федорова осуществилось сопряжение

как будто крайних вещей, земли и неба, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преображенно-личностной небесной природы и великой вселенской родины. Родовой и национальный мыслитель, он одновременно универсален и личностен.

Но где пытался сам Федоров искать источники самой возможности начать такое небывалое, грандиозное Дело, к которому он звал человечество? Первое — в зове Бога, в эволюционном требовании восхождения духа (иносказание того же зова), в творческом начале, заложенном в природе человека, и что очень важно — в достижении общечеловеческого единства. Когда-то род людской начал с крепчайшей родовой связи, без нее он не сумел бы выжить среди грозного, враждебного мира и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя различные стадии развития, давно уже многообразно дифференцировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля, и живородные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук. Федоров уверен: если первоначальное единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида "гомо сапиенс", дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, если захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но выйти на новое положение уже во Вселенной, как существ одухотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших ее творческим регулятором.

Но как пока далеко до таких перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, "неродственности" всех форм от крайне вопиющих до более "мягких". Мир погружает в страсти и извращенной сласти злобы, зависти, торжества над другим, слабейшим и неудачливым; чуть погасили в одном конце мира очаг озверелого человекоубийства, тут же вспыхивает в другом. И заметьте, как часто в таких районах начинается ответное натуральное нестроение: трясение, лавины и т.д. Христианский взгляд на природу, вовлеченную человеком в нынешнее падшее состояние, можно реалистически понять в свете выше упоминавшегося антропного прин-

ципа: находясь в полной корреляции с природой, человек ее "имеет" такой, какую заслуживает. Федоров постоянно повторяет, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся их регулировать, вместо этого сцепляемся с ближним – идут народ на народ, люди одних убеждений на других... Остается надеяться на вразумление "синяками и шишками", отрицательными уроками, попущенными, по мнению Федорова, Богом "в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом" (I, 397).

И все же главный вопрос остается: как справиться с той "ненавистой раздельностью" мира, которая мучила сердце еще преподобного Сергия Радонежского, и он звал начать ее преодоление через взирание на Троицу, вникая в данный в Ней образец согласия и любви. Но как понудить (принудить), скажем, людей других вероисповеданий вчувствоваться и вдуматься именно в Троицу (как модель устройства человеческого всеединства, что предлагал Федоров), когда они живут в другой системе веры и в ней продолжают достойную верность своим отцам и дедам, также стоявшим в этой системе и крепившимся ею? Как вообще всех озарить той Истиной, которая представляется высшей и несомненной? Укажите, где завязывается в мире хотя бы одна прочная клеточка единства и согласия, разрастаясь в цельный организм? И сможет ли он охватить все человечество? Вот вы, федоровцы, пытаетесь убеждать кого-то в Истине активного христианства, а в того заложены иные подходы и ценности, и он вас отторгает, да и просто начало самости, индивидуальности протестует против обработки, ищет любым путем отстоять свою независимость. Так что же делать и неужели абсолютно безнадежно задание привести человечество к высшей свободе единого благого, спасительного избрания?

В "Философских исследованиях о сущности человеческой свободы" у Шеллинга есть глубокая мысль о том, почему так медленно и с такими блужданиями идет движение рода людского, осуществляется любой прогресс, высокая нравственная цель. Ответ у него таков: это входит в предвечный план творения, замысел Бога о мире и человеке. Все должно совершаться абсолютно добровольно, без силового, даже благого при-

нуждения. Все противостоящие силы должны до предела проявить свою волю, так чтобы дурные из них само-разоблачились и исчерпали себя до конца и возможно оказались бы способны на метаморфозу, на радикальное сокрушение и обращение ко благу. Финальный результат явится из этой долгой драмы и умиротворения борющихся противоположностей. Такой Закон и "Провидение" господствуют над самим типом становления человечества. Свободное блуждание, которого так опасался и которое так разоблачал нетерпеливый Федоров, как бы входит в это Провидение, так же как и общее нахождение Истины. А свобода неисчислимых индивидуальных пониманий и склонений ума, сердца и воли (которые так вам и хочется подвести под единый гармоничный настрой) даже в вариантах блужданий, уклонений, частичных истин и заблуждений улавливает какие-то ценные и новые блики Истины, отмеченные личностно-уникальной печатью. А представьте обратное, что человечество наделено легкой внушаемостью – враз, как один, может пойти за какой-то доктриной, убедительно красноречиво ему преподнесенной. Да ведь это гарантировало бы полную катастрофу: еще в своем незрелом, несовершеннолетнем возрасте могло бы человечество пасть жертвой какой-нибудь дефектной или злосатанинской идеи (ну, скажем, фашистского толка) и уже навсегда. А так нет, дитя оно непослушное, строптивое, несговорчивое, каверзное, тотально ну никак не внушаемое – в чем, как видим, свой спасительный иммунитет от поспешного принятия чего-то "не того", а самое "то" пусть себя еще исчерпывающе и ослепляюще убедительно докажет.

Так что надо со всей решительностью признать: не выйдет так, как иногда мечталось Николаю Федоровичу, – все прозрели, обнялись, слились в единой Истине и порыве, почувствовали себя и утвердили работниками огромной метафизической нивы преобразования мира. Это может стать возможным в той или иной степени на более высоком онтологическом уровне человека как сознательного, чувствующего существа. С этого и начинать – убедить, что необходимо это восходящее движение в самой его физической природе, что влекут к этому и требования эволюционных законов, и нравственные, общегуманные, религиозные императивы. На этом

объединиться предварительно легче. Ведь какой существует разброс мнений по отношению к смерти! А потому и образовать более широкий фронт по принципу "*За восхождение ты или нет?*" для начала сложнее, чем "*За онтологическое ли ты совершенствование природы человека?*" при условии его собственной сознательной активности в этом процессе (а не просто вовлеченности в космические колеса различных эпох и эр). Тут по крайней мере отзовутся на Востоке, которому внятна такая задача, и на Западе многочисленные те, кто духовно ориентирован на Восток. Впрочем, в отношении к смерти и христиан, и мусульман, и индуистов, и буддистов сближает вера в ее неабсолютность, пусть даже в восточных верованиях представление о бессмертии не носит личностный характер, понимается как чисто духовное и безлично-универсальное. Но ни в одной великой мировой религии нет преклонения перед естественной, природной данностью вещей, напротив, есть стремление ее превзойти.

Труднее, казалось бы, с теми, кто верит в абсолютность посмертного уничтожения, кто заражен тоской, а то и демонизмом абсолютного конца, *ничтожества*, кто чувствует под собой лишь бездну небытия. Атеистов, культивирующих такой взгляд, можно легко заклеить, увидеть в их случае вольное-невольное служение тому, кто это Ничто патронирует, кто есть Князь этой тьмы кромешной... Но так ли это? Честный атеизм — это ведь и честность пока данного человеку понимания вещей; конечно, есть тут и некое склонение воли, волевое избрание, но и определенная интеллектуальная трезвость. И если убедительно такому человеку раскрыть выход, возможность преодоления этого *ничтожества*, да то же федоровское учение, действительное для любого онтологического варианта и тем застрахованное от дурной *истины* положения вещей в мире, то он пойдет за, и пойдет, и пойдет...

Мы знаем федоровское наполнение Христовой заповеди: "шедше, научите вся языки...", знаем, что предстоит долгий этап миссионерства, и миссионеров этих должно быть уже не только по числу колен земных, по числу народов, но и по числу профессий и состояний, социальных слоев. Но нельзя и забывать о том, что люди до сих пор нашли пока только один более-менее ра-

ботавший способ сохранения и передачи Знания, Истины, Идеи, Учения – по избранной цепочке от Учителя к ученику, от одного посвященного к другому. Это, конечно, путь избранный, "кастовый", жреческий, если хотите. Все нравственные императивы Всеобщего Дела этому как будто противятся: "со всеми и для всех" звучит здесь. Но не придется ли и учению о воскрешении пройти свой, условно говоря, жреческий этап (особенно если его ждут трудные времена, гонения или полное неприятие и презрение мира сего): то есть при всех неустанных попытках излучения его в мир хранить и пестовать его ядро и передавать дальше? И одна из главных задач сейчас – создавать свой свод текстов, свои изложения, толкования и развития учения, свои "евангелия" и "катехизисы", апологетику и испытующую критику. Ждет своего создания целая Библиотека активного христианства.

И возможно, надо понять и утвердить активное христианство Федорова и начавшейся за ним традиции как третью фазу христианства, после ветхозаветного и новозаветного Богооткровения и откровения задачи человека в мире. Обвинения в еретичестве раздаются уже и сейчас. Но что такое Новый Завет рядом с Ветхим – разве это ересь, а не следующий этап познания Бога? Если только втискиваться в традиционно понимаемое христианство и уверять, что вот мы и есть истинные христиане, раскрывающие Благою Весть во всей ее глубине и действенности (что так и есть, по нашему убеждению), то будем лишь отталкиваемы, уличаемы в теоретических натяжках и еретичестве. Повторю, активное христианство стоит в таком же отношении к новозаветному (но понимаемому традиционно-школьно), как оно само к ветхозаветному. Вырастая из обоих и ничего в них не отменяя, оно – еще одна ступень, открывающая новую творческую религиозную эпоху, "восьмой день" творения. Кстати, такое смелое раздвижение сути и значения учения о воскрешении привлечет к нему и массы ищущих, честных и (пока) "неверующих". Ибо решительно будет отталкиваться от того, что считает недостатком, изъяном догматического христианского идеала, восполняя, уточняя его и доводя до полноты блага. И, следовательно, обнимать в своем влиянии все большие круги личностей.

Мне кажется, что если бы человек и человечество сумели, преодолев губительные противоречия и раздробленность своего бытия, встать на богочеловеческий путь, осознать себя действенным орудием осуществления Божьей воли в главном – в преодолении нынешней своей смертоубийственной, греховной природы, то это произвело бы настоящий космический переворот: Бог бы восторжествовал, Его замысел о человеке воплотился бы полно и светло, был бы посрамлен Сатана, антагонист Бога, интеграл онтологического поражения человека в его борьбе с низшими инстинктами и страстями. Напротив, неисполнение человеком божественно-космического замысла о восхождении духа в лоне материи станет поражением светлых сил мира (если такое вообще можно себе представить). Ведь человек во истину наиболее *ответственный* и *опасный* отрезок этого процесса. До него – через цефализацию – восхождение сознания происходило "бессознательно", с него – должно стать сознательным и активным.

Достичь *человеческой* стадии, точнее, прорваться на нее эволюция могла своими "бессознательными" средствами, а вот на божественную ступень человек сможет подняться только через свободное сознательное избрание и творчество, через труд активной эволюции. Но почему *опасный* отрезок? Да потому, что наделен человек свободой и во все стороны его может занести. Именно этим даром (свободой) с самого начала воспользовался Искуситель: вкуси-ка яблочка вон с того древа, выбери другую себе участь, познаешь и возвысишься до богов – и выбрали... И сейчас Дьявол, Разъединитель, через ту же свободу проникает, удобная это для него щель, как по мылу и маслу, здесь внедряется. И потому еще опасен и проблематичен (с достаточным шансом провала) этот *человеческий* кусок эволюционного пути, что уж больно неустойчиво-кризисное это новое животное-духовное образование (человек), к тому же отравленное сознанием неизбежного конца, так страстно ориентированное на ближнего, с такой энергией разделения, отталкивания, ненависти... И вот представьте себе, все это человек сумел преодолеть – это действительно как Сатану победить (тот просто мгновенно испаряется, аннигилирует как таковой) и такая должна прорваться и разлиться на весь мир Божествен-

ная Радость, такая *Laetitia kosmika*, такая должна установиться благодатная среда, что в ней то главное и развернется...

Однако вернемся от подобных мечтаний к федоровским взглядам. Надо отметить, что русский мыслитель продумывал и развивал свои проекты применительно к условиям монархического правления, т.е. торжества высшей верховной воли одного человека и единой государственной православно-монархической идеологии. Правда, понимал он монархию как сакральную власть, призванную возглавить как раз всеобщее дело преобразования мира. И в 20-е, 30-е годы, когда последователи федоровского учения А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев вышли на сцену, восторжествовал сначала идейный и тут же государственно-партийный тоталитаризм и почти обоженная воля одного вождя, тоже внедрявшегося по "патриархально-отеческому", монархическому типу как "отец" народов и каждого из членов. И в этих условиях федоровцы видели осуществление всеобщего дела на путях единой державной, моноидейной структуры, и все стремление заключалось в том, чтобы использовать уже существующий уклад такого типа, на этот раз государственно-социалистический, осуществив в нем подмену высшей цели и идеала. И только сейчас мы впервые можем продумать учение о воскрешении для тех условий и ценностей, которые достаточно широко победили в мире, приемлемы для большинства: нормального, по мерке человека, демократического уклада, свободного предпринимательства, частной собственности, и сам Федоров никак не выступал ни против собственности, ни против предпринимательства, пытаясь найти применение всем классам и сословиям в едином, натурально-онтологическом деле, в решении вопроса *о жизни и смерти*.

Может показаться, что Федоров был невыносимым ретроградом, не принимал идеи свободы и права, желал вечного закабаления личности у единовластного государства (как будто иго насильственного единства легче, если оно и сакрального типа?). И вот тут-то мы ошибемся. Все федоровские оценки надо понимать так, как он их и давал: только с точки зрения высшего идеала, а не наличного состояния и наличных возможностей. Он прекрасно понимал, что если нет высшей цели для доб-

ровольного соединения в едином "для всех одинаково дорогое дело", тогда принудительное и бесцельное соединение становится действительно "невыносимым" и естественно является "право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного" (I, 132). Показательна и та иерархия зла, которую он усматривал в различных типах общественного устройства: "Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра" (I, 170). Таким образом, деспотизм, тоталитарная власть ради власти – откровенное зло для мыслителя, но и свобода, точнее "бесцельная свобода", – для него еще не благо. Эта свобода, по его мнению, торжествует в том "неоязыческом" обществе, которое начало утверждаться на Западе с эпохи Возрождения. Но это, по выражению Федорова, "мануфактурно-промышленное" язычество, культ "мануфактурных игрушек", служащих и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего "высшим благом, последнюю целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта" (I, 63).

По высшему, идеальному счету Федоров был прав в своей оценке общества потребления, но он никогда не принимал и социалистических идей и еще более решительно не принял бы установившегося в России строя, переломившего становой хребет двум силам, на которые мыслитель возлагал основные надежды: крестьянству, корневому народному слою, и христианству, духовному обеспечению народного мировоззрения и уклада и самого федоровского учения. Да и наша безбожная социалистическая история, представлявшая свой будущий коммунистический идеал в тонах гедонистического потребительства, вся вошла вовсе не на трансцендентных, онтологических задачах, а на исключительном и сугубом имманентизме, на делах уж самых практических: вырастить хлеб, добыть электричество, произвести сталь, правда, возводились они в ранг исступленного подвига, которому всю мешала окружная враждебная "нечисть". Кстати, вечные вопросы, всякий там трагизм смертного бытия, "мистика" и "трансцендентность" были на стороне этих врагов, их касаться было просто запрещено. При всей борьбе с закордонным миром фундаментальный выбор ценностей был по существу одним по обе стороны баррикад. Но это было родство скрытого

рода, из области таких глобальных параметров, которыми обычно не оперируют социальные идеологи и культурные деятели.

И тем не менее, будучи по своей сути выражением высшей свободы человека и стремлением к такой свободе (от падшей физики и тления), идея всеобщего дела должна убедить собой в свободном – пока на земном, природном уровне – обществе, обществе наиболее естественном и нормальном. Идеал активного христианства надо дать на спокойное и свободное обсуждение и выбор и получить на него шанс в будущем в поле свободного, постиндустриального общества. Узкий путь отказа от нынешней несовершенной природы и онтологического восхождения может быть только сугубо добровольным и глубоко осознанным, совершеннолетним, а не принудительно-ограничительным, детски-наивно-послушным (лучший, чистый случай), директивным, установленный мановением идеологической руки, даже самой отцовски-мудрой. К тому же как нам, еле вылезшим из противоестественного эксперимента, нам, голодным, раздетым, социально униженным, озлобленным – да еще на западном фоне сладкого и разнообразного потребительского ассортимента и личной свободы, – проповедывать автотрофность (печь "пирог из элементов") и бессмертие?! Пусть почувствуют себя свободными, наедятся, оденутся – но при этом и сейчас высшей целью необходимо ставить "сверхъестественные", активно-эволюционные задачи, чтобы они могли освещать и нынешний этап, открывать относительность его размеров и значения. Ведь и в самом благополучном обществе, где более-менее всех накормили, дали доступ к культуре и цивилизации, и что же? – разве здесь не ощущается особенно трагизм смертного индивидуального бытия и не возникает то, что в психологической литературе называется ноогенными неврозами (результат утраты высшего смысла жизни)?

Побеждающий у нас и победивший в иных странах "эвклидов ум" здорового устройства жизни, конечно, лучше лихого "набекрень" и "на авось" ("в коммуне остановка", с винтовкой по пути) и вполне может работать в геометрии рыночного, правового пространства. Но и ему не мешает включить в себя лобачевские парадоксы да и высший ум религиозного абсолюта, предлагае-

мые христианской мыслью, и прежде всего в наиболее практически-радикальном ее варианте федоровского всеобщего дела. Ведь имеет-то он дело с такой противоречивой, несовершенной, но вместе неистребимо алчущей идеала реальностью, как человек, которого не гармонизировать, конечно, устранением эксплуатации и социального неравенства, как полагали коммунистические утописты, но и не успокоить рынком, правовым порядком и только культурой. В противном случае наш "эвклидов ум" окажется причастен к созданию еще одной утопии, утопии всеобщего потребительского общества (да, но потребление имеет предел в ресурсах, и они будут истощаться) и единообразной, благополучной "постистории". Известный ныне Фукуяма вздыхает о скуке такого благополучия, но что-то слабо верится в его водворение.

В каждом времени есть такое преобладающее умо- и сердце-настроение, которое кажется наиболее верным, "прогрессивным", выстраданным на ошибках прошлого. Чем окончился прошлый и начался новый век? Глобальными идеями, теургическими, преобразовательными, и религиозного, и социального плана. Чем он завершается? Полной дискредитацией этих идеалов. И возвращением к элементарному минимуму: дайте нам то, что Европа и Америка давно у себя установили – демократии и свободного предпринимательства, дайте нам просто жить, в достатке, без притеснения, с возможно большим удовольствием и по своей фантазии (для желающих), как это делает средний западный человек. И это – предел мечтаний.

Идет реабилитация добротного мещанства, дрящего и пестующего земную жизнь, перед восторженными идеалистами, готовыми положить эту землю на плаху своей идее, реабилитация *относительного* перед всяческими абсолютами, за которыми встают громады подавления. Но вот уже и это относительное возбудится в абсолют: оно и только оно, все остальное от лукавого. Вместе с коммунистической идеей под подозрение попадают – как вроде типологически ей близкие – любые постановки высших целей, вопрос о каком-то особом смысле жизни (кроме как "для жизни ты живешь"). Все расширяется поле бдительного выискивания "кто виноват?" изобличаются тонкие соблазны, которые таятся в

духе, философии и литературе. И уже "несовместимой со свободой и демократией", идейной предшественницей соцреализма, "особым тоталитарным ядром", вокруг которого и в наше время может сконденсироваться все зловредно-архаично-консервативное, объявляется даже великая русская классическая литература, по крайней мере в ее ветви от Гоголя до Достоевского. Слишком, мол, много в этой литературе больших букв метафизической окраски: Бог, Благо, Преображение, которые так легко меняются на "Партию" и "Коммунизм".

Да, по части букв, может, и убедительно, а по сути – это еще надо поглядеть... Конечно, либеральное настаивание на имманентном, ясно-практическом, нормально-человеческом вполне по-своему законно. Но ведь нетрудно тот же замечательный имманентизм, вражду к религиозному трансцензусу, к вечным и высшим чаяниям, к мысли о первородном греховном несовершенстве человеческой природы (с которым не справиться ни воспитанием "нового человека", ни правовым обществом) найти не только у многих наших либералов, но и целиком у совдеповской идеологии, с которой они борются.

Кстати, Аскольдов в известном сборнике "Из глубины" отметил удивительные сопряжения сильных и слабых сторон, добродетелей и ущербов в различных идеологических типах. Да, тут сплетаются гроздя качеств прелюбопытные! Какой-нибудь либерал, гуманист – ну как хорош по своим общественным взглядам рядом с жестким консерватором, да вот первому при этом многое, особенно метафизическое, ну никак не внятно; при своих благородных громкогласностях, тоже при большой букве: Личность, Свобода, Право – пошл, самоуверен, онтологически близорук, дальше идеала культурного комфорта не тянет. А второй – с его изъятиями – может быть чуток как раз к материям глубинным и "горным".

Два экономических и общественных уклада доминировали в мире до последнего времени, соперничали, боролись между собой: капитализм и социализм. За капитализмом маячит четкий фундаментальный неоязыческий выбор, за социализмом во многом тот же, не говоря уже о человекобожеском склонении второго (впрочем, первый, т.е. капитализм, пожалуй, грешит зверобо-

жем). Что сейчас по большому счету происходит с Россией? Ее пристегивают к общемировому пространству рынка, капитализма, идеала комфорта как цели жизни, временной и смертной. Но комфорт выходит очень для немногих. Чтобы получить его большому количеству в стандартизированном "американском" ассортименте, нам придется согласиться на ту логику, которую мы же сами разоблачали как людоедско-"социалистическую": необходимо спокойно претерпеть лишения, пожертвовать собой, может быть, целыми поколениями для детей, внуков и правнуков, ради получения будущего достатка и довольства, которые в очередной раз уводятся, маня, вдаль. Если признать коммунистический "рай на земле" утопией, то и всеобщее потребительское общество в масштабах унифицированной, объединенной Земли – утопия не меньшая, хотя бы по единственной причине, что потребление имеет предел во все истощающихся планетных ресурсах, борьба за которые скорее всего предстоит жесточайшая. Да и недавняя история нас достаточно учит: уберем угрозу глобальной военной катастрофы, силы розни, соперничества, эгоистического самоутверждения, раздирающие смертную природу человека, вырвутся наружу в локальном масштабе, в региональных, межнациональных, межклассовых, межличностных конфликтах и кровопусканиях.

Русские религиозные философы и В.С. Соловьев, и Н.Ф. Федоров, и Н.А. Бердяев, и С.Н. Булгаков, и С.Л. Франк, и Г.П. Федотов, и др., как правило, все отличались антикапиталистической, антибуржуазной, антимещанской настроенностью, неприятием мировоззрения индивидуалистического либерализма. Христианский идеал построения Града Божьего, активного обожения, преображения мира в Богочеловеческом деле стоит в оппозиции к мещанскому неоязыческому идеалу, собирающемуся запереть человека в его после-грехопадном, смертном, пожирающем и самопожирающем состоянии, т.е. по сути в противобожеском выборе. С.Н. Булгаков видел возможность "положительного соотношения" между христианством и социализмом ("Христианство и социализм", 1917): через принятие христианского (а еще лучше – добавим – активно-христианского) идеала социализм освобождается от своего воинствующего атеизма, от человекобожия, обретает высшую онтологиче-

скую цель, Богочеловеческое дело, вырывающее его из замкнутого круга мещанских ценностей.

Социализм, по мнению С. Булгакова, может исполнить "правду христианства в хозяйственной жизни", по крайней мере на переходных этапах, ведь вызреть и вырастать в лоне исторического, общественного бытия Царствие Небесное будет долго. Целостность "мер социальной политики" социалистического идеала не противоречит христианству: это и социальная справедливость, и отказ от собственнического идолослужения, и отсутствие контрастов бедности и богатства, и право всех трудящихся на необходимые жизненные права (на труд, образование, отдых, лечение), и дух коллективизма (соборности). Ф.М. Достоевский писал о "пресветлом единении во Христе" как нашем "русском социализме", ведущем к Царствию Небесному *не от мира сего* через мир сей, высказывая по-своему главный постулат активно-христианского взгляда. Но для того, чтобы христианство как религия и социализм как общественный уклад не просто сосуществовали рядом, занятые каждый своими задачами, а чтобы христианство давало высшую цель экономической и общественной жизни, — идеалом должен стать не христианский социализм, а активно-христианский социализм.

Вернемся однако в настоящий момент. Россия претендует сейчас включиться в мировой регион единого типа хозяйствования и политического строя. Потери ее пока на этом пути огромны: распад единства страны, отказ от формулированной еще Федоровым геополитической задачи собирания земель и народов, умиротворения ислама, новые типы розни, межнациональной, межрегиональной, развал экономики, обнищание населения, утрата общенациональных ценностей и задач. Среди необъятной по объему работы устройства новой экономики, спасения народных богатств, материальных и культурных, среди борений партий и интересов, установок и ориентаций нельзя забывать ту главную ценность, те сверхцели глобального, планетарного, онтологического порядка, многие из которых были поставлены Федоровым, которые и должны придать необходимую самобытность и устойчивость в бытии нашему национальному целому, стать нашим словом миру. "Философия общего дела" в ряду активно-христианской мысли убеждает в том, что по-настоящему выжить в надежной

дальней перспективе для человека, для народов, для человечества – значит неуклонно восходить, и не только к новому уровню комфорта или утилизации природы (тут кстати и весьма скоро наступит глухой предел на нынешних мировых путях), но и в самом своем нравственном и субстанциальном качестве, осознав свое религиозно-эволюционное предназначение.

**УЧЕНИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА В ОЦЕНКАХ
РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ И БОГОСЛОВОВ**

Первый том "Философии общего дела" Федорова был напечатан, как известно, в городе Верном (ныне Алматы). На обложке – 1906 год (сигнальный экземпляр появился в конце этого года) и уведомление: "Не для продажи". Тираж составлял всего 480 экземпляров. Но вышел он в свет только в апреле 1907 года. Один из издателей книги, ученик Федорова, Николай Павлович Петерсон служил в это время в Верненском окружном суде. Если в молодости до встречи с Федоровым он, как многие в его поколении, был и революционером, и атеистом, то теперь он давно верный сын Православной Церкви, человек христианских убеждений и образа жизни. Он общается и со здешними церковными деятелями, стремясь привлечь их внимание к тому новому раскрытию христианской Благой вести и задачи христианина в мире, которое содержалось в учении всеобщего дела.

И здесь всплывает одна любопытная история, погребенная в разделе "Местные известия" окраинной провинциальной газеты. В первый день нового, 1907 года духовенство и наиболее ревностная паства города Верного получили личное послание Преосвященного Димитрия, епископа Туркестанского и Ташкентского с приглашением пожаловать на следующий день к нему для чтения и обсуждения чрезвычайно важного сочинения, вскоре выходящего в его епархии, в котором "заключается призыв к общему делу нашего спасения, к делу Божию, по Божественному к нам милосердию через нас же, через людей, совершаемому". Более того, приглашались и все начальственные лица города, поскольку, по мысли автора рекомендуемого сочинения, "нет такой деятельности, которая была бы безразлична

для дела нашего спасения, которая не могла бы и не должна бы быть религиозизирована, не могла бы стать священной"¹. На следующий день к шести вечера заинтригованная публика уже толпилась в архиерейских покоех. Перед началом чтения к гостям обратился сам владыка. И сказал он слова необычайные: "Апостол Павел, проповедуя Евангелие, прибыл и в Афины; там он проповедывал Христа и в синагоге иудеям, и на площадях встречавшимся язычникам; некоторые спорили с ним и привели в Ареопаг, требуя, чтобы он объяснил им, что это за новое учение, которое он проповедует. Тогда апостол стал проповедывать пред Ареопагом Христа, и афиняне слушали его со вниманием, и только когда апостол стал говорить о воскресении, слушавшие сказали ему: об этом послушаем тебя в другое время. Тем не менее проповедь апостола была действительна и, если не всех, то некоторых обратила ко Христу.

Вот и в нашем городе вышла книга под заглавием "Философия общего дела", поднимающая и освещающая с своеобразной точки зрения многие религиозные вопросы, и я считаю невозможным оставить без внимания эту книгу нашего русского мыслителя, мыслившего, как мне кажется, истинно по-христиански. Вас я пригласил, чтобы совместно обсудить предлагаемое книгою, и думаю, что и мы будем хуже язычников-афинян, если не обратим должного внимания на эту книгу".

С такой обещающе-торжественной ноты началась первая стремительная попытка ввести активно-христианские идеи Федорова в церковное сознание. Но, увы! Что же произошло далее? "Семиреченские областные ведомости" в нескольких номерах дают отчет о трех, так сказать, "федоровских" собраниях (2, 6 и 16 января) у Преосвященного Димитрия, где были зачитаны две работы мыслителя – "Разоружение" и "Самодержавие". Параллельно в той же газете Петерсон из номера в номер разъясняет суть прочитанного. А несколько раньше, в N 1 за 1907 г. "Туркестанские епархиальные ведомости" печатают его же статью об учении Федорова, название которой – "Истинный христианин нашего времени" – дает сам епископ Димитрий. Назначается и четвертое заседание (явно готовился серьезный дискус-

¹ Семиреченские областные ведомости, 1907, N2, с. 12-13.

сионный марафон), как вдруг в тех же "Областных ведомостях" появилось анонимное письмо к их редактору. В нем утверждалось, что по поводу прочитанного "возник обмен мнениями между присутствующими, причем было высказано православное учение о воскресении мертвых, с которым учение о "воскрешении предков" не находится в соответствии, насколько можно заключить из прочитанного".

Это письмо явно стремилось опровергнуть то безусловно приемлющее и даже восторженное отношение к учению Федорова, которое до того развивалось в отчетах о собраниях в архиерейских покоях. Надо было понимать, что вокруг федоровского учения развернулась какая-то борьба и не обошлось без давления на самого владыку. То, что на это письмо он дал согласие не без внешнего принуждения и внутреннего сопротивления, подтверждает следующий факт. Уже в ближайшем номере была помещена небольшая заметка о том, что "по недосмотру", "по досадному упущению" предыдущее письмо о неприемлемости федоровского воскресения для ортодоксального сознания было напечатано без подписи, а подпись должна была быть такой: "Секретарь Его Преосвященства, священник С. Аполлов". Хотя бы таким смягчением епископ Димитрий снимал с себя лично авторство антифедоровского заявления. И тем не менее – хотя владыка и вынужден был отойти от прямой поддержки федоровского активного христианства – в его позднейших проповедях, публиковавшихся в тех же "Ведомостях", найдется немало поворотов мысли и почти дословных цитат из поразившего епископа сочинения.

Так уже перед самой публикацией "Философии общего дела" была задана некая матрица двух крайних отношений к федоровскому учению. С одной стороны, то, что еще в 1882 году выразил Вл. Соловьев, признав в трудах "дорогого учителя и утешителя" "первое движение человеческого духа вперед по пути Христову"¹, а епископ Димитрий – преемство Павлова наследия. С другой – моментальное отторжение от ортодоксальной буквы без основательной попытки разобраться. Сразу окрик: "несовместимо!", сразу запугивание сетями ереси, а то и чуть ли не клинический приговор: нелепость и безумие.

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. II. СПб., 1909. С. 345.

Последнее очень напоминает критику христианства язычеством – почитайте высокомерно-недоуменно-брезгливое третирование "нового учения" каким-нибудь "умным и разумным" Цельсом. И в центре такого третирования, конечно же, безумие из безумий – идея воскресения. Федоров же вновь, как это и должно быть в истинном христианстве, поставил ее в самый центр, более того, раскрыл как задачу богочеловеческую: Бог действует через человека и человечество как свое сознательно-волевое орудие. То есть многократно повысил действенность этого чаяния, подключив еще и ответственность человека, высочайшее к нему требование. Сейчас идея воскресения уж вовсе перешла в разряд "безобидного", отвлеченного верования (пусть себе, тем более, что мы сами тут вовсе не при чем!), а тут вдруг такое серьезнейшее отношение, призывающее задуматься: а может быть, и наше это дело? Разве вопрос столь уж кощунствен, что не хотят даже признать его достойным размышления и обсуждения, а сразу же затыкают уши и запечатывают рты?! – вот что больше всего мучило самого Федорова, когда он при жизни сталкивался с реакцией такого немедленного отторжения (см. его попытку ответить одному из его критиков, напечатанную во 2-ом томе "Философии общего дела" под заглавием "Приговор и несколько слов в оправдание").

Отношение к федоровскому учению его великих современников – Достоевского, Льва Толстого, Вл. Соловьева – рассматривалось уже неоднократно, и останавливаться на нем я не буду. Хотелось бы лишь напомнить основное: Достоевский ознакомился с этим учением в письменном изложении Петерсона. Однако это послание знаменитому писателю было достаточно пространно. В своем ответе от 24 марта 1878 г. Достоевский писал, что он читал его вместе с Вл. Соловьевым: "Это нам дало прекрасных два часа. Он глубоко сочувствует мыслителю". О себе самом писатель также высказался недвусмысленно: "Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои"¹. И след этого чтения и обдумывания идей "неизвестного мыслителя" отразился в творче-

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 30. Кн. 1, с. 14. Л., 1988.

стве Достоевского последних лет, прежде всего в романе "Братья Карамазовы".

Если личное общение Федорова и Толстого продолжалось десятилетие с начала 80-х годов, то внутренний духовный диалог-полемика растянулся до конца жизни и творчества каждого. Резкость федоровской критики религиозного учения Толстого была крайней. И Толстой не принял его идеи имманентного воскрешения как высшей ступени нравственности, его призыва к реальному преобразению мира и человека, противопоставив им необходимость лишь духовного, морального воскресения и совершенствования. И все же, беседуя однажды о центральном пункте учения Федорова с И.М.Ивакиным, учителем его сыновей, Лев Николаевич признал, что "с философской точки зрения его построение правильно, он прав, ставя человечеству такую задачу, если только отодвигать ее исполнение в бесконечность времени"¹.

Личное знакомство Федорова и Владимира Соловьева произошло у Толстого в Хамовниках в конце сентября 1881 года, когда хозяин дома читал свое "Евангелие" избранному кругу приглашенных. Вспоминая об этом времени, Николай Федорович приводит любопытную деталь: "Тогда же было сообщено предисловие к проекту (часть будущей федоровской "Записки от неученых к ученым". - С.С.) Соловьеву и Толстому и Страхову. Оно было защищено ими против Страхова, которому очень не понравилось"². Однако характер и глубина этой защиты у Толстого и Соловьева была, конечно, разной: Лев Николаевич скорее покорен самой подвижнической личностью "необыкновенного библиотекаря" Румянцевского музея, а Владимир Сергеевич - сутью его активного понимания христианской задачи.

¹ Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. М., 1961. С. 52.

² Федоров Н.Ф. Материалы к 3-му тому "Философии общего дела". ОР РГБ, Ф. 657. Это единственное известное мне свидетельство отрицательного отношения Н.Н. Страхова к федоровским идеям. Есть, правда, в переписке Страхова еще одно упоминание о Федорове, касающееся больше впечатления от его личности: "На Афоне мне особенно понравились веселые монахи, ласковые, смеющиеся, - я думаю, что они ближе других к святости, да так об них говорили и другие. И Николай Федорович (Федоров) похож на них" (Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб., 1914. С.284.).

Первым, кто, не считая учеников Федорова, сказал о существенном влиянии его идей на творчество Соловьева, был С.Н. Булгаков. Федоровым он заинтересовался через В.А. Кожевникова¹, с которым входил в "Кружок ищущих христианского просвещения", основанный в Москве в 1907 году М.А. Новоселовым, издателем "Религиозно-философской библиотеки". К этому объединению были тесно причастны такие религиозные философы и богословы, как П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, Г.А. Рачинский, ректор Московской духовной академии еп. Феодор, а также такие фигуры, как раскаявшийся бывший террорист Л.Тихомиров и священник Иосиф Фудель, один из духовных руководителей "Союза русского народа". Состав был неоднородным и текучим; так, скажем, Н.Бердяев, одно время посещавший Новоселовский кружок, вышел из него, неудовлетворенный его консервативно-ортодоксальным духом. Интересно, что именно наиболее духовно чуткие и творческие члены этого кружка: Булгаков, Флоренский, Трубецкой – в отличие от других, скажем, Новоселова или Ф.Д. Самарина, "благочестиво" отрещивавшихся от вникания в какое-то "новое слово", – откликнулись на идеи Федорова, готовые обсуждать их значимость для христианской мысли.

Статья Булгакова "Загадочный мыслитель", напечатанная в 1908 году в "Московском Ежегоднике" (позднее вошла в сборник "Два града"), стала по существу первой реакцией религиозно-философской общественности на публикацию 1-го тома "Философии общего дела". Примеров "принципиальной близости и даже зависимости" Соловьева от Федорова Булгаков приводит здесь немало: прежде всего это "идеал активности в христианстве", "борьба с пассивною аскетическою метафизикою", необходимость "творчески-преобразовательного воздействия на мир"². Автор "Загадочного мыслителя" признается, что для него "впервые только после знакомства с идеями Федорова" стала, наконец, ясна

¹ В.А. Кожевников в 1908 г. выпустил книгу "Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения". Он же был одним из издателей "Философии общего дела".

² Булгаков С. Два града. Т. 2. М., 1911. С. 274. Далее в тексте страницы этого издания обозначаются после цитаты. Такой принцип сносок выдержан по всему разделу.

"основная идея соловьевской эстетики – о конечных задачах искусства", он узнал здесь "выраженную на языке эстетики федоровскую идею "регуляции природы" с "долгом воскрешения" в качестве нравственного центра" (с. 274). Раскрылся истинный смысл многих мыслей Соловьева: об отношении к природе в связи с голодом, о сверхчеловечестве в статьях о Ницше и Лермонтове, не говоря уже о знаменитом реферате "Об упадке средневекового мировоззрения", где, по выражению Булгакова, "недоговоренные, с большой уклончивостью, осторожностью, с непонятными для непосвященных намеками выражены федоровские идеи" (с. 273). Но, следуя за Федоровым в "признании конечных задач", Соловьев, по мнению Булгакова, "весьма расходился с ним в понимании их непосредственности и средств к ним приближения" (с. 273).

Нечто близкое в полемике с Н.П. Петерсоном утверждал и Е.Н.Трубецкой, автор фундаментального исследования "Миросозерцание В.С.Соловьева", в котором он, однако, существенно преуменьшил, а по существу и проигнорировал факт сильнейшего идейного воздействия Федорова на Соловьева. "Мне приходилось неоднократно говорить с Соловьевым о Федорове, начиная со второй половины восьмидесятых годов. Хорошо помню, что он говорил с величайшим сочувствием о поставленной Федоровым цели, но при этом относился весьма скептически к его естественнонаучным способам воскрешения мертвых"¹, – вспоминает через 30 лет Е.Трубецкой. У Федорова "мы имеем мечту о воскресении без преобразования" – главная здесь претензия. Увы, она говорит лишь о том, что Трубецкой недостаточно знал идеи того, кого Соловьев называл "своим учителем и отцом духовным". Ведь Федоров как раз настойчиво развивал момент преобразования в воскресительном процессе: речь идет о воссоздании человека в новом, самосозидаемом, "полноорганном" качестве, на принципиально другом, высшем онтологическом уровне одухотворенного, бессмертного, обоженного существа. И тем не менее некоторые его критики ухитрились этого не заметить, упрекая учение всеобщего дела в диких нелепостях,

¹ Трубецкой Е. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П.Петерсону). //Вопросы философии и психологии. 1913. № 118. С. 421.

типа "оживления трупов", "некромантии", "воскрешения смерти". Что касается Соловьева, то он, действительно, отказывался вдаваться в "преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности", как выражался он в "Смысле любви", где, впрочем, теоретически полностью совпадал с мыслью Федорова. Под этими "неудобными подробностями" философ имел в виду прежде всего те конкретные проекты метеорической регуляции, вызывания дождя методом взрыва в облаках, с которыми Федоров побуждал выступить самого Соловьева в голодный 1891 год.

Вернемся однако к оценке Федорова Булгаковым. В ней выделяются три этапа. Первый отражен в статье "Загадочный мыслитель", где передано ошеломляющее впечатление от мысли исключительной, "дышащей подлинным и непоказным величием в наш рекламный и суетный век" (с. 260). Намекнув на богатство затронутых в "Философии общего дела" тем и проблем, оригинальность и глубину их решения, Булгаков призывает читателя к дальнейшему, "более серьезному знакомству с ними". Обращаясь к тем, кто не сумел разделить все идеи мыслителя, кто "остановится запнувшимся перед самыми его смелыми и последними выводами и чаяниями", автор завершает свою статью на такой взволнованной интонации: "Но вряд ли он, после этого чтения, не почувствует себя окрыленным, оплодотворенным, обогащенным. И то вещее, загадочное и страшное, но вместе с тем великое и зажигающее, что он там прочитает, заставит его заглянуть в самые глубины и своей души, и матери-природы, Божьего мира. И, может быть, даже не чувствуя себя во всем и до конца учеником, он тоже, однако, назовет почившего праведника, вслед за Соловьевым, не только "учителем", но и – что гораздо больше – утешителем!" (с. 277).

Это начальное, честное, не оглядывающееся на догму впечатление от открывшейся, еще плохо вмещаемой "вещей" правды федоровского прозрения сменяется намного более критическим подходом в книге "Свет не вечерний", писавшейся Булгаковым в год принятия им священного сана. В такое время, когда "что скажет секретарь С. Аполлов" (или, извините, точнее – куда и как донесет), становилось небезразличным, особенно для только что вступившего на алтарь священнического

служения. И здесь Булгаков признает Федорова "глубоким русским мыслителем", давшим "грандиозную систему философии хозяйства"¹. (Кстати, и над книгой самого Булгакова 1912 г. "Философия хозяйства" ощутимо витал дух федоровских идей.) Но, поставив хозяйству воскресительную задачу, Федоров тем самым, по мнению Булгакова, превратил ее в "теургию" хозяйственно-магическую". Надо сказать, что в целом критика федоровского учения в "Свете невечернем" оставляет довольно тягостное впечатление. Автор предполагает два варианта понимания идей Федорова. Один, как он пишет, вполне "защищаемый", который на деле ближе всего к их сути и вполне приемлем для самого критика: "Быть может, более всего соответствует его высокому религиозному духу такая мысль: воскресение мертвых есть акт богочеловеческий, требующий соединения божественной благодати и человеческого действия, и, признавая вполне божественную сторону воскрешения, человек должен принять в нем участие своим встречным усилием, собственным стремлением к воскрешению" (с. 364).

Но почему-то Булгаков не рассматривает такого адекватного варианта, а все свои критические стрелы направляет на какой-то "материалистический", "мечниковский" муляж федоровского учения, извращающий оригинал "до наоборот". Так, он упрекает Федорова в отсутствии задачи победы над смертностью как качеством падшего природного бытия (хотя идея преодоления природного, смертного порядка бытия – центральная в "Философии общего дела"). Почему-то воскрешение у Федорова "равнозначуще неопределенному продлению человеческой жизни, отстранением смерти" (с. 362), а не радикальной ее отмене. Конечно же, у него отсутствует момент преобразования тела, опять возникает пугающий призрак "оживленного трупа" (еще раз повторю: у Федорова речь идет о новой воскрешенной, духоносной плоти). Наконец, Федоров хочет, чтобы, "осуществляя волю Божию в творении, человек по возможности обошелся без Бога и помимо Бога" (с. 364), тогда как мыслитель призывал человечество осознать свою долю участия в общем богочеловеческом деле. Вот так расправившись с этой дикой карикатурой федоровского "про-

¹ Булгаков С. Свет невечерний. М., 1917. С. 360.

екта", Булгаков спохватывается и ставит вопрос: не надо ли "отвергнуть его "как мираж и прелесть"? – и отвечает: "Однако и такому к нему отношению решительно противится душа, и оно было бы актом не только неуважения к нашему мудрецу, но и неразумения того вещего и нового, о чем он миру поведал" (с. 367). И призывает далее понять его "не по букве, а по духу", хотя сам только что и представил не просто "букву", а искажение самой этой буквы. И пробивается то искреннее и глубокое, душевное и задушевное, что вызвало в нем еще по первому прочтению слово Федорова: "Проект" есть не только последнее слово экономизма, капитулировавшего перед косностью греховной плоти (но где такая капитуляция у Федорова? – С.С.), но вместе с тем и первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим "проектом" (с. 367-368).

И, наконец, третий, завершающий этап в осмыслении Федорова. В работе "Душа социализма" (1931) Булгаков пересматривает главную посылку "Света невечернего", на которой, по крайней мере метафизически убедительно могла основываться серьезная критика Федорова: "Хозяйство, как связанное с проклятием земли, не имеет в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века" (с. 368). Здесь, напротив, он упрекает христианство, что оно до сих пор не сумело религиозно освятить хозяйство. В "Свете невечернем" Булгаков настаивал на непреходимой грани между историей и эсхатологией, теперь же он видит в позиции трансцендентного катастрофизма обесмысливание человеческих исторических и культурных усилий, "нигилизм в истории", принимает то, на чем стоит Федоров: "имманентное созревание эсхатологии"¹, постепенную подготовку элементов этого мира для будущего преобразования. "Н.Ф.Федоров своим "проектом" преобразования мира и победы над смертью путем "регуляции природы" сделал впервые попытку религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии" (с. 57). Если в "Свете невечернем" Булгаков противоестественно выдавал федоровское учение чуть ли не за последнее, радикальное

¹ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый град. Париж, 1931, № 2. С. 57.

слово "материалистического экономизма" (отсюда ядовитость критики, обвинения в хозяйственном магизме), то в "Душе социализма" новое, более глубокое видение обнаружило совсем иное: "Федоров понял "регуляцию природы" как общее дело человеческого рода, сынов человеческих, призванных стать сынами Божиими, как свершение судеб Божиих. Тем самым он пролагает путь и к положительному преодолению экономизма материалистического, своеобразно применяя к хозяйству основные догматы христианства". И уже в решительную оппозицию встают тут две фигуры, "являющиеся знаменем эпохи с обеими ее путями: к Вавилону и к Граду Божию", "против Христа" и "во Христе": Маркс и Федоров. Булгаков сетует на то, что никто из великих так и не решился сказать последнему ни "решительного" "да", ни "прямого" "нет": "Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли – пророку дано упреждать свое время" (с. 58). К такой чистой и безусловной ноте восценения и приятия Федорова пришел в конце концов Булгаков.

Вслед за Булгаковым практически никто из мыслителей русского религиозного возрождения XX века не обошел вниманием патриарха этой плеяды и одновременно ее наиболее радикального, "гениально-дерзновенного" (Н. Бердяев) представителя. Конечно, степень этого внимания была различной. Скажем, Лев Шестов ограничился небольшой рецензией на попытку переиздания в конце 20-х годов в Харбине "Философии общего дела", в которой он добросовестно и сочувственно изложил ряд основных идей мыслителя и предостерег его "правоверных учеников" против "соблазна уклона в крайности, которых сам учитель так или иначе сумел избегнуть"¹. Спокойным объективным тоном отличается и главка о Федорове в "Истории русской философии" Н.О. Лосского. В ней он рисует необыкновенную личность подвижника в миру, представляет его религиозные и научные идеи. В федоровской философии Лосский видит "сочетание глубоко религиозной метафизики" с "натуралистическим реализмом"². Лосский, впрочем, не уверен до конца,

¹ Шестов Л. Н.Ф. Федоров // Умозрение и откровение. – Париж, 1964. С. 30.

² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 90.

о каком – преображенном или непреображенном – воскресшем теле идет речь у Федорова и направляет свою критику на второй вариант (как известно, мыслителю "общего дела" чуждый). Лосский предрекает и усиление значения федоровских идей, рост их влияния в будущем, в эпоху общепланетарных, глобальных проблем. Во вступлении к публикации отрывка из Федорова в своей антологии русской мысли С.Л. Франк ограничился лишь самой общей, но высокой характеристикой: "Федоров – один из самых оригинальных русских мыслителей. Глубокое и оригинальное понимание метафизического существа христианского откровения он сочетает с нравственно-практическим устремлением к преобразованию и преображению мира"¹. И хотя "по типу мышления" он может напоминать французских утопистов, его "проект", по мнению Франка, ставит другую, "теургическую задачу", "сводится к метафизическому преобразованию мира", сочетая "радикализм с преданностью патриархальному прошлому" и обосновываясь "через толкование христианского откровения"².

Может быть, больше и чаще всех обращался к имени Федорова Николай Бердяев. Сама лексика и интонация, в которые облекается у него оценка Федорова, несут в себе акцент исключительности, невиданности (все "впервые" и "самое"): "В пределах христианства никогда еще не утверждалась такая активность человека". "Это поистине новое религиозное самочувствие человека" ("Смысл творчества"). "И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей", это и в социальном плане "самая грандиозная и самая радикальная утопия, какую знает история человеческой мысли", и "самое высокое сознание в истории христианства", и "его истолкование Апокалипсиса, гениальное и единственное в истории христианства", он и "русский из русских" ("Русская идея"), "гениальное выражение" "характерно-русского человека, русского искателя всеобщего спасения" ("Религия воскресения"). Бердяев не только высоко оценил основной пафос федоровского учения, но и сам был им захвачен, его мы узнаем у

¹ Франк С.Л. История русской философии. М., 1991. С. 90.

² Франк С.Л. Николай Федоров // Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX в. Нью-Йорк. 1965. С. 49.

Бердяева в требовании активного, творческого христианства, в идее незавершенности творения и необходимости "восьмого дня творения", предполагающего сотрудничество божественной и человеческих энергий в деле спасения. Вместе с тем Бердяев четко выделил у Федорова то, что ему казалось неприемлемым: его "рациональный оптимизм"¹, недооценку иррациональных истоков и глубин зла в мире, его "религиозный материализм и натурализм" (с. 98), "фантазерство" конкретных проектов регуляции и воскрешения, его патриархально-родственную утопию жизнеустроения. Бердяев утвердил ставший для многих почти классическим канон "взвешенного" восприятия учения Федорова: "ветхая оболочка"; "позитивно-материалистическое обличье", за которым, если их отбросить, таится драгоценное "истинное зерно" (с. 120) новой, творческой религиозной эпохи.

Именно Бердяев первым заметил особую ценность собственно богословских идей Федорова: так, в его послышке, что Творец действует в мире через человека, он увидел "зачаток совершенно оригинальной космологии" (с. 100), а касаясь "учения Федорова о родстве, о сыне и дочери, как началах, имеющих свой прообраз в недрах Божественной Троицы" счел, что оно "очень оригинально, смело, значительно" (с. 93). И наконец: "Понимание апокалипсиса, как угрозы, предупреждения, как притчи, как условного, а не безусловного, т.е. зависящего не только от Бога, но и от человека, – самое глубокое у Федорова, pristine гениальное" (с. 111). Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств стала откровением для русской религиозной философии, открыв путь для разработки активной творческой эсхатологии, живущей надеждой на всеобщность спасения. Как писал Г.Федотов: "...идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе"². Эта идея дала возможность в рамках христи-

¹ Бердяев Н. Религия воскрешения. "Философия общего дела" Н.Ф.Федорова //Русская мысль. 1915. Кн. 7. С. 100. (Далее – указывается страница этого издания.)

² Федотов Г. Эсхатология и культура. //Новый град. Париж, 1938. N 13. С. 52-53. (Далее – указывается страница этого издания.)

анской философии истории и эсхатологии найти благой, оптимистический вариант их примирения и, как это ни парадоксально, сотрудничества. История в таком видении не обрывается резко апокалиптической катастрофой, за гранью которой спасение светит лишь горстке праведников. "Форма конца" может мыслиться, по выражению Г. Федотова, уже не как катастрофа, а как преобразование. "Достаточно поставить задачу не только личного, но и общего спасения, как она уже влечет за собою задачу "общего дела" (с.49). Тогда в самой истории, в культурном творчестве, осененных идеалом христианского "общего дела", начнется органическое, эволюционное созревание преобразенного порядка бытия. Для Федотова предел такого встречного Богу движения человечества – "закон природной необходимости", смерть (здесь он не дерзает следовать за Федоровым); и тогда выступает Христос, пришествие которого уже "не Суд ("Я не пришел, чтобы судить мир"), но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля" (с. 54).

Тема "Флоренский и Федоров" уже ставилась специально В.А. Никитиным¹. Он, в частности, собрал все упоминания и оценки Федорова в трудах Флоренского. В "Столпе и утверждении истины" (М., 1914) Флоренский вспоминает автора "Философии общего дела" несколько раз, правда все больше по боковым поводам: он помещает его в близкий себе ряд русских философов, относящихся к школе теистического онтологизма; в связи с особым чином братотворения, существовавшем в Церкви, приводит "замечательные" мысли "глубокомысленного" Федорова по этому поводу; привлекает внимание читателя к "множеству поучительных мыслей" Федорова "о целомудрии и его космическом значении". Однажды, правда, походя касается и центральной темы философа, помещая его рядом с Отцом и Учителем Церкви: "Идея воскресения и святости тела особенно живо чувствуется из древних писателей у св. Иринея Лионского, а из новых – у Н.Ф.Федорова"².

¹ См.: Никитин В.А. Храмовое действо как синтез всех искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров) //Символ. 1988. № 20. С. 218-236.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 459-460, 614, 703, 744.

В письме к Кожевникову от 15 марта 1912 года Флоренский пишет: "На днях взял (почти случайно) Н.Ф.Федорова и Вашу книгу о нем (которые читал ранее невнимательно) и был поражен, до какой степени основные идеи Федорова тождественны с тем, что я пишу и говорю на лекциях, особенно о Канте. Стыдно стало собственно то, что я не использовал Федорова ни в сочинении своем, ни в лекциях, а до столь многого доходил своим умом"¹. Но, как отмечает Никитин, в неизданных пока лекциях по истории философии, прочитанных в Московской духовной академии в 1916-17 годах, Флоренский уже довольно подробно останавливается на взглядах Федорова, представляя их "спокойно и непредубежденно, местами с оттенком явного сочувствия". Но основные точки соприкосновения между Федоровым и Флоренским исследователь находит в их представлениях о литургическом, священном искусстве, о храмовом действе как синтезе всех искусств. Можно лишь добавить, что высказанное Флоренским позднее, уже в другую эпоху понятие "пневмосферы" (письмо к В.И.Вернадскому от 21 сентября 1929 г.) родственно концепции ноосферы и федоровской идее регуляции как "внесения в природу воли и разума".

Однако вернемся пока в 10-е годы нашего века, на которые в основном и падает упоминавшаяся "Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова". В связи с судьбой идейного наследия Федорова в ней всплывают имена И.П. Брихничева, бывшего священника, а затем публициста, В.П. Свенцицкого, религиозного деятеля и писателя, позднее священника, и А.К.Горского, выпускника Московской духовной академии, одного из самых крупных мыслителей федоровской ориентации 20-30-х годов. И Брихничев, и Свенцицкий примкнули к движению так называемого "голгофского христианства", образовавшемуся после революции 1905 года во главе с еп. Михаилом². Отталкиваясь от аскетически понятного православия, от идеи и практики только индивидуального

¹ Переписка П.А.Флоренского и В.А.Кожевникова //Вопросы философии. 1991. N 6. С. 98. Эта во многом образцовая научная публикация, снабженная тщательным комментарием, дает интересный материал для уточнения отношения к Федорову и Флоренскому, и Кожевникову.

² См. подробнее: Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Munchen, 1989, s. 222-225.

спасения, от государственной Церкви, это движение "общественного христианства" ставило целью коренное обновление жизни, и социальное, и метафизическое, идеал "новой земли", всеобщего спасения. О новой Церкви, "забытой Церкви", осознавшей, "что воля Господня должна быть осуществлена не только "на небеси", но и "на земли", вышедшей "на великое общественное служение", писал Свенцицкий. Ей должно принадлежать "святое водительство" человечества, которое "выстрадает себе веру в бессмертие, живую и пламенную": "Вера в действительную жизнь раскроет глубочайший смысл и глубочайшую правду идеи всеобщего воскресения. А это определит и жизнь каждого человека: как великий долг перед Богом и подвиг перед людьми"¹. Органом голгофцев в начале 10-х годов была редактировавшаяся Брихничевым газета "Новая земля" (затем "К новой земле"), при которой выпускалась целая библиотечка проповеднических, прозаических и стихотворных текстов. К этому времени Брихничев уже знакомится с федоровскими идеями (скорее всего, через увлеченного ими Горского). Во всяком случае их влияние уже чувствуется в его стихах и проповедях, вышедших в этой серии. "Единственная заповедь голгофского христианства – всеобщая ответственность за зло мира", активное соучастие человека в тотальном искушении мира ("рая как блаженства нет и не будет, пока все не спасутся"²). "Цель исторического процесса – Воскрешение и Преображение Всего Космоса"³ как продолжение и завершение Христова дела в едином богочеловеческом творчестве. Преемником закрытой властями "Новой земли" в конце 1912-начале 1913 гг. выходят три номера журнала "Новое вино" (тоже вскоре запрещенного), где прямо упоминается имя Федорова и печатаются его избранные мысли. В публикуемых здесь статьях Брихничева и Свенцицкого созвучие с федоровскими идеями чувствуется главным образом в духе толкования евангельских текстов: "Новое вино принес на Землю Христос. Это было новое

¹ Свенцицкий В.П. Смерть и бессмертие //Свободная совесть. Кя. 1. М., 1906. С. 65-66.

² Брихничев И. Что такое голгофское христианство? М., 1912. С. 6, 8.

³ Брихничев И. Огненный сеятель. М., 1913. С. 24.

животворное учение – о царстве Божиим на земле. О новом свободном человеке – Сыне Божиим... О всеобщей Голгофе. И, как следствии ее – победе над смертью и Всеобщем Воскресении¹. Онтологическая задача преображения природы человека и мира была у голгофцев в известном смысле общей с Федоровым, хотя ставилась ими – в отличие от философа "общего дела" – лишь в самом общем риторическом виде. А вот в плане "общественно-политических воззрений" Федоров и голгофцы с их антицерковным, антимонархическим пафосом стояли на позициях противоположных. Это была одна из причин отказа и Кожевникова, и Петерсона от сотрудничества с Брихничевым в готовившемся федоровском сборнике "Вселенское дело", который вышел в Одессе в 1914 году. К тому же в этом труде проявилась и новая тенденция привлечения к разработке федоровских идей не только богословов и философов, поэтов и публицистов, но и ученых, экспериментаторов, чьи научные результаты могли бы быть использованы для борьбы со смертью. Это практическое склонение больше всего пугало и Флоренского и Кожевникова возможностью материалистической вульгаризации идей Федорова.

Именно в этой обстановке, с одной стороны, напора безоговорочных адептов федоровского учения, к тому же планирующих чуть ли не немедленный приступ к его практической реализации, и, с другой, настороженности, а то и неприятия этого учения (кстати, при недостаточном его знании) рядом религиозных деятелей, близких новоселовскому кружку, и побудил Флоренского дать в "Богословском вестнике", только что открытом журнале Московской духовной академии, редактором которого он стал, целую серию статей, посвященных представлению и богословской критике "Философии общего дела". Автор их – один из учеников Флоренского Сергей Голованенко, закончивший духовную Академию в 1912 году и готовивший в это время диссертацию. Еще в декабре 1913 года журнал напечатал его рецензию на "Философию общего дела" (это был год выхода ее второго тома и подготовки "Вселенского дела").

¹ Новое вино. N 1. С. 2.

Голованенко здесь дал только самую общую оценку Федорова "как глубокого мыслителя", чья "философия – попытка нового истолкования христианства", более того, с намерением быть "философией русского православия". Отметив ряд ее привлекательных черт, автор рецензии упирается в тот дух трезвения, который Федоров противопоставлял всем формам духовного опьянения и замутнения истины и человеческого долга. Но это стремление быть философией трезвости представляется Голованенко достаточно амбивалентным, в нем он видит опасность срыва к гностицизму. Но все же первый его вывод таков: "Но вообще говоря, как проповедь трезвого делания, проповедь всеобщего метафизического родства и действительного воскрешения, она имеет глубокое нравственное и догматическое значение"¹. Следующим шагом – необходимо было раскрыть это "глубокое значение". И к нему Голованенко приступил поначалу довольно успешно.

В статьях 1914 года (апрель и май) "Философия смерти и воскрешения (проективизм Федорова)" и "Православие и культ предков" Голованенко достаточно вдумчиво изложил философские и богословские идеи Федорова. И хотя автор начал с утверждения, что "Философия общего дела" Н.Ф.Федорова не может быть названа системой в обычном смысле этого слова", в его "имманентной" реконструкции явилось мировоззрение удивительно цельное, глубокомысленное, поразительное по размаху и глубине поднятых тем, открывающих новые горизонты христианской мысли. В следующих статьях "Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н.Ф.Федорова)" – июль-август 1914, "Тайна сыновства (о христианстве Н.Ф.Федорова)" и "Проект или символ? (О религиозном проективизме Н.Ф.Федорова)" – март и июнь 1915 – Голованенко сменяет взгляд и тон на аналитически-критический. Сохранив и здесь "несомненное сознание, что философия Федорова нечто новое, глубокое, важное", критик выска-

¹ Голованенко С. "Философия общего дела" Н.Ф.Федорова. // Богословский вестник. 1913. N 12. С. 843. Интересно, что в рядом помещенной рецензии того же Голованенко на книгу С.Н.Булгакова отмечено следующее: "Философия хозяйства" С.Н.Булгакова родственна "Философии общего дела" Н.Ф.Федорова" (там же. С. 844).

зывает к ней ряд претензий с точки зрения христианской ортодоксии: "умаление тайны", "затенение всего мистического", понимание трансцендентного не столько в его внутренней непознаваемой сущности, сколько как образец, задачу для имманентного воплощения. Но и здесь критик как будто забывает, что речь у Федорова идет вовсе не о каких-то категорических утверждениях, а просто о различных акцентах. И если Федоров утверждает необходимость превращения догмата в заповедь, с чем вполне согласен Голованенко, то при этом он вовсе не отрицает и онтологическую, объективную значимость догмата, как это утверждает критик. Вообще создается впечатление, что критик начинает слишком часто бить по им же самим придуманным, мнимым мишеням. Правда, надо учитывать и факт внешнего давления на диссертанта духовной академии.

Дело в том, что уже первая его статья – "Философия смерти и воскресения", набранная для январского номера 1914 года, была остановлена ректором академии еп. Феодором и только по настоянию Флоренского появилась позже. Конечно же было дано обещание усилить критический элемент в последующих статьях, что и произошло. Появившийся довольно сильный элемент отработки ортодоксального урока по своим приемам весьма напоминает нашу недавнюю идеологическую философскую критику, когда добросовестный и сочувствующий предмету исследователь, даже подступив к нему с пластического изложения, с представления его внутренней логики, завершал сокрушением собственных объективных результатов выводами "до наоборот".

Вот и наш Голованенко, вжившись в текст, делает такое обобщение: "Итак, философия Федорова, философия жизни – Всеединства. Как философия Всеединства, она действительный имманентизм; как философия смертного сознания – действительный прагматизм. Эти три черты могут быть залогом истины: это черты жизни. Не только правильно поставлена основная религиозно-философская проблема, но и правильно расчленена"¹. Но

¹ Голованенко С. Имманентизм и христианская философия (о реальных философских предпосылках Н.Ф.Федорова) //Богословский вестник. 1914. Июль-август. С. 586.

приземляется уже после кульбитов своей мыслительной эквилибристики на тезис вполне обратный: "Религиозная философия Федорова не действительный имманентизм, не действительный психологизм, не действительный прагматизм"¹.

Мыслившаяся как некий этап в освоении философских и богословских идей "загадочного мыслителя" эта растянувшаяся на три года публикация была по существу провалена туманно-витиеватым, болтливо-софистическим подходом (возможно, частично вынужденным), отдававшим хоть и даровитым, и весьма ученым, но школярством. И осталась лишь весьма соблазнительным источником (как же, специально о Федорове, и так много, и в таком ответственном месте!), чтобы черпать в нем – по надобности – противоположные оценки его учения.

С. Голованенко все же рассматривает Федорова в кругу христианской философии, ни в коем случае не считая его "нехристианином, антихристианином", находя в его учении лишь некоторые "примеси чужеродные и пятна ядовитые"². Другой автор, на этот раз журнала "Христианская мысль" Ан. Жураховский признает "несомненно громадной заслугой" Федорова его требование "человеческой активности в деле спасения", полагая, что истинная "христианская метафизика воскресения предполагает активное участие в нем человека". Жураховский, следуя за мыслью самого Федорова и Кожевникова, высказывает принципиальное положение: учение активного христианства по своему духу и заданию открыто для сотворчества всем, для дальнейшего развития и обогащения во всех планах, и в том числе и религиозном. "Учение Федорова не есть застывшая система, в которой ничто не может быть изменено... оно может и должно быть вновь пересматриваемо и перерабатываемо, причем на первый план должно быть выдвинуто оставленное великим учителем в тени участие Христа в

¹ Голованенко С. Имманентизм и христианская философия (о реал-философских предпосылках Н.Ф.Федорова) //Богословский вестник. 1914. Июль-август. – С. 570.

² Голованенко С. К суждению о христианстве Н.Ф.Федорова (ответ Н.П.Петерсону) //Богословский вестник. Сергиев Посад. 1916. N 1. С. 131.

"общем деле"¹. Среди этих голосов, раздававшихся в стане богословия по поводу учения Федорова, своим резким неприятием выделился один, ставший широко известным. Я имею в виду, конечно, мнение прот. Георгия Флоровского, высказанное им в книге "Пути русского богословия".

Насколько мне известно, Флоровский был первым, кто печатно выступил с попыткой отнять Федорова у православной мысли, у христианства вообще: "Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык... *Божественному* действию он противопоставляет *человеческое*. Он *благодати* противопоставляет *труд*... Но его мировоззрение, "в большинстве своих предположений", не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом резко разногласит"². Отношение Флоровского к Федорову явило яркий образец пасквильной критики, когда при внешнем правдоподобии разоблачаемых положений на деле подсовывалась подменная личина и самого Федорова, и его учения. И личность у него какая-то подозрительная: обособленный, уединенный, "беспочвенный" мечтатель, и не подвижник он вовсе, а скорее (и находится-таки неприятное слово) "абстинент", и даже его скромность и бедность – "своеобразный вид не-делания" (?!). И духовную ему генеалогию Флоровский подбирает сомнительную для христианского сознания: "давнюю магическую традицию", французских утопистов, "религию человечества" О.Конта. Сквозь зубы процедив пару объективных положительных констатаций в начале и в конце главы: "Федоров был мыслитель острый и тонкий", "У Федорова много ярких и немало верных мыслей, и много чутких догадок и наблюдений", Флоровский последовательно нагнетает образ какого-то духовного монстра, вместившего "хозяйство, технику, магию, эротику, искусство" в "некоем прелестном и жутком синтезе". И смертью Федоров "зачарован", и личности-то он не чувствует, его волнует "только судьба человеческого тела", и та решается средствами "какой-то челове-

¹ Жураховский А. Тайна любви и таинство брака //Христианская мысль. Киев. 1917. III-IV. С. 51, 53.

² Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 323, 326, 327.

ческой биотехники", и "космический организм" хочет заместить "механизмом", и планирует чуть ли не принудительную "космическую многолетку". И все это в серии бездоказательных утверждений – верьте интуиции и авторитету автора!

У Флоровского в его отношении к Федорову объявленных последователей оказалось совсем немного. Я знаю, по крайней мере, только одного: это современный автор, спрятавшийся в статье в "Богословских трудах" 1983 года под псевдонимом А.М., который в свое время вызвал немало домыслов и предположений. Сейчас автор своего имени не скрывает: новым изничтожителем Федорова был тогдашний сотрудник Института истории естествознания и техники, кандидат философских наук Н.К.Гаврюшин.

Мы уже сталкивались с тем, как те или иные авторы ополчаются не столько против Федорова, сколько против поверхностного знания о нем. Здесь же можно говорить о сознательном извращении рассматриваемых идей, о применении софистических приемов, призванных создать отрицательную эмоциональную реакцию у читателя. Скажем, стремясь доказать предельный рационализм и механицизм федоровских проектов, его критик утверждает, что "принципом" и "началом" у Федорова выступает "безличный разум", и сам он "мнит построить прекрасный человеческий мир с помощью безличных, бесчеловечных средств"¹ (разрядка авторская, для большего эффекта!). Хотелось бы знать, где это критик нашел у Федорова "безличный разум", когда его главным принципом были как раз сердечный ум, сыновнее знание, не отделяющееся от религии и нравственности? Но это еще не все. Гаврюшин тут же патетически подводит читателя к необходимости драматического выбора: "Но – что-нибудь одно. Или мы верим и исповедуем личное начало – надмирный трипостасный Лик и жизнь свою устроаем по явленному нам Образу Божию... или мы верим в безобразный разум, ему подчиняем жизнь" (с. 246). Но ведь любой, кто хоть мало-мальски знакомился с "Фило-

¹А.М. Воскрешение чаемое или восхищаемое? (О религиозных воззрениях Н.Ф.Федорова) //Богословские труды. 24. М., 1983. С. 245. (Далее – указывается страница этого издания.)

софией общего дела" знает, что именно Федоров призывал устроить все человеческое общежитие по типу Троицы.

Примеров таких критических "безобразий" в статье Гаврюшина можно набрать множество. Вот он приводит некий кусок из Федорова, в нем речь идет о том, что "основной цвет науки белый", а веры – красный, и это тут же преподносится как пример "текстуального склонения Федорова к гностицизму". Да почему же? – не успеет задуматься читатель, как ему уже дается "изложение антропософских взглядов Штейнера, сделанное Андреем Белым", в котором "в каббалистических традициях цвета спектра соотнесены с различными понятиями" (с. 251). Правда, оказывается, что понятия тут совсем другие, чем у Федорова, но раз есть сравнение с цветом и тут, и там, то это для Гаврюшина уже доказательство железное. Но самый-то курьез заключается в том, что если мы не поленимся открыть самого Федорова в цитируемом месте, то окажемся в тексте статьи "Собор", где он разбирает различные попытки монументальной храмовой росписи. И это вовсе не его цветовые аналогии, а Рафаэля, который в своей "Афинской школе" облек символическую фигуру религии в красный цвет, а богословского знания – в белый, и Федоров строит свое рассуждение, имея в виду цветовую символику итальянского художника. А какую многозначительную, разоблачительную конструкцию возвел на этом наш ученый критик! На таком же уровне федоровское учение приводится ко всем темным традициям: оккультизму, масонству, теософии. В лучшем случае подобные мыслительные операции обличают абсолютное невосчувствие автором своего предмета. Эта традиция была не просто далека от Федорова, но внутренне, органически ему чужда, даже отвратительна на уровне, если хотите, сердечного, умственного вкуса. Не говоря уж о том, что он постоянно с ней боролся.

Но и этого Гаврюшину мало. Все, начиная с Бердяева, утверждают особенную русскость Федорова – ничего подобного: видите ли, Федоров выступал против смертоносного природного порядка бытия, а вот действительно "русский поэт, выразитель народной души", Тютчев воспевал, напротив, "непостижимую гармонию Божьего мира", и автор торжественно цитирует: "Люб-

лю грозу в начале мая...". И это о поэте, которого Блок называл "самой ночной душой русской поэзии", поэте, как никто обнажившем дисгармоничную, хаотическую, "ночную" основу природного и космического бытия (конечно, если у него прочесть еще кое-что, кроме "Люблю грозу")! Более того, Федоров у Гаврюшина становится "выражением предельных возможных чаяний и внутреннего кризиса западного жизнепонимания" (с. 257). А завершает он свое изничтожение автора "Философии общего дела" (хотя оно находится и в середине его статьи) совсем уж "тонко"-махровой инсинуацией: мало того, что тот оказался мыслителем и не христианским, и не русским, с теософскими, магическими, масонскими, гностическими корнями, но еще и сочувствующим, как оказывается, только... "идеологу сионизма" Максу Нордау. (Это Федоров как-то раз с одобрением процитировал место из его книги "Вырождение" о необходимости "разумной организации борьбы против природы".)

Так в своем взгляде на федоровское учение Гаврюшин не только целиком принимает все выводы Флоровского, но и использует тот же тип пасквильной критики, только значительно усугубляя и вульгаризируя ее — на потребу дня, не оставив ни одной идеологической "дохлой собаки", которой бы он не навесил на шею автору "Философии общего дела".

С прямым несогласием подобного взгляда на Федорова (в связи с оценкой его Флоровским) в свое время выступил его же коллега, профессор Богословского Православного института в Париже, протоиерей В.В.Зеньковский. Вынести из "Философии общего дела" вывод, что это своего рода "программа гуманистического активизма" (Флоровский), можно лишь "при беглом знакомстве с Федоровым". При серьезном же вникании в его мысль нельзя "не убедиться в том, что в основе ее построений лежит действительно христианство"¹. Известное "убойное" обвинение в противопоставлении труда благодати Зеньковский парирует точно и красиво: "Но ведь "труд", о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в "усвоении" благодати" (с. 146). "Несомнен-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Париж, 1950. С. 131. (Далее указывается страница этого издания.)

ный привкус некромантии", который почувствовал у Федорова тот же Флоровский, "нечувствие преображения", призрак "оживших трупов" Зеньковский счел вопиющим недоразумением. Он же полностью поддержал С.Булгакова в утверждении "религиозного, а не социально-активистического смысла идей Федорова", выделив "основное вдохновение его исключительнейшей и напряженнейшей обращенности к Царствию Божию" (с. 138), к христианскому преображению смертно-греховного порядка бытия¹.

Зеньковский считает невозможным рассматривать федоровское учение вне магистрального движения диалектики русской мысли, он видит в нем "высокое выражение и, можно сказать, завершение" свойственного ей "теургического беспокойства". Затронуты построения "Философии общего дела" и "духом утопизма", который "веет вообще над русской мыслью". Зеньковский делает при этом тонкое замечание: "Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, "всеобщее спасение" с живой реальностью нашего бытия" (с. 147). Автора "Истории русской философии" смущают "примеси моментов магизма и чистой фантастики" в конкретных проектах Федорова, но это не заслоняет для него главного: "Основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном участии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу своей системы идею "всеобщего спасения" (с. 146).

Близок к оценке Зеньковского и замечательный религиозный мыслитель и публицист В.Н.Ильин. Только его отношение к русскому "пророку" (это его определение) еще более безусловно и исключительно. В лично-

¹ Кстати, по устному свидетельству американского исследователя А.А.Киселева, учившегося у Флоровского, тот в последние годы жизни изменил свое отношение к учению Федорова в сторону его значительно большего принятия.

сти Федорова для него "нет темной середины", он насквозь светится, сияет, и слово его растворено подлинной христианской солью, – оно от Логоса. Кажется, это единственный русский человек, до конца осознавший ответственность за каждое сказанное слово. Но потому и каждое слово Федорова – драгоценность"¹. Вот еще одно высказывание В.Ильина, ставящее учение Федорова на уровень редчайших вершин в человечестве: "Все, что можно было сделать силами одного человека, чтобы явить лик истинной философии – Федоров сделал. Во второй раз человечество увидело Сократа, т.е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность. Однако, явление Сократа после Христа должно быть совершенно особенным... "Даймоном" Федорова было учение Богочеловека"². Все собственно богословские воззрения Федорова на Троицу, на храмовую и внехрамовую литургии, его осмысление христианского богослужебного круга, рассматриваемые В.Ильиным, проникнуты, по его мнению, "борьбой с риторическим и пассивным пониманием истин христианства". Доказывая, что Федоров "стоит на твердом основании традиционной православной литургики", В.Ильин утверждает, что он "являет миру скрытые в ней и до сих пор не вмещаемые возможности и сокровища". "Пламенное стремление к реализации делает Федорова литургистом в предельно глубоком смысле слова"³, как апостола выплеснувшейся в мир, обнявшей его целиком литургии внехрамовой, Пасхи всемирной. Это "православное возглавление всего земного бытия Пасхой" у Федорова и обнаруживает, по словам В.Ильина, "таинственную связь" "этого мудрого книжника, посланника Христова" с другой заповедной русской фигурой – "духоносным старцем преп. Серафимом Саровским"⁴, великим чителем Воскресения.

¹ *Ильин В.Н.* О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф.Федорова. //Евразийский сборник. Кн. VI. Прага, 1929. С. 18.

² *Ильин В.Н.* Н.Федоров и преподобный Серафим Саровский //Вестник русского студенческого христианского движения. 1931. N 8. С. 24.

³ Там же. С. 25.

⁴ *Ильин В.Н.* Н.Федоров и преподобный Серафим Саровский. 1931. N 11. С. 16.

Об этой же связи писал за четыре года до статьи В. Ильина и А.К. Горский в своей работе "Богословие Общего Дела": Только в линиях перспектив, устанавливаемых "Философией общего дела", представляются вдруг насквозь ясными и удобопостигаемыми косноязычные мотовиловские записи, и яркими лучами мысли освещается ряд загадочных "жизненных жестов" святого старца, особенно относящихся к укреплению Дивеевской обители, с ее образцово устроенными "воскресительными очагами", своеобразными "храмами-музеями", центрами грядущей земледельческо-небодельческой культуры... Крушение торгово-промышленных мировых центров, гибель города – блудницы, сидящей на водах многих, образование новой земли и нового неба, где "моря уже нет", выростанье нового города, стоящего "лицом к деревне", города-деревни, города-села, культивирующего "древо жизни", преобразующего воздух и эфир, пересоздающего растительные и органические ткани, ликвидирующего болезнь и смерть – вся эта активная апокалиптика одинаково отсвечивает и в преобразовательно-строительных устремлениях подвижника и в отчетливых осознаниях мыслителя¹. Эта работа Горского может безусловно считаться наиболее точным проникновением в дух и букву богословия "общего дела"; в ней убедительно показано, насколько Федоров в главных линиях своей мысли "определялся христианской догматикой", одновременно восполнив в православии раздел нравственного богословия и разработав то, что сам мыслитель называл "православием проективным, богодейством".

Современный церковный публицист и историк богословия В.А. Никитин дал, может быть, самый точный критерий, по которому разделяются в своем отношении к учению "общего дела" религиозные философы и богословы: "Давая оценку учению Федорова, принципиально важно уяснить: продолжается ли эпоха Откровения Божьего в истории и человеческом творчестве, согласно новозаветным словам "Дух дышит, где хочет" (Ин.3:8) и "Се, творю все новое" (Откр.21:5), или же эти слова исчерпали себя, полнота Откровения нам уже дана и ее

¹ *Остромиров А. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 2. Харбин, 1928. С. 21.*

эпилогом явился VII Вселенский Собор?¹ Когда непоколебимо дается второй ответ, тогда всякое новое творческое слово в христианстве и православии оказывается не только лишним и докучным, но и просто святотатственным. Тогда-то богословие и устраивает, по слову С. Булгакова, цитируемого Никитиным, из принятых соборных формул "род догматической подушки, на которой воинствующе засыпает в позе вызывающей ортодоксии...". Из этой позы от федоровского учения можно только откреститься: "изыди, ересь!"

А вот современный автор Б.С. Бакулин, автор замечательной десятитомной "Богословской энциклопедии" (пока неизданной) считает русскую религиозную философию конца XIX-XX веков по своему вкладу в богословие, чуть ли не равной святоотеческой мысли. Ведь здесь были выработаны идеи богочеловечества, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения, – и все это стоит как проблема перед догматическим сознанием, требуя и своего церковного решения. Да, Федоров дал наиболее радикальный и практически-действенный вариант этих идей. В его учении, по словам Никитина, "идея синергизма, то есть идея сотрудничества с Богом, сформулированная еще в VI веке по Рождестве Христовом преподобным Иоанном Кассианом Римлянином", оказалась "гениально завершенной". И столь же завершенным – и то чаяние всеобщего спасения и преображения мира (без всякого изъятия), которым вдохновлялись идеи апокатастасиса и обожения, идущие к нам из времен раннего христианства, от учителей и отцов Церкви – Оригена и Григория Нисского.

В июне 1988 года журнал "Дружба народов" напечатал беседу А.Нежного с митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием. В ней речь шла и о влиянии христианской мысли на русскую литературу. Митрополит Алексий отметил "очень сильное впечатление", которое произвел на него "Котлован" А. Платонова: "Сво-

¹ *Никитин Валентин*. Н.Ф.Федоров и православие //Журнал московской патриархии. 1991. N 10. С. 76. См. в этом же журнале (1992, N 2) статью А.Гиллянова "Сыновняя любовь как основа человечности, сущность христианства и краеугольный камень общего, отеческого дела", высоко оценивающая Федорова как истинно христианского учителя.

им письмом она (эта вещь – С.С.) напомнила мне лучшие образцы русской иконописи – огромная глубина в как будто бы лишенном перспективы изображении. И несомненное, несомненное влияние Николая Федоровича Федорова, нигде прямо не высказанное, но как бы звучащее в интонации и слове, особенно в тех местах, где писатель говорит о смерти¹. И далее для подтверждения своего впечатления митрополит приводит мнение В.Зеньковского из его "Истории философии" о том, что у Федорова "была исключительная и напряженнейшая обращенность к Царствию Божию, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирились, что Царствия Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царствия Божия, как полноты, как жизни "со всеми и для всех", не была простой идеей, но была движущей силой его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий – его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царствие Божие"². Более того, уточняет митрополит Алексей – "питательной почвой для его идеи о реальном воскрешении всех когда-либо умерших поколений"³. На этих проникновенных словах Зеньковского, давших самый точный ключ к личности и учению Федорова, с которым оказался солидарен и будущий патриарх Московский и Всея Руси Алексей II, хотелось бы и завершить этот обзор.

"ЛЮБОВЬ К СУДЬБЕ" ИЛИ "НЕНАВИСТЬ К РОКУ"?

Начнем с цитаты, которая прямо и страстно заявляет этот вопрос и стоящий за ним духовный выбор: "Amor fati".. Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую безусловную ненависть к Роковому – "Odium fati" ... "Amor fati" – это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо

¹ Алексей, митрополит Ленинградский и Новгородский и Нежинский А. О чем нам говорят столетия //Дружба народов. 1988. N 6. С. 205.

² Там же. С. 206.

³ Там же.

в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и эта любовь к тому, что должно быть ненавистным, т.е. к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок сделали и само рабство неизбежным?" (II,162). В этом высказывании Н.Ф.Федорова и Ф.Ницше сталкиваются две принципиально новые для осмысления понятия Судьбы формулы, высказанные почти одновременно, с интервалом в десяток лет: "любовь к Судьбе" впервые возникает у Ницше в "Веселой науке" в 1881 г., "ненависть к Року" – у Федорова в начале 90-х годов.

Отметим, что судьба как философская проблема, вытесненная практически уже с началом христианской эры (когда возникли взамен представления о Божественном Провидении, Промысле, предопределении) реанимируется именно у Ницше с его героико-романтическим неоязычеством. В философски обобщенном смысле понятие Судьбы выражает прежде всего несвободу, бессилие человека перед лицом натуральных ограничений его природы, физического естества, силы онтологических обстоятельств. Представления о Судьбе и этимологически, и смыслово, как известно, связаны с рождением и смертью, с переживанием каждым человеком неких непереходимых, роковых границ своего удела: надо родиться, чтобы жить, а жизнь у всех без исключения в чреде обусловленностей и случайностей, удач и катастроф неизбежно устремляется к смерти. Одним словом, Судьба означает природную, шире космическую и мировую *необходимость* – ее же не преидеши! – охватывающую всю тварь, все иерархические ступени бытия, вплоть до богов (как в язычестве всех видов).

Если попытаться определить основные философские, да собственно и обыденно-личностные позиции по отношению к Судьбе, то можно выделить следующие. Это, во-первых, следование Судьбе, мудрое принятие ее предначертаний. Во-вторых, та, что считалась высшей от стойков до экзистенциалистов: гордо-стоическое противостояние Судьбе, позиция человеческого достоинства перед лицом неизбежного (это "равнодушие высокое" Баратынского с его "Вострепещу ль перед судьбою?"). И, наконец, героическое сопротивление Року (возможен и вызов ему) до пока возможного предела. Вспомним

тютчевское: "Мужайтесь, боритесь, о храбрые други, Как бой ни жесток, ни упорна борьба" в мире, где "над вами безмолвные, звездные круги, под вами немые, глухие гроба". И вот Ницше в записи на новый 1881 год предлагает нечто особенное: "Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное. *Amor fati*: пусть это будет отныне моей любовью". Более того, такое отношение к Судьбе должно стать "основой, порукой и сладостью всей... дальнейшей жизни"¹ мыслителя.

Если любовь к Судьбе как философская и экзистенциальная позиция прозвучала новинкой у Ницше, то в поэзии подобное настроение – конечно, эмоционально и образно, без точных дефиниций – возникало, и не раз. *Любовь к Року* – это не просто благоразумное "да" природной и космической необходимости. В этом особом метафизическом чувстве трагическое сознание человека, особенно остро переживающего муку и тоску смертного удела, находит для себя парадоксальную сверхкомпенсацию: пойти самому навстречу Судьбе, рьяно и истушенно, любя и благословляя самый губящий закон (вроде ты свободно его выбираешь, своей волей – таков тут самообман!). Элемент извращенной, "мазохистской" сласти погибели при этом очевиден: "Дай вкусить уничтоженья, с миром дремлющим смешай!"; медленное и томительное ожидание неизбежного конца – нестерпимо, лучше – одно раскаленно-экстатическое мгновение: "Скорей, скорей!", "Я просиял бы и погас" (Тютчев). У Ницше это звучит так: захотеть "своей собственной бури", "задуть самому свою свечу". Не ждать пока Рок тебя настигнет, а самому спеть ему восторженный гимн и с ним на устах добровольно сгореть, ринуться в темную бездну, кратер вечности – нечто подобное, как мы помним, совершил и герой Гельдерлина, любимого поэта Ницше.

Кстати, и у самого Ницше контекст его декларации о "любви к Судьбе" в "Веселой науке" достаточно красноречив: рядом зафиксировано пронзительное восчувствие смерти, "темного спутника" каждого, стерегущего его как тень, которой, однако, никто не желает самосохранительно замечать. И хорошо! – мыслитель (в от-

¹ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1, М., 1990. С. 624.

личие от более поздних экзистенциалистов) одобряет такое бегство людей от "истины" их бытия и тут же находит свой "наркотик", пьянящую любовь к Року¹. Раз порядок вещей, несущий конец всякому индивидуальному явлению, неколебим, то пусть я сольюсь с этой творящей и губящей силой бытия, примирюсь с ней таким форсированно-экзальтированным образом, или сам как бы стану Роком: "быть самому вечной радостью становления... которая заключает в себе и радость уничтожения" ("Сумерки богов")².

В книге "О рабстве и свободе человека" Н.А.Бердяев, говоря о различных формах рабства человека у природной и социальной "необходимости", у Рока, выделил из них особую, которую он назвал "космическим прельщением". Это стремление и слиться с "материнским космическим лоном", и раствориться в "безликом коллективизме", национально-расовом или социально-классовом, но в обоих случаях стоит за этим малодушное желание освободиться от боли и страдания личности. "Дионисизм в разнообразных формах означает космическое прельщение"³. Его-то мы и находим в "любви к Судьбе" последнего ученика философа Диониса", как называл себя сам Ницше. То, что эта "любовь к Судьбе" трагического и надрывно-трагического свойства, что она в своем экстатическом фатализме пассивно и обессиливающе эсхатологична, автор "Философии общего дела" выявил со всей ясностью. "Провозвестие "культуры трагического мирозерцания" есть приготовление к предстоящей "катастрофе мира", то есть кончине его; и если все че-

¹ Читая Ницше, поражаешься, какую грандиозную и вместе жалкую компенсаторную идейную сублимацию выжал он из своего ужасающего физического самочувствия (непрерывные головные боли, рвота, полупаралич), из энергетических перепадов большого, еще и подпитываемого лекарственными наркотиками мозга, из невроза переживания смертной "тени", преследующей живущих, шумящих, сусящихся: это и "любовь к Року", и сверхчеловек с его "великим здоровьем", и ниспровержение морали и христианства, и вечное возвращение (как судорожно схватился он за эту последнюю утло-убогую и как бы "естественно-научную" соломинку!). И все себя, бедняга, подхлестывает восхлещательно-заклинательным пафосом!

² Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 629.

³ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 172.

ловечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая его задача состоит в том, чтобы сростись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели", — писал Федоров, добавляя, что "философия Ницше требует уже необходимо как реакции против себя христианства активного" (II, 102,133), ставящего человечеству как орудию исполнения воли Божьей задачу спасти и преобразить мир в богочеловеческом единстве.

Ядовитый зуб Рока внедрен глубоко, он кусает и отравляет саму вещественную ткань универсума. Н.Ф.Федоров и В.С.Соловьев раскрыли "роковую" подоплеку нашей жизни на уровне, так сказать, онтологическом. В самой материи царит тот же закон вытеснения, что и в падшем органическом мире и в человеческом обществе; сам статус бытия отличается, говоря словами Федорова, принципиальной "неродственностью". Как мы уже знаем, более других активно-христианских мыслителей ниточку конкретности ухватил именно Федоров, предложил начать работу над преодолением нынешнего природного порядка бытия, через его одухотворяющую регуляцию, через борьбу со смертью, преображенное восстановление погибшего, психофизиологическую регуляцию самого организма человека, одним словом, через все большее управление духом материи.

Ту же задачу ставит и В.С.Соловьев и, может быть, наиболее твердо и четко в уже упоминавшейся статье "Идея сверхчеловека", как раз посвященной поклоннику "любви к Судьбе". Русский мыслитель пытается наполнить ущербную в системе Ницше идею сверхчеловека активно-эволюционным и активно-христианским содержанием¹.

¹ Действительно, самое ценное у Ницше, правда, нуждающееся в очищении и принципиальной христианской коррекции, — это его учение о сверхчеловеке. Немецкий философ чувствовал опасность заклинивания человека в его нынешней несовершенной природе, понимал сущность того фундаментального выбора, который у него выражает "заботливое" большинство: "как лучше, дольше и приятнее сохраниться человеку?". Такая позиция "маленьких людей" — "величайшая опасность для сверхчеловека!". Свое же, ново-"апостольское" он помещает в уста Заратустры: "Как превзойти человека?" В его отторжении слабого и

Усматривая вслед за Федоровым восходящий момент космической и природной эволюции ("космический рост"), Соловьев утверждает необходимость онтологического восхождения человека, которое в нем уже началось, но в полной мере таится на будущее: "беспредельный ряд степеней внутреннего – душевного и духовного возрастания", содержащего в себе и победу над смертью. Правда, в отличие от Федорова, Соловьев считает, что сама телесная форма человека изменяться уже не будет, затрагивается лишь "способ функционирования" органов человека, а не его морфология – что вызвало резкую критику автора "Философии общего дела", ставившего вопрос о преобразении природы человека более радикально. Речь и у Федорова и у Соловьева идет, по существу, о победе над двумя основными составляющими философского понятия Судьбы: *смертью и временем*, ибо дурная бесконечность *последовательного вытеснения* заменится *одновременным сосуществованием* всех когда-либо живших.

Далеко не случайны все преимущественно женские персонификации Судьбы, существовавшие в разных мифологиях (мойры, парки, Адрастея, норны), ведь все они так или иначе уходили корнями в глубиннейший первоосновный архетип матери-природы как определенного порядка бытия, стоящего на рождении, половом расколе и эросе, пожирании, вытеснении и смерти, в жестком законе которого пока существует всякая тварь. Потому-то преодоление падшего природного типа существования (высшая цель, которой взыскуют активно-христианские мыслители) станет одновременно отменой каких бы то ни было прав Судьбы в жизни преобразенного мироздания.

посредственного – надежда на "высшего человека" и вера в него: "Превзойдите мне, о высшие люди, маленькие добродетели, маленькое благоразумие, боязливую осторожность, кишение муравьев, жалкое довольство, "счастье большинства". (Соч. в 2-х тт., Т. 2. М., 1990. С. 207). Правда, достижение сверхчеловечества Ницше видел на путях жестокой, "животной" селекции, бестрепетно отсеивающей слабых, дефектных и недостойных. Федоров недаром уделил "случаю Ницше" столь много внимания: он явственно ощущал в нем активно-эволюционный порыв к восхождению человека, но, увы, в искаженной, моментами сатанизированной перспективе.

Понятие Судьбы связано с языческими и народными верованиями, но и в религиозно-теологических системах, в том числе и в христианстве, это понятие в новом обличье, как бы в новой богословско-философской реинкарнации продолжает существовать – в качестве Божественного Провидения, Промысла и предопределения. Причем степень их заданности различна в зависимости от религии и конфессии: от фаталистических крайностей ислама, где почти нет места свободе человека, от кальвинистской концепции двойной и изначальной предопределенности людей, кого "к спасению", кого "к гибели"¹ до православного допущения идеи, что Бог намерен спасти всех (при необязательном осуществлении такого оптимистического варианта) или до той замены *предопределения* на много более мягким *предвидением* Бога, которое ввели в Восточную церковь свт. Иоанн Златоуст и прп. Иоанн Дамаскин ("Бог все предвидит, но не все предопределяет"). Вместе с тем теистическое Провидение принципиально отличается от языческой Судьбы. Если Судьба – мифологема по преимуществу темно-иррационального начала бытия, таящегося в его хаотических глубинах, то Провидение вмещает в себя определенную осмысленность творения. В теистических религиях даны божественные залогов и обетования твари, заявлены цели мирового бытия. Судьба так или иначе губит, а Промысел Божий призван вести к спасению.

¹ Кстати, западный капитализм вступил на арену истории со своим глубинным метафизическим – протестантским, даже кальвинистским в определенном отношении, обоснованием. Жесткий раздельный принцип преломился и в общественной этике: с одной стороны, успешные, трудолюбивые, те, кто активно и плодотворно внедрил себя в производство и источники добычи материальных благ (как бы предопределенные "к спасению"), с другой – те, кто оказались слабы, неудачливы, неповоротливы, значит, недостойны – и нечего милосердствовать, жалеть их (предопределенных "к гибели"), растравлять сердце по поводу социальной несправедливости и неравенства. А у нас – не надо забывать – все же православная метафизика в подспуде (с надеждой спасения всех), и наш капитализм, если он будет установлен, должен быть другим. Иначе – не удастся или породит самоубийственного монстра.

И тем не менее вечным, проклятым вопросом и индивидуального переживания, и экзистенциального философствования, и богословского умозрения остается вопрос о соотношении свободы воли человека и Промысла Божьего. Именно тут неврагический узел диалектики Божественного и человеческого бытия, здесь наиболее разительные противоречия, плохо вмещающиеся не только в эвклидов, но и в лобачевский ум. И особенно сгущаются эти противоречия в эсхатологии, в том догматически принятом разрешении конечных судеб человечества, где, казалось бы, нет места человеческой свободе. Глас судьбоносного и окончательного осуждения большинства дефектных, недостойных детей Божиих звучит в финале человеческой драмы на Земле, финале, в котором кульминирует Божье предопределение. Именно в апокалиптических образах Страшного Суда можно усмотреть сильнейшее скрытое наследие, связанное с мифологемой древней Судьбы в ее неотразимо карающем лике. Сам мотив суда тянется из языческой мифологии: и мойры, богини Судьбы, считались дочерьми Фемиды, богини правосудия (в некоторых изводах древнегреческого мифа), и на суде Озириса в загробном царстве взвешивается сердце умершего, дабы определить меру его добрых и злых качеств и деяний. Вспомним и китайские книги Судьбы, хранящиеся на небе, где отмечены события жизни и земные сроки каждого живущего, или скандинавские руны, выбитые на камне – вот он древний прообраз библейской книги жизни, проходящей через Ветхий Завет и, наконец, раскрываемой в Откровении св. Иоанна Богослова: "И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни: и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими... (Откр.20:12,15). А записана-то в этой книге горсть праведников, а остальные – в издержки бытия, да ладно бы в издержки, а то на вечность мучения.

Вот он главный лазутчик Рока в христианском видении мира: Страшный суд и финальное – на всю оставшуюся вечность – разделение человечества. Именно в этой железно-"фатальной" конструкции русской религиозной мысли удалось пробить брешь Большой Надежды. Апокалиптический финал мировой и метафизической истории – только один из двух (крайних) вариантов конца, когда человечество так и не опознает возложенной

на него Божественным Провидением миссии стать орудием, через которое в мире действует Божья воля. Это случай отступничества, обуянности Земли силами погибельными, анти-христианскими; это фиаско человека как "образа и подобия Божия", кому было дано обетование, но и повеление обожения. Отсюда и следует – наказание для всех, воскресение для Суда гнева Божия. Об этом и предупреждает апокалиптическое пророчество, *предупреждает*, а не утверждает как фатальную неизбежность.

Христианский пророк (и библейский) никак не сродни оракулам и пифиям древности. Это две качественно неоднородные фигуры, за которыми встает различная метафизическая, религиозная установка. И это отличие по-настоящему выявляется именно при условном понимании пророчеств. Языческий предсказатель может проникнуть в замыслы Судьбы, лишь отключив сознание и собственную волю, как бы выйдя в состояние женственно-пассивное, сомнамбулическое, медиумическое. Пророк же, напротив, – носитель мужественного и волевого, воздействующе-индуцирующего сознания, обладающего проникновением в логику событий, их ход и в благоприятном и особенно в неблагоприятном случае, когда и рисуется устрашающая картина бедственных последствий возможного противобожеского выбора. Таким образом, пророчество становится не тем неотменимым приговором, который вещает пифия, а дурным, предостерегающим прогнозом.

Но возможен и другой путь и исход, не катастрофический, а эволюционно-преображающий – его-то и утвердило активное христианство. Вот как об этом писал Г.Федотов, обращаясь к авторитету Священного Писания: "Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царствия Божьего не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает всю вселенную. Закваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы"¹ или, как утверждал Н.А.Бердяев: "Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится в ее конце"². Удача истории и выход в вечность ставятся как задача и проект человечеству, водительст-

¹ Федотов Г. Эсхатология и культура. С. 53.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 189.

вованному Богом. До сих пор человека и человечества много педагогически пугали: страшным концом, адом, а научило ли это их добру? Не похоже! Надо бы попытаться не пугать, а ободрять и обещать возможность благого исхода, внедрять необходимость доброй установки (доминанты) на *другого*, стимулирующей ростки хорошего и доброго в человеке. Такой вариант развития, призванный развязать силы созидания, возможен только в поле Большой Надежды, уверенности во всеобщем спасении.

Зато вполне закономерным представляется альянс противоположной идеи эсхатологического катастрофизма со взглядом на историю как на фатально повторяющиеся циклы развития различных культурно-исторических регионов, взгляда, отрицающего возможность повышения качества человечества в целом, какое-либо продвижение его вперед (Н.Я.Данилевский, К.Н.Леонтьев, позднее О.Шпенглер). Здесь моделью развития культурно-исторического типа становится смертный животный организм с его последовательными стадиями развития: детством, цветущей молодостью, зрелостью, неизбежным одряхлением и смертью. Биологический, так сказать, рок переносится в жизнь народно-национальных и культурных организмов и состоящего из них человечества. Судьба здесь не побеждается ни в реальной плоскости истории, ни в метафизическом плане – в повоскресном бытии Царствия Небесного, ибо и оно держится напряжением предопределенных полюсов рая и ада, спасения и неизбывного осуждения.

В активном же христианстве отбрасывается жесткая схема предопределения сознательных Божьих тварей то ли к спасению, то ли к гибели, преодолеваются любые, самые скрытые манихейские элементы, связанные с преувеличением силы зла в природе человека и мира. Переосмыслиется и понятие Божьего Промысла, он превращается в замысел Божий о мире – в этот замысел человечество и должно проникнуть и стать активным орудием его осуществления в потоках Божественной благодати. Предопределение становится *предназначенностью*, и в ней разрешается антиномия предопределения и свободной воли человека. Совсем по слову ап. Павла, которое наставляет нас, что через Христа, "разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление", Господь

"открыл нам тайну Своей воли" – "устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христа" и в этом мы – "наследники" и "предназначены к тому" (2 Тим.1:10, 11).

Воля Рока, как мы помним, вещает себя только устами медиатора, впавшего в бессознательный транс. Осознать же волю Божью, к осуществлению которой предназначен человек, можно только через *трезвение*, просветление сознания и души человека, определяющего себя разумным, персональным центром бытия. Активное христианство знаменует этот совершеннолетний, максимально сознательный, нравственно ответственный этап проникновения в замысел Божий о мире и человеке.

Активно-христианские мыслители демистифицировали Судьбу, представив ее суть как закон нынешнего статуса природно-космического бытия, но поставив задачу реального преодоления этого закона в богочеловеческом деле, бросили самый серьезный за всю историю вызов Року. И если воскресение Христово явило решающую победу над законом тления и смерти, законом Рока, то взяв эту победу за образец, начав осуществлять повеление Спасителя "Дела, которые Я творю и он (верующий в меня – С.С.) сотворит, и больше сих сотворит" во всем его объеме, человечество призвано прийти к тотальному онтологическому успеху. И тогда пасхальное ликование св. Иоанна Златоуста "Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?" можно будет обратить к судьбе всего человеческого и космического бытия: "Рок, где твое жало, Судьба, где твоя победа?"

"СМЫСЛ ЛЮБВИ" В.С. СОЛОВЬЕВА

Владимир Соловьев знакомится с учением Федорова (в сжатом виде в конце 70-х годов, точнее в 1876 году, в более развернутом – в самом начале 80-х годов) и в первом порыве от открывшейся ему пророческой дали, к которой впервые были указаны реальные пути, пишет свои широко известные слова о "первом движении человеческого духа вперед по пути Христову", признавая для себя Федорова "дорогим учителем и утешителем". Начиная с этого времени внимательный и понимающий

взгляд явственно ощутит в мысли Соловьева направляющее ее "федоровское" течение, прямо выходящее на поверхность в его эстетических работах, и, в частности, в его знаменитой статье "Смысл любви", где интересующая нас сейчас проблема как раз и развернута.

Проблема выставлена здесь, возможно, чувственно богаче, художественнее, чем у Федорова, но сама укутанность ее в образ, особенно в последних решающих выводах, скрывает сами эти выводы, размазывает их в метафорические "как бы", в мистические порывы. Во всяком случае недаром так их поняли даже самые заинтересованные читатели, поколение русских символистов. Фактически же Соловьев говорит то же, что и Федоров, но не зная последнего, понять первого в его истине, т.е. в том, что он сам хотел сказать, трудно. На точном федоровском фоне, на его экране проецируясь, стилистически эффектные, перистые облака фраз и периодов Соловьева наливаются жизнью, тяжелеют верным значением. Так мы их и попытаемся рассматривать. "Смысл любви" – одна из немногих, если не единственная напечатанная в мире работа, прямо касающаяся вопроса метаморфозы пола и половой любви, и я позволю себе достаточно подробно проследить за ходом мысли ее автора.

Соловьев проводит свое рассуждение по всем правилам профессионального философского доказательства, предварительно пропустив сквозь свой критический рентген существующие подходы к смыслу половой любви. Первый, простейший и натуральнейший, видит ее цель в размножении. Но этот взгляд опровергается в свете даже естественных фактов. Известно, что сила размножения по мере восхождения по эволюционной лестнице уменьшается, а половое влечение, напротив, увеличивается вплоть до тех богатых и сложных форм, которые оно обретает с человеком. У истоков жизни, в самом ее фундаменте, размножение вообще не связано с полом, происходит внеполовым путем (деление, почкование). Половой раскол служит не столько размножению, сколько идее создания все более высокого, природно совершенствующегося организма. Действительно, комбинация качественных генетических признаков двух различных особей, как это происходит при половом типе размножения, позволяет произвести новый, более

сложный, более *интересный* вариант, чем при внеполовом размножении, скажем, делением, когда качество дочерних особей абсолютно стоит на родительском уровне. Суммируем словами философа: "Внизу огромная сила размножения при полном отсутствии чего-нибудь похожего на половую любовь (за отсутствием самого деления на полы), далее, у более совершенных организмов, появляется половая дифференциация и соответственно ей некоторое половое влечение – сначала слабое, затем оно постепенно увеличивается... по мере того, как убывает сила размножения".

Соловьев рассматривает и другую теорию (Шопенгауэр, Гартман и др.), которая, признавая размножение целью половой любви, но учитывая явную избирательность полового чувства у людей, объясняет ее своеобразной уловкой, "хитростью" природы, стремящейся через наиболее удачный подбор пар создать улучшенную, а то и великую особь. На деле жизненное наблюдение и опыт чаще опровергают, чем подтверждают подобный взгляд. Более того, чрезвычайной силы любовное чувство чаще всего трагично: оно или вовсе не ведет к соединению любящих или в счастливом случае в силу самой своей исключительности и самодостаточности исключает прозаическую цель размножения. "Верное поэтическое чутье действительности, – отмечает философ, – заставило и Овидия, и Гоголя лишить потомства Филимона и Бавкиду, Афанасия Ивановича и Пульхерию Ивановну", а Тристана и Изольду, Ромео и Джульетту та же интуиция их авторов разлучила через самих их гибель, – и тут уж примеры из области искусства неисчислимы. Соловьев рассматривает и случай providенциального подбора родительских пар, стоящих в последовательной родовой цепи, приведшей к рождению Мессии, пример богоотцев, как их иногда называют церковные писатели. Но и в этом ряду (у Авраама и Сарры, Иакова и Лии, Иуды и Тамары, Вооза и Руфи и т.д.) дитя является как "дитя веры, а не любви"; и здесь любовь самостоятельное благо, а не служащее "орудием родовых целей".

Личность человека, утверждает Соловьев, несет в себе достоинство, безотносительное к каким-либо внешним ей целям природного развития. Но собственно личность, т.е. сердечно и волево утверждаемая абсолют-

ность, находит свое основание и обоснование только в Боге, Высшем Идеале, истинной Норме своего развития – для личности это конкретно бессмертие и духовность.

Только через человека как сознание природы, через его религиозную, нравственную, художественную, научную деятельность начинается "самоосвещение природы в ее целостности", восстанавливается "генезис небес и земли", преемственная связь всех форм жизни, естественная история мира, не говоря уже о постоянных попытках воссоздания собственной человеческой истории. Человек как бы встает или должен еще по-настоящему встать в центре мира, осуществить это "созданное и провозглашенное единство небес, земли и человека", "положительное единство всего", всеединство. Соловьев указывает: "Истина, не помнящая родства, не есть истина" ¹.

То содержание идеала, которое у философа всеобщего дела носит конкретное название *родственности, братства, всеединства* (в личностном значении *всеединства* – тоже федоровское выражение), обозначается у Соловьева словом *всеединство*, в котором "все" отно-

¹ В самой этой фразе отчетливо видна разница в направлении мысли Соловьева и Федорова. Именно у последнего автор "Смысла любви" постоянно должен был сталкиваться с его излюбленным разоблачением "блудных сынов" современного торгово-промышленного общества, бродяг, "не помнящих родства", пирующих на могилах отцов. Наш грех и долг указывался точно и конкретно: забвение предков, камитизм – и необходимость культивирования памяти об ушедших, любовного изучения их, как подготовки к их возвращению к жизни и, наконец, самого воскрешения. "Братья мы лишь по любви к отцам", – пронизательно указывался корень "неродственности", раздирающей мир, и путь выхода из этого состояния. Соловьев принимает мысль Федорова, но выражает ее в таком общем, отвлеченном ("истина, не помнящая родства..."), "немецком" виде, что она из побуждения к конкретному делу перешла в уютную область философии, созидания головных духовных замков. Такой выбор, конечно, безопаснее, "никто тебя не засмеет", написанные страницы послужат привычному делу: развитию логики, ума, способности к благородному парению. (Когда Федоров как-то спросил знаменитого философа, почему тот, принимая долг всеобщего дела воскрешения, не скажет об этом прямо и ясно, Соловьев ответил, что не может этого сделать, "так как его засмеет Стасюлевич").

сится ко "всему", а не ко "всем", хотя по существу каждый раз Соловьев имеет в виду личностное, человеческое всеединство. Любовь получает свой смысл в преодолении – хоть на время – эгоизма индивидуума, признания не только за собой, но и за другим абсолютного значения. Только любовь умеет мгновенно преодолевать ту бесконечную дистанцию между "я" и "другими", которую человек обычно чувствует, даже если и пытается ее устранять в своей нравственной рефлексии. В любви человек оказывается в большей приближенности к "истине", в смысле блага, ибо истина и есть всеединство или, говоря более точными словами Федорова, родственная связь со всеми. "Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма...* Эгоизм никак не есть самосознание и самоутверждение индивидуальности, а напротив – самоотрицание и гибель". Соловьев следует знаменитому этическому принципу Федорова, принципу братотворения: "Жить надо не для себя и не для других, а со всеми и для всех". Соловьев пишет: "Этот может быть "всем" только вместе с другими, лишь *вместе с другими* может он осуществить свое безусловное значение – стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого, самостоятельным живым и своеобразным органом абсолютной жизни". Для утверждения истины всеединства необходимо, чтобы "отношения одного к другому было полно и постоянным ... взаимодействием и общением". Так действительно созидались бы клеточки соборного единства человечества, устроившегося, используя слово Федорова, "по типу Троицы".

В порядке природы, считает автор "Смысла любви", "такое соединение или по крайней мере ближайшие возможности к нему мы находим в половой любви, почему и придаем ей исключительное значение как необходимому и незаменимому основанию всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянному условию, при котором только человек может действительно быть в истине". Федоров, как мы уже знаем, такой прообраз Троичных отношений, такое основание для совершенствования видел тоже в любви, но в любви не половой, а к родителям, в любви сыновней и дочерней. Но обратимся к доводам Соловьева. Только половая любовь, по глубине захвата всего существа человека

равная эгоизму, в какой-то мере уже есть, а должна стать в полной мере силой преодоления последнего. (Впрочем, надо заметить, что любовь к родителям есть еще большее преодоление эгоизма, ибо не предполагает никакой материально-чувственной награды, как первая.) Только в любви – подчеркивает Соловьев – происходит действительное перенесение "центра личной жизни" в другого, оба любящих восполняют друг друга своими качествами, создавая вместе более богатое единство; истинная любовь предполагает обязательное равенство любящих; наконец, всем в любви известна идеализация предмета любви – живое и конкретное прозревание абсолютного содержания его личности и ее утверждение. Эти качества любви вовсе не нужны для простого размножения, увековечения чреды все таких же природно ограниченных, более-менее улучшенных или ухудшенных существ. Служа продолжению рода, половая любовь "оказывается пустоцветом". "Если смотреть... на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, *не перейдя ни в какое дело* (так как деторождение не есть собственно дело любви)". Любовь как прообраз какого-то нового типа связи существ этого мира существует в человечестве зачаточно, как в мире животных – разумное начало. Качества любви предстают некими задатками для восстановления в человеке идеального образа Божия, созидания из двух существ какого-то высшего единства. Осуществление смысла любви должно быть поставлено как сознательная задача человечеству, его реальное Дело: реально, а не только во временном и исчезающем чувстве придать абсолютное значение другому человеку, "соединиться с ним в действительном создании абсолютной индивидуальности". "Осуществить это единство или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную разнь и распадение, – это и есть собственная ближайшая задача любви". Задача эта поставлена пока лишь как высшая цель.

При условии координации всех своих усилий с высшим Божественным идеалом, "высшим сознанием" человек, считает Соловьев, "может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя из пределов че-*

ловеческой формы... Какое разумное основание можно придумать для создания новых, по существу более совершенных форм, когда есть уже форма, способная к бесконечному самоусовершенствованию, могущая вместить всю полноту абсолютного содержания?.. Потому-то он (человек – С.С.) есть высшее существо природного мира и действительный конец мироздательного процесса".

Философ здесь абсолютно прав, если понимать под "мироздательным процессом" ту длительную космическую и природную эволюцию, которая подготовила появление человека. Те средства совершенствования, что находились в распоряжении природы: отбор, подбор, вытеснение, борьба, смена поколений сыграли свою роль. Венец "бессознательной" природной эволюции уже налицо. Должны вступить в дело средства сознательно направленного совершенствования природы мира и самого человека. Но это будущее развитие будет вести к радикальному преобразению самого содержания, типа человеческого бытия и с ним и самой формы человеческого существа, переходу его в богочеловеческое качество. Настаивание на сохранении человеческой формы у Соловьева имеет прежде всего смысл отказа от слепой, биологической эволюции для человека; ведь многие полагают, напротив, что сама природа должна произвести какие-то новые, высшие, сознательные формы, родить "сверхчеловека".

О последних Соловьев читал точные строки в рукописи Федорова: "...некоторые натуралисты идут в этом отношении весьма далеко: они предполагают, что природа породит высшее, более совершенное существо, чем человек, признавая, однако, что мышление и деятельность уже совершеннейшие явления в мире. И выходит, что мышление будет производиться не трудом мысли, а рождением!.. Это высшее существо без собственного труда, и не зная, как это произошло, получит вместо глаз микроскопы, телескопы, спектроскопы и т.п. Нелепее же всего предполагать, что природа породит или наградит предполагаемое существо более и лучше организованным мозгом, ибо и в настоящее время мозг совершенствуется не природою, а мышлением, природа же только сохраняет и передает по наследству выработанный трудом мышления мозг" (I, 311-312).

Дальнейшее развертывание логики рассуждения в "Смысле любви" прямо обнаруживает общую, федоровскую перспективу, в которой ставится эта "странная", сверхъестественная задача преодоления полового раскола и полового размножения. "Само по себе ясно, что пока человек размножается как животное, он и умирает как животное". "Пребывать в половой раздельности значит пребывать на пути смерти". Человек – повторяет Соловьев за Федоровым – должен выдвинуть новое отношение к смерти. До сих пор вся животнo-природная жизнь человека, включая и его конец, только упорядочивалась, частично одухотворялась через нравственный закон и общественную организацию или побеждалась мнимо, в духовно-мистическом опыте. Соловьева часто считают мистиком и спиритуалистом, чему скорее всего дает повод недоговоренность, некоторая отвлеченная смазанность в выражении его мысли; а им он вовсе не был, решительно осуждая отрыв духа от материи, духовного от материально-чувственного.

Уже отмечалось, что по-настоящему понять Соловьева можно только на экране прямых, "мужицких" федоровских идей. Это точно почувствовал Сергей Булгаков: в статье "Загадочный мыслитель" он признается, что мысли Соловьева основных его статей 90-х годов стали для него вняты в их глубине и истинном смысле только после чтения "Философии общего дела". Большинство же символистов, не держа перед собой такого экрана, прочитывали Соловьева, в том числе и его "Смысл любви", теряя реализм, действительную проектику этого мыслителя, идущую от Федорова. У Соловьева она действительно обкатана в философском теоретическом горне, облечена в словесную фиоритуру, и явившаяся отсюда неясность последнего смысла закружилась в восприятии символистов розовым туманом мистических воздыманий к "вечной женственности", к идеалу какого-то непонятного слияния двух в одно существо (воздыманий сугубо головно-душевно-платонических, часто резко контрастировавших с реальностью их половой практики).

В "Смысле любви" метаморфозу полового чувства и энергии ни к коем случае нельзя понимать как такое одухотворение, утончение любовного чувства, которое отталкивается от плоти, недостойной, низкой, обреченной на гибель части человека. Любовь направляется на

конкретный целостный организм, причем, как все мы знаем, именно тело, красота видимых материальных форм, оказывается главным в привлечении и возбуждении любовного чувства. Трагедия земной любви – в отчаянной, обреченной на поражение попытке как бы увековечивания, идеализированного обожения этой плоти (недаром любовный язык знает обожание). Соловьев прямо писал: "Мнимо-духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо тут отделение духовного от чувственного, к которому оно стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а *торжество над смертью*, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а *превращение смертного в бессмертное*, восприятие временного в вечное. *Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение*".

Цело любви Соловьев выводит к федоровскому всеобщему делу борьбы со смертью, увековечивания и преображения личности, наконец, к Делу возвращения всех сознательных и чувствующих жертв природного порядка за все время его господства, т.е. воскресения всех умерших. В своей аргументации Соловьев здесь буквально следует за Федоровым, шаг в шаг: Забыть отцов, свой долг перед ними, предаться наслаждению бессмертием и творчеством на костях и прахе поколений, подготовивших тяжелым трудом и страданием это счастье, будет значить на деле нравственное одичание предполагаемых грядущих "олимпийцев". "Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия".

Именно Федоров утверждал не только нравственную, но и физическую, объективную невозможность достижения бессмертия без воскресения: "Но бессмертие без воскресения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно, оно невозможно без воскресения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм, или макрокосм... Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей,

от которых человек произошел и кои в себе носит. Нравственную же невозможность бессмертия без воскресения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок" (I, 338). Следуя за мыслью Федорова, Соловьев пишет: "...о физической невозможности частного решения жизненной задачи отдельным человеком или отдельным поколением. Наше перерождение связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени. ... Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира – реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворения материи". Соловьев повторяет одну из существенных идей Федорова о том, что борьба со смертью есть часть всеобщего дела преобразования того извращенного (по терминологии Федорова, неродственного) статуса материального мира, в котором царит зло отдельности, непроницаемости, вытеснения и противоборства. "Неродственность в ее причинах обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом" (I, 12) – и потому нравственные попытки преодолеть "небратство" обречены на поражение: сама натуральная основа бытия, стоящего на двойной непроницаемости: *во времени* (вытеснение последующим предыдущего) и *в пространстве* (две части вещества вытесняют друг друга с одной точки пространства), сам онтологический порядок неизбежно порождает рознь. "Последнее слово, – горько констатирует автор "Смысла любви", – остается не за нравственным подвигом, а за беспощадным законом... и люди, до конца отстаивавшие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием". У Федорова задача выправления извращенного порядка природы в неприродный, бессмертный тип бытия ставится как конкретное Дело: победа над временем, осуществление принципа *сосуществования* вместо *последовательности*, обретается в воскрешении; победа над пространством – путем достижения "полноорганичности", способности безграничного перемещения в пространстве, "последовательного вездесущия". Соловьев выражается намного более туманно: "Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи – вот задача мирового процесса".

Только потому, что Соловьев в проектах регуляции природы и имманентного воскрешения своего "дорогого учителя и утешителя" увидел реальную возможность одухотворения материи, он сумел так решительно ее утверждать в общей философской форме, которая, к сожалению, для других, не имевших такой удостоверяющей ее реальность расшифровки, повисала прекраснородушной и почти мистической фразой. Впечатление чего-то мистического возникает только из опущения промежуточных проективно-деловых звеньев. Вот что значит не сознаваться в источнике своего вдохновения (пусть даже с понятными оговорками), выдать за свои чужие открытия: приходится перефразировать источник, ходить вокруг да около, точное указание перелазить в "общем смысле".

Завершительным аккордом соловьевских рассуждений о "смысле любви" звучит центральная для Федорова идея общего дела в смысле дела буквально всех и для всех. "Действительно спастись, т.е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми", стремясь к идеалу совершенного всеединства (см. федоровское определение осуществленной этики всеединства: "со всеми и для всех"), где торжествует та нераздельность всех и их личностная неслиянность, та равноценность частей и целого, общего и единичного, составляющая, по Федорову, проективный для человеческого общества идеал Троичного бытия. Соловьев его целиком приемлет, только придумывает для него свое название: сизигия, сизигическое отношение (от греч. слова, обозначающего сочетание, связь). Сизигия, любовное взаимодействие, должна обнять отношение индивидуального человека к большему, чем он сам, целому: к обществу, народу, человечеству и, наконец, ко всей Вселенной.

Интересно сравнить: Федоров проектирует распространение регуляции на космические явления, расселение преображенного человечества в космосе, "обретение небожительства", сам процесс воскрешения требует выхода исследования за пределы Земли (один из вариантов воскрешения: собирание рассеянных частиц праха умерших на земле, под землей, в космическом пространстве и сложение их в тела средствами "космотеллурической

науки и искусства"). Как ни фантастичны некоторые конкретные проекты воскрешения, хотя каждый из них пронизывает верная интуиция, сама практическая направленность мышления Федорова, поиски реализации великой мечты чрезвычайно ценны именно для такого метафизического Дела Дел, каким является построение Царствия Небесного, до сих пор бывшего лишь предметом пассивной веры или метафизических спекуляций. Но, не представляя конкретных проектов включения космической сферы в любовно-преобразовательную деятельность человечества, чем как не очередной спекуляцией прозвучит следующее заявление Соловьева, хотя по сути оно совершенная перефразировка идей Федорова: "Но для полного их (различных форм разделения людей, по-федоровски – *неродственности*. – С.С.) упразднения и для окончательного увековечивания всех индивидуальностей, не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной, или собственно человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел".

Соловьев отказывается вдаваться "в преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности", т.е. конкретно просветить смысл нового братского отношения к космосу, те возможные пути к его установлению, которые начал разрабатывать Федоров. "Установление истинно любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде – эта цель сама по себе ясна. Нельзя сказать того же о путях ее достижения для отдельного человека". Соловьев не понял огромной теоретической ценности реалистического мышления, делового проектирования в области, традиционно считающейся метафизической, вернее, испугался, что здесь подобное проектирование покажется безумием культурным умам, привыкшим к рубрикам: проект – это для промышленности и торговли, Царствие Небесное – для медитации и отвлеченных рассуждений; испугался юродивого, великого безумия потаенного Учителя и сам, не желая того, послужил этой "культурной" логике округленно-симметричными вихрями отвлеченных переложений идей всеобщего дела.

Завершая рассмотрение "Смысла любви", спросим: есть ли в этой работе какие-нибудь, пусть самые общие, указания на способы управления эротической энергией в деле трансформации человеческого организма из природно-смертного в божественно-бессмертный? "Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или обращение внутрь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена *наружу*, производит дурную бесконечность физического размножения организмов". Тут мы сталкиваемся с известной уже нам интуицией: раскрыть, умножить, мобилизовать творчески-преобразовательные ресурсы своего организма можно через внутреннюю концентрацию производительной, родотворной энергии. Интереснее следующее замечание философа: если человеческая деятельность станет воистину сознательной, определяемой идеалом всемирной сизигии, то она сумеет произвести или освободить "реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее". Здесь прозрение каких-то токов самого человеческого организма, направленных на окружающий мир и преобразующих его. Как раз эту замечательную интуицию развил далее последователь учения Федорова Александр Константинович Горский. К его идеям мы и переходим.

ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ЭРОТИКА

А.К. ГОРСКОГО

Личность, литературное и философское наследие Александра Константиновича Горского еще ждут раскрытия своей поразительной глубины и значения; то же относится и ко всей никогда не прерывавшейся в России цепочке мыслителей, продолжателей, пропагандистов, хранителей традиции всеобщего дела. Активная деятельность Горского простирается на целое тридцатилетие, он публикует ряд стихотворных сборников, статей и исследований под псевдонимами Горностаев и Остромиров. Однако значительное количество его работ осталось в рукописи, в том числе неоконченный "Огромный очерк" (110 машинописных страниц), в котором он

ищет свои подходы к интересующему нас сейчас вопросу. Эта работа датирована 1924 годом, и хотя Горский не сумел, к сожалению, систематически к ней вернуться, он развил ряд ее положений в письмах конца 30-х – начала 40-х годов к двум подругам – Ольге Николаевне Сетницкой (дочери философа) и Екатерине Александровне Крашенинниковой, "дочерне-творческому активу" в деле усвоения и внедрения смертоборческих идей. Как новым Мариам, вестницам воскресения в мир середины века (пусть пока в малом и избранном кругу), он посылает из Калуги пространные письма, глубочайшие исследования и наставления, которые сам он чуть иронически иногда именует "апостольскими посланиями". В них Александр Константинович часто возвращается к теме "метаморфозы", обогащая идеи "Огромного очерка" новыми соображениями, замечаниями и сведениями.

Горский берет областью своего исследования – искусство, точнее, глубинную психологию творческого акта; здесь – бродильный чан внутренних эротических сил, дистиллируемых в прекрасную мелодию, картину, образ. Это уже понятно и признано: и то, что в творческом акте осуществляется сублимация; и то, что искусство творит *новое*, жизненные формы, типы, отношения. Искусство – модель творения жизни и как всякая модель есть лишь схематическое, искусственное предварение. Мы имеем пока только эту модель и необычайно важно к ней присмотреться, увидеть, какими источными силами она питается, по каким законам строится, из какого глубиннейшего побуждения возникает.

Горский цепляет свою мысль за то *волнение* организма художника (входящее основной составляющей в то, что называется вдохновением и без чего невозможно творчество вообще), которое в конечном итоге опредмечивается в художественное произведение. Некое волнение, *волну* организма художник неудержимо стремится вынести вовне, запечатлеть материальными средствами, закрепить во внешней среде. Лирическое волнение в отличие от просто житейского, конструктивно, по-строительно, точнее, оно таковым становится в результате творческого усилия художника. Что же строится им в конечном итоге? – доискивается аналитическая интуиция исследователя. "На это нельзя ответить иначе, как сказав, что здесь именно организуется, конструируется

та система волнений, которую принято называть организмом или телом". В творчестве выражается потребность расширения себя за пределы своей природно ограниченной формы; искусство – греза о новом теле, расширенном и вечном.

Сюда же присоединим и взгляд Федорова на искусство как попытку мнимого воскрешения. Вспомним, что Федоров выводил начало искусства из погребальных обрядов, отпевания, попытки удержать облик умершего в живописном или скульптурном изображении, т.е. восстановить его хотя бы мнимо, искусственно. Эта потребность – в бесконечно усложнившемся виде от эпического искусства, длинного предания о героических деяниях наших предков, до современных форм – проникает все искусство: ту кристаллизацию текучих, преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные, то воскрешение и запечатление бывшего и жившего, то творческое прощупывание новых форм жизни, которые происходят в нем. Искусство – прообраз воскресительного акта и даже самого его типа реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни как бы из себя, рождение из себя наших отцов и матерей (в искусстве из себя, из волнений своего организма конструируется новая форма). Одно из искусств, то, в котором *волновой* характер творческого первоимпульса особенно явлен в самой материальной особенности этого вида – музыка – называется еще *игрою* (так же обозначается и драматическое представление). Игра – "что-то пробное, подготовительное к настоящему целесообразному, планомерному действию", отмечает Горский. Игрою остается все искусство, эта детская еще проба пера человечества, игровая проба будущего Дела.

Горский обнаруживает при этом, что "законы движения потока образов – вихрей воображения, – заправляющих поэтическим творчеством, однородны с законами сновидения, сновидческого воображения". Он выделяет три из них: *автоэротическая зеркальность, внутрителесность пространства и органопроекция*. Автоэротизм, который представлен в психоаналитической школе как глубиннейший импульс всех психофизиологических процессов, "...строится на эротическом влечении, эротическом восхищении собственным телом в его целостности,

причем представителем этой целостности является не столько головное Я (верхнее лицо), сколько таинственное, загадочное Оно (нижнее лицо), неконцентрированная, непроявленная смутная масса, *магнитное облако сил...*. Автоэротизм как любовь к своему организму в его идеально полном целом, "каким бы он хотел быть", необходимо отличать от позднейшего ущербного, головного нарцизма "я". В автоэротизме Горский видит исток порыва к творчеству – говоря словами Лермонтова – "новой природы лучше и полнее той, к которой она (человеческая душа. – С.С.) прикована". Автоэротизм действует по принципу отождествления, зеркально отражая своего носителя в объектах, стремясь к расширению, внедрению, запечатлению его во внешнем мире (так, "все сновидения без исключения изображают непременно самого спящего", его игру с самим собою).

В художественном творчестве эта игра не просто осложняется: замысел и направление ее становятся целеустремленнее, управляются уже – более-менее отчетливым – центральным образом, который необходим как некая схема, образ желаемого, дающий возможность выйти из себя, своей кожной ограниченности. Образ Музы и есть такое возникновение в поэтической мечте существеннейшего с противоположным половым знаком дополнения самого себя. Эту мечту движет чаяние достигнуть страстно желаемой целостности (предощущаемой в автоэротическом восчувствии своего тела), той единой, оцеломудренной природы, о которой как об идеале говорили и Федоров, и Соловьев. "Поиск для себя "новой природы", – формулирует Горский, – представление (поставление перед собой, впереди себя – во "внешнем" пространстве), проекция нового тела взамен того, к которому человек прикован и которым неудовлетворен, вот *смысл* "явления Музы" и несознаваемая цель той игры воображения, которую мы называем художественным творчеством. Как только возник хотя бы еще неясный чертеж новой схемы органических волн, проект реконструкции организма, сейчас же натягиваются струны, "душа стесняется лирическим волнением, трепещет и звучит".

Нигде, как в искусстве, отмечал Фрейд, не выражается *детская* (как в буквальном значении, так и в смысле ранних ступеней развития человечества) *магическая*

установка на всемогущего субъекта, воздействующего на окружающий мир по собственному желанию, торжествует "интеллектуальный нарцизм" художника. "Искусство – это стремление, – снова и снова подчеркивает Горский, – и умение достигать такой силы восприятия автоэротической зеркальности, при которой воспринимает, хоть на миг, безотчетная уверенность в возможности создания себе "новой природы", возможности реконструкции организма по схеме, по образу, возникающему из хаотического тумана излучаемых в пространство волн видения".

Внутрителесность пространства (сновидческого, а далее и художественного) выражает особый строительный принцип форм, являющихся во сне: пейзажей, сочетаний живых образов и т.д., которые представляют собой наложение – путем зеркального увеличения – телесной схемы спящего (извивов и контуров его тела). В творчестве же, "поскольку круг свободного проявления изливаемых лирических волн начинает казаться неограниченным, постольку, естественно, исчезает, стирается та условная черта, которая отделяет изолированное "тело", крохотный кусочек "внутреннего" мира от чуждой и давящей "внешней" среды. Зрение окончательно торжествует над осязанием".

Наконец, проецирование вовне какой-то части тела, одного из органов, берущегося представлять весь организм, и есть *органопроекция*. Особым случаем органопроекции является *органодеекция* (отсечение проецируемого органа, скажем, головы, носа, бороды, символизирующих, как правило, мужские гениталии), тесно связанная с кастрационным комплексом. Рассмотрение органодеекции, окончательным выражением, крайним случаем которой является сама смерть, неизбежная при теперешнем типе сексуальности, полового размножения, позволяет Горскому подойти к самому средоточию своей темы, выявить свое существенное расхождение с некоторыми положениями сексуальной теории Фрейда. Главный ее ущерб в том, что "психоанализ совпадает с границами мужской психики". Фрейд писал: "Либи́до всегда – и по природе своей закономерно мужское, независимо от того встречается ли оно у мужчины или женщины".

Горский пытается выйти за границы мужского либидо с его кастрационным комплексом, выбором сексуального объекта по принципу опоры (комплекс материнской груди, матери, откуда пассивное, даже если и трагическое, приятие матери-земли, порождающей и поглощающей природной утробы, земной судьбы), выдвигает *женский тип эротика*. У женщины "органы воспроизведения глубоко запрятаны внутрь, а наружу выведены лишь его излучения, неопределенно очертанные силовые линии и "волны", "одевающие" окружающее тело". Расхожий взгляд нам известен: мужское есть избытие, избыток, женское – недостаток, ущемленность, связанная с отсутствием пениса, как бы уже проведенной кастрацией. У Горского наоборот: "специфически женское есть всегда избыточное", при развитии эротической области у девочки в отличие от мальчика отсутствует точечная сосредоточенность на четко оформленном пенисе; "комплекс эмоций-представлений" созревающей женщины "сохраняет неопределенную (и разнообразно определяемую в любой момент) расплывчатость, расширенность, пластичность, постоянную *волнуемость* своей сферы. Ощущение постоянного переполнения, *избытка* излучаемой энергии вследствие, очевидно, большего участка слизистой влажной поверхности половых органов создает то настроение, о котором говорит Лермонтов: "Молодая душа в избытке сил творит для себя новую природу, лучше и полнее той, к которой она прикована". Это облачное, эротическое окружение, расплывчатое, обволакивающее, выходящее во внешнюю среду, пронизанное атмосферой автоэротической зеркальности, которая осуществляет – через принцип отождествления – завоевание телом пространства, Горский называет *магнитно-облачной эротикой*. Ей он придает особую ценность в деле будущей метаморфозы человеческого организма в самосозидаемый и бессмертный.

Искусство как раз, утверждал Горский, "поскольку оно всегда переступало границу (мужской психики, ограниченно-генитальной сексуальности – С.С.) и находилось внутри водоворота (автоэротизма – С.С.), не имело другой задачи, как только постигнуть загадку "вечно женственного". Поэтические образы "душистого круга" "розового тумана", "соловьиного сада" передают атмос-

феру магнитно-облачной, женской эротики, такого восчувствия окружающего пространства, когда оно заряжается органическим электричеством, пронизывается энергичными потоками какой-то еще смутной воли человеческого организма, сквозящей в атмосфере автоэротической зеркальности, которая окружает развивающееся женское тело (тело – *цело*). "Мы можем определить психику художника, как особое *острое сочетание двух редко* одновременно встречающихся качеств: с одной стороны, *мужской неудовлетворенности* своим очертанием (т.е. отражением его в обыкновенных зеркалах), с другой – *женской упоенности нарцисстически* зеркальной атмосферой магнитного облака органических излучений, пристрастием к единственному фантастическому идеальному отражению". Это отражение – Муза, Прекрасная дама; Она – чаемая половина своего пока раздробленного существа. Такие обнаруженные психоанализом образы, как облако, оболочка, все одеяния, покрывала, покровы, одеяла, пелена, шляпа, шинель и др., широко представленные в сновидениях и художественном творчестве и раскрытые как фаллические символы, получают свое объяснение только как начавшееся символическое освоение желаемого расширения мужской половой природы до женской (ибо все эти образы передают женский тип магнитно-облачной, *одевающей* эротики) и слияния с ней в конечном итоге в некое высшее единство. "Перепрыг через пропасть, отделяющую мужское от женского, для зрения состоит в таком видоизменении мужских гениталий, которое сделало бы их похожими на облако, пластично отпечатлевающее любые контуры и изгибы линий".

Итак, первое важнейшее положение мысли Горского о метаморфозе: выдвижение магнитно-облачной эротики, которая уже имеется, но в еще несовершенном, так сказать, слепом, природном виде у женщин, эротики более перспективной для реализации расширения человеческого организма вовне, волнового овладения внешней средой. Важное значение в этом имеет зафиксированное исследователями расширение эрогенных зон, возникновение экстрагенитальной, кожно-мышечной эротики, частичное превращение кожи в проводник органической энергии. Горский приводит мнение одного немецкого ученого (Зангера) о том, что такая эротика

имеет автоэротическую природу, таит в себе огромные возможности для сублимирования, обладает способностью концентрировать, накапливать большие запасы эротической энергии. Собственно генитальная сексуальность, на которой основывается размножение, – предельно расточительный способ передачи жизни: осуществляется "разряд органической энергии в точках наименьшего сопротивления, происходит как бы хаотический взрыв, гибель и рассеяние драгоценнейших жизнезаряженных клеток", лишь ничтожная их часть служит для зачатия новой жизни. Но и развитие кожно-мышечной эротики, даже если представить, что вся кожа сумеет превратиться в эрогенную зону, само по себе не дало бы пока никаких новых способов созидания жизни, не вышло в практически-преобразовательный результат. "Воспроизведение живых организмов происходило и происходит у человека, как и в животном мире, без участия *высших восприятий*. Основанное же на последних искусство создает пока лишь мертвые подобию, иллюзорные подделки и, в лучшем случае, символические проекты живых существ". Ведь вопрос заключается в том: "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)?"

Следующий этап мысли Горского – поиски конкретного направления этого преобразования. Он выдвигает, основываясь на рефлексологии, психодинамике Штауденмайера и теории нервной энергии Бекнева, следующее положение: *восприятие есть начало воспроизведения*. "Всякое восприятие энергии, усиливаясь, вызывает со стороны организма реакцию в виде выделения энергии, а это есть уже форма *воздействия*, всякое же воздействие на внешнюю среду стремится в конечном итоге к *воспроизведению* себя в ней... Значит, всякий орган восприятия может, или мог бы стать при известных условиях органом воспроизведения". Высшим органом восприятия у человека является зрение, развившееся из кожно-осязательного чувства, оно неимоверно раздвинуло горизонт контакта человека с внешним миром. "И эта ориентировка, разведка – в некоторых случаях переходит в *наступление, в атаку на внешний мир*. Организм *пытается в окружающей световой или освещенной среде*

воспроизводить (узнавать) себя, то, что мы называем зеркальностью". В эротическом чувстве торжествуют кожно-мышечно-осозательные ощущения. Могут ли для начала эти осозательные ощущения преобразовываться в высшие, в зрительные?

Да, это постоянно происходит, во-первых, в сновидении, где эротически-осозательные ощущения являются в виде зрительных образов. Искусство веками осуществляло некий, пока приблизительный, перевод этих соответствий на мифологический, символический и образный язык. "Сновидения и есть какой-то непрерывный контакт взаимодействия между органами зрения и органами воспроизведения, что мифологически, символически выражается концепцией фаллического зрачка", когда половой орган представляется как бы огромным глазом. Сюда же примыкает восточное представление о третьем глазе мудрости, который также есть как бы некая вершина "фаллического зрачка"; этот глаз открыт трансмутированной половой энергией, ее пучком, пронизывающим весь темный туннель тела. На другом, более сознательно и волево направленном и организованном уровне, чем в сновидении, тот же переход эротических импульсов в формопостроительные, осозания в зрение происходит в искусстве. "Эрекция зрачка, передача волн эротического возбуждения к органу зрения – вот сущность этой сублимации, на почве которой вырастает художественное творчество всех видов".

Кстати: установка на осозание, доверие к *Матъме* (мать и тьма)¹, влечение к ней и к смерти, стоящей за ней (вспомним выдвинутый Фрейдом первичный позыв к смерти), характеризует тот тип опоры, которым отмечена чисто мужская сексуальность. "Противоположный ему тип выбора по принципу *отождествления* связан с более поздней стадией развития, с восприятием отцовского (или материнского) *лица*, с различием, *со зрением*, с зеркальным узнаванием себя в объекте... В первом случае доверие и влечение к тьме, во втором – к свету". Гете отмечал родство глаза и света, свет порождает орган зрения, и глаз же сам себя освещает во сне. Каждая человеческая пора, кожная клетка в по-

¹ Термин Г. Д. Гачева. См. его книгу "Национальные образы мира". М., 1988. С. 300.

тенции могут стать органом зрения, в определенных условиях покрыться светочувствительной пленкой и прозреть. Науке известны случаи внеретинального, или паранотиического, зрения, когда ярко освещенный объект зрительно воспринимается не глазами, а кожей, в которой есть особенно чувствительные к такому "зрению" участки: концы пальцев, грудь выше солнечного сплетения, затылок и задняя часть шеи. Французский ученый Жюль Роменс, на опыты которого ссылается Горский, считает, что рассеянная, распространенная по всему телу способность видеть, в зародышевом виде, присуща каждому человеку. "Так оправдываются мифологические и легендарные представления о прозрачном, прозревающем теле. "Плоть полна очей". Мы таинственно изображаем собой "многоочитых херувимов", — пишет Горский.

Переходом к следующему, самому смелому скачку его мысли послужило явление так называемого внутреннего зрения (его называют также и мысленным зрением): способность совершенно отчетливо представить образ или предмет и *увидеть* его перед собой иногда даже совершеннее, чем обыкновенными глазами: одновременно все четыре стены комнаты, все грани предмета, его обратную сторону и, наконец, самого себя в каком-либо окружении и т.д. Это есть как бы сознательно вызываемый мираж. Горский приводит пространную выдержку из рассуждений профессора органической химии Штауденмайера, которая позволяет вообразить, пусть пока сугубо фантастически, возможное развитие такой способности. Немецкий ученый ставит вопрос, может ли человек стать творцом реальных и объективных галлюцинаций: "Предположим, что мы вызвали оптическую галлюцинацию, очень живо представляя себе свет, либо какой-нибудь образ и тем самым возбуждая свою сетчатку: галлюцинацию эту мы отчетливо созерцаем, как реальный предмет, находящийся вовне. В таком случае мы произвольно и необходимо проецируем этот предмет в определенный пункт пространства... Но для того, чтобы проецировать галлюцинацию в определенное место пространства, нам приходится аккомодировать глаз, т.е. устанавливать определенным образом оптический аппарат глаза... Но дело не ограничивается одним возбуждением сетчатки. Это возбуждение

сообщается и окружающему эфиру, который начинает колебаться соответственным образом. Но колебания эфира мы и называем светом. Таким образом, возникает настоящий свет. Свет этот, произведенный сетчаткой, проходит сквозь преломляющие среды глаза в направлении, обратном обычному, следовательно, — через стекловидное тело, хрусталик, зрачок и т.д. во внешнюю среду. В результате там, где мы представляли при галлюцинации свет или оптический образ, возникает настоящий свет или настоящий образ. Если же мы станем представлять себе не покоящийся, а движущийся предмет или личность, тогда возникнут движущиеся образы аналогично кинематографу. Нечто подобное происходит и при слуховых галлюцинациях... Итак, мы делаем следующее принципиальное допущение: всякий аппарат, который может воспринимать колебания эфира (свет), в случае надобности может принимать и соответствующие эфирные волны. Точно так же аппарат, чувствительный к воздушным колебаниям (звукам), может вызывать в свою очередь воздушные колебания (звук), если только поток энергии пойдет по всему аппарату в обратном направлении".

Таким очень приблизительным пока способом уже провидится некоторая реалистическая возможность для превращения органов восприятия в органы воспроизведения, воспроизведения жизненных форм путем сознательного творчества, заменяющего бессознательное половое рождение. Узкогенитальная область действия полового воспроизведения прорывается и охватывает на высшей сознательной ступени весь организм человека. Магнитно-облачная эротика, привилегия расцветающего женского тела, питающая собой сонную грезу и творческую мечту, теперь уже сознательно направленная, служит внедрению человеческого организма в мир, светового его наступления на преобразуемую внешнюю среду. В следующих словах Горского — образное резюме проекта этой дерзновенной метаморфозы: "Если все тело (не исключая и головы, которой тогда незачем отсекаться — как это происходит сейчас в ситуации, когда "не думает никто". — С.С.) станет как бы сплошным фаллосом, как это ощущается в снах полета, т.е. вся кожа станет в полной мере эрогенной зоной, эрекция половых органов распространится равномерно на все дру-

гие, то есть они начнут выполнять (и уже сознательно, т.е. координируясь, сообразуясь друг с другом) функции воспроизведения – внедрения светового чертежа (образа) в хаотическое море тьмы и переработки с его помощью неорганической (неорганизованной) материи в органическую, "мертвой" в "живую".

Тут мы снова сталкиваемся с упорной, навязчивой интуицией всех предвосхищений половой метаморфозы, с которыми мы знакомились выше: творение новых бессмертных форм – вместо полового рождения ограниченных и смертных – прозревается происходящим "из себя", из энергий и потенциалов самого человеческого организма; из себя же, возможно, человек, сын человеческий, будет "рождать" и "лучевые образы" отцов (выражение, промелькнувшее на страницах "Философии общего дела" и ставшее предметом изображения художника Чекрыгина), отцов, обретающих одухотворенно материальную реальность. Горский развил свое видение метаморфозы по преимуществу образно-метафорически, через раскрытие религиозных, мифологических, литературных тем, мотивов и образов; деловой, практический подход еще впереди.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Алексий II (Ридигер Алексей Михайлович) (род. в 1929 г.), патриарх Московский и Всея Руси с 1990 г. – 346, 347.

Аскольдов (настоящая фамилия: Алексеев) Сергей Алексеевич (1870—1945), философ, участник программных сборников "Проблемы идеализма" (1902), "Из глубины" (1918), занимался теорией познания ("Мысль и действительность", 1914). С 1908 г. – активный участник Петербургского религиозно-философского общества, в 20-х гг. основал тайное религиозно-философское общество "Братство Серафима Саровского". В 1928 г. сослан в Коми, с 1935 г. – в ссылке в Новгороде. После занятия Новгорода немецкой армией участвовал в антикоммунистической и антимарксистской пропаганде. Умер в Потсдаме – 316.

Афанасий Великий (293–373), – епископ в Александрии, святой, участвовал в разработке догматического определения Символа Веры на первом Вселенском соборе, затем отстаивал его в борьбе с арианами. Автор "Апологии против язычников", "Изложения веры", "Четырех слов на ариан", ряда посланий – 110.

Бакулин Борис Саввич (1905–1992), современный православный богослов, автор десяти томного энциклопедического богословского словаря – 347.

Баратынский (Боратынский) Евгений Абрамович (1800—1844), поэт – 212.

Безнев Сергей Александрович, инженер, автор книги "Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования коллективов максимальной производительности труда" (М., 1923). В ней он выдвинул теорию, что человек может научиться превращать нервную энергию (энергию мысли) в световую и другие формы механической энергии, что откроет роду людскому невиданные перспективы: генерирование света и тепла самим человеческим организмом, устранение силы притяжения и достижение способности самодвижения и т.д. - 377.

Бельй Андрей (псевдоним Бугаева Бориса Николаевича) (1880–1934), поэт и писатель, один из ведущих представителей русского символизма - 342.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948), философ, играл видную роль в русском религиозном и культурном ренессансе начала века, проделав эволюцию от увлечения марксизмом к идеализму и христианскому мировоззрению; участник сборников "Проблемы идеализма", "Вехи" (1909), "Из глубины", после октябрьского переворота основатель Вольной Академии духовной культуры. В 1922 г. выслан за границу, жил в Берлине, затем в Париже, где издавал религиозно-философский журнал "Путь" (1925–1940). Автор многочисленных книг, из которых важнейшие: "Смысл творчества" (1915), "Философия неравенства" (1918), "О рабстве и свободе человека" (1939), "О назначении человека" (1931), "Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого" (1952), "Самопознание. Опыт философской автобиографии" (1949) и др. Написал ряд работ по истории русской философии: "А.С.Хомяков" (1912), "Мирозерцание Достоевского" (1923), статьи о К.Леонтьеве, Н.Федорове, Л.Толстом - 65, 283, 284, 300, 317, 325, 330–332, 342, 351, 356.

Бернард Клервосский (1090–1153), деятель католической церкви, монах, основатель монастыря в Клерво (Франция), канонизирован в 1174 г. Защитник аске-

тизма, борец с Абельяром, преследовал врагов Церкви не всегда достойными методами; один из самых активных вдохновителей и организаторов второго крестового похода. Автор трактата-руководства для папы, а также ряда других работ: "О любви к Богу", "О благодати и свободе воли", "О похвалах Девы" и многочисленных проповедей, в которых особенно проявился его талант темпераментного импровизатора – 56.

Блок Александр Александрович (1880–1921), поэт – 278, 287, 343.

Богородица – 273, 274.

Борель Петрюс (настоящее имя: Пьер) (1809–1859), французский писатель, входил в группу богемных романтиков "Bousingots" (букв. "матросские картузы"), эпатировавших публику нарочитой извращенностью и экстравагантностью. Автор сборника стихов "Рапсодии" (1832) и сборника новелл "Шампавер, безнравственные рассказы" (1833), романа "Мадам Пютифар", (1839) – 17.

Брихничев Иона Пантелеймонович (1879–1970), публицист, поэт, в 1907 г. лишен священнического сана за антиправительственную деятельность; издавал с 1910 г. в Москве газету "Новая земля", после ее закрытия с 1912 г. – журнал "Новое вино", орган "голгофских христиан". Высланный из Москвы, с 1913 г. жил на юге России, один из редакторов (и автор передовой статьи "Дело Иисуса") федоровского сборника "Вселенское дело" (Одесса, 1914). После революции в 20-е гг. служил в различных советских учреждениях: секретарем Помгола, в Наркомпросе; вел антирелигиозную пропаганду; опубликовал памфлет "Патриарх Тихон и его церковь" (М., 1923). В 1929 г. вышел из компартии, написал брошюру "Книга в жизни великих людей" (М., 1931); сотрудничал в белорусской Академии наук. Умер в Москве в доме для престарелых – 334–336.

Будда (санскр. – "просветленный"), имя, полученное основателем буддизма Сиддхартхом Гаутамой (623–544

до н.э.). Происходил, по преданию, из царской семьи племени шакьев (Северная Индия), отсюда одно из его имен: Шакья-Муни ("отшельник из шакьев"). Центральный пункт учения Будды – положение о "четырех благородных истинах": существуют страдание, причина страдания, освобождение от страданий, путь, ведущий к освобождению от страданий. Раскрытию этих истин и посвящена вся проповедь Учителя и затем построения буддизма – 12, 230.

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), философ, богослов, экономист, публицист; эволюционировал от кантианства и "легального марксизма" ("О рынках при капиталистическом производстве", 1897, "Капитализм и земледелие", 1900) к идеализму ("От марксизма к идеализму", 1903) и к философии всеединства и софиологии. Одна из ключевых фигур русского религиозно-философского возрождения: редактор (вместе с Н.А.Бердяевым) журналов "Новый путь" и "Вопросы жизни", основатель издательства "Путь". Участник сборников "Проблемы идеализма", "Вехи", "Из глубины". В 1918 г. принимает сан священника, с 1922 г. – в эмиграции; жил в Константинополе, Праге, затем в Париже, где служил профессором Православного Богословского института. Проблема связи христианства и хозяйства, христианства и культуры развивается им в книгах "Философия хозяйства" (1912) и "Свет невечерний" (1917). Основные богословские труды: "Друг жениха" (Париж, 1927), "Лестница Иаковля" (Париж, 1929) и трилогия "О Богочеловечестве" – "Агнец Божий", (Париж, 1933), "Утешитель" (Париж, 1936), "Невеста Агнца" (Париж, 1945) – 59, 121, 140, 141, 283, 284, 296, 300, 317, 318, 325–330, 337, 347, 365.

Василий Великий (329–379), вселенский отец и учитель Церкви, глава каппадокийского кружка богословов (Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский), епископ г. Кесарии с 370 г., организатор борьбы против арианства, автор одной из литургий. Им была завершительно сформулирована троичная

терминология, воспринятая Церковью. Автор многих слов, бесед, монашеских и нравственных наставлений. Из богословских трудов главные: "Шестоднев", девять бесед на I гл. книги "Бытия", "Беседы на псалмы", "Книга против Евномия", "О Святом Духе, к Амфилохию Иконийскому" - 178, 297.

Вейсман Август (1834–1914), немецкий биолог, предвосхитил ряд положений современной генетики, создал учение, названное им "неодарвинизмом" - 207.

Вернадский Владимир Иванович (1863–1945), ученый-энциклопедист, естествоиспытатель, основоположник геохимии, биогеохимии, генетической минералогии, учения о живом веществе, теории биосферы, радиогеологии, гидрогеологии, создатель научной школы, историк и организатор науки, академик, автор трудов по философии естествознания и науковедению, мыслитель ноосферного, активно-эволюционного направления - 163–165, 334.

Войно-Ясенецкий Валентин Феликсович, архиепископ Лука (1877–1961), хирург, доктор медицины, автор 55 научных трудов, в том числе книги "Гнойная хирургия" (1934). В начале 20-х гг. принял постриг, был рукоположен в сан епископа, неоднократно подвергался арестам и ссылкам. Написал 10 томов проповедей. Скончался в сане архиепископа Крымского и Симферопольского - 95, 173.

Вольнский Аким (настоящее имя: Флексер Аким Львович) (1863–1926), литературный критик и искусствовед, в 90-х гг. ведущий критик журнала "Северный вестник" - оппонента революционно-демократического направления, автор сборников статей "Русские критики" (1896), "Борьба за идеализм" (1900), "Книга великого гнева" (1904). С начала XX в. занимался исследованием живописи, театра и особенно балета ("Книга ликований", 1925). Интересовался наследием Н.Ф.Федорова, высоко его оценивал, оставил о мыслителе неопубликованную работу "Воскрешение мертвых" (хранится в РГАЛИ) - 260, 263, 270.

Гаврюшин Николай Константинович (род. в 1947 г.), историк науки – 341–343.

Гартман Эдуард (1842–1906), немецкий философ, автор сочинений "Философия бессознательного" (1869), "Феноменология нравственного сознания" (1879), "Религиозное сознание человечества" (1882), в которых он, исходя из воззрений Шопенгауэра, представил возникновение бытия и жизни как следствие произвола слепой и неразумной воли, увлекшей за собой в своем стремлении к существованию светлую, разумную идею и обрешавшей ее на страдание в неразумном универсуме. Появление сознательного существа – залог будущего освобождения от ужаса бытия. Покончив с иллюзиями земного и потустороннего счастья, человечество в своей сознательной части должно прийти к акту коллективного самоубийства, что повлечет за собой и уничтожение всего универсума. Сама эволюция влечет Вселенную к аннигиляции, дабы избавить идею от страдания и возратить ее в небытие – такова суть зловещего пессимизма мыслителя – 360.

Гачев Георгий Дмитриевич (род. в 1929 г.), литературовед, культуролог – 378.

Гельдерлин (Хельдерлин) Иоганн Кристиан Фридрих (1770–1843), немецкий поэт, сочетавший в своем творчестве принципы классицизма и романтизма, автор философски насыщенных стихов (цикл "Гимны к человечеству", 1790–1797), трагедии "Смерть Эмпедокла" (1798–1799) и романа "Гиперион, или Отшельник в Греции" (1797–1799) – 350.

Гераклит из Эфеса (ок. 520 – ок. 460 до н.э.), древнегреческий философ-диалектик, представитель восточной, ионийской школы. Из произведений Гераклита дошло около 150 фрагментов, объединенных позднее под названиями "О природе" или "Музы". Первоначально сущего Гераклит полагал мировой огонь (который одновременно и душа, и логос), мерами загорающийся и мерами угасающий. Высказал идеи непрерывного становления, изменения ("все течет") и вечной

борьбы противоположностей ("раздор есть отец всего"), за которой, однако, по его мнению, в космосе существует "скрытая гармония" – 207.

Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803), немецкий философ-просветитель, вдохновитель движения "Бури и натиска", друг Гете, автор монументального четырехтомного произведения "Идеи к философии истории человечества" (1784–1791), в котором он явил эволюционное видение развития мира от неживой природы до истории народов, их культур и индивидуальной человеческой души – 5, 151–153.

Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832), немецкий писатель – 378.

Гилянов Артемий Ярославович (род. в 1959 г.), научный работник – 347.

Гоголь Николай Васильевич (1809–1852), писатель – 279, 360.

Голованенко Сергей Алексеевич (1888–1938), выпускник Московской Духовной Академии (1912), ученик П.А.Флоренского, под его же руководством защитил диссертацию на тему "Проблема опыта" – 336–339.

Горский Александр Константинович (1886–1943), философ, поэт, последователь учения Н.Ф.Федорова. Выпускник Московской Духовной Академии. Жил и вел интенсивную общественно-литературную и философскую жизнь в 10–20-е гг. в Одессе, затем в Москве. В 1929 г. был репрессирован, после освобождения в 1937 г. жил в Калуге, в 1943 г. вторично арестован, погиб в тюрьме в Туле. Автор работ "Огромный очерк" (1924), "Смертобожничество" (Харбин, 1926; в соавторстве с Н.А.Сетницким), серии очерков "Николай Федорович Федоров и современность" (ч. 1–4, Харбин, 1928–1932), "Преодоление Фауста" (1937) и др. – 119, 295, 312, 334, 346, 370–377, 379, 381.

Григорий Богослов (реже – Назианзин) (329–389), великий отец и учитель Церкви, один из трех самых выдающихся святителей Восточной Церкви (вместе

с Василием Великим и Иоанном Златоустом). Автор 45 Слов, из которых наиболее важные "Пять слов о богословии" и дали ему его второе имя, более 240 писем, стихотворений, в том числе автобиографических поэм: "О моей жизни", "О моей судьбе" и "О страданиях моей души", отмеченных углубленной психологической рефлексией – 178, 297.

Григорий Нисский (ок. 335 – ок. 394), младший брат Василия Великого, епископ в г. Ниса (Малая Азия), выдающийся представитель греческой патристики, известный своей плодотворной богословской и литературной деятельностью. Его христианское мировоззрение, сложившееся под влиянием Оригена и неоплатоников, тем не менее оставалось на твердой почве церковного учения. Автор многочисленных экзегетических (толковательных) сочинений на Священное Писание, догматико-полемических трудов ("Большое огласительное слово", защищавшее ортодоксальное учение о Троице; "Против Евномия"), нравственно-аскетических произведений ("О совершенстве", "О цели жизни в Боге", "О девстве", "Об истинном подвижничестве"). Наиболее оригинальная часть его наследия – эсхатологические работы ("О душе и воскресении", "О преждевременно умерших детях"), в которых он, следуя за Оригеном, развил учение о всеобщем апокатастасисе (восстановлении) и полном уничтожении зла – 57, 112, 113, 131, 178–182, 184–186, 191–193, 196–198, 232, 347.

Григорий I Великий или Двоеслов (ок. 540–604), папа римский с 590 г., воззрения которого, сочетавшие народные представления о рае и аде, о Божественной истории мира с упрощенным, вульгаризированным августицизмом, оказали огромное влияние на западную средневековую догматику. Автор "Толкования на Иова, или XXXV книг о нравственности", "Пастырского правила", нескольких бесед на Евангелия. Составил литургию преждеосвященных даров. Причислен к лику святых – 56.

Григорий Палама (1296–1359), митрополит Солунский, византийский богослов, давший богословское и философское выражение практике исихазма. Развил учение о божественных энергиях, пронизывающих мир и сообщаемых человеку, причем духовное просветление захватывает и его тело. Знаменит отстаиванием православной позиции в споре с Варлаамом Калабрийским и Акиндином о фаворском свете. Палама утверждал, что этот свет (явившийся апостолам вокруг Господа на горе Фавор) есть свет присносущий, свойство и энергия Бога. Причислен к лику святых – 216–219.

Григорий Синаит (60-е гг. XIII в. – 40-е гг. XIV в.), монах. Пробыл около трех лет в монастыре на горе Синай (отсюда – Синаит), затем на Афоне, ок. 1305 г. основал свой монастырь в пустыне вблизи г. Созополя, святой, выдающийся подвижник и писатель, один из наиболее авторитетных проповедников и практиков "умной молитвы". Под его именем известен ряд сочинений аскетического и исихастского содержания ("О безмолвии и молитве", "Наставления исихастам", "О безмолвии и двух видах молитвы", "Главы аскетического содержания" и др.) – 215.

Дана Джеймс (1813–1895), американский геолог и минералог – 61.

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885), публицист, социолог, естествоиспытатель, идеолог панславизма; в книге "Россия и Европа" (1869) выдвинул концепцию "культурно-исторических типов", вел полемику с дарвинизмом ("Дарвинизм", 1885–1889) – 261, 281, 357.

Данте Алигьери (1265–1321), итальянский поэт – 273.

Дарвин Чарльз Роберт (1809–1882), английский естествоиспытатель, основатель эволюционной теории о происхождении видов путем естественного отбора – 254.

Джеймс Уильям (1842–1910), американский философ, психолог, один из основателей прагматизма, в психологии автор концепций "потока сознания" и физиологической природы эмоций. Истинность веры, которую Джеймс защищал с позиций прагматизма, проистекает для него из ее "выгодности", полезности для человека. Автор книги "Принципы психологии" (тт. 1–2, 1890), "Многообразие религиозного опыта" (рус. пер. М., 1910) – 74.

Достоевский Федор Михайлович (1821–1881), писатель, мыслитель, публицист – 102, 143, 262, 279, 282, 283, 318, 323.

Жураховский Анатолий, церковный публицист – 339, 340.

Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962), религиозный мыслитель, историк русской философии, психолог, педагог; с 1915 г. – профессор Киевского университета, с 1919 г. – в эмиграции, с 1926 г. – профессор Православного Богословского института в Париже, до конца жизни – председатель Русского студенческого христианского движения. В 1942 г. принял священство. Автор работ по педагогике ("Проблемы воспитания в свете христианской антропологии", 1934; "Русская педагогика в XX веке", 1960), по психологии ("Психология детства", 1923; "Проблемы психической причинности", 1914), по философии и богословию ("Образ человека в Восточной церкви", 1941; "Основы христианской философии". В 2-х т., 1961–1964) и принесших ему наибольшую известность трудов по истории русской мысли ("Русские мыслители и Европа", 2-е изд., 1955; "Истории русской философии". В 2-х т., 1948–1950) – 343, 344, 348.

Ивакин Иван Михайлович (1855–1910), учитель старших детей Л.Н.Толстого; находился под идейным влиянием Н.Ф.Федорова, был с ним в переписке – 324.

Ильенков Эвальд Васильевич (1924–1979), философ, разрабатывал проблемы диалектической логики, сознания, идеального, человека в его взаимоотношениях с

наукой и техникой. Автор книг "Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса (1960), "Об идолах и идеалах" (1960) – 296.

Ильин Владимир Николаевич (1891–1974), философ, публицист, богослов; окончил Киевский университет в 1917 г., в 1919 эмигрировал, преподавал богословие в Берлине и Париже, постоянный лектор на съездах Русского студенческого христианского движения, был близок к ранним евразийцам. Автор книг "Преподобный Серафим Саровский" (Париж, 1925), "Запечатанный Гроб – Пасха Нетления" (Париж, 1926), "Всенощное бдение" (Париж, 1927), "Загадка жизни" (Париж, 1929), "Материализм и материя" (Париж, 1929), "Атеизм и гибель культуры" (Париж, 1929), "Шесть дней творения" (Париж, 1930) – 344, 345.

Иоанн Дамаскин (ок. 675 – до 753), византийский богослов, выдающийся деятель греческой Церкви, философ и церковный гимнограф, завершитель и систематизатор греческой патристики, главный идейный защитник иконопочитания. Основанная его работа "Источник знания", состоящая из трех частей ("Диалектика", "Книга о ересь" и "Точное изложение православной веры"), являет собой свод как его философских воззрений, основанных главным образом на онтологии Аристотеля, так и соборных, догматических представлений христианской Церкви. Он считается автором 64 церковных канонов, в том числе службы на Пасху, на Рождество, на Богоявление и Вознесение, "Октоиха или Осьмигласника" – воскресной службы, разделенной на восемь гласов – 5, 85, 354.

Иоанн Златоуст (347–407), святой, один из величайших отцов Церкви, выдающийся оратор. До нас дошли 84 его проповеди (хотя в прошлом их было известно более 1000), блестящие образцы христианского ораторского искусства, произнесенные в форме гомилии, предполагающей свободное ассоциативное соединение предметов и идей. В своих толкованиях на Св. Писания дал

классические примеры христианской экзегезы, оказавшей огромное влияние на последующую литературу этого рода на Востоке и на Западе – 220, 354, 358.

Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 360 – ок. 435), преподобный, святой, пресвитер массалийский (Марселя в южной Галлии), основатель монашества в Галии и один из главных его теоретиков. Написал 12 книг об уставах палестинских и египетских монастырей, которые сам хорошо знал, и 24 "Собеседования" со знаменитыми египетскими аввами (настоятелями монастырей) о христианском учении. В спорах нач. V в. вокруг воззрений Пелагия (отрицал непреодолимость греха и выдвигал свободную человеческую личность, вставшую на путь обожения по почину своего выбора и воли) Иоанн Кассиан занял во главе "массалийцев" особую позицию, не принимая не только крайностей пелагианства, но и противостоящее ему августиновское учение о единоспасающей благодати и божественном предопределении меньшинства к спасению и большинства к гибели – 347.

Иоахим Флорский (Калабрийский), Джоаккино да Фьоре (ок. 1132–1202), монах, аббат, аскет и визионер, пророк, основатель монастыря Сан-Джованни ин Фьоре, резиденции нового Флорского ордена (откуда и его второе имя). Свое учение изложил как комментарий на Апокалипсис ("Пособие к Апокалипсису", "Согласование Нового и Ветхого Заветов"). В нем он развернул свою схему всемирной истории; речь идет о трех "состояниях", "статусах" человечества, соответствующих лицам Троицы: эпоха господства Бога-Отца (ветхозаветная история), затем – Бога-Сына (Новый Завет) и в будущем – Бога-Духа Святого, причем каждый из этих периодов проходит шесть кризисов, "смятений", отвечающих числу дней недели и печатей Апокалипсиса. Грядущая эпоха Святого Духа, вызревающая в лоне предыдущих, представляется эрой интимной близости человечества к Богу, свободной любви и блаженства, когда Церковь Петра превращается в Церковь Иоаннову – 83.

Иосиф Аримафейский, евангельский персонаж, названный так по его происхождению из г. Аримафеи близ Иерусалима, член синедриона и тайный ученик Христа. Просил у Пилата тело умершего Иисуса, получил его и вместе с женами-мироносицами и Никодимом предал его погребению в новом гробу, высеченном в скале в саду самого Иосифа Аримафейского. По преданию, был одним из 70 апостолов – 301.

Иринеи Лионский (ок. 130–202), святой, отец Церкви, епископ Лионский, умер мученической смертью. Отличился в обращении язычников Галлии в христианство и в борьбе с гностиками. Первый собственно богослов из церковных писателей послеапостольского времени. Определил и пояснил учение о Святом Писании и Предании, принятое затем Церковью. Главное его произведение "Обличение и опровержение лжеименного знания" (174–189), обыкновенно коротко называемое "Против ересей" и написанное первоначально на греческом языке (сохранились лишь отрывки у церковных писателей, а также полный латинский перевод), посвящено изложению и опровержению учения гностиков. Последняя, 5-я книга этого сочинения касается эсхатологии, в том числе и тела воскресения. Остальные его труды известны лишь во фрагментах и упоминаниях – 333.

Исаак Сирин (VIII в.), родился в Ниневии, святой, отец Церкви, подвижник, пустынножитель, автор многочисленных сочинений на сирийском языке, наиболее полная часть которых дошла в арабском переводе под названием "Монашеское право" (в 4-х ч.). Духовные созерцания святого отца отличаются особой психологичностью, вниманием в самые тонкие душевные состояния человека – 63.

Ким Анатолий Андреевич (род. в 1939 г.), современный российский писатель, автор ряда повестей и рассказов, романов "Лотос", "Белка", "Отец-Лес", "Поселок кентавров" – 296.

Киселев Алексей Александрович (род. в 1935 г.), американский славист, переводчик, публиковался в журналах "Грани", "Русское возрождение" - 344.

Климент Александрийский (Тит Флавий) (ок. 150 - ок. 215), учитель Церкви, богослов и философ, основатель (вместе со своим учителем Пантенном) александрийской богословской школы. Из дошедших сочинений самое важное значение имеет его так называемая Великая трилогия, состоящая из книг "Увещание к эллинам", "Педагог" и "Строматы" ("Ковер из лоскутков"), - первая попытка систематизации христианского вероучения в его отношении к античной философии и культуре, в которой Климент пытался создать собственную теорию взаимного согласия религии и науки, веры и знания, примирения их в едином христианском гнозисе - 63, 113, 178, 220.

Ключевский Василий Осипович (1841-1911), историк, академик, автор "Курса русской истории", "Боярской думы Древней Руси", а также многочисленных работ по истории крепостного права, сословий, финансов, историографии - 269.

Кожевников Владимир Александрович (1852-1917), ученый, философ, поэт, редактор и издатель трудов Н.Ф.Федорова, автор многочисленных статей и книг, в том числе таких фундаментальных исследований, как "Философия чувства и веры в ее отношении к рационализму XVIII в. и к критической философии" (М., 1897) и "Буддизм в сравнении с христианством" (В 2-х т., Пг., 1916). Знаток святоотеческой литературы, христианской письменности, Кожевников в 10-е гг. XX в. выпускает ряд брошюр и статей по апологетике христианства, к примеру: "О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем" (СПб, 1910). Автор книги о жизни и идеях автора "Философии общего дела" ("Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам".

Ч. 1. М., 1908) и ряда стихотворений, вдохновленных этим учением – 60, 78, 325, 334, 336, 339.

Конт Огюст (1798–1857), французский философ, один из родоначальников позитивизма, автор "Курса позитивной философии" (в 6-ти т., 1830-1842) и "Системы позитивной политики" (в 4-х т., 1851–1854) – 340.

Крашенинникова Екатерина Александровна (род. в 1918 г.), историк, библиотекарь – 371.

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891), мыслитель, культуролог, писатель, публицист, по взглядам противник буржуазного либерализма, государственный, защитник идеала византизма (твердая монархия, строгая церковность, сословный иерархизм). Полемицировал с христианским универсализмом В.С.Соловьева и духом "всемирной любви", "розовым христианством" Ф.М.Достоевского. В сборнике статей "Восток, Россия и славянство", (в 2-х т., 1885–1886) выдвинул навеянную влиянием Н.Я. Данилевского теорию трех стадий циклического развития общества и культуры: первичной простоты, цветущей сложности и единства и вторичного упростительного смешения – 297, 357.

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841), поэт – 253, 326, 373, 375.

Лесков Николай Семенович (1831–1895), писатель – 274.

Лопухина Мария Александровна (1802–1877), старшая сестра Варвары Лопухиной, возлюбленной М.Ю. Лермонтова, и Алексея Лопухина, друга поэта. С Марией Александровной Лермонтов дружил и был в переписке. Сохранились 9 писем поэта к ней – 253.

Лосский Владимир Николаевич (1903–1958), богослов, сын известного философа Николая Лосского, в 1922 г. эмигрировал вместе с семьей, жил и преподавал богословские дисциплины главным образом в Париже. Способствовал знакомству западных христиан с православием, активно участвовал в экуменическом движении. В своих статьях и лекциях, легших в основу

главных его книг "Очерк мистического богословия Восточной Церкви", "Догматическое богословие" и (посмертно изданной) "Апофатическое богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарда", глубоко раскрыл христианские догматы, историю важнейших направлений православной и западной мистики – 301.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965), философ, представитель интуитивизма и персонализма; проф Петербургского университета до 1917 г.; в 1922 г. выслан за границу, до 1945 г. жил в Чехословакии, затем проф. философии Св.-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке (1947–1950). Основные произведения: "Мир как органическое целое" (М., 1917), "Основание интуитивизма" (3-е изд., Берлин, 1924), "Свобода воли" (Париж, 1927), "Условия абсолютного добра (основы этики)" (Париж, 1931), "Типы мировоззрений" (Париж, 1931), "История русской философии" (Париж, 1951) – 330, 331.

Макарий Египетский (301–391), святой, подвижник, пустынный, преемник св. Антония Великого по монашескому подвигу. Из оставленных им нравоучительных трудов известны 50 бесед и одно послание – 63.

Максим Исповедник (ок. 580–662), византийский богослов, мыслитель; с 613–614 гг. – монах, с 642 г. – главный борец с монофелитами. Находился под сильным влиянием Псевдо-Дионисия Ареопагита, способствовал распространению его идей. Основные творения преподобного: "О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория", "Вопросоответы к Фалассию", "Толкование на 59 псалом", "Толкование на молитву Господню" (в которых он развил и углубил традицию духовного толкования Св. Писания), "Мистагогия" (один из первых в патристике комментарий на Божественную литургию), несколько образцов так называемых "Глав" – излюбленного жанра аскетической литературы, представляющего собой собрание кратких богословских сентенций, а

также ряд полемических произведений главным образом христологического характера. Концентрируясь на проблеме человека и его обожении, разделял историю мира на две эпохи: одну, подготовившую вочеловечение Бога, и другую, готовящую обожение человека, которое станет возможным при преодолении послегрехопадного отчуждения мира от Бога, дуальностей духовного и животного, мужского и женского. Особо плодотворным в перспективе преображения природы человека и его спасения представляется учение Максима Исповедника о возможности превращения злых эмоций и смертоносных энергий в благие и жизнестроительные – 63, 64, 121, 301.

Мария Магдалина (равноапостольная), евангельский персонаж, происходила из г. Магдалы близ Капернаума, была исцелена Господом от злых духов, сопровождала Иисуса во время Его земной жизни, находилась при кресте и погребении, первой была удостоена явления воскресшего Спасителя. По преданию, проповедывала Евангелие в Риме – 301.

Маркс Карл (1818–1883), философ, социолог – 121, 210, 211, 330.

Маркузе Герберт (1898–1979), немецко-американский социолог и философ, идеолог движения "новых левых" в 60-х гг., характерного своим отказом от ценностей современного технизированного общества потребления, опорой на левую интеллигенцию, студенчество, люмпенизированных аутсайдеров. Выдвигал идею культурной революции, предполагающей расцвет "новой чувственности" на основе авангардистского, сюрреалистического искусства. Автор книг "Эрос и цивилизация" (1955), "Одномерный человек" (1964), "Эссе об освобождении" (1969) – 107–109.

Метерлинк Морис (1862–1949), бельгийский драматург и поэт символистского направления – 113.

Епископ Михаил (в миру – Семенов Павел Васильевич) (1874–1918), проф. Петербургской Духовной Академии, примкнул к правому крылу эсеров, ушел из го-

сударственной церкви, стал епископом старообрядцев, глава движения "голгофских христиан" – 334.

Муравьев Валерьян Николаевич (1885–1932), философ активно-эволюционной, космической ориентации, участник сборника "Из глубины", автор книги "Овладение временем как основная задача организации труда" (М., 1924) и ряда статей, а также философских работ и художественных произведений, оставшихся в рукописи. Умер в ссылке – 312.

Нежный Александр Иосифович (род. в 1940 г.), писатель, церковный публицист – 347.

Никитин Валентин Арсеньевич (род. в 1947 г.), богослов, церковный историк, поэт – 333, 334, 346, 347.

Никодим, персонаж Евангелия от Иоанна, член иудейского синедриона, тайный ученик Христа. Его ночная беседа с Иисусом передана у Иоанна (3:1–21). После крестной смерти Иисуса принес сто фунтов состава из смирны и алоэ для помазания Его тела. По преданию, впоследствии принял крещение от апостолов – 301.

Нил Синайский (ум. ок. 450), преподобный, константинопольский префект, ок. 390 г. ушел в одну из обителей на Синае. Его основные сочинения: "Письма к разным лицам" (числом 1061), трактаты, "Мысли" – 297.

Ницше Фридрих (1844–1900), немецкий философ, разработавший учение о "сверхчеловеке", "вечном возвращении", "воле к власти", предпринявший радикальную критику всех "ценностей", в том числе христианства – 326, 349–353.

Новоселов Михаил Александрович (1860–1938 или 1940), проф. кафедры классической филологии Московского университета, православный публицист и издатель Религиозно-философской библиотеки, борец с религиозным модернизмом; арестован в 1928 г., с 1938 г. отправлен в ссылку в Сибирь, где следы его теряются – 325.

Нордау Макс Симон (1849–1923), немецкий писатель и публицист, автор книги "Вырождение" (рус. пер. Киев, 1894), в которой он доказывал нравственное, умственное, эстетическое вырождение современной цивилизации – 343.

Овидий (Публий Овидий Назон) (43 до н.э. – ок. 18 н.э.), римский поэт – 360.

Одоевский Владимир Федорович (1803 или 1804–1869), писатель, мыслитель, музыкальный критик. Основное сочинение – философский роман "Русские ночи" (1844) – 110.

Ориген (ок. 185–253/254), христианский богослов, философ и филолог, представитель александрийской школы, соединял платонизм с христианским учением, придерживался учения об апокатастасисе, т.е. о полном спасении и восстановлении всей твари, без всякого исключения, и о временном характере адских мук. Ввел термин Богочеловек. Ориген написал почти 6000 работ, в том числе Толкования на Псалмы, на кн. пророка Иеремии, на Евангелие от Матфея и Иоанна, на послание ап. Павла и др., известное полемически-апологетическое сочинение "Против Цельса", а также множество писем – 57, 113, 179, 186, 347.

Павел (имя до обращения – Савл), апостол, проповедник христианства среди язычников, автор 14 посланий, ставших первой глубокой систематизацией Христового учения, казнен вместе с ап. Петром в 65 г. – 35, 36, 46, 47, 73, 118, 191, 195, 197, 220, 321, 357.

Патанджали (жил предположительно в период между 2 в. до н.э. – 2 в. н.э.), древнеиндийский философ, основатель системы йога, автор "Йога-сутры" – 230.

Петерсон Николай Павлович (1844–1919), ученик и последователь Н.Ф.Федорова, один из редакторов и издателей его сочинений, автор книги "Философия общего дела" в противоположность учению Л.Н.Толстого о "непротивлении" и другим идеям нашего вре-

мени" (Верный, 1912), ряда статей и неопубликованных воспоминаний – 60, 320, 326, 336, 339.

Петр I Великий (1672–1725), русский царь (с 1682 г.), первый российский император (с 1721 г.), реформатор и преобразователь России – 269, 302.

Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868), публицист и литературный критик, революционный демократ – 281.

Планк Макс (1858–1947), немецкий физик, основоположник квантовой теории – 164.

Платон Афинский (427–347 до н.э.), древнегреческий философ, родоначальник платонизма; ок. 387 г. основал в Афинах собственную школу – Академию, автор 34 диалогов, "Апологии Сократа" и 13 писем – 115, 202–206, 208.

Платонов (настоящая фамилия: Климентов) Андрей Платонович (1899–1951), писатель – 347.

Плотин (ок. 205–270), греческий философ, основатель неоплатонической школы; главный труд – "Эннеады" – 120.

Порфирий (234 – между 301 и 305), античный философ-неоплатоник, ученик и издатель сочинений Плотина, в последние годы руководитель философской школы в Риме. Автор труда "Жизнеописание Плотина и порядок его сочинений", комментариев к сочинениям Платона, Аристотеля, Плотина, а также многочисленных сочинений по риторике, грамматике, астрономии и математике – 120.

Псевдо-Дионисий Ареопагит, анонимный автор (использовавший имя жившего в I в. в Афинах христианского деятеля), которому принадлежит ряд работ, объединяемых общим названием "Ареопагитики" ("Об именах Божиих", "О таинственном богословии", "О небесной иерархии", "О церковной иерархии", "Десять писем к разным лицам"), написанных не ранее втор. пол. V в. и развивавших учение о мистическом Богопознании. "Ареопагитики" оказали ог-

ромное влияние на богословскую мысль Восточной и Западной церкви - 97.

Пфеффер Вильгельм (1845-1920), немецкий ученый-ботаник, автор трудов по физиологии растений - 164.

Рафаэль Санти (1483-1520), итальянский художник и архитектор, деятель Высокого Возрождения - 342.

Рачинский Г.А. (1853-1939), общественный деятель, участник Новоселковского кружка - 325.

Ренан Эрнст Жозеф (1823-1892), французский писатель, философ, филолог, историк христианства, автор "Жизни Иисуса" (1863), "Истории происхождения христианства" (1863-1883), в которых он в осмыслении религиозных фактов и сюжетов исключил все чудесное и сверхъестественное. Его философские взгляды на развитие мира и общественное устройство были им изложены в "Философских диалогах и фрагментах" (1876) - 109, 162.

Рерих Николай Константинович (1847-1947), художник, писатель, мыслитель, археолог, инициатор движения в защиту памятников культуры - 301.

Розанов Василий Васильевич (1856-1919), писатель, философ, публицист, автор эссеистско-дневниковой прозы ("Уединенное", 1912; "Опавшие листья", первая и вторая, 1913, 1915; "Апокалипсис нашего времени", 1917-1918), философских сочинений, сочетавших критику христианского аскетизма с прославлением семьи и пола ("Люди лунного света. Метафизика христианства" (1911); "Темный лик. Метафизика христианства" (1911)) - 55, 132.

Савинков Борис Викторович (лит. псевдоним - Роллин) (1879-1925), один из лидеров партии эсеров, террорист, после революции - руководитель ряда антисоветских заговоров и мятежей, писатель. Автор романов "Конь бледный" (1911), "То, чего не было" (1913), "Конь вороной" (1924) - 17.

Сэд Донатисен Альфонс Франсуа де (1740-1814), маркиз, романист, идеолог извращенной и дегуманизированной

ной версии просветительского атеизма и натурализма, автор своего рода "романов воспитания" наизнакку, таких, как "Жюстина, или Несчастья добродетели" (1794), "Алина и Валькур" (1793), "Жюльетта, или Благодеяния порока" (1796), "Философия в будуаре", "120 дней Содома" (1785) и др., в которых представлена апология циничного, жестокого эгоизма и патологического, преступного гедонизма. Почти все произведения де Сада написаны в Бастилии, где он провел многие годы за преступления против нравственности. Умер в доме для умалишенных, заключенный туда Наполеоном. "Философия" де Сада — один из источников вдохновения современного маргинализма, ряда антисоциальных течений в западной мысли, ставящих под сомнение само право общества на существование и развитие, поскольку более естественными и первичными признаются не социум, а разрушающие его силы — 18, 56, 146–148, 173.

Самарин Федор Дмитриевич (1858–1916), старший племянник знаменитого славянофила, публициста и общественного деятеля Ю.Ф.Самарина, земский деятель, один из наиболее твердо ортодоксальных и уважаемых членов Новоселовского кружка — 325.

Свенцицкий (Свентицкий) Валентин Павлович (1879–1931), публицист, прозаик, драматург, активный участник "Христианского братства борьбы", в 1911 г. присоединился к "голгофским христианам". В 1918–1919 гг. принял священнический сан, служил в Москве, боролся с обновленцами в Церкви. После ссылки в Среднюю Азию возвращается в Москву, где становится известен как проповедник (1925–1928), затем вновь ссылается в Сибирь, где и умирает. Автор отмеченного автобиографическими чертами романа "Антихрист. Записки современного человека", где был выведен герой, мучимый неотступным страхом смерти. Та же тема доминировала в его драме "Смерть" (1910) — 334, 335.

Серафим Саровский (в миру – Прохор Мошнин) (1760–1833), преподобный, монах Саровской пустыни, канонизирован в 1903 г., народный святой, сугубый почитатель Воскресения. Известно пророчество св.Серафима о его воскресении из мертвых в будущие времена нечестия, чтобы уверить всех в непреложности обетования о всеобщем воскресении – 345.

Сергий Радонежский (в миру – Варфоломей) (ок. 1321–1392), преподобный, основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря (лавры), великий подвижник, инициатор введения общинножительного устава в русских монастырях, особый читатель Троицы как образца для человеческого поведения и общежития, благословил Дмитрия Донского на Куликовскую битву – 84, 307.

Сетницкая Ольга Николаевна (1916–1987), историк, библиограф, автор неопубликованных воспоминаний о Н.А.Сетницком и А.К.Горском – 371.

Сетницкий Николай Александрович (1888–1937), философ и экономист, последователь учения Н.Ф.Федорова, автор ряда работ о нем, а также большого философского исследования "О конечном идеале" (Харбин, 1932). Репрессирован и расстрелян – 26, 56, 119, 312.

Силуан (в миру крестьянин Тамбовской губернии Антонов Семен Иванович) (1866–1938) – схимонах русского Пантелеймонова монастыря на Афоне (монах с 1896, принял схиму в 1911), подвижник, автор многочисленных молитвенных размышлений, часто похожих на псалмы, в которых изливалась его глубокая, истинно христианская душа – 128.

Симеон Новый Богослов (949–1022), преподобный, византийский богослов, мистик, поэт, в своих творениях "Главы деятельные богословские", "Слово о вере", "Слово о трех образах молитвы" и др. с не виданной до него откровенностью поведал о своем опыте узрения Бога, о явившихся ему откровениях вещей Боже-

ственных. Автор "Божественных гимнов", принадлежащих к лучшим страницам мировой духовной поэзии – 56, 63, 215.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), религиозный философ, поэт, критик и публицист, автор философской доктрины всеединства Богочеловечества, религиозно-поэтического учения о Софии. Нравственная философия Соловьева изложена им в самом большом его труде "Оправдание добра" (1897–1899) – 59, 64, 86, 201, 259, 282, 283, 299, 300, 322–324, 326, 327, 352, 353, 358–369, 373.

Стасюлевич Михаил Матвеевич (1826–1911), историк, журналист, общественный деятель, основатель (1866) и в течение 42 лет редактор журнала "Вестник Европы" – 361.

Страхов Николай Николаевич (1828–1896), публицист, литературный критик, мыслитель почвенного направления, автор философских сочинений "Мир как целое" (1872), "Философские очерки" (1895), сборников литературно-философской критики: "Бедность нашей литературы" (1868), "Из истории литературного нигилизма" (1861–1865), "Борьба с Западом в нашей литературе" (в 3-х т., 1882–1896) – 281, 324.

Сухово-Кобылин Александр Васильевич (1817–1903), драматург и мыслитель, автор драматургической трилогии "Свадьба Кречинского" (1855): "Дело" (1861), "Смерть Тарелкина" (1869) и большого философского сочинения "Учение Всемира", оставшегося неоконченным и хранящегося в РГАЛИ – 254.

Тейяр де Шарден Пьер (1881–1955), французский философ, богослов, ученый, один из первооткрывателей синантропа (1929), автор идеи ноосферы, в своих основных работах "Божественная среда" (1926–1927), "Феномен человека" (1938–1940), "Место человека в универсуме" (1942) и др. развил теорию христианского активного эволюционизма, видение восходящего космогенеза, направленного к своей финальной це-

ли - "точке Омега", символизирующей собой вселенского Христа - 8, 132.

Тиллих Пауль (1886-1965), немецко-американский протестантский богослов и философ, представитель диалектической теологии, стремился к созданию "экуменического" христианского синтеза, "теологии культуры", религиозно освящающей современную жизнь во всех ее проявлениях - 21.

Тимирязев Климент Аркадьевич (1843-1920), естествоиспытатель, один из основателей русской научной школы физиологии растений, открыватель энергетических закономерностей растительного фотосинтеза, популяризатор науки ("Жизнь растения", 1878; "Наука и демократия", 1920) - 163.

Тихомиров Лев Александрович (1852-1923), первоначально революционный народник, член "Земли и воли", "Народной воли", редактор и участник народо-вольческих изданий, с 1882 г. - представитель исполкома "Народной воли" за рубежом. К концу 80-х гг. отходит от революционной деятельности, просит власти о помиловании, переходит на монархические и строго церковно-православные позиции. Автор "Воспоминаний" - 325.

Толстой Лев Николаевич (1828-1910), писатель - 281—283, 323, 324.

Томсон Уильям, с 1892 (за научные заслуги) барон Кельвин (1824-1907), английский физик, президент (1890-1895) Лондонского королевского общества, дал одну из формулировок второго начала термодинамики, т.е. закона возрастания энтропии в замкнутой системе - 164.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863-1920), князь, религиозный философ, правовед, общественный деятель, последователь и друг В.С.Соловьева. В главных философских сочинениях "Миросозерцание В.С.Соловьева", (в 2-х т., 1913), "Метафизические предположения познания" (1917), "Смысл жизни" (1918) кри-

тически переосмыслил философию В.С.Соловьева, его представление о "всеединстве", о Софии, направляясь к большему их согласованию с христианской ортодоксией, развил свою теорию "условного бессмертия". В ряде работ "Умозрение в красках" (1916), "Два мира в древнерусской живописи" (1916), "Россия в ее иконе" (1917) один из первых философски и богословски раскрыл и осмыслил мир древнерусской живописи. Умер от тифа в Новороссийске, попав туда с Добровольческой армией – 325, 326.

Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883), писатель – 111.

Тютчев Федор Иванович (1803–1873), поэт – 342, 350.

Федоров Николай Федорович (1829–1903), мыслитель – 13, 22, 56, 57, 59–71, 73, 75–94, 97–104, 113, 126, 131, 137, 142, 143, 147, 148, 150, 160, 165, 177, 178–191, 193–199, 219, 225, 230, 251, 252, 254–258, 260, 262, 267, 268, 270, 272, 273, 275, 277, 279, 282–285, 289–294, 296, 297, 299–310, 312, 313, 317–349, 352, 353, 358, 359, 361, 362, 364–369, 372, 373.

Федотов Георгий Петрович (1886–1951), философ, богослов, историк, публицист. В начале 20-х гг. – проф. Саратовского университета, с 1925 г. – в эмиграции, с 1926 по 1940 гг. – проф. Православного института в Париже, затем – Св.-Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке. Основное его наследие в виде очерков, статей на религиозные, философские, историко-культурные темы посмертно собрано в книгах "Новый град" (1952), "Христианин в революции", (1947), "лицо России" (1967), "Россия, Европа и мы" (1973) и др. Его работы "Святой Филипп, митрополит Московский" (1928), "Святые Древней Руси" (1931) и др. посвящены исследованию русской православной культуры и истории – 317, 332, 333, 356.

Фейербах Людвиг Андреас (1804–1872), немецкий философ, вначале последователь философии Гегеля, затем ее критик ("К критике философии Гегеля", 1839), автор книг "Сущность христианства" (1851), "Основы

философии будущего" (1843), "Сущность религии" (1841), в которых истолковывал религию как продукт отчуждения человеческого духа – 121, 122, 296.

Феодор (в миру – Поздеевский Александр Васильевич) (1876–1935), епископ; с 1909 г. – ректор Московской Духовной академии, преподаватель пастырского богословия. В 1917 г. был назначен управляющим Свято-Данилова монастыря – 325, 338.

Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. – ок. 50 н.э.), иудейско-эллинстический религиозный философ, представитель Александрийской школы, давший своеобразный синтез иудаизма и греческих философских систем. Его метод аллегорического толкования книг Ветхого Завета впоследствии широко использовался Климентом Александрийским, Оригеном, средневековыми богословием и культурой – 76.

Флоренский Павел Александрович (1882–1937), богослов, философ, ученый-энциклопедист: математик, физик, инженер, искусствовед, филолог, историк. В 1911 г. рукоположен в священники. Автор фундаментальных трудов "Стол и утверждение истины" (1914), где развивается соловьевская концепция "всеединства" и идея Софии, "У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики" (книга готовилась к печати в 1922 г., но так и не вышла, включает главы об обратной перспективе, о науке как символическом описании, об антиномии языка, философии имени, орга-нопроекции и т.д.) а также искусствоведческих работ ("Храмовое действо как синтез искусств", 1918; "Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях", 1924), научных исследований ("Диэлектрики и их техническое применение", 1924; "Мнимости в геометрии", 1922). Арестован в 1933 г., расстрелян на Соловках – 283, 325, 334, 336.

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979), философ, богослов; эмигрировал в 1920 г., жил в Праге, с 1926 г. стал проф. кафедры патрологии вновь организованного Православного Богословского института в

Париже. Годы преподавания здесь стали самым плодотворным в творческом отношении периодом его жизни: исследования "Восточные Отцы IV-го века" (1931), "Византийские Отцы V-VIII", (1933), "Пути русского богословия" (1937). Мироззрение Флоровского было богословски-традиционным, он стоял в оппозиции к тогдашним софиологическим движениям. Одно время был близок к евразийцам, скорее всего на почве неприятия Запада. В 1948 г. переехал в США, где сначала был проф., затем деканом Св.-Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке, а в последние годы жизни преподавал в Гарвардском и Принстонском университетах. Участвовал в экуменическом движении, стал одним из активных создателей Всемирного Совета Церквей – 340, 343 344.

Фома, один из 12 апостолов, называемый иначе Дидимом или Близнацом. По преданию, проповедывал Евангелие в Восточной Индии, где претерпел мученическую кончину. Ему приписывается авторство неканонического Евангелия – 222, 224–227.

Фома Аквинский, Аквинат (1225 или 1226–1274), монах-доминиканец с 1244 г., богослов и философ, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель томизма – католического богословского направления, соединяющего строгую ортодоксию с уважением к правам здравого смысла и рассудка и ориентированного более на Аристотеля, чем на Платона, и неоплатонизм; автор многочисленных трудов, в том числе двух итоговых и монументальных: "Суммы теологии" и "Суммы против язычников". В 1323 г. был причислен к лику святых – 56.

Франк Семен Людвигович (1877–1950), философ и религиозный мыслитель, критик и публицист. Прошел эволюцию от народничества и легального марксизма к идеализму и религиозному мироззрению. Участник сборников "Проблемы идеализма", "Вехи", "Из глубины". В 1922 г. выслан за границу, жил несколько лет в Берлине, затем в Париже и Лондоне. Начи-

ная с первых его фундаментальных трудов "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" (Пг., 1915) и "Душа человека. Опыт введения в философию имени" (М., 1917) до последней написанной им книги, вышедшей посмертно, — "Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия" (Париж, 1956), Франк старался придать метафизике всеединства, идущей от В.С.Соловьева, прочное логико-онтологическое обоснование. С 30-х гг. внимание мыслителя в значительной степени обращается к темам и проблемам религиозного восчувствия жизни, экзистенциального бытия человека ("Непостижимое", 1949; "Свет во тьме", 1949; "С нами Бог", 1964). В книге "Духовные основы общества. Введение в социальную философию" (1930) разработал концепцию "либерального консерватизма", совместившего положительные ценности как консерватизма, так и либерализма — 317, 331.

Фрейд Зигмунд (1856—1939), австрийский невропатолог и психиатр, основатель психоанализа, особого метода лечения неврозов, прибегающего к технике свободных ассоциаций и анализа сновидений и ошибочных действий как способу обнаружения бессознательно-го. Расширил психоанализ и на область общественной психологии ("Психология масс и анализ человеческого "Я", 1921), культуры ("Тотем и табу", 1913), художественного творчества, фольклора, религии ("Будущность одной иллюзии", 1927), поставив в центр своей интерпретации культуры понятие сублимации ("Неудовлетворенность культурой", 1930) — 108, 202, 207—213, 251, 373, 374, 378.

Фудель Иосиф (1864—1918), настоятель Николаевской в Плотниках Московской церкви, член Совета Братства Святителей московских, один из руководителей "Союза русского народа" — 325.

Фукуяма Френсис — современный американский историк, автор вызвавшей мировой резонанс статьи "Ко-

нец истории", 1989 (рус. пер. Вопросы философии, 1990, № 3) - 315.

Хлебников Велемир (Виктор Владимирович) (1885—1922), поэт - 278.

Христос Иисус - 14, 29-45, 47, 50-53, 55, 161, 221-223, 226, 229, 233, 261, 274, 295, 335, 357.

Чехрыгин Василий Николаевич (1897-1922), художник и мыслитель, последователь учения Н.Ф.Федорова. Оставил около 1300 работ, по преимуществу графических. Большая часть их представляла собой эскизы к монументальной фресковой росписи Собора общего дела. Автор неопубликованной философской работы "Собор воскрешающего музея" - 190, 381.

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма - 141, 307.

Шестов Лев (настоящее имя: Шварцман Лев Исаакович) (1866—1938), философ экзистенциального направления, литератор. С 1920 г. эмигрировал во Францию. Автор книг "Достоевский и Ницше. Философия трагедии" (1903), "Апофеоз беспочвенности" (1905), "Афины и Иерусалим" (1951), "Умозрение и откровение" (1964). Пафосом его мысли было утверждение прав личного, единичного, субъективного, против безразличного, всеобщего, рационального - 330.

Швейцер Альберт (1875-1965), немецко-французский мыслитель, протестантский богослов, врач, музыковед и органист, лауреат Нобелевской премии мира 1952 г. В 1913 г. с женой организовал больницу в Ламбарене (Габон), ставшей практическим приложением его жизненных принципов. Выдвинул этический принцип "благоговения перед жизнью", предполагавший не просто сохранение жизни, но ее совершенствование. Ставил задачу создания универсальной космической нравственности, философски обоснованного оптимистического мировоззрения. На рус. язык переведены

его книги "Культура и этика" (М., 1973), "Письма из Ламберене" (Л., 1978), "И.-С.Бах" (М., 1964) - 300.

Шопенгауэр Артур (1788—1860), немецкий философ, автор сочинения "Мир как воля и представление" (в 2-х т., 1819—1844), где глубинная сущность мира является как слепая неразумная воля, бесцельно влекущаяся к бытию, а высшей ее объективацией мыслится человек, счастье которого иллюзорно. Учение Шопенгауэра, которое он сам называл "пессимизмом", обрело популярность только во 2-й половине XIX в., став одним из источников "философии жизни" и ряда теорий глубинной психологии - 360.

Шпенглер Освальд (1880—1936), немецкий философ, близкий "философии жизни", автор двухтомного труда "Закат Европы" (1918—1922), где представил свое учение о культуре как множестве замкнутых организмов, отражающих народную психею и проходящих жестко определенный жизненный цикл с последней стадией ее механизации и вырождения, которая получает название "цивилизации" - 261, 357.

Шредингер Эрвин (1887—1961), австрийский физик-теоретик, один из создателей квантовой механики, Нобелевский лауреат 1933 г. Автор книги "Что такое жизнь? С точки зрения физика" (рус. пер., 2-е изд., 1972) - 164.

Штауденмайер Людвиг (1865—1938), немецкий ученый, профессор экспериментальной химии, автор книги "Магия как экспериментальное естествознание" (1912), в которой выдвинул теорию о сущности магических феноменов - психодинамику - 377, 379.

Штейнер (Штайнер) Рудольф (1861—1925), немецкий философ, родоначальник антропософии, оккультного учения о человеке как носителе тайных духовных сил, основатель Антропософского общества (1913). Стремился превратить антропософию в науку экспериментальную, призванную раскрыть внутренние потаенные возможности человека путем особых упражнений. Этому должна была служить целая воспитательная система (Вальдорфская педагогика), по-

лучившая распространение в странах Зап. Европы и Америки. На рус. язык переведены его книги: "Мистерии древности и христианство" (М., 1912), "Теософия" (М., 1915), "Очерк тайноведения" (М., 1916) – 342.

Шубарт Вальтер (1897–1941?), немецкий философ, культуролог. Родился в Зоннеберге в Тюрингии, по окончании учебы на юриста работал юрисконсультантом в Академии художеств в Мюнхене, затем адвокатом в Верховном суде Вены. В 1933 г. по политическим причинам уехал в Ригу, где, получив степень доктора философии и звание доцента, преподавал философию в университете. Снискал себе немалую известность многочисленными философскими статьями и книгами: "Европа и душа Востока" (1938), "Ницше и Достоевский", "Религия и Эрос" (1941). После вступления советских войск в Прибалтику попытался вместе со своей женой Верой Марковной (русской по происхождению) через Будапешт вернуться в Германию. Оба при этом пропали без вести – 302.

Эмпедокл из Агригента (ок. 490 – ок. 430 до н.э.), древнегреческий философ, поэт, врач, оратор; сохранилась десятая часть двух его написанных гекзаметром философских поэм "О природе" и "Очищения". В своей натурфилософии рассматривал четыре стихии: землю, воду, воздух и огонь – как "корни всех вещей", в определенной пропорции составляющих и создающих все вещи и существа мира. Космогонию строил как бесконечное чередование господства "любви" и "вражды" – 207.

Юнг Карл Густав (1875–1961), швейцарский психолог, первоначально сторонник теории Фрейда, затем создавший собственную концепцию глубинной, аналитической психологии, в которой важнейшее место занимают понятия "коллективного бессознательного" и архетипов. Главные сочинения: "Метаморфозы и символы либидо" (1912), "Психологические типы" (1921), "Отношения между Я и бессознательным" (1928) – 243.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I

ТАЙНЫ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО

Основное зло	5
Две реальности Бога	21
Высшая цель.....	26
Благая весть миру	29
Идеал всеобщего дела.....	55
Вера, пришедшая в "разум истины". Богословие как богодействие Федорова	71
Камни преткновения	102
1. Истина и благо.....	110
2. Тело и сознание.....	113
3. Человекобожие или богочеловечество?	121
4. Свобода и всеобщность	126
Обнажение истины (рассимволизация мира).....	132

ЧАСТЬ II

РЕАЛЬНЫЕ ПУТИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО

(Какою силою оно берется)

Язычество – религия мира сего	140
Низшая и высшая свобода	148
Долгоживущий человек – путь к Эдему бессмертия... ..	153
Цена возрастов человеческих	157
Автотрофность человека – искупление греха пожирания.....	162
Христианизация науки	166
"Не убий!"	173
Воскрешение умерших и преображение.....	177

Часть III
МЕТАМОРФОЗА ПОЛА

Эрос и либидо (Платон и Фрейд)	202
Чертог брачный ("Будут двое одна плоть").....	214
Йога. Тантризм.....	230
"Положительное целомудрие" Н.Ф.Федорова	251

Часть IV
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Оправдание России	260
Учение Н.Ф.Федорова и наши дни	289

ПРИЛОЖЕНИЕ

Учение Н.Ф.Федорова в оценках религиозных философов и богословов	320
"Любовь к Судьбе" или "Ненависть к Року"?	349
"Смысл любви" В.С.Соловьева.....	359
Преобразовательная эротика А.К.Горского.....	372
<i>Указатель имен</i>	382

Учебное издание

Светлана Григорьевна Семенова

ТАЙНЫ ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО

Редактор *И.Н.Баженова*

Художественный редактор *Н.Д.Горбунова*

Технический редактор *Э.С.Соболевская*

Корректоры *Н.Н.Лемешева, Е.М.Тюрица*

Операторы *Т.И.Погорелова, Е.М.Фомкина*

ЛР 020513 от 15.04.92

Сдано в набор 16.12.93. Подписано в печать 18.03.94. Формат 84 × 108/32.

Бумага офсетная. Печать высокая. Гарнитура "Таймс". Усл. печ. л. 22,68.

Усл. кр.-отт. 22,68. Уч.-изд. л. 21,14. Тираж 50 000. С 42. Заказ 70.

Издательство "Школа-Пресс".

119034, Москва, Смоленский б-р, 4

При участии ПКФ "Печатное дело".

Ордена Трудового Красного Знамени ГП "Техническая книга"

Комитета Российской Федерации по печати.

198052, Санкт-Петербург, Измайловский пр., 29.