Научно-популярная серия РФФИ

АНАСТАСИЯ ГАЧЕВА

РУССКИЙ КОСМИЗМ
В ИДЕЯХ И ЛИЦАХ

«Академический проект»
Москва, 2019

УДК 1(470)(091); 1/14
ББК 87.3(2); 87
Г 24

Книга подготовлена при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
по проекту № 16-43-93604

Книга издана при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
по проекту № 19-111-40011, не подлежит продаже



Гачева А.

Г 24 Русский космизм в идеях и лицах. — М.: Академический проект, 2019. — 431 с. + 16 п. цв. вкл. — (Научно-популярная серия РФФИ).

ISBN 978-5-8291-2447-2

Книга «Русский космизм в идеях и лицах» посвящена оригинальному течению философской и научной мысли России второй половины XIX–XX вв., связанному с именами Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского и др. Первая часть в доступной широкому читателю форме излагает основные идеи космизма, объясняет понятия активной эволюции, ноосферы, регуляции природы, выхода в космос, иммортализма, истории как «работы спасения», искусства как творчества жизни, демонстрирует особенности проективного мышления мыслителей-космистов, их взгляд на человека как эволюционно растущее, преображающее мир существо. Философские идеи космизма рассматриваются на фоне русской литературы XIX–XX вв. Во второй части книги даны образные, живые портреты отдельных представителей русского космизма.

Книга иллюстрирована фотографиями, снабжена хроникой и рекомендательным списком литературы.

Издание адресовано широкому кругу читателей.

Anastasia Gacheva
Russian Cosmism in the ideas and the people

The book “Russian Cosmism: people and ideas” is devoted to the original Russian philosophical and scientific movement of the second half XIX–XX centuries, associated with figures of N. Fedorov, K. Tsiolkovsky, V. Vernadsky, A. Chizhevsky and many others. The first part of the book presents the basic ideas of cosmism in clear and popular manner, as well as explains concepts of active evolution, noosphere, regulation of nature, history as a “work of salvation” , art as a creative life, demonstrates the features of projective way of thinking which was so peculiar to cosmists, their view of man as an evolutionary growing creature, that transforms the world of being. Philosophical ideas of cosmists are analyzed against the literary background of XIX–XX centuries. The second part of the book provides the reader with vividly presented portraits of the main leaders of Russian Cosmism. The book is illustrated by vivid pictures and supplied by chronical list and references.

The book is aimed at a wide audience.

УДК 1(470) (091); 1/14
ББК 87.3(2); 87

© Гачева А.Г., 2019
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2019

ISBN 978-5-8291-2447-2

ВВЕДЕНИЕ. ЧТО ТАКОЕ РУССКИЙ КОСМИЗМ?

Сначала предложим определение. Русский космизм — течение русской философской и научной мысли второй половины XIX–XX веков, представляющее собой один из оригинальных вариантов мирового космизма. Представители этого течения рассматривали источный для философии и культуры тезис о взаимосвязи человека и Космоса, Микрокосма и Макрокосма в проективном, активно-творческом смысле, стремились к диалогу науки и веры, христианства и эволюционных идей, выдвигали императив восхождения бытия и человека к состоянию совершенства.

Синкретическим родоначальником русского космизма является Николай Федоров. Именно в его «Философии общего дела», выдвигнувшей перед человеческим родом грандиозную задачу преодоления смерти, воскрешения всех когда-либо живших, регуляции природы, освоения космического пространства, преображения межчеловеческих связей на принципах родства и любви и расширения этих принципов на все бытие, как в зерне, прорастающем и дающем своей плод, содержатся основные идеи течения. Свойственный Федорову активный подход к реальности, стремление не предсказывать, но проектировать будущее, представляя его как задание человечеству, как творческий план, который должен быть продуман и осуществлен при деятельном участии сами людей, является характерной чертой космизма, выделяющей его в лоне других философских и научных течений новейшего времени.

«После Федорова» в русском космизме выделяются две основные ветви: естественнонаучная и религиозно-философская. К естественнонаучной ветви космизма относят ученых и мыслителей, утверждавших идею направленности эволюции, рассматривавших жизнь, сознание, творческую деятельность человечества как ключевой фактор развития Земли и Вселенной, как силу, сопротивляющуюся энтропии, космизующую бытие. Это экономист Н.А. Подолинский, физик-философ Н.А. Умов, автор учения о биосфере и ее переходе в ноосферу В.И. Вернадский, создатель гелиобиологии А.Л. Чижевский, теоретик антропокосмизма, «мыслящий натуралист» Н.Г. Холодный, биолог-имморталист В.Ф. Купревич. К религиозно-философской ветви космизма принадлежит ряд представителей русской христианской философии, миросозерцанию которых свойственны «космоцентризм» и «антропоцентризм»[1]. Это В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Особое место в традиции русского космизма занимает «космическая философия» К.Э. Циолковского. Ряд исследователей включает в число космистов Н.К. Рериха и Д.Л. Андреева. А собратьями русских космистов в европейской мысли XX века являются А. Бергсон с его идеей творческой эволюции и П. Тейяр де Шарден, автор концепции христианского эволюционизма.

Среди предтеч космизма, подготовлявших возникновение этого мощного философского и научного течения, были выдающиеся творцы культуры: энциклопедист М.В. Ломоносов; А.Н. Радищев, автор трактата «О человеке, его смертности и бессмертии»; славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, И.С. Аксаков, размышлявшие о творческом назначении России в истории; В.Ф. Одоевский, писавший о необходимости синтеза религиозного и научного знания, предвидевший глобальные кризисы XX века и намечавший пути выхода из этих кризисов; создатель учения

[1] *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 235

Всемир А.В. Сухово-Кобылин, мечтавший о том, что человечество из земной, теллурической, стадии развития, перейдет в солнечную, солярную стадию, расселившись в околосолнечном пространстве, и затем достигнет звездной, сидерической эры, проникнув уже в глубины космоса.

«Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»[1]. В этом высказывании П.А. Флоренского, как в прорастающем семени, раскрывают себя представления отечественных философов-космистов о Вселенной и человеке. Выстраиваемое ими творческое миросозерцание оптимистично, но это не поверхностный и безответственный оптимизм, легко спрямляющий острые противоречия, сглаживающий неудобные углы, а оптимизм, который в естественнонаучном космизме основан на понимании глубинных закономерностей развития сущего и места в нем человека, а в христианском космизме — на вере в благость Творца, любящего сотворенное Им и не желающего погибели ни единого.

Любовь «ко всякому созданию Божию»[2], любовь вселенская, универсальная, лежит в основе космического жизнечувствия. Здесь не атомарность, не томление одинокого «я» в холодном и враждебном мире, где «бесследно все и так легко не быть» (Ф.И. Тютчев), но сопричастность всему в бытии, способность любовно вместить в свое сердце и меньшую тварь земли, и светила небесные, и человека.

Живое ощущение всеединства не оставляет места отчуждению, разрыву человека и мира, рождающему антропологический и онтологический пессимизм. Оно идет рука об руку с верой в созидательный смысл бытия и в человека как орудие осуществления этого смысла. Человек здесь — возлюбленное дитя мира, призванное возрастать и укрепляться духовно, чтобы наконец прийти «в разум истины», к подлинному совершеннолетию, к сознанию своего назначения.

Ощущение причастности человека бесконечному Универсуму в русском космизме не пассивно, но творчески активно. На протяжении веков и тысячелетий человек был только созерцателем мира — земного пространства, величественной панорамы звездного неба. Вспомним знаменитое «Вечернее размышление о Божьем величии» М.В. Ломоносова: «Открылась бездна, звезд полна. / Звездам числа нет, бездне — дна». В русском космизме положение человека в мире меняется. Он уже не просто созерцатель, он — деятель в мироздании. Любовь рождает чувство ответственности существа сознающего за бытие во всей его полноте — и за землю, обитателем которой он является, и за все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры»[3], правителем которых должен он сделаться в процессе истории.

Космисты-ученые полагали, что долг управления делегирован человеку самой природой, приходящей в его лице к самосознанию. Христианские космисты верили в то, что заповедь возделывать и хранить этот мир дана ему Богом. Творец создает

[1] *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 440.

[2] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 289.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 202.

человека как Своего соработника и заповедует ему обладание землей. И это обладание отнюдь не равняется паразитарному потреблению, истощающему и поганящему тело земли, но подразумевает любовно-творческую заботу о мире, вверенном человеку на благое возделывание. Для христианских космистов оно есть продолжение дела Божьего творения, его «восьмой день».

Философия космизма пронизана интенцией восхождения. От человека разумного (homo sapiens) к человеку разумному исследующему (homo sapiens explorans Н.А. Умова) и человеку бессмертному (homo immortalis В.Ф. Купревича). От человечества к богочеловечеству (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), от атомарности и розни ко «всемирному родству», «многоединству» по образу и подобию Троицы, как будет раскрывать это Н.Ф. Федоров. Тип восхождения здесь иной, нежели то, что наблюдаем мы в религиозных системах Востока, в эзотерической традиции, где эволюционирует только психическое и духовное, где дух и душа, проходя разные материальные и иноматериальные сферы, совлекают их как мешающую одежду, сбрасывают, как змея застарелую кожу, как гусеница, ставшая бабочкой, кокон. Для философов-космистов духовное и материальное в человеке переплетены, неразрывны. Вспомним замечательные строки О.Э. Мандельштама: «Дано мне тело — что мне делать с ним, / Таким единым и таким моим?» У Н.Ф. Федорова есть афоризм: «Наше тело должно быть нашим делом»[1]. И в русском космизме на новую ступень жизни человек вступает, не только высветлив свой дух и душу, достигнув любовного, братского отношения к другим людям и к меньшой твари земли, но и преобразив свое тело, сделав свой организм бессмертным и совершенным. Вершинная же ступень развития существа сознающего, венец эволюционного процесса, с точки зрения космистов, — человек воскрешающий, способный восстановить распавшееся в смерти триединство тела, души и духа, сообщить естеству качество вечности.

Космисты — последовательные противники дуализма духа и материи, объявляющего последнюю злом и «темницей» духа. В их представлении, процесс развития духоматериален, психофизичен. Он ведет к изменению как внешнего, так и внутреннего естества человека. А вместе с человеком восходит на новую ступень все бытие, материя преображается в Богоматерию. Необходимость такого преображения обусловлена и этически, и онтологически. Этически — несмиренностью человека со стихийностью и слепотой разорванного и смертного бытия. Онтологически — векторным, целестремительным характером эволюции, идущей в направлении все большей власти духа над материей, ко все более организованным формам жизни.

Космистов-ученых (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский) и космистов — религиозных мыслителей (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и др.) роднит понимание мира как становящегося всеединства. И те, и другие утверждают негэнтропийное качество жизни, сопротивляющейся распаду и смерти, указывают на «Логос, действующий в материи»[2] и влекущий ее к совершенству. А рядом с жизнью, как ее помощника и агента, рядом с Божественным началом, влагающим в бытие зерна преображения, ставят человека. Обладая разумом и нравственным чувством, сознанием идеала и способностью к целенаправленной творческой деятельности, неся в себе, как завет и норму, нетленный и сия-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 82.
[2] *Ильин В.Н.* Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

ющий образ Божий, человек своим трудом и творчеством гармонизирует мир. Для ученых космистов — созидает ноосферу, для христианских космистов — содействует преображению мира в Царство Христово.

Представление о должном отношении человека к творению, о той высокой роли, которая отведена ему в Божественном замысле, сочетается у русских космистов с пониманием противоречивости и сложности наличной природы человека, искажающей то, что замыслено о ней Творцом. Смертный, самостный человек, несовершенный ни нравственно, ни физически, сворачивает на противобожеские, самоубийственные пути. Мир для него — не субъект любовно-творческого взаимодействия, не такое же уникальное «я», как и он сам («я» множественное, совокупное, вобравшее в себя мириады живых существ), а объект гордынного, эгоистически-утилитарного использования, последствия которого — глобальные кризисы с маячащей за ними финальной земной катастрофой.

Мыслители-космисты были резкими критиками потребительского уклада нынешней бескрылой торгово-промышленной цивилизации. Цивилизации, принципиально закрывшей от себя небо, существующей в кругу сиюминутных целей и ценностей, умеющей только эксплуатировать, расточать ресурсы земли, но не способной возобновлять расточенное. Они призывали к новому ценностному выбору, располагающему историю в благом, спасительном векторе. Это выбор не потребления, а созидания и воссозидания. Он не дает человеку заклиниться в его противоречивой, дисгармоничной природе, прорывает потолок наличных возможностей, устремляя к преображающему действию. Принципу эксплуатации природы, когда человек бессовестно и бездумно вторгается в бытие, не понимая его законов, не просчитывая последствий своих действий на планете Земля, они противопоставляли принцип разумно-творческой регуляции мира. Он требует знания, глубинного исследования и понимания того, как функционирует природное целое, а затем — перехода от знания к управлению. «Внесение в природу воли и разума»[1], управление стихийными ее силами, преодоление смертных и слепых начал мира, просветление самой материи, обретающей через богочеловеческий труд нетленность и духоносность, — таковы задачи природно-космической регуляции, которая не ограничивается пределами земли, распространяется на всю Вселенную.

Рука об руку с регуляцией внешнего мира в русском космизме идет внутренняя, психофизиологическая регуляция. Нынешний смертный, пожирающий и вытесняющий человек — существо, принципиально зависимое от среды, от естественных условий жизни. Преображение физической природы человека, обретение способности поддерживать жизнь собственного организма вне надобности умалять при этом чужую, достижение «автотрофности», продление человеческой жизни вплоть до обретения практического бессмертия — ключевые факторы движения человечества в будущее. Вершиной же регуляции, в которой сосредотачиваются все ее усилия, становится воскресительный акт, не единомоментный, но длящийся во времени, охватывающий поколения и эпохи, не оставляющий за порогом смерти ни одну личность.

Воскрешение умерших, «возвращение жизни тем, от коих ее получил»[2], — основа этики Н.Ф. Федорова, родоначальника космической мысли. Человек воскрешаю-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 393.

[2] Там же. С. 297.

щий — это человек, пришедший «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13), к состоянию совершеннолетия. Воскресительное сознание вмещает в себя полноту ответственности, сыновнего долга перед Творцом, перед предками, перед вскормившим тебя бытием. Здесь нет места потребительски-игровому отношению к жизни, жизнь становится подвигом, христианским деланием, понятым предельно широко — не только предстояние и молитва, труд воспитания внутреннего человека, но и исполнение онтологических чаяний христианства, распространение закона бессмертной, неветшающей жизни на все бытие.

В этике космизма, как понимали ее Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, нравственный закон не ограничивается сферой личности, социальных, межчеловеческих связей. Он вносится в саму природу, в подоснову вещей. Нравственное изменение человека идет рука об руку с трансформацией его пожирающего, вытесняющего, страстного естества, а изменение социума — с регуляцией стихийных природных сил. Никакое созидательное строительство в мире, где царствуют «всесильные, вечные и мертвые законы природы»[1], с точки зрения христианских космистов, не будет прочным; полнота братски-любовного единения здесь невозможна. Ибо рознь вспыхивает не только между людьми. Она заткана в сердцевину падшего, смертного бытия — недаром В.С. Соловьев пишет о «злой жизни» природы, о «двойной непроницаемости» как главном свойстве материального мира в наличном его состоянии: «непроницаемости во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «в пространстве», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга»[2]...

Оправдание мира — как преображающейся ноосферы, становящегося Царствия Божия — и оправдание человека — как орудия этого становления соединяются в традиции отечественного космизма с оправданием истории. История для Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова — поле встречи Творца и вершинного Его творения, пространство труда и творчества, взаимодействия Божественных энергий и совокупных сил человечества. В истории совершается «работа спасения», она должна быть «восстановлением мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»[3]. Ничто так не противно духу христианского космизма, как историософский пессимизм, неразрывно сопряженный с неверием в человека, в дух добра и творчества в нем; следствием такого умонастроения становится пафос самоспасения при равнодушии к миру, бьющемуся в тисках смертности и слепоты, а для сердец, которым закрыты врата Христовой веры, — отчаяние, нигилизм, демонизм или, наоборот, вызывающий гедонизм, демонстративное «живи в свое пузо»[4].

Защитники благой, жизнетворческой перспективы истории, мыслители-космисты требуют внесения активно-христианского, воскресительного идеала во все сферы человеческого знания и умения: в науку и образование, культуру и искусство, экономику и политику... Целостному идеалу, по их убеждению, предстоит коренным

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 146.

[2] *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 540–541.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 395.

[4] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 51.

образом пересоздать эти деятельности, изъять их из области относительного и преходящего, соделать мостами к вечности.

Образ новой науки, служащей делу жизни, призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее, «больное человечество», привести все существующее к «примирению», «единству», «гармонии»[1], одушевлял Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и их духовных последователей в XX веке — А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. При этом перспективу развития науки они полагали в ее новом, совершеннолетнем союзе с религией, подчеркивая, что религия дает науке высшую цель, а наука религии — руки для исполнения этих целей. Требование этических, совестных оснований знания выдвигали и космисты-ученые. Так, Н.А. Умов подчеркивал: подлинным регулятором человеческой жизни может быть только Логос, «слово жизни», в котором неразрывны «научное знание» и «любовь»[2]. А В.И. Вернадский предупреждал, что в эпоху вселенскости человечества, когда научное знание обретает планетарный, интернациональный характер, во много раз должно возрасти «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели»[3].

В светлой, благой перспективе истории выстраивают мыслители-космисты и новое понимание экономики. «Мир как хозяйство» — так формулирует это С.Н. Булгаков в своем знаменитом труде[4]. Мыслитель стремится раскрыть «онтологическую и космологическую сторону христианства»[5] и в философии хозяйства полагает ключ к этому раскрытию, видит в ней ту сторону Божественного домостроительства, которая связана с отношением к природе, ко всей твари, что «совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 19, 22), ожидая спасения от человека. Хозяйство есть возделывание мира, преображающая регуляция. В своей идеальной составляющей оно направлено на «защиту и расширение жизни»[6], восстановление первоначальной полноты бытия, раскрытие его идельного образа, того, который С.Н. Булгаков называет «софийностью мира».

Пафос космизма — пафос собирания разрозненных областей и сфер деятельности человека, одушевления их высшей целью и тем самым их оправдания. Оправдания не в смысле равнодушия к делам неправды, а в смысле обращения зла в добро. Даже политику, эту сферу относительных целей и ценностей, исконно считавшуюся «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу» (Откр. 18, 2), Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков стремились поставить на служение религиозно-нравственному идеалу. Отстаиваемая ими идея христианской политики была основана на евангельских заповедях, на понимании того, что все народы земли — члены единого человечества, восходящего к Богочеловечеству.

---

[1] *Соловьев В.С.* <Об истинной науке> // РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 4 об.; Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 40 (публикация А.П. Козырева).

[2] *Умов Н.А.* Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 115.

[3] *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 283.

[4] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 47.

[5] Там же. С. 51.

[6] Там же. С. 170.

Космисты призывали к осознанию общих, всепланетарных задач рода людского. И в то же время сознание этих задач соединялось в них с уважением к каждому, большому и малому народу, с пониманием ценности национального, которое не противоречит универсальному, но является необходимым условием его полноты. Они были убеждены: всечеловеческое единство не должно стирать цветущего многообразия наций, народов, культур — каждая из них неповторима, каждая вносит свой вклад в строительство ноосферы. В сущности, деятелями космизма была дана целостная концепция глобального мира — не в его данности, а в его заданности, намечены подлинные, а не мнимые цели «планетизации человечества», обозначены перспективы исторического, а в будущем — и универсально-космического делания рода людского, которые миру III тысячелетия еще предстоит осмыслить во всей полноте.

Если в XIX в. философия космизма рождалась «из духа русской литературы», опираясь на космические и антропологические мотивы русской философской лирики, ища ответа на «вечные вопросы», задаваемые в творчестве А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Е.А. Баратынского, Ф.И. Тютчева, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, то в XX веке, окрепнув и идейно развившись, космическая, ноосферная мысль со своей стороны оплодотворяла литературу, живопись, музыку, вдохновляя писателей, поэтов, художников тем образом будущего, который вставал со страниц сочинений космистов.

Воздействие воскресительных построений Федорова, космических идей Циолковского, ноосферных идей Вернадского проявилось в теории и художественной практике русского авангарда, определяя его «лица необщье выраженье». Исполненные веры в творческие силы человека, в его созидательный гений, художники, поэты, писатели 1900–1930-х годов запечатлевали на холсте и бумаге свои грезы о Земле и Вселенной, о творческой организации мира и победе над смертью. «Царям над жизнью, нам селить просторы / Иных миров, иных планет», — писал В.Я. Брюсов. «Мы — зодчие земель, планет декораторы», — утверждал В.В. Маяковский. «Зачеловеческие сны» о будущем «Ладомире», распахнутом в пространства Вселенной, побеждающем время и смерть, перелагал В. Хлебников. Певец крестьянского мира Сергей Есенин в цикле «маленьких поэм» называл своих современников «Ловцами вселенной, / Неводом зари зачерпнувшими небо», а в трактате «Ключи Марии» заговорил о том, что «земля поехала» и пора попрощаться «с нашей старой орбитой, старым воздухом и старыми тучами»[1].

Образ цивилизации будущего, вышедшей за пределы Земли, нарисовал в романах «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912) Александр Богданов, родоначальник организационной науки, которую с космизмом объединяет ненависть к хаосу, воля к космизации бытия. Продолжая этот космический вектор, Алексей Толстой создал «Аэлиту» (1924), Александр Беляев — «Звезду КЭЦ» (1935), где, опираясь на научные выкладки и художественные предвидения К.Э. Циолковского (философ-космист был и автором научно-фантастических произведений), дал свое проективное видение жизни людей, ставших, по мечте Циолковского, «гражданами Вселенной». А еще Беляев, вдохновлявшийся и идеями Федорова, дал художественный образ человека летающего (роман «Ариэль», 1940), живущего в разных средах («Человек-амфибия», 1927) и напряженно дискутировал о бессмертии, одновремен-

[1] *Есенин С.А.* Полн. собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 212.

но и мечтая о преодолении барьера смерти, и предостерегая от профанации, от частичных, а значит уязвимых решений («Голова профессора Доуэля», 1925).

С космизмом связаны многие явления в искусстве первой трети XX века. Достаточно вспомнить картину Павла Филонова «Крестьянская семья (Святое семейство)», где раскрывается образ восстановленного рая, мира, собранного вокруг человека. Или художника Василия Чекрыгина, который в начале 1920-х гг. работал над монументальным замыслом «Собора Воскрешающего музея» и создал серию рисунков «Воскрешение. Переселение людей в космос». В 1927 г. возникла группа художников «Амаравелла», вдохновлявшаяся идеями Н.К. Рериха и добавлявшая к преображенному физическому, внешнему космосу, являвшемуся в построениях К.Э. Циолковского и русских фантастов, преображенный духовный, внутренний космос. А супрематические композиции и архитектоны К.С. Малевича не только передавали иное — космическое ощущение пространства и его форм, но и вдохновляли архитекторов 1920-х гг. на создание проектов «космических жилищ», «летающих городов», «городов в космосе», далеко опережавших технические возможности времени.

Сила эстетического проектирования русских писателей, поэтов, художников была такова, что многие исследователи космизма выделяют в нем третье, художественное, крыло, присоединяя сюда и творцов XIX в. — от М.В. Ломоносова до Ф.И. Тютчева[1].

В духоподъемной атмосфере, созданной философией отечественного космизма и вдохновляемой ею живописью, архитектурой, литературой, формировалась и зрела мысль пионеров отечественной космонавтики. Идеи космизма и космические образы искусства питали энтузиазм С.П. Королева, Ф.А. Цандера, Ю.В. Кондратюка, мечтавших о полетах на Луну и на Марс. И члены знаменитой Группы изучения реактивного движения, созданной в 1931 г. в Москве, и сотрудники ленинградской Газодинамической лаборатории, в которой с 1929 г. под руководством В.П. Глушко началась разработка ракетных двигателей, были поклонниками идей Циолковского. Гирдовцы в шутку называли себя «группой исследователей, работающих даром», но именно их бескорыстный энтузиазм уже через три десятилетия вывел на орбиту первый спутник и корабль Ю.А. Гагарина.

«Русь, Русь?.. <…> Что пророчит сей необъятный простор? <…> Здесь ли, в тебе ли не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца? Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройтись ему?»[2] — всем известны эти знаменитые строки из «Мертвых душ» Н.В. Гоголя. Спустя тридцать лет Н.Ф. Федоров дал пророческий ответ на вопрошание Н.В. Гоголя. «Ширь русской земли способствует образованию» богатырских характеров. «Наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»[3]. В философии космизма и родилась та «беспредельная мысль», которая спустя менее чем столетие вывела Россию в космос.

---

[1] См.: *Демин В.Н., Селезнев В.П.* К звездам быстрее света: Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М.: Либроком, 2011; *Абрамов М.А.* Русский космизм: идея единства культуры и многоплановая реальность: дис. … доктора культурологии. Саранск, 2007; *Трофимова Е.А.* космизм в русской культуре Серебряного века. СПб.: Инжекон, 2012. См. также: *Голованов Л.В., Куракина О.Д.* Космизм // Русская философия. Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2007. С. 264.

[2] *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 6. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 221.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 254.

Книга, которую читатель держит в руках, представляет собой серию очерков о русском космизме. Первая ее часть излагает основные идеи космизма, знакомит с понятиями активной эволюции, ноосферы, регуляции природы, выхода в космос, иммортализма, истории как «работы спасения», искусства как творчества жизни. Философские идеи космизма рассматриваются здесь на фоне идей и сюжетов русской литературы XIX–XX вв. Во второй части книги даны очерки об отдельных представителях русского космизма. Читатель найдет здесь творческие портреты философа общего дела Н.Ф. Федорова, «трех мушкетеров» всеобщего дела — философов-космистов 1920–1930-х годов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, художника Василия Чекрыгина и писателя Константина Чхеидзе, яркого деятеля Федоровианы русского зарубежья, вестника космизма на чешской земле.

Книга «Русский космизм в идеях и лицах» не могла бы состояться без трудов и усилий многих поколений ученых, исследовавших феномен космизма, реконструировавших биографии и идеи его ключевых фигур, публиковавших их философские и научные труды. Их имена и их работы читатель увидит в рекомендательной библиографии, завершающей книгу. Но совершенно особое место в ряду тех, кто писал о космизме, занимает Светлана Григорьевна Семенова. Ведущий исследователь Н.Ф. Федорова и федоровской традиции в России, она в полном смысле слова вернула в отечественную культуру наследие Московского Сократа, родоначальника ноосферной, космической мысли. С.Г. Семенова дала одно из первых целостных описаний «семьи идей» русских космистов, выделив в качестве генетической черты этой традиции идею активно-творческой эволюции и поставив в параллель с нею искания философов активного христианства. Концепция творчества Федорова и русского космизма, их влияний на литературу и культуру XX в., развивавшаяся ею с конца 1970-х гг.[1], легла в основу первой антологии «Русский космизм»[2], где с обширной вступительной статьей, оригинальными текстами и комментарием было представлено это течение, которое сама Светлана Григорьевна предпочитала называть течением активно-эволюционной и активно-христианской мысли, акцентируя два главных его рукава, сходящиеся в философии Федорова. А монография «Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден» (СПб.: РХГА, 2009), написав которую, С.Г. Семенова сказала: «Я поняла, зачем всю жизнь учила французский», впервые представила русскоязычному читателю «труды и дни» французского ученого, богослова, мыслителя, подробно раскрыв его философию христианского эволюционизма в ее параллелях и перекличках с идеями Н.Ф. Федорова, В.И. Вернадского, христианских космистов.

Исследования С.Г. Семеновой стали фундаментом целого ряда работ о русском космизме в России, Украине, США, Японии, Польше, Сербии и др. Их активно учи-

[1] *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М.: Советский писатель, 1989; *Она же.* Николай Федоров: творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990; *Она же.* Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 3–33; *Она же.* Философ будущего века Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004; *Она же.* Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом ПоРог, 2004.

[2] Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой, вступ. ст. С.Г. Семеновой, примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

тывает и вышедшая в 2012 году монография американского ученого, специалиста по философии Федорова Джорджа Янга[1], представляющая феномен русского космизма в его становлении и развитии и уже ставшая научным бестселлером.

Концепция русского космизма, предложенная С.Г. Семеновой, стала опорой многих просветительных, издательских, научных проектов, которые с 1993 года осуществляет Музей-библиотека Н.Ф. Федорова в Библиотеке № 180, созданный усилиями самой Светланы Григорьевны и возглавлявшегося ею долгие годы Федоровского семинара. В стенах Музея-библиотеки сама она не раз выступала на темы космизма[2]. Ей же принадлежит и название книги, которая предлагается вниманию читателя. Еще в 1990-е годы Светлана Григорьевна говорила о необходимости написать такую книгу о русском космизме, которая соединяла бы живые портреты космистов с представлением их идей. Книга, предлагаемая вниманию читателей, идет навстречу этому замыслу. И конечно, в ее основу легли подходы к космизму, предложенные С.Г. Семеновой. Светлой памяти Светланы Семеновой, моей дорогой мамы, учителя и друга, и посвящается эта книга.

Когда книга «Русский космизм в идеях и лицах» находилась на этапе сдачи в печать, издательство «Ноократия» выпустило в свет книгу С.Г. Семеновой «Созидание будущего. Философия русского космизма». (М., 2020). В ней собраны основные работы Светланы Григорьевны, дающие объемное представление о феномене космизма, целостное описание системы его идей. С.Г. Семенова рассматривает философию космизма в двух главных ее ветвях, религиозно-философской и естественно-научной, рисует образные, живые портреты ведущих представителей течения — Николая Федорова, Константина Циолковского, Владимира Вернадского, Александра Чижевского, а также «предтеч» космизма — Александра Радищева и Александра Сухово-Кобылина. Ноосферная, космическая мысль России поставлена в книге в широкий контекст мировой культуры. Проводятся идейные параллели между «тремя вестниками», «провозвестниками движения человечества и мира <…> к новой бытийственной эре»[3], связанной с реализацией идеалов ноосферы, богочеловечества, всеединства, сознательно-творческой регуляции мира: философом Николаем Федоровым, ученым, философом и богословом Пьером Тейяром де Шарденом, индийским политическим деятелем, создателем супраментальной йоги Шри Ауробиндо, в лице которых Россия, Запад и Восток в своем поиске объединяющей, планетарной идеи подают руки друг другу. Здесь же помещена одна из ключевых статей С.Г. Семеновой «Глобализация и ноосфера», демонстрирующая универсальное значение активно-эволюционной, активно-христианской мысли России, ее актуальность для мира, вступившего в III тысячелетие и ищущего новых, созидательных ориентиров развития.

Обе книги — книга Светланы Семеновой «Созидание будущего. Философия русского космизма» и книга «Русский космизм в идеях и лицах», которую читатель держит в руках, взаимодополнительны и образуют своеобразный творческий диптих.

---

[1] *Young G.* Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012.

[2] Выступления С.Г. Семеновой в стенах Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова выложены на портале: www.nffedorov.ru. Здесь же можно найти и основные книги ученого.

[3] *Семенова С.Г.* Созидание будущего: Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. С. 351.

Часть 1. Идеи

РУССКИЙ КОСМИЗМ: ОБРАЗ МИРА И ЧЕЛОВЕКА. ОСНОВНОЙ КРУГ ИДЕЙ

В 1931 году В.И. Вернадский в докладе «Изучение явлений жизни и новая физика», прочитанном им дважды — в Московском обществе испытателей природы и в Ленинградском обществе естествоиспытателей, — указал на «глубочайшее противоречие», которое существует «между научно построенным Космосом и человеческой жизнью — между пониманием окружающего нас мира, связанным с человеческим сознанием, и его научным выражением»[1]. С того момента, когда Птоломеевская система мира, в которой земля и человек мыслились центром Вселенной, сменилась Коперниканской, где земля и все живущие на ней оказались малой точкой, пылинкой, затерянной в глубинах огромного Космоса, человеческий ум вопрошает: что же такое жизнь и человек? Есть ли им место в этой холодной, «стихийно непонятной» Вселенной или он, «со всеми его интересами и достижениями», философскими прозрениями и научными открытиями, общественными установлениями и техническими изобретениями, поэтическими шедеврами и монументальными зданиями, «сведен на положение ничтожной подробности в Космосе»[2]?

От этой картины, вызывающей глубочайшую неудовлетворенность у человека, которому, по словам Достоевского, дан тяжкий дар «все сознавать», человека Нового времени некоторое время спасали религия, философия и искусство. Они давали его существованию оправдание и высший смысл. Но по мере того как в цивилизации Нового времени росла секулярность, углублялся разрыв между наукой и верой, критически-мыслящий человек все чаще оказывался перед необходимостью принять последние выводы естествознания за неколебимую норму, а значит смириться с тем, что, как бы стремительно ни развивалась созданная им цивилизация, каких бы высот ни достигала, во Вселенной человек — quantité négligeable, величина, которой можно пренебречь.

Безусловно, доверие научной картине мира для человека XIX века, века позитивизма и апологии научных знаний, было в порядке вещей. Но возникал вопрос: как же жить с таким пониманием мира, где человек — неизвестно зачем взявшееся, непонятно к чему зародившееся на маленькой, «провинциальной», планете Земля, странное, нелепое существо? И может быть, вообще «пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть:

---

[1] *Вернадский В.И.* Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР. 1931. Вып. 3. С. 403.

[2] Там же. С. 404.

уживется ли подобное существо на земле или нет»[1] — такую гипотезу высказывает у Ф.М. Достоевского один из его «усиленно сознающих героев», которых хлебом не корми, а дай им обязательно мысль разрешить.

Когда же в 1865 году Р. Клаузиус переформулировал второе начало термодинамики с помощью введенного им понятия энтропии, выведя теорию тепловой смерти Вселенной, стало понятно: в такой картине мира жить человеку решительно невозможно.

О том, какое влияние на умы и сердца наших предшественников, живших тогда, во вторую половину девятнадцатого века, оказала идея тепловой смерти Вселенной, можно судить не только и даже не столько по статьям в толстых журналах и газетных подвалах, сколько по явлениям литературы. Литература — барометр эпохи. И русская литература, готовившая почву рождения русской философии вообще и философии русского космизма в частности, впечатляюще отразила эту растерянность, этот душевный и духовный ступор перед мыслью о том, что через миллионы лет «земля обратится в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней»[2]. Эта мысль не просто пугала. Она ставила под сомнение целесообразность истории, цивилизации, культуры. Обессмысливала существование и отдельного человека, и рода людского в целом. Ведь на протяжении веков человек жил и крепился созидательным образом будущего, верой в то, что далекие поколения, которым предстоит жить здесь, на планете Земля, будут прекрасны и счастливы, и даже если он, ныне живущий, уйдет с лика земли, смешается с прахом, жизнь будет длиться и будет длиться история, и народятся потомки, в которых сохранится частичка его личности, его опыта, его умений. Теперь же, заглядывая в будущее, человек ставил перед своим мысленным взором не вдохновляющую картину грядущей жизни, а мертвое, остывшее, навеки умолкнувшее мирозданье и понимал: никакого будущего у него, у человечества, нет…

«…В самом деле: какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу сознал: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть страдающего. <…> И для чего устроиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно праведно? На это, уж, конечно, никто не сможет дать мне ответа. Все, что мне могли бы ответить, это: “чтоб получить наслаждение”. Да, если б я был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество —

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 147.
[2] *Достоевский Ф.М.* Подросток // Там же. Т. 13. Л.: Наука, 1975. С. 49.

обратимся в ничто, в прежний хаос... Не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля»[1].

Такую тираду произносит у Достоевского «логический самоубийца». Дойдя до крайней точки отчаяния, сознания бессмыслицы и тщеты мира, неуклонно соскальзывающего к небытию, понимая, что ничего изменить в этом ходе вещей ему не дано, он кончает с собой, осуществляя единственный возможный для него акт свободы. А на страницах черновых записей к роману «Подросток» писатель дает понять, как «ужасно мучают» «ледяные камни» двух главных героев романа, «русского европейца» Версилова и «подростка» Аркадия, рождая в них сомнения в целесообразности бытия, в силе и смысле нравственного закона перед лицом ничем не отменимой, рушащей катастрофы: «Только — видишь, естественное влечение любви к человечеству и ко всякой великой идее, конечно, неотразимо, <...> но, при неизбежности и фатуме ледяных камней, эта любовь к человечеству похожа на крепостное состояние и удовлетворения мне не дает»[2].

Главный упрек, который бросает мирозданию логический самоубийца, состоит в том, что он единственный из всех существ, проходящих свой путь в бытии, зачем-то создан с сознанием. Притом что само это сознание, очевидно «болезнь»[3], как утверждает другой усиленно сознающий герой, добровольно затворивший себя в подполье и пишущий спустя двадцать лет свою исповедь «граду и миру». И вправду, как же оно не болезнь, если существовать в наличном порядке природы гармонично и счастливо могут только бессознательные существа. Они рождаются, проходят отмеренный им путь в бытии и затем сметаются движущимся вперед валом жизни. Они не знают ни того, что есть смерть, ни того, что когда-нибудь жизнь на земле прекратится. Человеку же дано все сознавать, и это сознание является непрестанным источником муки. А поскольку дав человеку сознание, природа при этом не оставила ему выбора, заставляя играть исключительно по своим, жестким и не подлежащим обсуждению правилам, то существование его превращается в пытку, растянутую — для чего-то — на годы и десятилетия.

Доведенные до крайности герои бунтуют. Стучат кулаком в каменную стену природной необходимости. Пишут «мое необходимое объяснение», как в романе «Идиот» чахоточный Ипполит, которому осталось жить две-три недели и он сознает: ничего ни изменить, ни сдвинуть в бытии невозможно. Ощущают себя готовыми даже на преступление: и действительно, если ты, живущий, приговорен к высшей мере самим природным порядком вещей, то разве страшен тебе человеческий суд? Наконец, пытаются застрелиться, как тот же Ипполит или упомянутый выше логический самоубийца, отметая упреки христианской морали в греховности самоубийства: «Кому именно

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 146–147.

[2] *Достоевский Ф.М.* Подросток. Рукописные редакции // Там же. Т. 16. Л.: Наука, 1976. С. 107.

[3] *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Там же. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 101.

нужно, чтоб я был не только приговорен, но и благонравно выдержал срок приговора?»[1]

Этот бунт человеческого сознания, не понимающего, зачем явилось оно в бытии, что оно значит в порядке природы, нужно ли вообще оно миру, был крайней, но на деле предельно честной реакцией на ту картину мира, которую поспешили предъявить своему веку ученые. К тому же еще раньше — уже не в физике, а в биологии — заявил о себе дарвинизм, решительно отбросивший всякую телеологичность развития, сведя эволюцию к естественному отбору и тесно связанной с ним борьбе за существование. А вскоре дарвиновская теория была перенесена на жизнь общества, легализировав тем самым гоббсовскую «борьбу всех против всех» и в очередной раз высмеяв законы человеколюбия и упорные попытки следовать им, которые почему-то не оставляет это бессмысленное, нелепое и бесполезное существо — человек.

Тираду о природе и человеке Достоевский вложил в уста своего героя в 1876 году. Спустя два года он получит от керенского публициста и городского судьи Н.П. Петерсона письмо с изложением идей неизвестного мыслителя, где как будто в ответ его отчаявшимся и безверным героям, посылающим проклятия в адрес способности сознавать, прозвучала чеканная формула: «Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего настоящего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие силится перейти в высшее состояние»[2]. Характеризуя это высшее состояние природы, корреспондент Достоевского писал, что оно «будет выражением Закона Божия, говорящего, хотя слабо, и в естественной совести человека как сознание недостатков настоящего состояния природы, как стремление к лучшему порядку вещей»[3], а во всей полноте и определенности выраженного в христианстве, открывающем человеку обетование преображения смертного, страдающего, разрозненного бытия в Царство Небесное, единственным законом которого будет закон любви.

В этом ответе — манифестация новой картины мира, новой традиции осмысления Жизни и человека, которая начала создаваться в России со второй половины XIX — начала XX века. Созидателями ее и были космисты: философы и ученые — Николай Федоров, Николай Умов, Владимир Вернадский, Александр Чижевский, Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Павел Флоренский, а еще плеяда мыслителей 1920–1930-х годов Александр Горский, Николай Сетницкий, Валериан Муравьев. В ее становлении они сыграли далеко не последнюю роль.

Рассмотрим же ключевые слагаемые, основные смысловые звенья этого видения мира. И начнем с самой главной идеи, которая является генетической чертой философии космизма. Это идея активной эволюции, представление

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 8. Л.: Наука, 1973. С. 342.

[2] *Петерсон Н.П.* Чем должна быть народная школа? // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 511.

[3] Там же.

о необходимости нового сознательного этапа развитии мира, в котором определяющее значение принадлежит человеку, ключевую роль играют факторы духовного, нравственного характера.

Идея активной эволюции

«Неизвестный мыслитель», идеи которого сообщил Достоевскому Петерсон, это Николай Федоров. Знаменитый библиотекарь Московского публичного и Румянцевского музеев, «Московский Сократ», как назовет его позднее Сергий Булгаков, философ, вошедший в человечество с дерзновенным проектом преодоления смертного порядка природы, преображения мира в Царство Христово, воскрешения всех когда-либо живших.

По Федорову, искра сознания, воссиявшая в человеке, делает его абсолютно уникальным существом не только на земле, но и в огромной Вселенной. Идущая непрерывно рефлексия над миром и его законами, нравственная их оценка не только не бесполезны, напротив — нужны в бытии. В человеке сама природа как бы начинает сознавать саму себя, прозревать в себе смерть, ужасаться царствующему в ней закону «взаимного стеснения и вытеснения». Но, начав сознавать себя через человека, она через человека должна начать и «управлять собою», идя к «совершенству, или такому состоянию, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит». В нынешней ограниченной, смертной реальности дух и сознание не властны над естеством, человек, царь в мысли и воображении, на деле оказывается рабом любого микроба. Достичь такого состояния, чтобы «мысль и душа управляли материею» — вот подлинно высокое задание для человека[1].

Поясняя мысль Федорова, его ученик Петерсон писал Достоевскому, что «законы природы», которые предъявляет человеку естествознание, и «закон Божий», который открывает ему религия, не две абсолютно различные, противостоящие друг другу, а порой даже враждующие картины мира, одна из которых обязательно будет признана противоположной стороной за заблуждение, но лишь разные стадии бытия той же природы. Они соотносятся друг с другом как существующее и долженствующее, как то, что ныне есть, и то, к чему это «ныне есть» устремляется. И если наука открывает объективную картину реальности, где всякое последующее вытесняется предыдущим, где царствует борьба особей и выживает сильнейший, то религия дает вектор развития, восхождения Универсума к состоянию совершенства, в котором место борьбы заступит любовь, последовательность времен сменится творческой вечностью и человечество обратится в братски-любовное многоединство.

Федорову «мысль о том, что чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь по-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 46, 239, 258.

добием Его, Создателя своего»[1], явилась в 1851 году. Спустя 8 лет, в 1859 году было опубликовано дарвиновское «Происхождение видов», где в основу развития положен принцип борьбы за существование и естественного отбора. Но в том же 1851 году, когда у Федорова рождалось его учение, на другом конце земного шара американский геолог, биолог и одновременно теолог Джеймс Дана (1813–1895) открыл в эволюционном процессе особенность, названную им цефализацией. Речь идет о том, что, начиная с эпохи кембрия, когда у живых существ появляются начатки нервной системы, процесс развития движется в направлении ее совершенствования, роста массы головного мозга, причем обратного процесса на протяжении всей эволюционной цепи не наблюдается. Цефализация, по мысли Дана, и приводит в конечном итоге к возникновению человека, а с ним — рефлективного сознания, разума, способного познавать мир и творить в нем новые реальности.

Идея цефализации будет введена в науку лишь в XX веке усилиями В.И. Вернадского, однако вся последняя треть XIX века в философии и науке пройдет под знаком того, чтобы осмыслить и утвердить роль человека в природе, неслучайность возникновения в мире сознающего, чувствующего существа и те задачи, которые поставлены перед ним бытием, мыслящей частью которого он является.

Позднее французский философ и палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955), духовный собрат русских космистов, напишет: «Я думаю, вряд ли у мыслящего существа бывает более великая минута, чем та, когда с глаз его спадает пелена и открывается, что он не затерянная в космическом безмолвии частица, а пункт сосредоточения и гоминизации универсального стремления к жизни»[2].

Опираясь на идею цефализации, В.И. Вернадский и Пьер Тейяр де Шарден обоснуют идею направленности эволюции, проходящей через человека и обретающей с его явлением в мир новое качество, утвердят его роль в космическом процессе развертывания живого вещества, объясняя явление не просто жизни, но жизни мыслящей и творящей. Человеческий разум Вернадский назовет «великой геологической, быть может космической силой»[3], подчеркнет, что с человеком рождается «новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией», и укажет, что именно эта энергия отныне становится «основным фактом» в «геобиологической истории» Земли, определяя и ее настоящее, и ее будущее[4]. Деятельность совокупного чело-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 4. С. 165.

[2] *Тейяр де Шарден Пьер.* Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис Пресс, 2002. С. 40.

[3] *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Вып. 16. М., 1980. С. 228. См. также: Русский космизм: Антология философской мысли. С. 288. Далее эта работа Вернадского будет цитироваться по антологии.

[4] *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 387.

вещества, по мысли Вернадского, ведет к созиданию ноосферы, качественно нового, организованного состояния биосферы, и в этом процессе ведущую роль играют научное знание, этика, «принцип солидарности» живых существ, заступающий место природного закона борьбы за существование.

П. Тейяр де Шарден, говоря о направленности эволюционного процесса, его смысле и цели, указывает на взаимную зависимость между степенью совершенства материальной организации и уровнем развития сознания. Процитируем С.Г. Семенову, автора большой, содержательной книги о французском мыслителе: «Усложнение материальной организации влечет за собой и положительную динамику ее психизма, ее сознания, материальным носителем которых является нервная система». Как и Вернадский, французский мыслитель видит в цефализации «нить Ариадны», «которая ведет исследователя в лабиринте эволюции в обе стороны, к свету понимания и прошлого человека, жизни вообще, и к будущему эволюции... Через возникновение нервной системы и ее неуклонный рост в живом веществе выходит на поверхность "основное глубинное течение" эволюции мира. Выстраивается такая триада на оси эволюции Земли: геогенез — биогенез — психогенез»[1].

Вектор восхождения сознания и духа в лоне материи, приводящий к появлению человека, — своего рода идеальная программа, присутствующая в недрах жизни и направляющая ее развитие. Безжалостно отброшенная дарвинизмом, усилиями Федорова, Вернадского, Тейяра де Шардена она вновь возвращается в эволюционное учение в качестве инстанции, утверждающей созидательный смысл появления человека в природе.

Идея направленности эволюции позволила представителям русского космизма перекинуть мост между научной и религиозной картинами мира, прийти к тому, о чем конце 1920-х гг. будет писать в книге «Шесть дней творения», вдохновленной философией жизни А. Бергсона и учением о биосфере В.И. Вернадского, философ русского зарубежья В.Н. Ильин: «Библия и наука не могут враждовать, они говорят об одном и том же, но часто на разных, несоизмеримых <...> языках»[2].

Действительно, если вспомнить христианскую идею Творения, изложенную в первой главе книги Бытия и попытаться понять ее в свете идеи направленности эволюции, то мы увидим в шести днях творения, венчающихся созданием человека, выраженную религиозным языком картину восходящего развития мира. Шесть дней творения — это огромные эпохи природной истории, каждая из которых возводит бытие на качественно новую эволюционную ступень, делает его сложнее, разнообразнее, совершеннее. Более того, библейский рассказ закладывает почву для обоснования активного, деятельного мироотношения человека. Сотворив первых людей, Господь дал

[1] *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. С. 349, 350.

[2] *Ильин В.Н.* Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Paris: YMCA-Press, 1930. С. 9.

им во благое управление и возделывание землю. И философия космизма «прочитывает» книгу Бытия именно так. Для нее нет противоречия между образом человека как вершинного создания Божия, Его соработника и наследника на мировой ниве, который утверждается идеей Творения, и образом человека как вершинной ступени развития Жизни, которая в процессе развития идет ко все более сложным, духовно и психически организованным формам. Как пишет П. Тейяр де Шарден, «с точки зрения основного видения мира <...> эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»[1]. И даже более — должны идти к высшему синтезу. Перед христианством стоит задача «одухотворить космический прогресс в том виде, в каком он предстает в ходе восхождения человечества»[2].

Способность к пониманию и разговору и на языке Шестоднева, и в лексике эволюционной теории, коль скоро эта теория признает направленность и восходящий характер развития жизни», особенно ярко проявилась у Федорова. Мыслитель излагал свои идеи как на языке христианской философии, так и в естественнонаучном ключе. «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем»[3], — писал мыслитель, рисуя образ природы, приходящей в человеке к самосознанию и через человека начинающей «управлять собою»[4]. Говоря языком науки, он полагал задачу объединенного человечества во «внесении в природу воли и разума»[5], регуляции слепых, стихийных сил естества и наконец, в победе над смертью. А говоря от лица христианства, понятого активно и творчески», он указывал на человека как на вершинное творение Божие, созданное по образу и подобию своего Творца и призванное стать Его соработником в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»[6].

Ту же способность к соединению языка естественных наук и языка веры демонстрировал В.С. Соловьев. Философ Богочеловечества и Всеединства, миросозерцание которого, по точному слову одного из писавших о нем, основывалось на идеале «Царствия Божия»[7], рассматривал этот идеал как конечную точку того «процесса усложнения и усовершенствования природного бытия», «космического роста» мира, что «особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни»[8] и достигает своей кульминации в человеке. Так рождалась идея продолжающегося тво-

---

[1] *Тейяр де Шарден П.* Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Изд-во «Ренессанс»; СП «ИВО-СИД», 1992. С. 200.

[2] Там же.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 243.

[4] Там же. С. 239.

[5] Там же. Т. 1. С. 393.

[6] Там же. С. 401.

[7] Значение Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1958. С. 5.

[8] *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 630.

рения. Творение представало не как единовременный сверхъестественный акт, но как «постепенный и упорный процесс» воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала.

Процесс этот, по мысли философа, занимает огромные эпохи природной истории. Борясь с хаосом и бесформенностью, идея воплощается сначала в неорганическом мире (воде, камнях, минералах). Затем наступает черед растительного и животного царства — и здесь свои муки, тупики, «неоконченные наброски неудачных созданий»[1]. И лишь в финале развития появляется человек — как то существо, в котором создана совершенная форма для бытия духа. Космогонический процесс становится историческим. Начинается новый этап развития жизни — «в форме *сознания* и свободной деятельности»[2].

Человек, по Соловьеву, — не только объект преображающего воздействия духа, но и носитель, субъект его. И в этом своем качестве он призван стать творческим «деятелем мирового процесса»[3], способствовать все более полному одухотворению мира, облечению его в красоту и нетление. Его задание в бытии — привести тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге.

Идея продолжающегося творения, ставшая своего рода религиозно-философской параллелью представления об активном, направленном характере эволюции, выработанного в русле естественнонаучной мысли, после В.С. Соловьева нашла свое продолжение в работах Н.А. Бердяева. Философ настаивал на том, что по отношению к Божественному Творению творчество человека отнюдь не дополнительно, не факультативно. Соблазнительно, конечно, видеть в нем только свидетельство сострадательного милосердия Бога, который щедро уделяет человеку от Своих благ, даруя ему возможность, по мере слабых сил, пособлять Небесному Отцу (так мудрые родители, неся на себе великий груз хозяйственных забот, дают и возлюбленному дитяти их малую толику, более для воспитания, нежели для реального облегчения собственной ноши). Нет, человек именно продолжает «дело Божьего творения»[4], наравне с Господом участвует в созидании «нового неба и новой земли». В его активности, сознательно устремленной к умножению блага, в его творчестве раскрывается полнота сыновней любви, и эта любовь идет навстречу полноте Божественной любви, проявившей себя в акте творения.

Обоснованием «продолжающегося творения», в котором должен соучаствовать человек, стало для христианских космистов слово Спасителя: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17). Они расширяли границы

[1] *Соловьев В.С.* Красота в природе // Там же. С. 373.

[2] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 139.

[3] *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 391.

[4] *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 145.

акта творения далеко за пределы библейской картины, когда шесть дней Бог творил мир, а на седьмой «почил... от всех дел Своих» (Быт. 2, 2). Творение обнимало у них весь процесс мирового развития, от начального, эдемского состояния, в котором закладываются в мир потенции благого становления, возрастания к абсолюту, до преображения всего универсума в Царствие Божие. Человеческая же история понималась как «восьмой день творения»: как восхождение от праотеческого Эдема к «новому небу и новой земле». Зерна благобытия, брошенные в мир Творцом, здесь прорастают, и именно человек призван заботиться о том, чтобы они не заглохли в терниях и принесли плод.

Задача «восьмого дня творения» — обожение. Мир, все глубже проникаясь божественными энергиями, становится храмом, а человек, возрастая «в духе и истине», одухотворяя и внешнюю природу, и «вся внутренняя своя», во всей полноте выявляет в себе образ и подобие Божие, обретая тем самым и полноту соединения со своим Творцом.

Уподобление Богу, для сторонников идеи «продолжающегося творения», есть прежде всего расширение творческих сил человека. На первых этапах истории человеческое творчество ограничено, а потому и бессильно преобразить бытие, но затем оно крепнет, все активнее осуществляет себя в реальности, вводит в мир новое. Когда же достигает вершины развития, при объединении всех в деле Божием, то становится действительным миро- и жизнесозиданием.

Идея продолжающегося творения, развитая в христианском космизме, не была новшеством. Мысль о том, что человеческое творчество есть создание метафизически нового, «абсолютное прибавление к тому, что существует в мироздании», что оно представляет собой «космический акт, продолжение божественного творения мира»[1], обретала свои корни в святоотеческой традиции. Как показал богослов и историк церкви игумен Иоанн Экономцев, она высказывалась, в частности, родоначальником исихазма святителем Григорием Паламой[2].

Впрочем, не все мыслители-космисты религиозной ориентации разделяли идею «продолжающегося творения». Например, С.Н. Булгаков считал «миротворение в основах своих» уже завершенным[3]. «Творчество в собственном смысле» как «создание метафизически нового», как «творение из ничего» не может быть свойством человека, оно принадлежит лишь «Сотворившему вся»[4]. По убеждению мыслителя, Бог предназначил человека не для нового творчества, а для устроения и возделывания уже созданного мира,

---

[1] *Игумен Иоанн Экономцев.* Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // Игумен Иоанн Экономцев. Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992. С. 180.

[2] Там же.

[3] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 162.

[4] Там же. С. 159.

дал ему заповедь «обладания землей». Именно в «бескорыстном любовном труде человека над природой для ее познавания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»[1] состоял замысел о нем Творца. Человеческий род должен осуществить этот замысел, ориентировав на него всю свою историческую, хозяйственную, культурную деятельность.

Идея продолжающегося творения питается волей к преодолению хаоса, ко всецелому высветлению мира. Порыв к космизации бытия движет и идею активно-творческой эволюции. Обе они сближены представлением об антиэнтропийной сущности жизни и труда человека, позволяющем дать созидательный ответ той пессимистической картине реальности, где правит бал второе начало термодинамики и где человеку с его порывами к бесконечности фатально не находится места.

Еще в 1880 году экономист Сергей Андреевич Подолинский, рассматривая энергетические процессы на планете Земля с точки зрения динамики рассеяния — сбережения — увеличения энергии, пришел к выводу о том, что живые существа, начиная с растений, обладают способностью накапливать энергию, получаемую ими от Солнца, и претворять ее в новые, высшие формы энергии. Своей высшей точки этот процесс достигает в труде человека и домашних животных. Их труд, представляя собой проявление «общей мировой энергии», имеет своим результатом «увеличение количества превратимой энергии на земной поверхности»[2], создавая тем самым необходимую разницу потенциалов между процессами концентрации и потери энергии.

В том же направлении двигался и первый русский физик-теоретик Николай Алексеевич Умов (1846–1915), которого чрезвычайно ценил В.И. Вернадский. Фундаментальным свойством живой материи он считал способность к самоорганизации, «стройность». И видел сущность жизни, смысл эволюции — в преобразовании нестройных, хаотических движений в стройные, в повышении «качества стройностей в природе», что сообщает развитию векторный, восходящий характер[3]. Человек, обладающий разумом и нравственным чувством, сознанием идеала и способностью к целенаправленной творческой деятельности, заключает в себе высший, из доселе достигнутых, уровень стройности. Не удовлетворяясь «естественными предложениями» природной среды, он стремится к улучшению внешнего мира, к созданию в окружающей среде «второй», более совершенной, природы. В технике и искусстве, в механизмах и архитектурных сооружениях, во всей разносторонней и многообразной деятельности человека бессознательные и нестройные движения претворяются в сознательные и стройные, в круг регулируемых, антиэнтропийных процессов вовлекается не только живое, но и мертвое, косное вещество.

---

[1] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 171.

[2] *Подолинский С.А.* Труд человека и его отношение к распределению энергии // Подолинский Сергей Андреевич. М.: Ноосфера, 1991. С. 12, 35.

[3] *Умов Н.А.* Роль человека в познаваемом им мире. С. 122.

Закон стройности и организации, действующий, по мысли Умова, в области жизни и сознания, ученый предлагал назвать «третьим началом термодинамики», подчеркивая, что через деятельность человека он расширяет свой предел применимости, стремится стать всеобщим, универсальным законом.

Концепцию антиэнтропийной сущности жизни и деятельности человека развивали на русской почве не только космисты-естествоиспытатели, опиравшиеся на фундамент научного знания, но и космисты, мыслившие в рамках христианской картины мира. Только излагали они ее в другой лексике, будь то софиология В.С. Соловьева, «софийность» С.Н. Булгакова или федоровская «внехрамовая литургия». Стремление бороться с распадом и смертью, воздвигать заслоны безжалостной «реке времен», что уносит в пропасть забвения дела, события, судьбы, уничтожая память о бывшем и жившем, — религиозная черта в человеке, прямо соединяющая его с Богом, средоточием «вечной памяти» и «вечной жизни». Просветляя в себе образ Божий, человек становится «посредником между Богом и материальным бытием», собирателем падшего творения, что пребывает в разделенности и розни, взаимной непроницаемости и рабстве тлению. Он выступает как «устроитель и организатор Вселенной[1].

В «Автореферате», написанном в середине 1920-х годов для «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат», о. Павел Флоренский так афористически выразил идею негэнтропии: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условии жизни, в противоположность равенству — смерти»[2].

Близким образом определяли антиэнтропийный характер активности человека в природе космисты 1920–1930-х годов А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Труд и культура, в которых действует Логос, обретали у них универсальное, космогоническое значение: они собирают окружающий мир, противостоят силам дезорганизации и распада, становятся основой «организации мировоздействия»[3].

Идея негэнтропийной сущности жизни звучит и у французских собратьев космизма — Анри Бергсона, на идеи которого опираются В.И. Вернадский и В.Н. Муравьев, и Пьера Тейяра де Шардена. В книге «Творческая эволюция» (1903) Бергсон представляет жизнь как «восходящий поток, которому

---

1 *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 140.

2 Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

3 *Горский А.К.* Сочинения и письма: В 2 кн. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 771.

противодействует нисходящее движение материи»[1]. В этом гигантском потоке «все живые существа держатся друг за друга, все подчинены одному и тому же космическому порыву. Животное опирается на растения, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве есть одна огромная армия, движущаяся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, способная своею мощью победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть»[2].

Что касается Тейяра, то французский мыслитель стремится определить ту «рефлективную стадию» эволюции, которая начинается с явления в мир человека и постепенного осознания им своей вселенской, космической роли. Этот этап П. Тейяр де Шарден называет автоэволюцией (auto-évolution, self-evolution), активной эрой эволюции. Человек, как средоточие жизни, начинает изобретать новое, планировать будущее, предвидеть возможности. «Способность, чрезвычайно важная для того, что о. Тейяр называет “активацией энергии”. Кроме физической энергии, подверженной термодинамическим законам сохранения и деградации, он выделяет анти-энтропийную энергетику, связанную с жизнью, с органикой, с психическим, с сознанием, прежде всего к ней относя процесс активации. Этот второй тип энергии обнаруживает себя в способности к быстрому и обильному размножению, в отчетливой воле к сохранению, выживанию и подъему животных форм, и, наконец, на стадии разумного сознания — к новой сверх-организации окружающего материального мира и самого себя»[3]. Количественно по сравнению с физической энергией безграничной Вселенной человеческая энергия представляется ничтожно малой величиной, но сравнивать обе энергии нужно по качеству. И тогда окажется, что человеческая энергия, будучи невероятно сложной структурно, идет в авангарде движения к высшим формам жизни.

Активное христианство. Оправдание человека

Идея активной эволюции — центральная идея космизма. Другая базовая идея, на которую космизм опирается, — идея активного христианства. Само выражение «активное христианство» принадлежит Н.Ф. Федорову и впервые появляется в конце 1890-х годов в его статьях о Ницше. Философ всеобщего дела, как известно, был резким критиком ницшеанства, в котором парадоксально сочеталось возвышение сверхчеловека и историософский пессимизм, убежденность в неизбежной гибели мира. Указывая на этот парадокс, Федоров писал: «философия Ницше требует уже необходимо как реакции против себя *христианства активного*»[4]. Однако раскрывать суть этого понятия Федоров начинает еще тогда, когда в середине 1860-х годов излагает свои

---

[1] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998. С. 262.
[2] Там же. С. 264.
[3] *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. С. 484–485.
[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 145.

идеи молодому ишутинцу Николаю Петерсону, обращая его буквально из Савла в Павла, апостола христианства как религии дела, требующей не просто «чаяния воскресения мертвых и жизни будущего века», как гласит о том Символ веры, но «осуществления чаемого» (Евр. 11, 1). А затем, отвечая в конце 1870-х годов Ф.М. Достоевскому на его вопросы по поводу учения всеобщего дела, положит в основу изложения своих идей именно идею активности человека в деле спасения. Причем границы этой активности философ предельно расширит, подчеркивая, что долг христианина в мире не ограничивается исполнением только нравственных заповедей. Преодоление смерти, воскрешение умерших, регуляция стихийных сил естества, преображение не только земли, но и безграничной Вселенной — так видит Федоров христианское дело человечества, приходящего «в разум истины», стремящегося исполнить Христову заповедь о совершенстве. «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Триедином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскрешения*»[1].

Для Федорова веровать в Бога значит «творить Его волю, быть Его орудием». Это значит соработать Творцу, преображая мир в Царство Христово и проявляя в этом делании всю полноту любви. Отсюда вытекает центральная идея активного христианства — идея движения от догматики к проектике, обращения догмата в заповедь. Истины веры, подчеркивал Федоров, должны стать правилом жизни, догматы нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей»[2].

Федоров критикует отвлеченное богословие, ограничивающееся «одними словами о Боге и одними рассуждениями о догматах»[3]. Теологические постулаты: Триединство Божества, Боговоплощение, воскресение мертвых — не могут пребывать в области только отвлеченного умствования. Ибо в них христианское сознание запечатлело образ совершенства, образ бытия, каким оно должно быть, образ сотрудничества Бога и человека в деле спасения мира от смерти. Если истины веры пребывают в области только теории, то жизнь человечества начинает коренным образом расходиться с тем идеалом любви, который приносит миру Христос. И возникает ситуация, не раз описанная Достоевским, когда исповедание веры не становится жизнью по вере, повисая возвышенной декларацией, диссонируя с обыденными поступками. Герои-идеологи Достоевского прекрасно, возвышенно, вдохновенно говорят о Боге и Царствии Божием, но их речи никак не меняют реальности. В «Бесах» Ставрогин, заражающий Шатова идеей народа-богоносца, от тоски и муки безверия кончает с собой. В романе «Подросток» «русский европеец» Версилов, горячо проповедующий «всепримирение идей», раскалывает Макаров образ. А в «Братьях Карамазовых» Иван Карамазов, пишущий статью об

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 107.
[2] Там же. Т. 2. С. 194.
[3] Там же.

обращении государства и общества в церковь, скрежещет на отца и брата в сердце своем: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!»[1].

Разрыв между догматикой и этикой, по мысли Федорова, порождает разрыв между путями веры и путями истории, между храмовой жизнью и внехрамовой действительностью, когда в храме — благодать и молитва, а вне храма — «взаимное истребление». Если исповедание Бога отрывается от жизни в Боге, то неизбежно искажается и строй человеческой личности, она не может достичь внутреннего единства, обрести цельность, оказывается противоречивой, разорванной, мечется, как выразился бы Достоевский, между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским». Лишается цельности и общая жизнь человечества, ввергнутая во власть соперничества и борьбы, вытеснения и взаимной розни. В ней нет подобия Божественной жизни, основанной на принципах любви, всеединства, она являет собой злую «кальку» законов падшей природы.

Когда богословие остается только богословием, оно все чаще воспринимается человеком как что-то ненужное и избыточное. Именно так считал Лев Толстой, который в религиозно-философских сочинениях 1880-х годов отверг христианскую догматику как нелепость, ложь, алогизм. И вправду, как это «три» то же самое, что и «одно»? Отвечая Толстому, Федоров утверждал: нельзя подходить к догмату о Триединстве Божества только умственно, рационально. Три лица Троицы — Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух — пребывают в нераздельности и неслиянности, являют полноту взаимной любви. И понять тайну Троицы можно, лишь воплотив в своей жизни тот принцип совершенного устроения, «единства без слияния, различия без розни»[2], который лежит в основании Ее бытия. «Только *делая, осуществляя на деле, можно понимать*». Мы поймем Триединое Существо «лишь тогда, когда сами (все человечество) делаемся многоединым, или, точнее, *всеединым* существом и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание»[3].

Образ Троицы воплощает не только полноту любви, но и полноту творчества. Ведь именно Троица, согласно Книге Бытия, творит этот мир и человека: «*Сотворим* человека по образу *Нашему* и по подобию *Нашему*» (Быт. 1, 26). Множественное число здесь указывает на Триединство Божественных лиц. С точки зрения Федорова, как Троица в единстве своих ипостасей творит этот мир, так и человечество, соединившееся в совершенный союз личностей, связанных узами любви, братства, взаимопомощи, взаимной жертвы, и через воскрешение всех когда-либо живших дорастившее этот союз до полноты, должно достичь полноты творчества, стать соработником

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 129.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 96.

[3] Там же. С. 90–91.

Бога в деле преображения мира из смертного, разрозненного, страдающего в бессмертный, всеединый, блаженный.

Призывая к переходу от богословия к богодействию, к реальному осуществлению того совершенного строя мира, который дан в Троице, где «нет причин смерти»[1], но есть полнота любви и общего дела, Федоров искал в истории человечества реальные примеры обращения догмата в заповедь. И в этом поиске он обращался к традиции строительства однодневных (обыденных) храмов, которые воздвигались в Древней Руси всем миром, бескорыстным общим трудом, в котором участвовали все от мала до велика. «Обыденные храмы — это памятники единодушия и согласия в молитве и труде, в мысли и деле, согласия столь редкого на земле вообще, а на русской в особенности. На обыкновенно бурных вечах тотчас же водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. <…> Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устрояли его "*в едино утро*". <…> В этом обете, только что данном и тотчас исполненном, чувствовалось некоторое подобие "*Рече и бысть*". Дело сделано так же скоро, как только сказка сказывается, — за одну ночь выросло целое здание; восходящее солнце увидало то, чего не видало заходящее»[2].

Строители обыденных храмов не были богословами, но в момент строительства храма они воплощали в священном, согласном, братски-любовном труде тайну Троицы. Происходило собирание личности, ум, душа и телесные члены действовали согласно и стройно. Преображалась и общая жизнь, становясь в момент строительства храма вместилищем любви и братотворения. Таким же богословствованием делом были, с точки зрения Федорова, все проявления добровольчества в народной среде: помочи и толоки, дела милосердия, вплоть до строительства всем миром церковно-приходской школы в селе Мордовский Качим в 1892 году, в котором вместе со священником, старостой и учителем участвовали все жители села, от мала до велика, причем дети трудились вместе с отцами.

Строительство обыденных храмов, помочи и толоки, по Федорову, — своего рода иконы, эмблемы будущего общего дела. Философ спрашивал своих современников, чем могло бы сделаться богодействие «новгородских мужиков», если бы они «не ограничились храмовым делом, а могли бы перейти и к делу объединения уже не местного, а всеобщего, внехрамового»[3], и отвечал на этот вопрос, ставя в качестве главной цели «воскрешение и всей вселенной преображение»[4]. Называя Христово Воскресение «обыденным сооружением Им самим Храма Своего пречистого тела», он писал: «Храм будет *трехдневным*, если постройка его, вызванная какими-либо бедствия-

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 96.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Прогресс-Традиция, 1997. С. 43.

[3] Там же. Т. 2. С. 194.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 404.

ми, страданиями, морами, начнется в *Пяток* вечера, превратив и *Покой* Субботы в *Труд*, подобно Сыну Человеческому, исцелившему расслабленного и воскресившему Лазаря в день покоя, а *освящение храма* окончится в полночь дня Воскресения или начало дня избавления от страданий и смерти. Такого значения, такого смысла самим дням строители объединенных храмов по-видимому им не придавали, хотя такое значение и смысл в них заключается, т. е. заключается вся сущность Христианства: Род человеческий, исполняя волю Отца отцев, отождествляясь с Нею, он, страждущий и умирающий, совокупным многоединым трудом, по образу Триединого, достигает бессмертия и святости»[1].

Вслед за Федоровым идею обращения догмата в заповедь выразил и В.С. Соловьев. В реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (1891), написанном под прямым влиянием идей Московского Сократа, философ, отталкиваясь от своего центрального тезиса: «Христианство есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти*», призывал «по истинам веры преобразовывать жизнь человечества»: «Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности, как закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле верю, напр<имер>, в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл»[2].

В указанном реферате Соловьев не пояснил, в чем состоит «нравственный жизненный смысл догмата». Но через несколько лет в книге «Оправдание добра» (1894–1897), буквально следуя Федорову, он определил «совершенство Добра» как «*нераздельную организацию триединой любви*» и связал смысл и цель нравственного прогресса с «исполнением одного общего дела — приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех»[3]. При этом заповедь совершенства Соловьев, подобно Федорову, относил не только к личности, но и к общности, стремясь на основе заповеди о любви внутренне перестроить межчеловеческие и межгосударственные отношения. Подобно Федорову, он понимал, что без преображения мира на всех его уровнях, преображения, опирающегося на принцип Троицы, в которой дан и идеал человеческого общежития, и путь к этому идеалу, движение к полноте Царствия Божия невозможно.

Если догмат о Троице воплощает для христианских космистов представление о совершенной человеческой общности, то с нравственным истолкованием догмата о Богочеловечестве Иисуса Христа соединена ключевая идея философии активного христианства — соработничества человека Богу в деле спасения, деятельного соучастия его в совершении судеб твари. Согласно

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 4. С. 329, 330.

[2] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 345.

[3] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 548, 498.

этому догмату, принятому на IV Вселенском соборе в городе Халкидон в 451 году, Христос соединяет в себе совершенную Божественную и совершенную человеческую природы. А значит все дела, творимые Им на земле, от исцеления больных до воскрешения умерших, Он осуществляет в единстве двух этих природ. «Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» — как звучит догматическое определение.

Человек, утративший в грехопадении роль водителя твари, через Боговоплощение Иисуса Христа обретает способность к подлинному, преображающему мир действию. Опираясь на Халкидонский догмат, Н.Ф. Федоров выдвигает идею соучастия человека в осуществлении двух главных обетований, которые дает людям Христос: воскресения умерших и преображения мира в Царствие Божие. В мире, где проходит свой путь человек, от него требуется активность, но, не самостийная, прометеистская, а осуществляющая себя в согласии и соработничестве с Тем, Кто выше этого мира и одновременно Творец его. Философ общего дела писал: «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной. Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления, или воскрешения, двух воль, действующих в полном согласии»[1].

Догмат о Богочеловечестве Иисуса Христа для христианских космистов не только утверждает возможность благой активности человека по отношению к миру, но и воплощает образ подлинного, совершеннолетнего отношения между человеком и Богом. Претензии в адрес Творца звучали и звучат в человечестве, личность, служа своей обособляющей самости, отворачивается от Бога, «сотворившего вся», уходит на свои собственные, окольные и кривые пути. Иначе поступает Христос. Возлюбленный Сын Божий, Он творит волю Отца, будучи «послушлив даже до смерти» (Фил. 2, 8). Подобно этому и все человечество, по мысли Федорова, должно сотворить волю Бога отцов, Бога «не мертвых, а живых», став тем орудием, через которое эта благая воля будет действовать в мире.

Антропология активного христианства соединяет Богочеловечность Иисуса Христа с будущим обожением человека. Еще Достоевский так обозначал эту необходимую связь: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»[2]. Бог-Слово принимает человеческую плоть, чтобы спасти этот мир, извергнуть из него жало греха и смерти, возвратить человеку Его Божественное достоинство. И формула:

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 160.

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

«все как Христы»[1], звучащая у Достоевского на знаменитых «фантастических страницах» подготовительных материалов к роману «Бесы», значит не только духовно все как Христы, но и физически все как Христы. Христос являет человеку образ его подлинной, совершенной природы — духоносной, бессмертной, лишенной жала греха и смерти.

В образе Христа, подчеркивал С.Н. Булгаков, каждый может видеть «самого себя таким, каким он должен быть, каким его хочет Бог»[2]. Христианский космизм добавляет: видеть, вмещать и воплощать этот образ. С точки зрения Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, апологетов активного христианства, обращаясь мыслью и сердцем к Христу, человек должен строить по Нему свою жизнь. И не только в сфере нравственных заповедей, творя дела милосердия, любви и жертвы, но и в тех случаях, когда описываемое в Евангелиях кажется превосходящим реальные возможности смертных людей, невмещаемым в объем их наличной природы. Христианские космисты считают, что этот объем и эти возможности ограничены лишь при одномерном, секулярном взгляде на человека. Если же рассматривать человека в перспективе его богочеловечности, то станет понятно, что в воплощенном Спасителе дан человеку не только образ будущего его совершенства, но и тот образ действия, которым должен руководиться он в своем бытии на земле. «...В воплощенном <...> Богочеловеке <...> мы видим пример, образец действия, и в этом образце нам представлены: во-первых, могучая сила любви, способная исцелять, оживлять, утишать бури, стихийные силы; и, во-вторых, еще более могучая сила, способная оставаться безгласною против клянущих, благословлять распинающих <...>; т. е. эта сила активна, правяща над нечувствующими, необузданными силами природы и страдательна, даже сострадательна к существам, способным к страданию, хотя и заставляющим страдать Его Самого»[3], — пишет Федоров. Нравственный аспект Христова подвига — сострадание и милосердие к людям, сердечное участие и бескорыстная помощь, прощение и готовность пострадать за других — неразрывно связан здесь с аспектом онтологическим. Христианское действие включает и дела регуляции природы и воскрешения, заповеданные Христом апостолам: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10, 7–8).

«Человечество обязано не созерцать Божество, а само делаться божественным» — так, солидаризируясь с Федоровым, формулирует идею религиозного действия человека в мире В.С. Соловьев, провозглашая переход от религии как чаяния и упования к религии как осуществлению чаемого, от пассивного, созерцательного христианства к христианству активному: «Новая религия не может быть только пассивным богопочитанием (θεοσεβεια)

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 193.

[2] *Булгаков С.Н.* Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 229.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 98.

или богопоклонением (θεολατρεια), а должна стать активным богодействием (θεουργια), т. е. совместным действием Божества и человечества для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное и божественное»[1].

Концепция активного христианства неразрывно связана с антроподицеей, т. е. с тем, что П.А. Флоренский называет оправданием человека. Если в естественнонаучной ветви космизма принятие на себя объединенным человечеством вселенских онтологических задач обосновывается тем, что в человеке природа приходит к самосознанию и дальнейшие ее эволюционные судьбы напрямую зависят именно от него, то для представителей религиозной плеяды космизма космизующая роль человека в бытии вытекает из его причастности Божественному началу. Человек обладает творческой, активной природой, и в этой способности к творчеству проявляется богоподобие существа сознающего, содержится указание на его деятельную роль в Божественном замысле. По мысли Федорова, Бог действует в мире через человека, через существо, изначально созданное по Его образу и подобию, через все человечество в единстве своих поколений, через род людской, становящийся соборным целым.

«Откровение о человеке»[2] христианских космистов истекает из заповеди Спасителя «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен» (Мф. 5, 48). И такая антропология — не апология гордынного, самоопорного «я», но именно антроподицея, слово о человеке как сыне и наследнике Божием, призванном к соработничеству на ниве Господней, дабы принести своему Творцу плод сыновней любви. Здесь налицо уже не доверчивая детская вера, при которой разум молчит, а глаголет лишь сердце, но и не разлад умственного и сердечного, когда острый, скептический «эвклидов» ум бросает вызов идее Бога, здесь возникала симфония ума и сердца, равно открытых Слову, Которым «все начало быть» (Ин. 1, 3).

Идея оправдания человека неразрывно сплетена в христианском космизме с идеей оправдания истории. Человеческая личность — не пассивная щепка в течении мировой жизни, но ее свободный, сознательный, творческий деятель. И история — не цепь случайных событий, «долженствующих заполнить время до Страшного суда»[3], а поприще богочеловеческого действия, призванного преобразить мир в Царство Христово. «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится лишь в ее конце»[4], — пишет

---

[1] *Соловьев В.С.* Жизненный смысл христианства // Православное обозрение. 1883. № 1. С. 42.

[2] «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» — так называлась одна из работ Н.А. Бердяева (см.: *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 151–176).

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

[4] *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 168.

Бердяев, проводя тем самым прямую связь между антроподицеей и утверждением смысла истории.

Религиозная траектория восхождения: от бытия к благобытию, от человечества к Богочеловечеству — характерная чета антропологии христианских космистов. Так это у Н.Ф. Федорова, что ставил перед людьми, пришедшими «в разум истины», перед человеческим родом в его совокупности долг «уподобления <…> Божественному Триединству»[1], у В.С. Соловьева, который полагал в «откровении Богочеловечества» смысл всемирной истории. В XX веке тот же восходящий вектор пронизывает творчество Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого… В своей рефлексии о человеке они во многом опираются на Достоевского, в творчестве которого обретают предчувствие и предвестие собственных тем и сюжетов. Что, впрочем, было не удивительно. Достоевский, признававшийся в письме Н.П. Петерсону, что прочел идеи Федорова «как бы за свои»[2], был духовным собратом русских христианских космистов. Знаток человеческой природы во всей ее парадоксальности, не раз подчеркивавший, что рай «с недоделанными людьми» невозможен[3], писатель дал им главное понимание: человек может по-настоящему реализовать себя лишь путем восхождения к высшему, человек не может существовать вне связи с Абсолютом, вне зова этого Абсолюта. И лишь сознание этой связи, ее живое восчувствие дает прочный смысл существованию человека, его историческому и социальному деланию.

Идя по стопам Достоевского, христианские космисты рассматривают человека не в его наличности, не в пределах его нынешней, противоречивой природы, распятленной между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским»[4], а «в будущей полноте Небесного Иерусалима», по выражению одного из исследователей творчества Достоевского К.А. Степаняна[5]. Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский убеждены: на человеке, каков он есть, нельзя основать абсолют. Человек смертный и страстный, наделенный не только даром созидания, но и энергией злобного разрушения, не способен быть сколько-нибудь прочным фундаментом строительства будущего. Именно опора на такого человека взрывала изнутри все благородные проекты общественного переустройства. Руководящим ориентиром жизни может быть только Богочеловек, только Христос как «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»[6].

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 32.

[2] Ф.М. Достоевский — Н.П. Петерсону // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30(I). Л.: Наука, 1988. С. 14.

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 47.

[4] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Там же. Т. 14. С. 100.

[5] *Степанян К.А.* Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010. С. 123.

[6] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 172.

Федоров отчетливо осознавал обозначившиеся к концу XIX века симптомы антропологического кризиса, кризиса самого человека в его смертной, противоречивой природе, которая принимается за норму и абсолют. В сущности, именно этот кризис представлял Достоевский в своих подпольных героях, рисуя тупик безбожного антропоцентризма, абсолютизации человека каков он есть со всеми его болезненными вывертами, больными печенками и зубами, невыносимо скрипящими нервами, с отравляющим его сознание страхом смерти, желанием «по своей глупой воле пожить» и иррациональной жаждой отрицания и разрушения. Человек, объявляющий мерилом всех вещей только себя, несет в самом себе неизбывное противоречие. «"Человек" — это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: "Я — человек и ничто человеческое мне не чуждо". Что же такое этот "человек"? Это — отвлеченное понятие; с одной стороны оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны — не ангел, не дух. Последнее, т.е. отрицание в человеке ангела и духа, может доводить до материализма, до отрицания бессмертия и Бога; а первое (т.е. не зверь, не скот) может привести к отрицанию материи, к крайнему спиритуализму»[1]. Неравновесное, кризисное, противоречивое существо сеет зло и в истории, и в природе, оно блудит и блуждает. Только христианская антропология, ставящая на место человека «Сына Человеческого», видящая в Нем идеал для всех сынов умерших отцов, может, по мысли Федорова, вывести из тупика Гуманизма и рожденной им блудной, себялюбивой цивилизации, но мир менее всего расположен к отказу от сладкого, безответственного, беспамятного существования, где правит бал языческое carpe diem[2].

Вслед за Федоровым о кризисе гуманизма размышляют и христианские космисты XX века. Поставив человека источником всякой морали и всякого закона, обожествив наличную его природу, оторвав от живых источников веры, гуманизм, подчеркивали они, породил в цивилизации Нового времени индивидуализм и атеизм, капиталистическую рознь и коммунистическую гордыню, поставив эту цивилизацию на грань катастрофы. Результаты свободного действия предоставленного самому себе, уверенного в собственной непогрешимости человека оказались чудовищны. Первая мировая война, наступившая вместо чаемого «всеобщего мира»; революция, в которой низшие силы человеческой природы разгулялись без всякого удержу и «безграничная свобода» по-шигалевски обернулась «безграничным деспотизмом»; наконец «общий и согласный муравейник» социализма, обращающий личность в «матерьял» атеистической гармонии, а при малейшем несогласии, тем более противодействии, стирающий ее в ничтожную пыль.

Отталкиваясь от трагического опыта современности, русские религиозные мыслители, принадлежащие к плеяде космистов, утверждали: «Если нет Бога,

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 197.

[2] Лови момент *(лат.)*.

то нет и Человека»[1]. Человек, оставленный на свои силы, беспомощен перед «слепыми, темными, злыми глубинами» своего существа, перед «хаосом диких страстей, бушующих в человеческом сердце»[2]. И коль скоро возможность движения вверх для него закрывается, коль скоро он сам есть свой собственный глухой потолок, ему не остается ничего, кроме падения вниз, к зверочеловеку, к скотству, к «антропофагии». «Лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого»[3].

Констатируя кризис гуманизма, христианские космисты не останавливались на антитезе: «гуманизм» — «христианство». Они в принципе стремились к преодолению антиномий, к снятию противоречий в целостном, всеразрешающем синтезе. Критикуя гуманизм, они не отрицали положительного значения данной им апологии человека. Гуманизм, поставляющий человека центром Вселенной, представляет собой необходимый этап на пути осознания того царственного места человека в творении, которое устанавливается лишь в христианской системе координат. «Через гуманизм, — пишет Н.А. Бердяев, — в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма — часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека»[4].

Размышляя о причинах ниспадения человечества в секулярность, произошедшее в цивилизации в эпоху Нового времени, христианские космисты считали этот процесс необходимым и закономерным. Человек должен был пройти через богооставленность, должен был быть «отпущен на свободу в природный мир», чтобы стало окончательно ясно: «Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы нет без Бога и Бого-человека»[5]. Гуманизм дал толчок свободному развитию творческих сил человека, но это развитие очень скоро начало спотыкаться о пределы и границы человеческой природы как таковой. Разомкнуть эти границы, открыть безграничное поприще созиданию способно лишь христианство, и потому преодоление гуманизма совершается в том, что Н.А. Бердяев и С.Л. Франк называют «христианским гуманизмом»[6], гуманизмом Богочеловечества. Это гуманизм, видящий в человеке — каждом, даже самом ничтожном и падшем, — нестираемый и нетленный образ Творца. И именно такой гуманизм утверждают представители религиозно-философской линии в русском космизме.

---

[1] *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства Т. 1. С. 413.

[2] *Франк С.Л.* Достоевский и кризис гуманизма // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 200.

[3] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства Т. 1. С. 104.

[4] Там же. С. 105.

[5] Там же. С. 102, 104.

[6] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Там же. С. 105; *Франк С.Л.* Достоевский и кризис гуманизма // Русские эмигранты о Достоевском. С. 202–203.

Идеал ноосферы

Как всякий крупный писатель ассоциируется с тем или иным типом героя, который он вводит в литературу (великие скорбники Байрона, «лишние люди» Тургенева, «маленький человек» Гоголя, «подпольный человек» Достоевского), как за каждым крупным философом стоит то или иное понятие, вокруг которого организуется вся его система идей (у Платона — идея, у Канта — категорический императив, у Федорова — воскрешение, у Соловьева — всеединство), так и гений науки, углубляющий наше знание о мире и человеке, вводящий новые смыслы в существующее понимание реальности, остается в истории с каким-то главным концептом, зачастую воплощающим квинтессенцию его мысли. Мы говорим Эйнштейн — и вспоминаем понятие относительности, называем имя Георга Кантора — и вспоминаем теорию множеств, говоря же о Вернадском, вспоминаем всегда два понятия — «биосфера» и «ноосфера».

Связь эта, впрочем, не удивительна. Биосфера, как ее определяет Вернадский в одноименной работе 1926 года, это «особая охваченная жизнью» оболочка земли, являющаяся областью действия живых организмов: она находится «на поверхности планеты, на ее границе с космической средой» и активно влияет «на ход земных процессов»[1]. Аккумулируя и перерабатывая энергию солнца, живые организмы превращают ее в геохимическую энергию, основную энергию земной планеты, и не просто превращают, но накапливают энергию, сопротивляются энтропии. Ноосфера — часть биосферы, только разумная, творческая, сознательно организованная и преобразованная человеком. Обе они, как проявления жизни — обладают организованностью, отличающейся от механизма своей динамикой, «внутренним движением», непрерывностью становления[2]. Но если главными деятелями функционирования биосферы являются живые организмы, то ключевую роль в строительстве ноосферы играет человеческий разум, возникший в результате процесса цефализации и сделавший человека «крупнейшей геологической силой»[3].

Слово «ноосфера», происходящее, как известно от греческого «нус» — ум — было придумано не Вернадским. Впервые оно прозвучало в 1920-е годы в работах П. Тейяра де Шардена, в его эссе «Гоминизация» (1925)[4], публично было заявлено его старшим другом философом и математиком Э. Леруа в сорбоннских лекциях, вылившихся в книгу «Происхождение жизни и эволюция разума»[5], а затем легло в основу серии работ отца Тейяра, главной и

---

[1] *Вернадский В.И.* Биосфера // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 32.

[2] *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 245.

[3] *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 309.

[4] См.: *Семенова С.Г.* Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. С. 95.

[5] *Le Roy E.* Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.

наиболее известной из которых является «Феномен человека» (1938–1940). При этом Тейяр и Леруа в своей рефлексии о гоминизации, начинающей новую эру развития Земли, когда к жизни как главному фактору ее движения в будущее присоединяется мысль, опирались на работы Вернадского, прежде всего на его лекции о геохимии, прочитанные в Сорбонне, где было представлено и обосновано введенное ученым понятие живого вещества.

Хотя определение «ноосфера» появляется у В.И. Вернадского лишь в начале 1930-х годов, рефлексия над описываемой этим словом реальностью присутствовала в его мысли задолго до акта ее именования. Стремление ввести в картину Вселенной человека, понять его роль в том космическом процессе жизни, который ученый так вдохновенно рисовал в работе «Биосфера», одушевляло Вернадского еще с конца 1910-х годов, со времени рождения учения о живом веществе. Квинтессенцию же учения о ноосфере Вернадский дал в книге «Научная мысль как планетное явление» (1938), так и не увидевшей света при его жизни, и статье «Несколько слов о ноосфере» (1943), написанной за два года до смерти и ставшей научным и философским завещанием ученого.

Ноосфера, как ее определяет Вернадский, «последнее из многих состояний эволюции биосферы»[1]. Это та стадия эволюции жизни, определяющим фактором которой становится мысль, вводящая в мир новые реальности, дающая ему творческое приращение. Развертывание ноосферы ученый связывает с достижением *вселенскости* человечества, с его распространением по всему лику земли, с полным охватом биосферы, становящейся вместилищем жизни и целенаправленной деятельности. Вторым же фактором созидания ноосферы Вернадский полагает единство рода людского, выступающего «как единое целое по отношению к остальному живому населению планеты»[2]. Взгляд ученого-натуралиста заставляет Вернадского критически оценивать все формы социальной и расовой селекции, торжество которых в истории явил фашизм. В статье «Несколько слов о ноосфере», писавшейся в годы Второй мировой войны, ученый подчеркивал, что расистская идеология и практика прямо противоречат принципам ноосферы. «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей»[3], и взаимодействие между народами, если оно хочет быть надежным и прочным, должно учитывать эту закономерность, природную и нравственную одновременно.

Одним из предтеч В.И. Вернадского в формировании концепции ноосферы был Н.А. Умов. Несмотря на то, что в отличие от геохимика Вернадского, стоявшего на идее космичности и вечности живого вещества, физик-философ полагал жизнь «событием Вселенной, имеющим ничтожно малую

---

[1] *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере. С. 310.

[2] *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 268–269.

[3] *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере. С. 308.

вероятность»[1], он был близок ученому своим пониманием бытийной роли жизни и разума с их тенденцией к усложнению, росту организованности, способностью к кумуляции энергии, творчеству «второй природы». Среди же ученых следующего поколения нужно отметить ботаника и микробиолога Николая Григорьевича Холодного (1882–1953). Следуя идеям Вернадского, он ввел понятие антропосферы, которая, с одной стороны, представляет собой органическую часть биосферы, а с другой «обязана своим возникновением высокоразвитой производственной и общественной деятельности человека и следовательно подчинена действию особых, социально-экономических закономерностей, не распространяющихся на остальную природу»[2].

Мысль о новой, творчески созидаемой оболочке Земли, явившейся результатом восходящего развития природного мира, высказывал и П.А. Флоренский. 21 сентября 1929 года он писал Вернадскому: «С своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»[3]. Пневматосфера Флоренского — аналог ноосферы Вернадского, но, в отличие от Вернадского, для которого основой ноосферы является человеческий разум, научное знание, преобразующее природное естество, Флоренский делает акцент на духовном начале человека. Духовное для Флоренского объемлет собою не только разум, но и чувство, и волю, и действие, истекает из Божественной, сверхприродной реальности, в ней находит опору развитию.

Впрочем, и Вернадский, основывавший идею ноосферы на рационально-научной почве, видя в ней естественный, геологический процесс, в целом отнюдь не отрицал роли религиозных идей в «духовной жизни человечества»[4]. Не имея возможности, по понятным причинам, акцентировать эту роль в речах и статьях, выходивших в Советской России, он делал это в письмах сыну-евразийцу Г.В. Вернадскому. Ученый подчеркивал значение «новой русской философии в рамках православия» для разрешения тех вопросов, которые ранее верующим христианам представлялись неразрешимыми, для приведения «в согласие с верой <…> того, что обычно в жизни подрывает и религиозное чувство и религиозное искание и веру и церковь как собрание верующих»[5]. При этом Вернадский указывал, что для окончательного раз-

---

[1] *Умов Н.А.* Роль человека в познаваемом им мире. С. 126.

[2] *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 333.

[3] П.А. Флоренский — В.И. Вернадскому // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 164–165.

[4] *Вернадский В.И.* О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. С. 209.

[5] «За СССР выявляется лик исстрадавшейся России…» Письма В.И. Вернадского детям // Природа. 2004. № 1. С. 73.

решения этих вопросов необходимо углубление и развитие самой веры, расширение ее духовного базиса.

Именно к такому углублению веры, творческому развитию христианства в направлении расширения благой человеческой активности в природе и космосе, к сотрудничеству веры и знания на пути осуществления онтологических обетований христианства: воскрешения умерших и бессмертия живущих, преображения земли и Универсума в Царствие Божие — призывал Федоров и идущая от него христианская ветвь русского космизма, от В.С. Соловьева до философов 1920-х годов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. Как пишет С.Г. Семенова, в этой традиции «аналогом ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы) стала концепции Богочеловечества, согласного, синергического действия Божественных и творческих воль и энергий в деле преображения, обожения мира и человека (теоантропоургия в формулировке Федорова)[1]. С ней же соотносятся и другие концепты философии активного христианства: оправдания истории, Царства Божия на земле. В книге «Философия хозяйства» (1912) С.Н. Булгаков писал: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории Земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный — до появления человека и сознательный, хозяйственный — после его появления»[2].

Особую роль в ноосферогенезе В.И. Вернадский придавал научному знанию, называл науку «новой геологической силой», благодаря которой и строится ноосфера, «царство разума»[3]. Особую роль в ее строительстве играют ученые, «инженеры и экономисты-теоретики, прикладные химики, зоотехники, агрономы, врачи», представляющие «всю творческую силу водителей народов»[4]. Говоря о вселенскости науки, видя в ней планетарную силу, ученый намечает серию ноосферных задач, решение которых касается всего человечества и должно быть плодом усилий интернационала ученых: «борьба с бедностью и ее последствиями (недоеданием) как биологически научная и государственно-техническая задача», проблема «продления жизни, ослабления болезней для всего человечества»[5]. В то же время русский ученый, бывший свидетелем двух мировых войн, хорошо понимает, что на-

---

[1] *Семенова С.Г.* Созидание будущего. Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. С. 36.

[2] *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 133.

[3] *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 259.

[4] Там же. С. 283.

[5] Там же. С. 282.

ука может быть не только строительницей ноосферы, но и служанкой антиноосферных, разрушительных сил, призывая к этическому контролю над применением научных открытий. Вернадский выдвигал образ новой науки, в центр которой ставятся проблемы жизни и человека, науки, которая *осознает* себя творческой силой созидания ноосферы, а не ее разрушения, учитывает эволюционные перспективы, сознательно работает на будущее.

Именно о такой науке пишет К.Э. Циолковский в работе «Горе и гений» (1916). Созданная в разгар войны Первой мировой войны, она начинающуюся словами: «Нет ничего важнее, как наше счастье и счастье всего живого в настоящем и в будущем»[1]. Родоначальник космонавтики размышляет над сущностью гениальности, подчеркивая ее нравственную природу, видя в ней союз знания, умения и любви. Для него, как для Пушкина, «Гений и злодейство — две вещи несовместные». Гении, «апостолы ума и нравственности», такие как Ньютон, Ломоносов, Лаплас, содействуют устранению тех «ужасных несчастий и горестей», которые сопровождают жизнь человечества, помогают избавлению от болезней, лишений, нищеты, голода, стихийных бедствий, своими изобретениями облегчают труда ради хлеба насущного, развивая технику, дают людям «крылья и дворцы»[2]. Циолковский подчеркивает значение не только гениев-ученых, но и гениев-гуманитариев. «Гуманисты научают нас мирно жить между собою, устраняют бесплодную борьбу, взаимное уничтожение сил и жизней и сохраняют их для борьбы с природой»[3].

В христианском космизме, стремящемся к оцерковлению всех сфер и планов жизни, была поставлена задача христианизации науки, введения ее в лоно веры. Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев стремились преодолеть то расхождение веры и знания, которое стало горькой данностью для XIX века и которое изобразил Достоевский в романе «Братья Карамазовы», где семинарист Ракитин, внешне связанный с Церковью, а внутренне —скептик, рационалист и позитивист, «просвещает» горячее сердце Митеньки Карамазова, рассказывая о том, что «по науке» является причиной сознания. «Вообрази себе, — передает его рассказ Дмитрий Алеше, — это там в нервах, в голове, то есть там в мозгу эти нервы (ну черт их возьми!)... есть такие этакие хвостики, у нервов этих хвостики, ну, и как только они там задрожат... то есть видишь, я посмотрю на что-нибудь глазами, вот так, и они задрожат, хвостики-то... а как задрожат, то и является образ <...> — вот почему я и созерцаю, а потом мыслю... потому что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа и что я там какой-то образ и подобие, все это глупости. Это, брат, мне Михаил еще вчера объяснял, и меня точно обожгло. Великолепна, Але-

[1] *Циолковский К.Э.* Горе и гений // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 20.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 21.

ша, эта наука! Новый человек пойдет, это-то я понимаю... А все-таки Бога жалко!»[1].

Несколькими штрихами рисует здесь Достоевский то понимание науки, которое доминировало в сознании рядового, среднестатистического человека, живущего «в наш век отчаянных сомнений, в наш век, неверием больной»[2], как называл девятнадцатый век Ф.И. Тютчев, в ситуации принципиальной разобщенности между сферой духа и сферой интеллекта. Хвостики, дрожащие в мозгу — образ позитивистски ориентированной науки, не заботящейся ни о каких высших причинах, не признающей религиозного измерения бытия, а значит, неизбежно редуцирующей человека, лишая его перспективы преображения и соответственно уводя мир в сторону от Христа.

Против пободной базаровской науки, которая не оставляет места идее Творца, в человеке зрит лишь машину, а не «какой-то там образ и подобие», и, соприкасаясь с которой, по словам Мити Карамазова, «Бога жалко!», русские космисты выставляют идеал другой, жизнеспасительной, христианской науки, вдохновляемой идеалом обожения.

«ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ»[3] — так в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы» обозначил Достоевский (говорящими заглавными буквами) идею обновленной, христианской науки. И хотя сам писатель эту мысль не развил, она была подробно раскрыта Федоровым в ответе на его вопросы, вылившемся в текст его главного сочинения «Вопрос о братстве, или родстве...», где наука становится соработницей веры, служит «всемирному делу» братотворения, воскрешения, регуляции[4]. Критикуя кабинетное знание, разобщенность наук, не имеющих общего дела, Федоров выступал за творческий синтез научных дисциплин вокруг темы жизни, смерти и воскрешения. Само преодоление разделения церквей, «самого ненавистного из всех разделений», мыслитель ставил в прямую зависимость от примирения науки и христианства: «Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключающему войны внутренние и внешние, примирению, как оно изложено здесь, должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством»[5].

Мысль о науке как «всемирной медицине»[6], призванной исцелить бытие и человека от смертной болезни, вслед за Федоровым развивал и Соловьев. Над большим сочинением о «всеединой универсальной науке» молодой мыслитель работал в 1882 году, в период наибольшего сближения с Н.Ф. Федо-

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 28.

[2] Ф.И. Тютчев. Памяти М.К. Политковской (1872).

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. С. 250.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 139.

[5] Там же. С. 377–378.

[6] Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 40.

ровым и в своем понимании смысла и перспектив научного знания двигался параллельно ему.

Оценивая характерное для современной науки разобщение между отдельными специальностями как «ненормальное и неудовлетворительное», Соловьев сравнивает его с тем состоянием разделенности, которое господствует в современном мире между человеком и человеком, между нациями и народами. Между тем подлинный смысл научного знания состоит в восстановлении всеединства. Разрозненность же и разобщенность наук приводит их к «практическому бессилию»[1], в результате чего наука оказывается не в состоянии управлять ни природой, ни человеческой жизнью.

Разделенные, обескровленные науки не могут даже помыслить о том, чтобы управлять «миром небесных тел», как не могут они управлять и «атмосферой», и пресловутая метеорология «не сделала ни одного шага к подчинению этой области разумной воле человека». Сильнее же всего, по мнению Соловьева, «практическое бессилие науки в ее разрозненном состоянии» обнаруживается «на примере самой важной из всех наук — медицины. Ее целью должно быть поддержание жизни, победа над смертью»[2] — но и эту задачу медицина исполнить не может.

Подобное положение дел изменится только тогда, когда ученые осознают ту высшую и единую цель, к которой в конечном счете должна быть устремлена их деятельность на поприще знания. «Наука должна иметь понятие о своем искомом», она не может полноценно существовать, не определив своего места среди других областей человеческого творчества, не постигнув своего назначения в бытии. А это неизбежно ведет ее к союзу с религией, ибо именно религия раскрывает смысл мировой истории, который есть осуществление всеединства. Конечный вывод Соловьева таков: «Что может называться наукою, как не такая деятельность, которая поставила бы себе задачею приведение всего существующего в область божественного смысла, осуществила бы в распавшемся, в разрозненном мире божественную истину. <...> Истинная наука не есть отвлеченное умозаключение: она есть жизненное дело, она всемирна, всечеловечна, а потому и божественна»[3].

Мысль о том, что подлинная наука вере не противоречит, а является ее соработницей, на новом витке зазвучала в «федоровской» ветви космизма 1920–1930-х годов. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев подхватили выдвинутый Федоровым образ Церкви как средоточия соборного, богочеловеческого действия, утверждая, что в человечестве, вставшем на Божьи пути, Церковь не только не враждует с наукой, но становится ее водительницей и вдохновительницей, дает смысл и цель ее открытиям. В.Н. Муравьев, посвятивший проблеме «Церковь и наука» целый ряд страниц своего философского дневника 1920–1922 годов, а затем перенесший ее на страницы

[1] РГАЛИ. Ф. 556. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 11–11 об.
[2] Там же. Л. 6 об., 7 об.–8.
[3] Там же. Л. 16–17.

диалогов мистерии «София и Китоврас», указывал на источное единство науки и апокалиптики. Развитие науки в истории, подчеркивает Муравьев, шло по линии обособления от Церкви, в результате чего «Церковь осталась без орудия действия, но и «наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным». Современная наука «не имеет общей цели», является игрушкой частных целей и мнимых ценностей, и задача Церкви состоит «именно в том, чтобы дать ей эту цель». Церковь должна стать водительницей и вдохновительницей научного знания, а научное действие перерасти в «церковное дело преображения мира»[1].

Новая наука, обращенная к человеку и миру, соборна и персоналистична, исполнена эмпатии и любви. В ней нет отстраненного отношения к «объекту» исследования, холодного, расчленяющего анализа. Здесь вообще нет объекта, подлежащего препарации, нет линейного, однонаправленного воздействия, но есть субъект, а значит взаимодействие и диалог. В человечестве, которому заповедано любовное попечение о мире, знание целостно, а самый процесс познания сочетает разум и интуицию, ясность понимания и глубину восчувствия жизни, откликающейся человеку на его вопрошания о ней. Еще поэт и мыслитель В.Ф. Одоевский в трактате «Русские ночи, или О необходимости новой науки и нового искусства» выдвигал идеал цельного знания, синтезирующего все силы и способности человека, преодолевающего разрыв между субъектом и объектом познания, восстановляющего целостный взгляд на природу, растащенную по многочисленным рубрикам специальных наук. А уже в двадцатом веке образ ноосферы и науки как ее творческой силы не раз будет возникать в художественных произведениях русских писателей и поэтов, облученных идеей космизма. Так, Н.А. Заболоцкий распространяет сферу действия научного знания на всю природу, на все ее живые создания, и деятелями новой науки становятся не только люди, но и животные, в которых воссияла искра сознания. Вспомним волка-философа из поэмы «Безумный волк» (1931) или животных-ученых в поэме «Торжество земледелия» (1933). Через усилие познания («ума растенье развивают») высшие животные поднимаются над своей природой, восходят на новую ступень эволюции, обращают достижения научного знания на собственную природу, преодолевая в ней хищничество, скотство и зверство. Знаменитый принцип Федорова: «Все должны быть познающими и все — предметом познания» распространяется здесь уже не только на человека, но и на всю тварь земли. А в философской мистерии В.Н. Муравьева «София и Китоврас» (1921–1925) труд познания, переходящего в действие, распространяется не только на человека, но и на всех живых существ, на все элементы бытия, от планет до электронов, —все они участвуют в соборном действии, в «великом деле преобразования мира»[2].

---

[1] *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 2011. С. 453, 454.

[2] *Муравьев В.Н.* София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 394.

Регуляция природы

Идеал ноосферы — в естественнонаучной ветви космизма, становящегося Царствия Божия — в активно-христианской его линии — предполагает, как мы только что говорили, установление нового, ответственного, творчески-любовного отношения человека к природе, требует субъект-субъектного, а не субъект-объектного отношения к реальности, любви и попечения человека о бытии. Наиболее развернуто эта мысль обосновывалась у космистов — религиозных мыслителей, становясь частью их учения о человеке как соработнике Творца, проводнике в тварный мир божественного закона любви. «Как воплощенный Бог спасает человечество, так воссоединенное с Богом человечество должно спасти всю природу <...> Вся тварь должна быть искуплена и введена в свободу славы сынов Божиих»[1]. Действующему в послегрехопадном бытии закону пожирания, взаимной борьбы, вытеснения, смерти Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков и др. противопоставляют иной, божественный, сверхприродный закон — неслиянно-нераздельного единства, неиссякающей жизни, вселенской любви; во внесении этого закона в природный мир полагают онтологический и религиозный долг «сынов и дочерей человеческих», признавших себя орудиями Божественной воли.

Преодоление падшего природного порядка существования, расширение власти духа над материей, установление нового, высшего принципа жизни, в основе которого солидарность существ, любовь и бессмертие, — так понимает родоначальник космизма Н.Ф. Федоров суть богочеловеческого задания людям. Мыслитель выдвигает идею регуляции, «внесения в природу *воли и разума*»[2], преображения и одухотворения тварного мира. Человек должен познать и понять протекающие в природе процессы, научиться управлять их течением, побеждая слепые, смертоносные, болезнетворные силы мира, просветляя в природе ее светлый, Божеский лик. Человек — космизатор творения, разумно-творческий управитель мира, любовно вверенного ему Бессмертным Отцом, а не насильник, не узурпатор природы, каковым он является в наличной истории.

В «Философии общего дела» разворачивается критика эгоистического, потребительского отношения к бытию. Торгово-промышленная цивилизация, живущая языческим carpe diem, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Человек, в акте грехопадения отрекшийся от своего Творца, продолжает упорствовать на ложном пути, хищническим поведением в природе готовит себе рукотворный апокалипсис: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, — все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью

[1] *Соловьев В.С.* Религиозные основы жизни. М., 1884. С. 1, 54.
[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 393.

даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстановляющая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца»[1].

Федоров призывает к покаянию, к нравственной умопремене: «...Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе»[2]. Недостойно человека, в котором воссияла Божественная искра сознания, которому дан святой дар ведения и любви, «видеть свое назначение в присвоении лишь того, что не создано» его трудом. «Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть. <...> Мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая. Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы, и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живоносную»[3].

Намечая перспективу преображения хозяйственной деятельности рода людского на высших, нравственно-религиозных началах, представители христианского космизма прямо напоминали о первой заповеди, данной Творцом человеку: заповеди возделывать и хранить этот мир, быть в нем хозяином добрым, его устроителем и украсителем, а не вором и нахлебником, умеющим только расточать ресурсы земли. Экономику они возводили к идее христианской икономии, считали частью Божественного домостроительства. Творческая деятельность человека в природе, подчеркивал в работе «Философия хозяйства» (1912) С.Н. Булгаков, коль скоро опирается она на Божий замысел о существе сознающем, содействует гармонизации смертного, раздробленного бытия, ведет его к полноте и совершенству. Хозяйство софийно, по своему заданию оно есть мироустроение, восстановляющее в падшем бытии первоначальную Божественную красоту.

Видя в заповеди обладания землей высшую, Божественную норму хозяйства, Булгаков, как и Федоров, утверждал, что реальное, эмпирическое хозяйство, которым заправляет человек нынешней, безыдеальной цивилизации, не желающий знать ни о каких высших причинах, живущий по принципу «После нас хоть потоп», далеко отстоит от своего подлинного, неискаженного образа. Опасность такого хозяйствования христианские космисты видели еще тогда, когда никто и не помышлял говорить о глобальных проблемах современного мира. В эксплуатирующем отношении к бытию они ви-

[1] *Федоров Н.Ф.* Сочинения. Т. 1. С. 197.

[2] Там же. С. 94.

[3] Там же.

дели принципиальное нарушение подлинного, любовно-творческого союза человека как водителя твари со всей «стенающей тварью», ждущей от него попечения и спасения, гордынную обособленность от природы, равнодушие к ее судьбе, отношение к миру как к объекту, как к материалу, ресурсу для собственной жизнедеятельности. Субъект-объектный, эксплуатирующий принцип отношения человека к природному целому оборачивается искажением собственного его образа, дефектной антропологией, когда человек из спасителя и старшего брата природы превращается в ее губителя и разорителя, фактически отрекается от своей главной задачи — служить сохранению и приумножению жизни, вносить в мир «стройность», служить восстановлению бытия в полноте его «софийности».

В понятии регуляции, как оно трактуется Федоровым, объединяются оба ныне противоборствующих взгляда на человека: естественнонаучный, согласно которому разум возникает в процессе эволюции природных форм, и религиозный, согласно которому разум манифестирует Божественное происхождение человека. Регуляция для мыслителя во всей полноте проявляет онтологическое задание человека — как существа, сознательно противостоящего энтропии и смерти. «Христианство, — подчеркивал Московский Сократ, — не есть лишь жизнепонимание, а дело искупления, которое и состоит в расширении и распространении регуляции на весь мир. Иначе разум нужно признать патологическим явлением, а разрушение мира здоровьем!.. Если же разум — не патологическое явление, то как падение связано со смертью, так и регуляция связана с жизнью, и ведет она не к равновесию только и превышению дохода над расходом, жизни над смертью, но и к совершенному устранению расхода, смерти, к возвращению всего израсходованного, к воскрешению всех умерших; регуляция есть существенный признак совершеннолетия рода человеческого как разумного существа»[1].

Религиозно-философскую трактовку понятий «эксплуатация» и «регуляция» вслед за Федоровым и Булгаковым дал философ-космист 1920–1930-х годов Н.А. Сетницкий. В 1920-е годы он работает над философско-экономическим сочинением «Эксплуатация или Регуляция?», в самом названии которого обозначались два разнонаправленных вектора отношения человека к природе, две модели его действия в бытии. Понятие «эксплуатация», ключевое для политической экономии, Сетницкий транспонирует в сферу онтологии и антропологии. В эксплуатации, строящейся на том, что «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством»[2], он видит не только эгоизм человека по отношению к человеку, не только «падший», безответственный тип отношения человека к природному бытию, но и знак падшести и несовершенства самого бытия, где одни особи служат в пищу другим, другие паразитируют за счет

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 244.

[2] *Сетницкий Н.А.* Эксплуатация // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 539.

третьих, третьи вытесняют четвертых. Несамодостаточность, неумение поддерживать свою жизнь вне надобности умалять и поглощать при этом чужую, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, позволяющая рассматривать другого как объект, как орудие достижения собственных целей, стихийность протекающих в мире процессов, нерегулируемых, ненаправляемых в созидательное русло, — вот почва, на которой вырастает принцип эксплуатации. Капиталистический строй лишь узаконивает его, возводит, так сказать, в «правило веры» и жизни, «добавляя к стихийным противоборствам слепой и умерщвляющей природы, не получающей от человека руководства, еще и внутричеловеческую борьбу и разлад»[1].

Принцип эксплуатации характеризует, по мысли Сетницкого, само нынешнее положение человека в мире: «паразита земли, паразита природы и космоса»[2]. Он лишь потребляет, не умея восстановить, не преображая земного достояния. Более того, разрушительное, хищническое воздействие человека, «от уничтожения животных и растений в качестве пищи, вплоть до попыток разложить атом»[3], вольно или невольно содействует стихийным, энтропийным процессам в самой природе, служит «ускорению и обострению процессов распада». «Кумулированная стихийность природы и стихийность эксплуатации (принципиально неограниченной в отношении природы), — утверждает Сетницкий, — естественно приводит к расстройству природного процесса, к истощению ресурсов и потере возможности поддерживать жизнь»[4]. Природа и человек являют собой при подобной модели «обычный случай паразитарного симбиоза», неизбежно ведущего к смерти обоих организмов.

Падшему, нравственно тупиковому принципу эксплуатации, по мысли Сетницкого, и противостоит регуляция. Это новый, высший тип отношений внутри целого, будь то природа или человеческое общество. Здесь уже не взаимная рознь, вытеснение и борьба, не паразитирование и хищничество, а согласное, одухотворенное, питаемое любовью единство частей целого, прообраз которого был дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. Регуляция, являет собой новый — божеский — тип хозяйствования, задача которого не эгоистическое поддержание собственной жизни или жизни социума, когда действенна лишь установка на настоящее, а «после нас хоть потоп», но «обладание землей», в смысле первой заповеди, данной Творцом человеку, разумно-любовное устроение мира по законам красоты и гармонии.

Отсюда вытекает и назначение человека: встать на путь преодоления «паразитарно-хищнической утилизации и эксплуатации», идя к сознательно-творческой регуляции процессов, протекающих в природе и космосе. В кни-

---

[1] *Сетницкий Н.А.* Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова. Харбин, 1926. С. 22.

[2] *Сетницкий Н.А.* Эксплуатация. С. 544.

[3] Там же. С. 572.

[4] Там же. С. 574.

ге «О конечном идеале» (1932), трактуя данные в «Откровении Иоанна Богослова» образы Царствия Божия на земле и Небесного Иерусалима как образы совершенного строя мира, он подчеркивает, что их воплощение в реальность находится в прямой зависимости от того, встанет ли человечество на путь творческой и ответственной, сознательной и свободной регуляции мира или продолжит пребывать на путях эгоистической, насильнической эксплуатации. «Полное воплощение социального идеала, — пишет Сетницкий, — возможно только после не менее полного преобразования природы путем изгнания из нее стихийного хаотического начала. <...> Только в условиях этой преображенной природы, регулируемых разумом и просветленных космо-теллурических процессов и возможно воплощение (схождение с неба на землю) "святого города Иерусалима Нового"»[1].

Принцип регуляции, приводящий природу и человека к сотрудничеству, к целостному, безущербному, преображающему развитию, когда человек, мироустроитель, космизатор природы, двигатель «космического роста» мира, задает природе созидательные, масштабные цели, а природа во всей совокупности своих творческих сил откликается на вдохновляющий его призыв, в традиции космизма выражался не только философски, но и художественно. О «союзе кровного родства» между «разумным гением человека» и «творящей силой естества» писал Ф.И. Тютчев: «Скажи заветное он слово — / И миром новым естество / Всегда откликнуться готово / На голос родственный его» («Колумб», 1844). Ф.М. Достоевский в кульминационной сцене романа «Братья Карамазовы» представлял, как Алеша выходит из кельи под купол сияющих звезд и, повергаясь на землю, плача и целуя ее, родную колыбель человека, чувствует, как «нити ото всех <...> бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и вся она трепетала, "соприкасаясь мирам иным"»[2]. А Николай Заболоцкий в поэме «Торжество земледелия» рисовал будущий мир, в котором высшие животные, обретающие дар сознания, становятся сотрудниками человека: «Осел, товарищем ведом, / Приходит, голоден и хром. / Его как мальчика питают, / Ума растенье развивают»; «Здесь волк с железным микроскопом / Звезду вечернюю поет, / Здесь конь с редиской и укропом / Беседы длинные ведет». А Даниил Андреев, духовный собрат русских космистов, в поэме «Железная мистерия» (1950–1956) рисует новый, ноосферный строй мира, где человечество превращается из насильника естества мира в космизатора его, развивая разум в животных,

Подход к животным станет нов,
Когда ключом любви и знания
Переменится до основ
Наука зоовоспитания.
Членораздельнейшую речь

[1] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 241.

[2] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 328.

Развив для них усильем вдумчивым
Цивилизацию стеречь
Поручим зайцам, зебрам, сумчатым.

Идеал регуляции в философии космизма связан с расширительным пониманием этики. Нравственный закон не ограничивается областью межчеловеческих отношений, но распространяется на всю природу — как на внешний мир, так и на природу самого человека как существо целостное, духотелесное. Федоров, давший наиболее развернутый проект регуляции, представил оба ее направления в последовательной цепочке задач. Во внешнем мире это борьба со стихийными природными катаклизмами: ураганами, землетрясениями, наводнениями, цунами, засухами и эпидемиями, уносящими миллионы человеческих жизней, умение не просто предсказывать, но предотвращать эти бедствия; регуляция климата и атмосферы, выход в космос для его освоения и преображения, безграничное творчество в обновленной Вселенной. Применительно к человеку — блокировка старения, борьба с болезнями и смертью, управление протекающими в организме процессами, обретение способности к «органосозиданию», к «естественному тканетворению», которой обладает природа «в ее “творящем стане”»[1]. Человек, по Федорову, должен научиться управлять своим организмом, свободно перемещаться в пространстве, жить в разных средах, трансформировать функции органов в зависимости от условий и среды обитания. Подобное качество преображенного тела человека, где дух и сознание полностью управляют органическими процессами, Федоров называл «полноорганностью». Став существом бессмертным, не пожирающим и не вытесняющим, способным к жизни в различных средах, к «последовательному вездесущию», человек, в представлении философа, выйдет к полноте творчества, осуществляя «бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве»[2].

«Психо-физиологическая регуляция» распространяется и на душевную природу человека, просветляет глубины его психики. Вспомним, как часто мы мучаемся от пресловутого несоответствия между «быть» и «казаться», от несовпадения внешнего впечатления о человеке (зачастую случайного и поверхностного, не зачерпывающего всей внутренней его глубины) и подлинного объема его внутренней жизни. Как часто оказываемся неспособны выразить словом живущее в душе чувство. С какой горечью осознаем, что чужая душа потемки и «мысль изреченная есть ложь». Трагедия закрытости, непрозрачности, невозможности понять и почувствовать другого, как себя самого, и другому дать почувствовать и понять себя во всей полноте, — об этом много писал Достоевский. А вот слова Федорова: «Человек не обладает в настоящее время ни полною способностью самооткровения, ни способностью проник-

[1] *Семенова С.Г.* Созидание будущего. Философия русского космизма. С. 401.
[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 125.

нуть во внутреннюю глубину другого существа»[1]. В этой невозможности достичь полноты взаимопонимания, равно как и полноты проявления души во внешности, философ видит знак человеческого несовершенства, глубинная причина которого коренится все там же — в смертности. Соответственно и регуляция должна быть направлена на просветление психики, пестование дара любви и, что особенно важно для Федорова, — на то, что можно было бы назвать воскресительным познанием: «исследования сынами самих себя в отцах, отцами — в сынах, узнавание братьями себя в близких и дальних своих братьях»[2]. По Федорову, «для того, чтобы раскрыться, показать и вместе понять себя»[3], человечество должно просветить в себе образы отцов и предков, узнать их в себе и себя в них, готовя условия их воскрешения. Восстановление образов отцов и предков в соединении с само- и взаимоисследованием — необходимый этап на пути к психократии, к достижению взаимной открытости и прозрачности людей друг перед другом, когда «лицезрение» станет наконец «душезрением».

Одним из важнейших этапов регуляции, необходимым условием достижения того, что Н.Ф. Федоров называл «полноорганностью», становится в русском космизме обретение нового принципа взаимодействия человека со средой и нового типа питания. Образ такого взаимодействия дан человечеству в Троице, в идеале всеединства, соборности, где нет «поглощения», умаления одного элемента целого за счет другого, где отдача не связана с истощанием, а полнота — с отнятием у другого. Если же искать образ нового питания в самой природе, то придется обратить взор на растения, обладающие автотрофностью, строящие своих ткани под воздействием солнечного света из неорганических веществ. Человек, в отличие от растений, является существом гетеротрофным. Процесс питания связан для него с неизбежным умерщвлением органического. «В желудке нашем исчезают травы, / Животные, растения, цветы» — так характеризовал поэт Николай Заболоцкий человека как существо «пожирающее», «величайшего убийцу на земле», по определению немецкого писателя и философа Иоганна Гердера. В стихотворении «На лестницах» (1928), вошедшем в его знаменитый сборник «Столбцы», кот-философ, «отшельник лестницы печальный, монах помойного ведра», попадая на кухню, видит страшную в своей обыденности картину приготовления пищи, «кровавого искусства жить»: «Там примус выстроен, как дыба. / На нем, от ужаса треща, / Чахоточная воет рыба / В зеленых масляных прыщах. / Там трупы вымытых животных / Лежат на противнях холодных / И чугуны, купели слез, / Венчают зла апофеоз».

Ставя перед человеком задачу преодоления греха «пожирания», обратной стороной которого является смерть, Федоров так характеризовал «полноорганный организм», который «мы должны себе выработать»: «Этот ор-

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 270.

[2] Там же.

[3] Там же.

ганизм есть единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»[1]. Философ прямо предвосхитил здесь идеи Вернадского об автотрофности человечества. Путь строительства ноосферы, во всей полноте раскрывающий мощь человеческого разума как «геологической» и «космической силы», по мысли автора теории ноосферы, пролегает в том числе через «изменение формы питания и источников энергии, используемых человеком»[2]. С «будущей автотрофностью человечества» связывает Вернадский достижение планетизации, осознание и обретение человечеством подлинного единства, вселенскости, переход рода людского на новый эволюционный виток, но не спонтанный, а направленный, творческий.

Идеал регуляции в философии космизма определяет перспективу движения от технического прогресса, механически, орудийно воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними его законами. В свое время А. Бергсон определил два направления, какими развивалась в процессе эволюции жизнь: одно — с преобладанием инстинкта (все животные формы) и второе, в случае с человеком, — интеллекта. На путях инстинкта жизнь изнутри владеет качеством исправлять и создавать само собою орудия, принадлежащие самому организму (явления мимикрии, отращивания необходимых органов...). На путях интеллекта человек научился создавать искусственные орудия — они как бы выносят вовне (экстериоризируют) его возможности и многократно их усиливают. Но именно на этом техническом пути развития возникают серьезные ущербы. Орудийное отношение к окружающему, т. е. дистанционное манипулирование с природными телами при помощи разного рода приспособлений и машин, усугубляет раскол человека (субъекта) и мира (объекта), приводит к непониманию жизни в ее истинных глубинах, к механистическому отношению человека к природе, к дегуманизации самого человека, подпадающего под власть машинизма, к консервированию организма самого человека в его органической слабости и несовершенстве.

Н.Ф. Федоров отводил технике лишь временно-необходимый этап в развитии человечества, но и на этом этапе стремился радикально изменить ее облик, подчеркивая, что технический прогресс должен быть подчинен религиозно-нравственному идеалу, ориентирован на служение жизни, а не на ее разрушение, на возделывание, культивацию земли и околоземного пространства, а не на обеспечение однобокого материального комфорта. Магистральную же линию будущего восхождения человека к новой бессмертной природе он видел в органическом его совершенствовании: не через все изощряющиеся искусственные «протезы» к своим членам и органам, только

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 281.

[2] *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества. С. 300.

ослабляющие естественные их качества, а в ходе радикального преобразования самого организма... Если сопоставить это с идеями Бергсона, то можно сказать, что речь идет о том, что интеллект должен быть расширен и углублен за счет сознательно развитых и управляемых потенций инстинкта, который в человеке принимает вид интуиции.

Обретение способности к органосозиданию, «естественному тканетворению», «полноорганности» для Федорова является необходимым условием овладения космическим пространством. «Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы»[1], — пишет мыслитель.

Намечая перспективу перехода от технического к органическому прогрессу, философы-космисты не обесценивали технический этап развития человечества. Н.А. Умов, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский активно использовали понятие homo faber — человек, производящий орудия, создающий реальности, которых нет в самой природе. Создание орудий представало у них как одно из проявлений творчества человека, как вносимый им вклад в бытие, обнаружение своих созидательных потенций. В технике, как части культуры, как важнейшем сегменте создаваемой человечеством «второй природы», Н.А. Умов и П.А. Флоренский видели один из факторов нэгэнтропии. Автор космической философии К.Э. Циолковский в свои образы будущего активно вводил технические изобретения. А П. Тейяр де Шарден, следуя за Бергсоном, видел в технике — реальность, лежащую на магистральной линии жизни: она демонстрирует плоды роста сознания, которое познает мир и конструирует новое. Французский философ видит в технике «руки ноосферы», один из инструментов планетизации человечества. «Космогоническое значение» техники, создающей через человека «новый космос», рождающей качество планетарности, подчеркивает и Н.А. Бердяев (хотя в то же время и критикует технический этап развития цивилизации за резкий разрыв человека с овладеваемой им природой, с землей).

В главе «Органопроекция», входящей в труд «У водоразделов мысли», П.А. Флоренский, соединяя идеи Бергсона и немецкого философа Э. Каппа, доказывавшего, что человек создает технические орудия по «образу и подобию» естественных органов, рассматривает этот процесс как стремление человека активно воздействовать на окружающую среду, как бы расшириться в мироздании, наложить контуры своего тела на все вещи мира. Более того, техника, по Флоренскому, не просто посредник между человеком и природой, но и средство человеческого самопознания. Конструируя инструменты и машины, люди могут глубже и точнее понять устройство своих собственных органов. То, что в организме бессознательно, рефлективно, делается здесь сознательно воспроизведенным, построенным по осмысленному проекту и плану.

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 405.

И наконец, воспроизводя в технике те из наших органов, которые рудиментарны или вовсе еще не развиты и не выявлены, претворяя их в совершенные, стройные механизмы, человек вольно или невольно открывает дремлющие пока возможности собственного организма. «Линия техники и линия жизни идут параллельно друг к другу»[1], — утверждает Флоренский.

Родственность, схожесть строения и функций органов и орудий, выраженная идеей органопроекции, дает своеобразную теоретическую основу концепции органического прогресса. Овладев умением создавать орудия-органы вовне, человек должен применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, точность, силу и прочность механизма сообщить организму, не мертвое, а живое сделать совершенным.

Ту же интуицию задолго до П.А. Флоренского высказал автор учения «Всемир» А.В. Сухово-Кобылин. Он полагал, что в процессе движения человечества от земной, теллурической, через солнечную (солярную) к звездной, сидерической стадии жизни «человека технического» сменит «человек летающий», просветивший «свое тело до удельного веса воздуха», создавший себе «эфирное, т. е. наилегчайшее тело»[2]. Изобретение таких средств передвижения, как велосипед, локомотив, для философа — своего рода прообраз «будущих органических крыльев, которыми человек несомненно порвет связующие его кандалы этого теллурического мира»[3].

В задачи регуляции, строительства ноосферы космисты включали не только все большее планетарное единство, преобразование мира, гармонизацию отношений с природой, но и достижение бессмертия. Федоров, выразивший имморталистический идеал во всей полноте, говорил не просто о бессмертии, но о возвращении к жизни всех когда-либо живших. Воскресительное дело — как дело богочеловеческое — философ называл внехрамовой литургией, напоминая, что литургия по-гречески значит «общее дело». Литургия, подчеркивал он, должна выйти за стены храма, вобрать в себя науку, искусство, хозяйство, синтезировать в деле преображения и воскрешения все области мысли и практики, от экономики и политики до экологии, биологии, медицины. Философ переосмыслял в духе идей активного христианства центральный момент литургии — таинство Евхаристии, во время которой хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христовы, которым затем причащаются верующие. Храмовая Евхаристия для философа есть предварение будущей внехрамовой Евхаристии, которая станет пресуществлением самой плоти мира, преображением праха умерших в живые тело и кровь. «Престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших»[4].

---

[1] *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 3(1). С. 421.

[2] *Сухово-Кобылин А.В.* Летание // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 55.

[3] Там же. С. 54.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 265.

Этот образ расширения литургии до масштабов всей Земли, всего Космоса обретает параллели в знаменитом художественно-философском сочинении Тейяра де Шардена «Вселенская месса» (1923). Оно было написано во время его первого путешествия в Китай, в экспедиции на плато Ордос, где отец Тейяр пережил огромный духовный подъем. У него не было ни хлеба, ни вина, ни алтаря, но от творил свою «мессу над вещами», свою Вселенскую литургию, в которой Евхаристия расширялась до масштабов Вселенной и Вся материя, пронизанная Божественным Огнем, сошедшим в недра мира, оказывалась «воплощена» воплощением Христа[1]. И в других произведениях он стремился придать христианскому служению в мире подлинно космический масштаб, углубляя и свое учение о Церкви, функцию которой видел в том, «чтобы знать и уметь христианизировать все, что есть человеческого в человеке»[2]. Церковь, подчеркивал отец Тейяр, не уводит из мира, она расширяется на мир, выносит литургическое служение за стены храма и монастыря, на все пространство истории и природы, и вся земля является престолом этого вселенского преображения.

Смысл любви. Этика преображенного Эроса

В христианском космизме (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, П. Тейяр де Шарден) тема преображения человеческой природы и природы мира неразрывно связывалась с размышлениями о смысле любви, об «этике преображенного Эроса».

Для христианских космистов любовь преображающа: сквозь искажающую коросту греха, сквозь все наносное и случайное она прозревает то сокровенное ядро человеческого существа, которое сохраняет в незамутненности и чистоте образ Божий. Любовь избирательна, утверждает единственность и незаменимость данной, конкретной личности. Она «не может примириться с уверенностью в предстоящем одряхлении и смерти любимого лица и своей собственной»[3]. Любовь в полном смысле слова жаждет бессмертия, не символического, а реального и всецелого, просветления и спасения всего человека в неразрывности его естества, психеи и духа. Она не спиритуалистична, а психо-физична, духовно-телесна. Любовь неразрывна с понятием связи, взаимопроникновения, взаимодействия, и поэтому в послегрехопадном порядке бытия, стоящем на раздробленности, распадении, взаимной непроницаемости и розни существ, она является началом восстановляющим и преображающим.

---

[1] *Тейяр де Шарден.* Вселенская месса // Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С. 124.

[2] Цит. по: *Свящ. Евгений Струговщиков.* Тейяр де Шарден и православное богословие. М.: Fazenda Дом надежды, 2004. С. 35.

[3] *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 519.

Русские религиозные мыслители полагали в любви высшую, божественную норму отношений и связей. Н.Ф. Федоров писал о том, что единство лиц Пресвятой Троицы воплощает в себе «самый закон любви», такую ее полноту, которая делает невозможным ни разделение, ни саму смерть[1]. Владимир Соловьев подчеркивал, что любовь в своей горней, божественной ипостаси воплощает целостный, сизигический тип связей и отношений, который должен быть распространен и в человеческом обществе, и во всей «природной и всемирной среде»[2]. С.Н. Булгаков акцентировал божественную, софийную природу любви, ее зиждительную роль в мировом процессе, в становлении благобытия. Любовное стремление, в его понимании, есть стремление космогоническое, восходящее, творческое: оно знаменует порыв земли к небу, материи — к форме, усилие ко всецелому и окончательному воплощению Божественной идеи, ее торжеству на всех ступенях развития. Любовью освящается тварный мир, любовь, фокусируя в себе лучи софийности, одухотворяет и просветляет материю, сообщает ей качество «духовной телесности».

Н.Ф. Федоров высшей религиозно-нравственной формой любви считал любовь детей к родителям, «сынов и дочерей человеческих» к их отцам, подчеркивая, что она неразрывна с любовью к «Богу отцов», «не мертвых а живых» (Мф. 22, 32). Природа, движимая слепым инстинктом, знает только половую любовь, побуждающую две половозрелые особи соединяться ради производства потомства, знает и тесно с ней связанную любовь родителей к детям, требующую от них отдавать все силы вынашиванию, выкармливанию, воспитанию тех, кто очень скоро вытеснит их из жизни. Любовь сыновне-дочерняя, любовь детей к родителям — сверхприродна. Она как бы повернута вспять, в толщу ушедшего времени, к отцам и предкам, противостоя природной необходимости, что увлекает живущее вперед и только вперед. Она не инстинктивна, а сознательна, не чувственна, а духоносна. Это высшая любовь, находящая свой первообраз в любви Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу. Величайший нравственный поворот в человечестве мыслитель видел в том, чтобы обратить сердца живущих к умерших, «сердца сынов к отцам»[3], пробудить чувство всеобщей родственности, братски-сыновней любви, рождающей стремление «возвратить жизнь тем, от коих ее получил»[4].

Любовь к родителям, по Федорову, в корне преображает муже-женские отношения, просветляет брачный союз, преодолевая слепой характер естественной природной любви, фатально влекущей к смерти. Долг воскрешения уничтожает рознь между детьми и отцами, помогает любящим преодолеть обособляющую замкнутость друг на друге, становится залогом восстановления всемирного родства: «И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поко-

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1 С. 90.
2 Там же. С. 547.
3 Там же. С. 72.
4 Там же. С. 297.

ление в работе к общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братий, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух»[1].

Любви как «наиболее универсальной, наиболее могущественной и наиболее таинственной из всех космических энергий» придавал важнейшее значение для осуществления высшего единства мира и П. Тейяр де Шарден: «Любовь, так же как и мысль, в ноосфере будет пребывать в состоянии неизменного роста. <...> Любовь, в своей до конца очеловеченной форме, имеет своей целью выполнять функцию гораздо более широкую, чем простой призыв к размножению»[2]. Любовь служит у французского мыслителя подлинному раскрытию личности и одновременно служит собиранию человеческого рода в соборное, ноосферное целое. Христианство несет в себе «необыкновенную и многозначительную мощь “пан-аморизации”»[3].

Высшая задача любви — «восстановление целости человеческой личности, создание абсолютной индивидуальности», утверждение «всемирной сизигии»[4] — не может быть реализована в рамках природного порядка вещей, стоящего на половом расколе, вытеснении, смерти. Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев указывали на антиномию полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов: «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть»[5], — утверждал Федоров. «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти» — вторил ему Соловьев[6]. Ту же точку зрения выражал и Н.А. Бердяев: «Рождение и смерть — одной природы, имеют один источник. <...> И рождение и смерть одинаково — продукты мирового распада, дети времени, царства временности в мире. <...> Рождение есть уже начало смерти, истина эта подтверждается опытом всей природы и слишком очевидна. <...> Родовое начало и любовь для продолжения рода — продукты смертности и испорченности природы и вместе с тем укрепление и узаконение смертности, торжество закона тления»[7].

В философии космизма была выдвинута идея «положительного целомудрия», претворения родотворной силы любви в творческие, воскресительные мощности, их обращения на познание мира, его регуляцию, на воссоздание утраченной жизни. Свой идеал «положительного целомудрия» Федоров

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 249.

[2] *Teilhard de Charden P.* Cahiers 1 Construire La Terre: Paris Ed. du Seuil, 1958. P. 23.

[3] *Teilhard de Charden P.* Le Christique // Teilhard de Charden P. Oeuvres. V. 13. Paris: Ed. du Seuil, 1976. P. 103.

[4] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 518, 548.

[5] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 300.

[6] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 522.

[7] *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 239.

противопоставлял «отрицательному целомудрию», проповедь которого прозвучала у позднего Льва Толстого: в «Крейцеровой сонате» и «Послесловии» к ней писатель выступил жестким проповедником воздержания и брато-сестринских отношений между супругами. Федоров спорил с Толстым, подчеркивая, что «отрицательное целомудрие» — борьба только оборонительная, которая при своей абсолютизации неизбежно обернется самоубийством человеческого рода, ведь новая жизнь в наличном порядке природы входит в мир только через половое рождение. Нужен не отказ от деторождения, а сознательно-творческое управление процессами жизни. Нужно не угашать энергии эроса, а перенаправить их с рождения на воскрешение, на превращение всего «рождаемого, под которым кроется умирающее, в воссозидаемое и оживляемое»[1].

О метаморфозе эротической любви, «трансформации той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов», о ее обращении на «духовно-телесное творчество», на преображение всей «природной и всемирной среды», становящейся всеединством, вслед за Федоровым писал и Соловьев[2]. В работе «Смысл любви» он опирался на идеи Платона, соединявшего с понятием Эроса идеи совершенствования, восхождения, жажду бессмертия и «творчества в красоте», смело вводя их в горизонт активного христианства. «Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса»[3].

Мысль о том, что неповрежденная человечность стяжается не через погашение мощных сил эроса, а через их просветляющую трансформацию, развивал философ и богослов А.К. Горский. Саму регуляцию он ставил в тесную связь с духовным, внутренним деланием. В своих рассуждениях мыслитель опирался на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Еще в исихазме саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации, составляющие основу «умного делания», сочетались с определенной дисциплиной тела (регуляция дыхания, особая поза молитвы). Горский полагал опыт «священнобезмолвствующих» частью активно-христианского делания, при этом смело расширяя его границы. Опираясь на принцип регуляции, он подчеркивал необходимость управления энергиями любви. С точки зрения Горского, нужно не отсекать эротические центры, а напротив — озарить их светом, стяжаемым в молитве, устремляя преображенные энергии эроса на созидательные, воскресительные, «телопостроительные» цели[4]. Продолжая мысль Федорова о преодолении полового рождения, которое имеет своей

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 521.

[2] *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 547.

[3] *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 614.

[4] См.: *Горский А.К.* Сочинения и письма: В 2 кн. Кн. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 700.

изнанкой вытеснение и смерть, интуиции С.Н. Булгакова, полагавшего, что райское, догрехопадное рождение должно было быть непорочным, Горский размышлял о перспективах перехода «к воспроизведению органической жизни — иными путями, нежели пути бессознательной животности»[1], указывая, что жизнь, воспроизведенная сознательно, творчески, как огонь от огня, будет совершенной, бессмертной, не вытесняемой и не вытесняющей.

Космическая философия. Выход человечества в космос

Учение об активной, творческой роли разума в биосфере, о направленности процесса развития, выходящего на новый виток с появлением во Вселенной сознающего, целеполагающего, познающего мир и действующего в нем существа, коим является человек, в философии отечественного космизма сопрягалось с идеей освоения космоса. Новое антропологическое видение, представляющее человека активным, сознательно-творческим деятелем эволюции, порожденном вековыми ее усилиями и призванным направлять развитие мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом, побуждало к тому, чтобы расширить ареал человеческого действия за пределы планеты, распространить его в космические пространства. «Труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться»[2], — писал Н.Ф. Федоров.

Выход за пределы земной планеты, подчеркивал родоначальник космизма, обусловлен самой сущностью человека, задан ему онтологически. «Зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем»[3]. Будучи сознающей, мыслящей частью природы, человек и должен действовать во всей природе, быть деятелем не только теллурического (земного), но и вселенского (космического) процесса. «Противопоставлять природу человеку, пугать его пространством, это значит забывать, что сама природа сознает себя в человеке и силиться, стремится управлять собою»[4]. «Падающие миры и противодействующее падению существо» — так обозначает Федоров наличное состояние космоса, где действует закон энтропии, и созидательную роль в нем человека, противопоставляющего разрушению и падению восстановление и жизнь.

Как христианский мыслитель, Федоров рассматривает задачи человека во Вселенной в контексте заповеди обладания землей, понимая ее расширительно — как завет существу, созданному по образу и подобию Божию, быть

---

[1] *Горский А.К.* Николай Федорович Федоров и современность // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 724.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 250.

[3] Там же. Т. 2. С. 243.

[4] Там же. С. 244.

добрым хозяином и управителем всего мироздания. Грехопадение рассматривалось им как космическая катастрофа, ввергшая в состояние «падения» и «смерти» все бытие. Соответственно «регуляция процесса космического»[1] представала «восстановлением» мира в его совершенстве, исполнением божественной заповеди, от которой отрекся человек в начале времен.

Федоров широко обосновывал задачу выхода в космос, в том числе и глобальными проблемами, уже дававшими себя знать в его эпоху. О проблеме голода и засух тогда писали много, о проблемах истощения земных ресурсов, перенаселенности земли практически еще нет. Но перспектива остывания земной планеты в свете идеи тепловой смерти Вселенной для людей эпохи Федорова отвлеченностью не была. Да и до того, как эта идея была сформулирована учеными, образ остывшей, мертвой Земли возникал в воображении русских романтиков[2]. Откликаясь на футурологические прогнозы о гибели Земли и человечества, Федоров писал: «Вопрос об участи земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? <...> Мы можем сказать, что сама земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека <...> Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся <...> отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от разрешения экономического вопроса, поставленного Мальтусом, и, вообще, от нравственного существования человечества»[3].

Разрабатывая проект регуляции, представители философии космизма подчеркивали теснейшую взаимосвязь процессов, протекающих на Земле, с функционированием Вселенной. Жизнь, по мысли Вернадского, не изолирована, она представляет собой продукт деятельности всего космоса. «Твари Земли, — пишет ученый, — являются созданием сложного космического процесса, необходимой и закономерной частью стройного космического механизма, в котором, как мы знаем, нет случайности»[4].

Книга «Биосфера», вышедшая в 1926 году в Ленинграде, а спустя три года опубликованная в новой, расширенной и дополненной французской версии, раскрывает этот тезис ученого. С истинным вдохновением описывает Вернадский, как космические излучения буквально бомбардируют земную

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 244.

2 См. подробнее главу «Аргонавты бессмертия. Иммортализм русского космизма».

3 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 255–256.

4 *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 38.

поверхность, «охватывают биосферу, проникают всю ее и все в ней»[1]. Именно благодаря этим мощным потокам энергии «вещество биосферы» «становится активным» и, собирая и перерабатывая в биосфере «полученную в форме излучений энергию, превращает ее в конце концов в энергию в земной среде свободную, способную производить работу»[2].

Само явление жизни на Земле — продукт деятельности всего космоса, и прежде всего «лучистой энергии Солнца». И не только на биосферу влияют потоки энергии, идущие от Солнца, которое недаром во всех мифологиях и первобытных религиях признается источником жизни, но и на историческую жизнь человечества. В докторской диссертации «О периодизации всемирно-исторического процесса» (1918) А.Л. Чижевский, проследив на огромном материале соотношение между периодами солнечной активности и всплесками «возбуждений» в истории (массовые народные движения, войны, революции и др.), выдвинул на повестку дня необходимость «изучения явлений общественных в связи с явлениями геофизическими и космическими»[3], подчеркнув, что она требует совместных усилий представителей естественных и гуманитарных наук.

На протяжении многих веков человек полагал себя центром Вселенной. «Мыслящий натуралист» Николай Григорьевич Холодный (1882–1953), последователь Вернадского, ввел понятие *антропокосмизма*, *противопоставив его* антропоцентризму, считая последний «отжившим мировоззрением»[4], проявлением греха гордыни и эгоцентризма. Антропоцентризм, по мысли Холодного, отрывает человека от других живых видов, противопоставляет его космосу, ограждает его китайской стеной от мира и его судьбы. Антропокосмическое понимание разрушает эту стену. Человек предстает как органическая часть Вселенной, как существенный этап ее развития. Более того, в антропокосмизме утверждается принципиальная ответственность человека перед всеми формами жизни и природными явлениями, указывается на долг человека перед природой, давшей ему жизнь, выпестовавшей в нем сознание.

«Утверждая родство человека с другими жизненными формами и силами, даже своеобразный "долг" перед ними (выносившими его к бытию), антропокосмическая установка отвергает гордынное покорение этих сил. Да, человек не есть некое суверенное и автономное существо в мироздании, он неотделим от судеб космического развития», — резюмирует позицию Холодного С.Г. Семенова. При этом возникает и обратный процесс: человек «становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником про-

---

[1] *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 43.

[2] Там же. С. 37.

[3] *Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924. С. 60.

[4] *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 332.

цессов космического масштаба и значения»[1]. В отличие от христианских космистов, которые антропоцентрическому мировоззрению, полагающему человека «мерой всех вещей», противопоставляли теоантропокосмизм, триаду «Бог, человек и природа», Н.Г. Холодный выстраивал свое антропокосмическое мировоззрение в секулярной системе координат и в то же время был созвучен с ними утверждением деятельной природы человека, его ответственности перед тварью, братской сопричастности всему в бытии.

Антропокосмизм был свойственен и К.Э. Циолковскому, правда он дал свою, отличную от Н.Г. Холодного, версию антропокосмического мировоззрения. Н.Г. Холодный считал, что стремление человека «антропоморфизировать» космос, проявлявшее себя в мифологиях и религиях древности, является проявлением «антропоцентризма», своеобразной гордыни человеческого «я», стремящегося наложить свои контуры на все вещи мира. Циолковский же называл себя «панпсихистом» и полагал, что космос наполнен жизнью, самыми разнообразными ее формами, находящимися на разных ступенях развития: от элементарных до высокодуховных и сверхсознательных.

Философия Циолковского, представляющая собой сложное целое, стоит на перекрестке двух главных идей: идеи целостности мира и избавления его от страданий. При этом философ, проявляя глубинную религиозность своих построений, развивал представление о Причине Космоса, которая, создавая Вселенную, не тождественна самой Вселенной и в то же время движет развитием, о «воле Вселенной», которая состоит в стремлении к совершенствованию мира, к избавлению его от страдания, в восхождении к полноте счастья всех живых существ. «Второго начала термодинамики» Циолковский не принимал. Его Вселенная — самоорганизующаяся, вечно юная, наполненная жизнью, в самой себе содержит вечные источники бытия и энтропия ей не страшна.

О космической философии Циолковского мы еще будем говорить в данной книге в главе «Аргонавты бессмертия. Иммортализм русского космизма». Здесь же отметим, что рядом с созданием космической философии, многослойной, неоднородной, подчас внутренне противоречивой, вобравшей в себя разнообразные культурные влияния, Циолковский вслед за Федоровым сформулировал саму идею выхода человечества в космос, дав ей философское, теоретическое, инженерное и даже художественное обоснование. В своих научно-фантастических повестях «На Луне» (1893), «Вне Земли» (1896–1916), рукописи «Жизнь в межзвездной среде» он проектирует будущее, пытаясь понять и вообразить, как поведет себя организм человека в космическом пространстве, как может человек жить на астероидах, как перемещаться в межзвездной среде, как строить межпланетные станции, как выращивать растения в космосе и др., создает и целую социальную философию, свой «идеальный строй жизни», построенный на рациональных осно-

[1] *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке. С. 338.

ваниях и в то же время ориентированный на освоение человеком сначала Земли, а затем и Вселенной.

Космическое будущее человечества проектировал и другой философ-мечтатель, старший современник Федорова и Циолковского, драматург Александр Васильевич Сухово-Кобылин. Свое «Учение Всемир» он писал на протяжении почти сорока лет и представил в нем теорию трех стадий развития человечества: земной (теллурической), солнечной (солярной) и наконец сидерической (звездной). Одушевленно и вдохновенно рисовал Сухово-Кобылин образ «всемирного человечества»: «вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной»[1]. Это радикально изменившее свою природу, «освободившееся от кандалов пространства, жизнерадостное, летающее человечество, одухотворившееся до пределов невесомой материи», образует «универсальное единство»[2].

У Сухово-Кобылина одухотворившееся, летающее человечества, преодолевая пространство, преодолевает и время, становится неумирающим. Этим автор «Учения Всемир» близок Федорову, соединявшему стратегические задачи достижения бессмертия и освоения космоса. По его мысли, две эти главные ограниченности человека — в пространстве и во времени тесно взаимосвязаны и отчасти обуславливают друг друга, а потому и преодолеть их можно только вместе: «Без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскрешения невозможно достижение полного обладания небесным пространством»[3]. Мысль о том, что человек по-настоящему выйдет в космос тогда, когда его организм обретет более высокую эволюционную ступень развития, высказывал и Вернадский: «Ограниченность разума, как эволюционного, а не стабильно-конечного проявления жизни, и наличность в нашей видовой стадии организма тех высших форм сознания, которыми будет в полной и ясной мере обладать тот вид (homo sapiens) или род, который нас заменит. И должно быть это геологически скоро, так как мы переживаем психозойскую эру. Структура мозга будет изменена по существу, и этот организм выйдет за пределы планеты»[4].

Научная фантастика и художественная футурология были теми сферами культуры, куда задолго до начала космической эры в значительной степени и уходили идеи освоения космоса. Нельзя в связи с этим не упомянуть роман В.Ф. Одоевского «4338 год» (1844). В романе, построенном в форме писем путешествующего по России китайского студента Ипполита Цунгиева к своему другу Лингину, предстает планета, окультуренная умным гением

---

[1] *Сухово-Кобылин А.В.* Первый набросок социологии как философии истории // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 52.

[2] *Сухово-Кобылин А.В.* К философии человечества // Там же. С. 56.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 255.

[4] Вернадский В.И. — И.М. Гревсу. 4 октября 1933 г. Цит. по: *Мочалов И.И.* В.И. Вернадский. М.: Наука, 1982. С. 278–279.

и трудом человека. Жители Земли регулируют атмосферу и климат, победили вечную мерзлоту: система теплохранилищ, протянутая по всему северному полушарию, гонит теплый воздух с юга на север, вулканы Камчатки используются «как постоянные горны» для нагревания полуострова, ученые нашли возможность «нагревать и расхоложать атмосферу», а «для отвращения ветров придуманы вентиляторы»[1]. Люди освоили воздушное пространство: аэростаты и гальваностаты стали привычным средством перемещения. Решая проблему перенаселенности земного шара, они вышли в космос и активно осваивают Луну. А проблему нехватки питания, столь остро стоявшую в мальтузианстве, решительно оставили позади, открыв химический синтез пищи. Все эти достижения, по мысли автора романа, стали возможны в результате объединенных усилий ученых разных народов, слияния разных отраслей знания в единую науку о человеке и Вселенной и изменения самого статуса науки и техники в обществе.

И не только внешний мир, но и внутреннюю свою природу начинает менять человек. Предвосхищая федоровскую идею психократии, требующую преодоления разрыва между «быть» и «казаться», Одоевский в красках рисует, как обитатели земли пятого тысячелетия устраивают гипнотические сеансы, помогающие им достичь предельной открытости и прозрачности друг для друга, в результате чего в обществе почти исчезает притворство. Нравственному росту людей служит и введение во всеобщий обиход «месяца отдохновения», во время которого «всякий мог бы войти в себя и, оставив всю внешнюю деятельность, заняться внутренним своим усовершенствованием»[2]. «Увеличившееся чувство любви к человечеству достигает до того, что люди не могут видеть трагедий и удивляются, как мы могли любоваться видом нравственных несчастий, точно так же, как мы не можем постигнуть удовольствия древних смотреть на гладиаторов»[3]. А вслед за человеком, нравственно и духовно растущим, обретающим понимание своей ответственности за природу и судьбу земли, начинает меняться и социум. Главным министром общества будущего в романе-утопии Одоевского является «министр примирений», под началом которого находятся «все мирные судьи», избираемые из самых достойных людей, цель которых «предупреждать все семейные несогласия, распри, а особенно тяжбы, а начавшиеся стараться прекратить миролюбиво»[4]. Предвосхищает Одоевский и мысль Н.Ф. Федорова об «обращении орудий истребления в орудия спасения»[5], использовании передовых знаний, техники, технологий, людских ресурсов, концентрированных в военной отрасли, на дело исследования и регуляции природы. Войско в романе употребляется только для осо-

---

[1] *Одоевский В.Ф.* 4338 год // Русская литературная утопия. М.: Издательство МГУ, 1986. С. 125.

[2] Там же. С. 110.

[3] Там же. С. 126.

[4] Там же. С. 116.

[5] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 276.

бо опасных экспедиций на Луну. И именно при помощи военных снарядов ученые предполагают отклонить траекторию движения кометы, которая, по подсчетам астрономов, в 4339 году должна разрушить Землю.

Однако при всей очевидности нравственных усилий по гармонизации общества, которые рисует роман «4338 год», мир и человек в этом романе еще не являют собой совершенства и до Царства Божия на земле им далеко. Человечество по-прежнему смертно, а планете, столь умно и заботливо возделанной руками человека, не далее как через год грозит гибель от космической катастрофы. Поставив себе задачу овладеть пространством, люди мало думают о власти над временем. Улучшение средств хранения информации не исчерпывает эту задачу, ведь и стеклянные рукописи, не подвластные тлению, неизбежно погибнут, растопленные кометой. Умело используя прием романтической иронии, Одоевский подчеркивает зыбкость и относительность человеческих знаний о прошлом. Минувшее человеческого рода и люди минувшего для обитателей V тысячелетия ничтожная величина, что потом будет совершенно невозможно для Н.Ф. Федорова, соединявшего истинный прогресс с движением не только в будущее, но и в прошлое, и не с археологической, а с воскресительной целью. Когда же человечество, ориентированное на прогресс, начинает сознавать, что «природный организм человека неспособен к тем отправлениям, которых требует умственное развитие»[1], что имеющиеся в его руках ограниченные средства несоразмерны с целями, которые ставит безграничный человеческий дух, оно впадает в «безнадежное уныние», «занемогает предсмертною болезнью»[2].

В терминах, предложенных Н.А. Сетницким, одним из философов-космистов 1920–1930-х годов, роман «4338 год» являет собой характерный пример «дробного идеала». Но «дробный идеал», несущий в себе потенции созидания и веры в человека, может быть, с точки зрения Н.А. Сетницкого, расширен до всеобъемлющего, «целостного идеала». Такой идеал сам Сетницкий видел в активно-христианской концепции Н.Ф. Федорова. И если в романе «4338 год» сотрудничество наук, к которому пришло человечество, выбравшее развитие а не стагнацию, — сотрудничество, давшее «открытия неожиданные, усовершенствования почти сверхъестественные»[3], осуществляется вне религиозного поля, то для Н.Ф. Федорова, как и для самого В.Ф. Одоевского, автора романа-утопии и одновременно романа-предупреждения, как бы ни был пытлив и активен человеческий разум, каких бы достижений он ни являл, полнота его действия и развития вне связи с Откровением невозможна.

---

1 *Одоевский В.Ф.* 4338 год. С. 125.

2 Там же. С. 125.

3 Там же. С. 123.

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕТВЬ КОСМИЗМА: ИСТОРИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ

В многогранном, полифоническом целом русского космизма вопрос о смысле и назначении истории занимает одно из центральных мест. Как, впрочем, и во всей русской мысли, которая, как справедливо пишет прот. Василий Зеньковский, рядом с вопросом о человеке, «о его судьбе и путях», ставит равновеликий вопрос — «о смысле и целях истории»[1]. Особенно широко размышляли о нем Н.Ф. Федоров и представители христианской ветви космизма В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Встраивая идею истории в христианскую систему координат, они рассматривали историю как движение от сотворения и грехопадения человека к Боговоплощению и Искуплению и от Искупления к Царствию Божию, к преображению бытия в благобытие. Среди мыслителей и ученых-космистов естественнонаучной ориентации тема исторического действия человека, особенно волновала В.И. Вернадского, касавшегося ее в публицистических статьях, в работе «Научная мысль как планетная явление», в дневниках, Н.А. Умова и К.Э. Циолковского, давшего свое видение идеального общественного устройства в целом ряде статей и заметок.

У Николая Федорова вопрос об истории связывает все направления и ответвления его мысли. Примечательный факт: главное сочинение философа — «Вопрос о братстве или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира, и о средствах к восстановлению родства» (1878–1892) — долгие годы носило рабочее название «Исторический очерк», а третья, наиболее объемная его часть, представляла собой начертание всемирной истории, данное сквозь призму учения всеобщего дела.

На протяжении пятнадцати лет Федоров работал учителем истории и географии в уездных училищах Липецка, Богродска, Углича, Одоева, Боровска, Подольска. «...Я должен был обучать истории светской, русской и всеобщей, и обязан был ей, почитаемой за предмет роскоши, придать значение священное»[2], — писал он в конце жизни. Особенный, непривычный взгляд вносил мыслитель в преподаваемые им дисциплины. «География говорит нам о земле как о жилище, история же о ней — как о кладбище»[3]. В этой афористической фразе — суть федоровской трактовки истории, вытекающей из представления о человеке как единственном существе в природе, которое сознает, что оно смертно, и сопротивляется этому факту.

---

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. С. 16.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 72.

[3] Там же. С. 212.

Нестерпимость смертной утраты, скорбь об умерших мыслитель ставил в начало искусства, видя в нем попытку «мнимого воскрешения», воссоздания почивших отцов и матерей, сестер и братьев, милых сердцу друзей хотя бы в виде подобия. Ее же полагал началом истории. Если развитие научно-технических умений и знаний с самых первых шагов homo sapiens диктовалось стремлением преодолеть свою слабость и незащищенность в природе (ни когтей, ни клыков, ни шерсти для защиты от холода она ему не подарила), свою ограниченность в пространстве, то культивация исторической памяти вызывалась потребностью преодолеть ограниченность человека во времени, справиться с текучестью жизни, связать миги существования в единую, нерушимую цепь. Через фиксацию событий прошедшего, сначала в устном предании, а затем и в письменном слове, через рефлексию над наследием прошлых эпох, человек на протяжении тысячелетий утверждал себя как самосознающее, мыслящее существо, которое не может ограничиться инстинктивным барахтаньем в лягушатнике настоящего, но все увереннее и глубже входит в воды реки, впадающей в вечность.

«В муках сознания смертности родилась душа человека»[1], и вся последующая история рода людского стала следствием этого раздирающего сознания. Распространение человечества по лицу земли, великие переселения народов связывал Федоров с настойчивым стремлением отыскать «страну умерших отцов»[2]. Сухопутные и морские путешествия, географические открытия — все это, для мыслителя, следствие того первоначального, в полном смысле слова религиозного импульса (найти, вернуть навеки утраченное!), который воздвиг человека в молитвенную вертикаль, обратил его взор к небу, заставил возвысить голос в плаче и слове. Народная, неученая история, выражающая себя в мифе, легенде, предании, движима тем же воскресительным импульсом. Она аксиологична, она обращает факт в символ, ищет сокровенное значение реальных, внешних событий. «Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере, в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад. Морские путешествия могли представляться для народа средством к открытию “страны мертвых” еще скорее, чем сухопутные, потому что у приморских народов гробом служила лодка (почему и самое название корабля “naos” имело общий корень с “навье” — умерший) — лодка, которую уносило в неведомые страны Запада или Востока, и за “вратами плача” (Баб-эль-Мандеб) встречаем Эдем (Аден), рай. Мореплаватели шли, можно сказать, по следам покойников; таким образом проложил себе древний человек путь и чрез Геркулесовы Столпы, в Западный

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 257.
[2] Там же. Т. 1. С. 114.

Океан»[1]. Другое дело, что по мере экспансии на все новые и новые территории, «страну умерших, т. е. рай и ад <...> приходилось отодвигать все дальше и дальше, потому что представлять ее возможно было лишь за пределами известного, уже открытого»[2].

Утрата мифологических представлений о бытии по мере развития знаний была неизбежна. Но то первоначальное чувство, с которым родилось человечество, чувство любви к отцам и предкам, несмиренность с их смертью, давшее толчок историческому движению рода людского, теперь, когда наука все уверенней и глубже входит в мир, окружающий человека, исследует и его собственную природу, должно, с точки зрения Федорова, как бы на новом витке, стать силой, способной одушевить научное знание, поставить перед ним высочайшую цель и задачу — «возвращение жизни тем, от коих ее получил»[3].

Победа над смертью — вот в чем, по Федорову, верховный смысл существования человека. Сознательно и свободно, руководясь зовом совести и любви, сыны и дочери должны вернуть жизнь отцам, которые им «дали или — вернее — отдали свою жизнь»[4]. Мысленное, метафорическое воскрешение, за пределы которого не может выйти культура, в будущей истории человечества перейдет в реальное восстановление каждой конкретной личности в нерасторжимом единстве тела, души и духа.

И не только воскрешение умерших предстоит человеку в перспективе его истории, но и преображение всего бытия, ибо смертный закон распространяет свою власть на всю тварь. Природный порядок существования основан на пожирании, борьбе особей, «взаимном стеснении и вытеснении», и все это — разные лики смерти. Привести мир в новое, высшее состояние, в котором не было бы вражды и розни существ, не было бы взаимного пожирания, но, как в библейском видении Царствия Божия, волк возлежал бы рядом с ягненком, — вот к чему призван человеческий род. Регуляция природы, преодоление стихийных, разрушительных ее сил, что проявляют себя в смерчах и ураганах, землетрясениях и наводнениях, засухах и губительных эпидемиях, уносящих миллионы человеческих жизней, превращение планеты в подлинный Сад, наконец, выход в космос для его освоения и преображения, безграничное творчество в обновленной вселенной (ибо не только земля, но и Вселенная — поприще благого труда и творчества человека) — таков поистине вселенский объем задач, которые встают со страниц федоровской «Философии общего дела». «Земля наша уже в силу тесноты вынуждена делаться кладбищем, носясь среди миров, лишенных или по большей части лишенных обитателей, что и должно привести человека к сознанию: почему на земле господствует смертность, а на небесных телах — безжизненность?

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 114–115.
[2] Там же. С. 115.
[3] Там же. С. 297.
[4] Там же. Т. 2. С. 202.

История, озаряемая этою точкою зрения, будет действительно всемирною, ибо жизнь и смерть есть принадлежность не России и не Востока только, но и Запада, хотя он и старается игнорировать вопрос о жизни и смерти, принимая по непостижимому безумию замалчивание за решение»[1].

Весть о благобытии, о преображенном, неразрушающем и невытесняющем, порядке природы, о победе над смертью и грядущем воскресении всех приносит Христос. Воплощение Бога-Слова и Его Воскресение, в представлении философа, — переломный момент мировой истории. Человечество, на протяжении тысячелетий искавшее ответ на вопрос о том, куда уходят умершие и в этом вопрошании создававшее развернутые и многообразные религиозные культы, теперь встречает Своего Бога лицом к Лицу и слышит из Его уст ободряющие слова: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). А параллельно — видит дела, которые заповедует Господь Своим чадам, ибо на протяжении всего Своего земного пути Спаситель исцеляет больных, утишает стихии, воскрешает умерших и, наконец, воскресает Сам, демонстрируя безграничную власть духа над распадшимся, брошенным в прах естеством.

В III части главного своего сочинения, «Записки от неучных к ученым», задаваясь вопросом, почему за воскресением Христа, победителя смерти, не последовало воскресение всех, Федоров отвечает так: «Мы должны представить воскрешение как действие еще неоконченное. <…> Христос ему начаток, чрез нас оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект; <…> как Божественное оно уже решено, как человеческое еще не произведено»[2]. И ниже: «Если смотреть на историю как на осуществление “Благой Вести”, то станет ясно, что если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует, что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его»[3].

Здесь Федоров формулирует ключевую идею своей историософии — представление об истории как «осуществлении “Благой Вести”»[4], как совокупной творческой «работе спасения»[5], в которой участвуют люди, сознавшие себя не рабами, но сынами Божиими, по слову апостола: «Потому ты уже не раб, но сын, а если сын — то и наследник Божий чрез Иисуса Христа» (Гал. 4, 8). Христианство, в его представлении, должно выйти за стены храма, пронизать собой жизнь, одушевить воскресительным идеалом все сферы дела и творчества человека. Церковь становится воспитательницей и водительницей человечества в общем деле. Наука и искусство, техника и хозяйство, культура и образование начинают работать в благом направлении, служа

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 212.
[2] Там же. С. 142.
[3] Там же. С. 146.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 321.

делу воскрешения и регуляции, которая заступает место нынешней безоглядной эксплуатации ресурсов земли. Даже армия, подчеркивает мыслитель, может стать «христолюбивым воинством жизни», обращая имеющийся в ее распоряжении интеллектуальный, технический, организационный потенциал не на борьбу с себе подобными, а на борьбу со стихийными природными катаклизмами: засухами, наводнениями, землетрясениями. «Орудия разрушения» должны быть обращены «в орудия спасения», в орудия коллективного исследования природы, сознательно-творческого управления ею.

Многие ключевые идеи космизма вызревали в пространстве русской культуры. Идея истории как работы спасения исключением не была. Мысль о христианском смысле исторического процесса, о невозможности ограничивать «благую весть миру» лишь проповедью личной аскезы, была развита еще П.Я. Чаадаевым. Вот строки из его первого «Философического письма»: «Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из существенных элементов догмата»[1]; «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в церкви Своей до скончания века»[2]. Идеи о религиозном смысле и назначении истории легли в основу историософских построений славянофилов (А.С. Хомякова, убежденного, что «в истории творится дело, судьба всего человечества»[3], И.В. Киреевского, И.С. Аксакова), глубоко пронизали поэзию А.Н. Майкова и политическую лирику Ф.И. Тютчева, неоднократно выражались и Ф.М. Достоевским, видевшим смысл земного пути человечества в созидании Царства Христова и рисовавшим в финале знаменитой «Пушкинской речи» образ будущей вселенской гармонии, «братского, окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону»[4].

Один из младших славянофилов И.С. Аксаков так сформулировал проблему «христианство и история»: «“Подобно Царствие Божие квасу”, — сказал Спаситель, и данный Им Новый Завет это, в смысле всемирно-историческом, те дрожжи, на которых Христос заквасил всю дальнейшую судьбу человечества. Вся история человечества есть история этого брожения брошенной в мир истины Христовой, и не изнимет оно из себя этого кваса, пока он не перебродит!»[5] И.С. Аксаков подчеркивал медленное, органическое развитие христианской истины в мире, вызревание основ Царствия Небесного в лоне человеческой истории, апеллируя к знаменитой евангельской притче (Мф. 13, 33). В 1891 году в реферате «О причинах упадка средневе-

---

[1] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1987. С. 43.

[2] Там же. С. 43–44.

[3] Это выражение А.С. Хомякова приводит В.В. Зеньковский: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 216.

[4] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 148.

[5] *Аксаков И.С.* Сочинения. Т. 4. М., 1886. С. 191.

кового миросозерцания», написанного, как уже говорилось, под сильным влиянием идей Федорова, тот же евангельский образ закваски, вместе с притчевыми образами дерева и зерна использует для оправдания истории и В.С. Соловьев, наряду с Федоровым, заложивший основу историософской концепции христианской ветви космизма: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.»[1].

В концепции истории как работы спасения земная жизнь и история — уже не пробел в нравственном миропорядке, но необходимое звено в цепи, протянутой от начала мира к его финальному преображению, здесь в «медленном процессе брожения, перерождения, преобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»[2], вызревает иной, совершенный, божеский порядок бытия. Новый Иерусалим не сходит с неба как deus ex machina[3], он должен медленно прорасти сквозь историю, которая становится богочеловеческой «работой спасения», созидая условия для его воцарения в бытии.

Свое видение истории философы-космисты христианской ориентации противопоставляли двум другим историософским концепциям: концепции линейного прогресса, на русской почве представленной в работах философов и публицистов П.Л. Лаврова, Н.В. Шелгунова, историка и социолога Н.И. Кареева, и концепции краха и неудачи истории, развивавшейся писателем и мыслителем К.Н. Леонтьевым и философом Н.Н. Страховым.

Если говорить о первой из двух концепций, то она была связана с той традицией осмысления истории, в которой центральное место отводилось идее прогресса, «умственного, нравственного, общественного совершенствования человечества, движения от мрака невежества, варварства и анархии к свету истины, блага, гармоничного порядка общественной жизни»[4]. В сознание человечества эта идея вошла в эпоху Просвещения. Французские мыслители аббат Сен-Пьер в своей книге «Замечания о непрерывном прогрессе человеческого разума» (1737), экономист и философ Ж. Тюрго, философ-республиканец Н. Кондорсе, автор сочинения «Эскиз исторической картины человеческого разума» (1795) представили апологию поступательного развития человеческого рода, каждая новая стадия которого выше и совершеннее предыдущей. Взгляд на всемирно-исторический процесс с точки зрения построения совершенного и счастливого социального строя был ха-

[1] *Соловьев В.С.* О причинах упадка средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

[2] *Аксаков И.С.* Сочинения. Т. 4. С. 350.

[3] Буквально: «бог из машины» (*лат.*). Обозначает неожиданную развязку, которая не вытекает из хода событий, является извне. Исторически восходит к греческой трагедии, где конфликт часто разрешался появлением бога при помощи специального театрального механизма.

[4] *Кареев Н.И.* Идея всеобщей истории. СПб., 1885. С. 16.

рактерен для историософских систем утопических социалистов. А французские позитивисты О. Конт и Г. Спенсер и их русские последователи в XIX веке П.Л. Лавров, В.В. Лесевич, Н.И. Кареев и др. положили в основу своих прогрессистских концепций строгий научный факт и данные современного естествознания.

В своей критике идеи линейного прогресса философы-космисты перекликались с Достоевским, а то и прямо следовали по стопам автора «великого пятикнижия», видевшего основной изъян прогрессистской трактовки истории, идей утопического социализма и шире — всяких попыток *рационально* организовать общество в поверхностном взгляде на природу человека, слабом понимании ее противоречивости и дисгармоничности, нечувствительностью к реальной силе зла, к истинным его причинам и корням, устранить которые невозможно ни социальными реформами, ни одной лишь моральной проповедью. По убеждению писателя, рай на земле невозможен при сохранении нынешней, противоречивой и смертной натуры людей, «зло таится в человечестве глубже, нежели предполагают лекаря-социалисты»[1] и социальные реформы недостаточны, если не будет целостного преображения человека, и нравственного, и физического, изымающего жало греха и смерти из его естества.

И Николай Федоров неоднократно подчеркивал однобокость прогрессистских концепций, не учитывающих того, что человек от начала истории — пленник падшего, смертного, раздробленного бытия. В безжалостных лучах смерти всякий прогресс видится иллюзорным, надежды на гармоничное жизнеустройство рушатся как карточный домик. Человек, сознающий себя венцом творенья, изобретающий тончайшие машины и механизмы, воспаряющий мечтой в небеса, в реальности зависим от любого микроба. Он жалок в своем бессилии перед стихией, во мгновение ока сметающей созданные им технические сооружения, уносящей тысячи людских жизней. Реальное восхождение человечества по лествице истории, подчеркивал философ всеобщего дела, должно быть сопряжено с его духовно-телесным преображением, равно как и с преображением вовне лежащего мира.

Главным ущербом концепции линейного прогресса Федоров считал то, что этот прогресс ограничивался уровнем социальным, умственным, этическим, не распространяясь на область физического, природно-космического. П.Л. Лавров в «Исторических письмах» специально подчеркивал: прогресс — движение поступательное и устремленное к идеалу — совершается лишь в сфере «надорганической», ибо в природе нет «ни ухудшения, ни улучшения, ни понижения, ни возвышения, есть лишь смена явлений»[2]. Целей истины и справедливости, вторил Лаврову Кареев, достигают только люди, а не природа. «Нравственные цели мы можем сами ставить не мировому процессу, а процессу историческому, стремясь осуществить идеальное общество, а не

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 201.

[2] *Лавров П.Л.* Исторические письма. СПб., 1905. С. 311.

идеальную вселенную»[1]. Федоров принять эту двойную бухгалтерию не в состоянии. Он указывает на непрочность социального прогресса, протекающего под дамокловым мечом природных и космических катаклизмов. И настаивает на том, что прогресс должен быть распространен не только на интеллектуальную, научно-техническую, психическую, культурную, социальную сферы, но и на физическую природу человека, которая, при всех чудесах техники, при богатстве умственного и духовного багажа рода людского, остается все такой же зависимой и уязвимой, как и в первые его дни на земле. Психофизиологическая регуляция, достижение человеком способности управлять своим организмом, — необходимое условие прочности и подлинности прогресса. Равно как и регуляция планетарно-космическая, предотвращающая возможность тепловой смерти Вселенной, обращающая «землю <...> в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим»[2], а «слепые движения планет и всей солнечной системы в управляемые разумом сынов человеческих»[3].

Встает у Федорова и вопрос о нравственных основаниях идеи прогресса, о «цене прогресса». Этот вопрос мучил еще Герцена, испытывавшего ужас перед «дурной бесконечностью прогресса», этого «Молоха», которому служат миллионы сознающих и чувствующих существ, обреченных на «жалкую участь кариатид»[4]. «По мере приближения к нему тружеников», он «вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: “Morituri te salutant”, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле?»[5]. Перекидывая мостик к Достоевскому, вспоминаем Раскольникова, героя романа «Преступление и наказание», в голове которого крутится после встречи с пьяной, обманутой девочкой: «Это, говорят, так и следует. Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть, чтоб остальных освежать и им не мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть, и тревожиться нечего. <...> А что, коль и Дунечка как-нибудь в процент попадет!.. Не в тот, так в другой?..»[6]. Герой отвергает мысль о разумном и целесообразном ходе истории, ведущей к царству красоты и гармонии, коль скоро созидается оно для будущих счастливых избранников, на жертвенности целых поколений, силы и жизнь которых отданы строительству пресловутого «хрустального дворца», где им, уходящим в небытие, уже не будет места: «“Несу, дескать, кирпичик на всеобщее счастие и оттого ощущаю спокойствие серд-

[1] *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. Ч. 1. СПб., 1887. С. 196.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 240.

[3] Там же. С. 242.

[4] *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М.: Изд-во акад. наук СССР, 1955. С. 34.

[5] Там же.

[6] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 43.

ца". Ха-ха! Зачем же вы меня-то пропустили? Я ведь всего однажды живу, я ведь тоже хочу...»[1].

Достоевский, для которого каждая человеческая личность есть высшая ценность, она создана Богом, призвана к счастью и совершенству, не принимал прогрессистской этики с ее установкой на благо и счастье лишь будущих поколений, в котором живущим уже не будет места. Та же *персоналистическая*, христианская точка зрения была и у Федорова. Прямую критику концепции линейного прогресса, стремящего вперед и только вперед, гордынно попирающего прошедшее, находим в первой части «Вопроса о братстве...», где ведется полемика с историком-позитивистом Н.И. Кареевым, автором книги «Основные вопросы философии истории» (СПб., 1887). «Прогресс, — пишет Федоров, — состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими»[2]. Философ всеобщего дела подчеркивает безнравственность такой установки, которая представляет собой фактическую кальку с законов падшей природы, где подросший молодняк забывает о вскормивших его родителях, где нет чувства долга в отношении к стареющим особям: они уже отслужили свое и с точки зрения рода становятся ненужным балластом. «Если старое говорит молодому: "Тебе подобает расти, а мне малиться", то это пожелание доброе, тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: "Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу", то это прогресс, и говорит тут не любовь, а ненависть, и ненависть блудных, конечно, сынов. Прогресс при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не совершится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой, естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушною материею. <...> Прогресс <...> есть самовозвышение, возвышение самих себя, т. е. тот грех, который и был наказан смешением языков, к чему близко и наше время, в которое люди отказались от всего общего и каждый живет исключительно для себя, и это до такой степени, что люди перестают даже понимать друг друга»[3].

Главный изъян концепции линейного прогресса Федоров видит в том, что она существует вне христианского поля, носит подчеркнуто секулярный характер. Между тем только христианство дает возможность выстроить целостную концепцию развития, в которой есть идея восхождения к совершенству, к полноте Царствия Божия, но нет той оборотной стороны, которую имеет развитие в секулярных, позитивистских теориях. Подлинный, христианский прогресс, по мысли философа, должен быть сопряжен с идеей ценности и уникальности каждой человеческой личности, с сознанием вселенской ответственности за бытие в целом. А главное — верховной его целью

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 6. С. 211.
[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 52.
[3] Там же. С. 50–51.

должно стать воскрешение, возвращение к преображенной, бессмертной жизни всех жертв истории, всех жертв ложного прогресса. «Прогресс, как переход от худшего к лучшему <...> требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребление было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага». «Сам прогресс, — утверждает Федоров, — требует воскрешения»[1].

В том же направлении движется в 1890-е годы мысль В.С. Соловьева, современника и собеседника Федорова и Достоевского. В реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (1891), работе «Смысл любви» (1892–1894), книге «Оправдание добра» (1894–1897), «Трех разговорах» (1899–1900) он оценивает идею секулярного прогресса с точки зрения христианства. Христианство имеет прямое отношение и к душе человека, и к физическому его естеству. Оно заключает в себе новый, всеобъемлющий взгляд на природу, требует ее одухотворения и преображения. Политический, социальный, культурный прогресс невозможен без нравственного совершенствования: внешнее, поверхностное согласие людей и народов при отсутствии духа мира и любви, начаток которого в Боге, бессильно и бесполезно, легко взрывается изнутри. Но столь же немыслимо это согласие без физического изменения природно-материальной среды, косной, подверженной закону взаимной непроницаемости и борьбы.

Сторонники прогресса цивилизации возводят в идеал нынешнее состояние мира и человека, в котором христианство, полагающее впереди образ нового, преображенного естества, видит состояние временное, переходное. Бесконечно развиваться внутри несовершенного сущего, «жить, пока живется»[2], а потом умирать, считая смерть естественным и неотменимым законом, не задаваясь праздными вопросами о Боге и бессмертии, — такой образ будущего неприемлем для Соловьева. Как и у Федорова, в центре его видения всемирной истории — факт воскресенья Христа как начатка всеобщего воскресения. Чаяние «воскресения мертвых», означающее переход бытия в новое качество, наполняет историю смыслом, тогда как сведение ее к безостановочному прогрессу, который никакого нового качества бытию придать не может, а лишь продлевает до бесконечности сирое и смертное существование, разве что расцвечивая его яркими, но быстро отцветающими красками всевозможных торгово-промышленных удовольствий, загоняет историю в тупик бессмыслицы.

Впрочем, это не значит, что Соловьев отрицает прогресс в подлинном его понимании — как идею восходящего развития мира, его возрастания к совершенству, движения к качественно иному онтологическому состоянию.

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 53.

[2] *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 720.

В работе «Красота в природе» и книге «Оправдание добра» он рисует развитие как процесс усложнения природных форм. Движение от царства минерального к растительному, животному, человеческому венчается Царствием Божиим, в котором и достигается полнота блага и совершенства, завершается «процесс собирания вселенной»[1]. В этом векторном, «восходящем процессе всемирного совершенствования»[2], ключевая роль принадлежит роду людскому, искупленному Христом, «новому человечеству, духовно вырастающему из Богочеловека»[3].

Этическую сторону идеи прогресса Соловьев также затрагивает. 5 января он печатает в газете «Русь» небольшую статью под названием «Тайна прогресса». Начинается она со сказки об охотнике, перенесшем через бурный поток сгорбленную старуху, умолявшую его о помощи и обещавшую привести его на той стороне потока в чудное место, где забывается всякое горе. И вот, когда охотник, сгибаясь под тяжестью ноши, ступил на берег, старуха превратилась в «красавицу неописанную, настоящую царь-девицу» и отвела его в землю обетованную. Раскрывая эту метафору, Соловьев формулирует понятие истинного прогресса: идти в такое будущее, которое станет не войной всех против всех, а чаемым раем, по-настоящему возможно лишь при опоре на прошлое, на «священную старину предания»; живая и устойчивая связь времен должна быть нравственно-духовной основой движения истории[4]. А в финале статьи, напоминая сюжет об Энее, основателе Рима, который в ночь падения Трои вынес из горящего города на своих плечах престарелого отца Анхиза, напишет: «Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов», заключая свою мысль активно-христианской формулой, близкой и Федорову, и Достоевскому: «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет»[5].

Своего рода антиподом прогрессистских идей в сфере историософской стала в русской мысли второй половины XIX века концепция краха и неудачи истории. Как уже говорилось выше, она последовательно отстаивалась К.Н. Леонтьевым, была близка Н.Н. Страхову и К.П. Победоносцеву. В своей критике «либерально-эгалитарного прогресса» эти мыслители во многом перекликались с Федоровым и Соловьевым (как, впрочем, и с Достоевским), но резко расходились с ними во взгляде на содержание и границы исторического действия. Их видение истории базировалось на обостренном переживании падшести и безблагодатности мира, сознании катастрофического, непреодолимого разрыва между действительностью и идеалом. А религиозной опорой служили пророчества Апокалипсиса об усилении зла в мире

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 267, 274, 275.
[2] Там же. С. 267.
[3] Там же. С. 279.
[4] *Соловьев В.С.* Тайна прогресса // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 257.
[5] Там же.

к концу времен, о воскресении гнева и Страшном суде. Исторический процесс представлялся нескончаемой цепью грехопадений: это великий Вавилон и блудница на звере, путь к гибели «века сего». Ни к какому раю, ни к какому совершенству история привести неспособна. Ее «дурная бесконечность» лишь в конце времен будет прервана вмешательством высшей воли.

Для подобного «апокалиптического» мышления всякая попытка «земного устроения» ведет лишь к умножению бессмыслицы и зла, воспринимается как нелепая и «еретическая». В отклике на Пушкинскую речь Достоевского, в которой писатель заговорил о «всемирности стремления русского духа», призванного «внести примирение в европейские противоречия», Леонтьев обвиняет писателя в переоценке истории, в проповеди «мировой гармонии», противной, по его мнению, духу подлинного христианства, которое «пессимистично» в своем отношении к миру и его судьбе, «не верит ни в автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле»[1]. От несбыточных чаяний «торжества любви и всеобщей правды на земле» человеческий разум должен «обратиться к тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному примирению с неисправимостью земной жизни, которое говорит: “Терпите! Всем — лучше никогда не будет. Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли — вот единственно возможная на земле гармония! <...> Верно только одно — точно, одно, одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески-болезненные мечты и восторги!»[2].

Если сторонники идеи истории как работы спасения усиливались дать человеку благое и абсолютное дело жизни, стремились к христианизации внецерковной действительности, то концепция неудавшейся истории, напротив, логически приводила к отрицанию всякой активности личности в мире, обессмысливала все общественные формы человеческого бытия: политику, культуру, государственное строительство, суетным и безблагодатным объявляла всякое изобретательство и творчество. Абсолютной признавалась лишь внутренняя, сокровенная работа души, тернистый путь самоспасения — в монастырской келье или одиночестве пустынного жития.

В свое время Достоевский резко высказался против леонтьевской историософской концепции. Исторический пессимизм, подчеркивал он, вовсе не служит духовному возрастанию личности, напротив, питает в ней чувства антихристианские: отчаяние в спасении, эгоизм и демонизм, доходящие до отрицания всякого нравственного закона, до «все позволено»: «Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего стараться, чего любить,

[1] *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 8. М., 1912. С. 188–189.
[2] Там же.

добро делать? Живи в свое пузо»[1]. А в ответе правоведу и публицисту А.Д. Градовскому по поводу «Пушкинской речи» (тот хоть и нападал на нее с секулярных позиций, тем не менее не преминул включить в число аргументов contra и ссылку на Апокалипсис, упрекая писателя в переоценке истории) в противовес неоязыческому устроению секулярной цивилизации, закрывшей для себя небо, утратившей высшее измерение бытия, цивилизации фабрик и банков, спекуляции и наживы, обособления и вражды между людьми, выдвигал образ христианского социума, основанного на началах Христовой любви и правды. По убеждению Достоевского, идеал «всемирного», «всечеловечески братского единения»[2], которого чает истинно христианское сердце, дает благое, Божеское направление истории человечества. И если теперешняя история, подчинившая себя идеалам «князя века сего», увлекает мир к катастрофе, то в истории, которая творится людьми, руководящимися уже не идолом капитала, а «святою жаждою всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига»[3], открывается путь к преображению этого мира.

Федоров не менее страстно, чем Достоевский, выступал против пессимистического умонастроения, считая, что оно несовместимо с подлинным христианством. Апологетам судного конца мира, которым «самое желание видеть его спасенным представляется уже ересью», «безжалостным мыслителям, превращающим Создателя мира в губителя его», он напоминал слова Христа, «что Он не желает гибели ни единого, а хочет, чтобы все спаслись и в разум истины пришли»[4], напоминал Христовы притчи о заблудшей овце, которую разыскивает, пока не найдет, Пастырь добрый, о потерянной драхме, радость обретения которой сравнивается с радостью «Ангелов Божиих об одном грешнике кающемся» (Лк. 15, 10). В этих притчах звучит для него надежда на возможность опамятования человечества, а значит и на спасительный, благой исход истории. Ибо «будет ли кончина мира катастрофою или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную»[5].

Федоров был убежден: история «как факт», история, которая и после явления Спасителя в мир продолжает быть историей падения и катастрофы, — постыдное и горькое следствие пассивного, мироотрицающего склонения в христианстве. По мысли фидософа, именно это склонение не в последнюю очередь привело к материализму XIX века. Ведь что такое материализм, как не «прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полного искажения христианства, завет которого заключается именно в со-

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 51.
[2] Там же. Т. 26. С. 171.
[3] Там же. С. 173.
[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 50.
[5] Там же.

единении небесного с земным, божественного с человеческим»?[1] «Религии с их трансцендентным содержанием, “не от мира сего”, с Царством Божиим внутри лишь нас» бессильны перед активностью секулярных систем, хозяйничающих на «месте святе». «Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность»[2].

Отказавшись от ответственности за мир, мнящие себя христианами виновны, по Федорову, не только в исторических бедствиях, но и в бедствиях природных, в том, что естественные катаклизмы продолжают поражать землю и человеческий род. Между тем эти бедствия, усиление которых, согласно пророчеству Иоанна, к концу времен неизбежно, «вихри, бурные потоки, засухи, зной и стужа, смрадные болота — носители заразы,— <…> только извращения благотворных воздушных течений, дождей, тепла и т. п. И если эти силы, способные быть благотворными, столь часто проявляются в необузданной крайности, бесцельной дикости и убийственной слепоте, то это потому, что разумные силы поглощены теми делами, коих источник — семь смертных грехов, за которые и казнят нас неразумные силы природы»[3].

Принцип обращения зла в добро, «орудий истребления в орудия спасения», будь то «орудия» самой природы (силы, вызывающие землетрясения, наводнения, засухи, ураганы…) или создания рук человеческих (армия во всеоружии своей военно-технической мощи), Федоров основывает на Евангелии. «Крест, орудие казни», превращается здесь «в орудие искупления рода человеческого». Благодать Божия, осеняющая род людской, вставший на путь спасения, «все земное превращает в небесное, даже в вещественном (материальном) смысле»[4]. Нынешняя безответственная и слепая история, отданная во власть «взаимного истребления», сменяется у него проективной историей, образ которой «предначертан в догмате Пресв. Троицы». Эта подлинная, спасающая мир история движется «христианством, переходящим от мысли к делу»[5].

Идею христианства как «всемирного дела», а истории как работы спасения развивал и Владимир Соловьев. Младший современник Федорова, а с начала 1880-х годов и его собеседник, еще в своих ранних работах — диссертации «Кризис западной философии» (1874), статье «Три силы» (1877), сочинении «Философские начала цельного знания» (1877) объявлял завершающей стадией исторического процесса «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии, и цельного общества, или свободной теократии»[6]. А в «Чтениях о Богочеловечестве», знаменитых лекциях, на ко-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 61.

[2] Там же. С. 59.

[3] Там же. Т. 2. С. 48.

[4] Там же. С. 212.

[5] Там же. С. 38.

[6] *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. СПб.: Книгоиздательство т-ва «Просвещение», 1911. С. 289.

торые в 1878 году стекался весь Петербург, представил идею Царствия Божия конечной целью не только социальной, но и вселенской истории. «Космогонический процесс», т. е. процесс становления и развития природных форм, обретающий свой венец в человеке, переходит, по Соловьеву, в «процесс исторический», смысл которого в сознательном и свободном осуществлении всеединства, в воплощении Царствия Божия во всей полноте как социального, так и природного бытия. Внося божественное начало во все сферы своей жизни и деятельности, человечество приводит их «к богочеловеческому согласному единству»[1]. А далее распространяет это единство и на природу, пребывающую в состоянии раздробленности и смерти, так что в финале истории все бытие соединяется «в одном вселенском богочеловеческом организме»[2].

Как видим, у Соловьева движение человеческой истории не осуществляется само по себе, в отрыве от истории Земли и Вселенной. Этим он близок Федорову, для которого вопрос исторический накрепко связан с вопросом космическим, идея совершенного социального строя — с идеей совершенного строя бытия. У Соловьева история человечества является частью того движения к Божественной полноте, которое совершает вся природа: от светил небесных до мельчайшей былинки. Но в этом всеобщем движении история человечества занимает центральную роль. Ибо именно в человеке как сознательном, творческом, ответственном агенте истории «вся тварь» обретает надежду преодолеть «рабство тлению», исцелиться от смерти и слепоты, войти в Царствие Божие.

Подобно Федорову, Соловьев представляет ключевым моментом космической и земной истории момент Боговоплощения. В лице Христа, в Его земной жизни, делах исцеления и воскрешения, в Его благой власти над стихиями мира, над материальным естеством (вспомним совершенные им чудеса претворения воды в вино на браке в Кане Галилейской, умножения хлебов и рыб, когда пятью хлебами и двумя рыбами Спаситель накормил 5000 человек, утишения бури и др.), наконец в Его искупительном подвиге и конечном восстании из мертвых, достигается «должное отношение между человечеством и природой»; природа здесь «теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом воскресшего богочеловека»[3]. Христос восстанавливает подлинные отношения между Богом и природой, и человечество в истории должно усвоить их во всей полноте, соединяясь с Богом само и соединяя с Ним все сотворенное: «Как воплощенный Бог спасает человечество, так воссоединенное с Богом человечество должно спасти всю природу <...> Вся тварь должна быть искуплена и введена в свободу славы сынов Божиих»[4].

---

[1] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 160.

[2] Там же.

[3] *Соловьев В.С.* Религиозные основы жизни. М.: Университетская типография, 1885. С. 99.

[4] Там же. С. 59.

В работе «Религиозные основы жизни» (1884), из которой взяты приведенные здесь цитаты, Соловьев выстраивает целостную систему христианской этики, основанную на постулатах активного христианства. Размышляя «о молитве», «о жертве и милостыне», «о посте», он постоянно соотносит излагаемые им нравственные предписания со «вселенской, всемирно-исторической задачей» созидания Царства Христова. Так, в молитве человеческая воля, «свободно отдаваясь воле Божией, не поглощается ею, а сочетается с нею и становится новою богочеловеческой силой, способной творить дела Божии в мире человеческом». В милостыне и жертве — начало противостояния личности «природному порядку», который «держится на взаимном истреблении»: «это первое начальное и простейшее выражение» иного, «благодатного порядка мира», основанного «на взаимной солидарности или единодушии»[1]. А в посте, физическом, умственном и духовном, человек овладевает собственной несовершенной природой и преображает, перерождает ее в той степени, в какой это возможно сделать в одиночку.

Соловьев, в отличие от того же К.Н. Леонтьева, не мыслит аскезу самодостаточной. Он идет по стопам Федорова, который неоднократно подчеркивал, что христианская работа над собой должна быть направлена на то, чтобы сделаться «орудием божественного плана»[2], соработником Божиим, проводником Его воли в творении. Религиозно-нравственное делание, помогающее личности обуздать эгоистические порывы своей натуры, усилия, направленные на ограничение греха пожирания, достижение целомудрия, духо-телесной чистоты, Московский Сократ полагал необходимым условием осуществления общего дела. В четвертой части его главного сочинения «Вопрос о братстве, или родстве...» многие страницы отданы размышлению о литургии как «строительнице Церкви»[3], приуготовляющей живущих к Христову делу, о новой школе, в которой не будет противоречия между наукой и верой, о музеях и библиотеках как центрах воскресительной памяти, воспитывающих сынов и дочерей человеческих, а не Иванов, не помнящих родства. Но и воспитание, и нравственный труд обретают свой подлинный масштаб только тогда, когда сопровождаются реальными шагами в области борьбы со стихийными природными бедствиями, с эпидемиями, старостью, смертью, когда человечество начинает осуществлять дело Божие.

В близкой парадигме мыслил и старший современник Федорова и Соловьева Ф.М. Достоевский. Нравственная умопремена, с его точки зрения, есть первый шаг к преображению мира в Царство Христово, но при этом ограничиваться собственным самоспасением христианину нельзя. Образом такого самоспасения был в романе «Братья Карамазовы» отец Ферапонт. «Великий постник и молчальник»[4],

---

[1] *Соловьев В.С.* Религиозные основы жизни. С. 44, 57.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 200.

[3] Там же. С. 264.

[4] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 151.

живущий в строгом отшельничестве, символизирует жесткий, мироотрицающий выбор христианской души. Сам же Достоевский, как и его старец Зосима, посылающий Алешу Карамазова в мир, был сторонником «деятельного православия», светлой, «пасхальной» веры, и так определяя ее главную формулу: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать»[1].

В равной степени и Соловьев не ограничивался пресловутой формулой: «Спасающий себя, спасется». От внутреннего, христианского делания философ двигался к устроению вне лежащего мира, ставя задачу деятельного преображения всех сфер социального и исторического бытия. Во второй части книги «Религиозные основы жизни» он размышлял о том, как должна быть обустроена жизнь людей в истории, каким следует быть обществу, государству и церкви, как строить внешнеполитические отношения, чтобы деятельно способствовать возрастанию человечества «в духе и истине». В центр внимания здесь был выдвинут образ Церкви как опоры Божеского порядка вещей, как живого органа всеединства, растущего и развивающегося в истории. Вслед за Достоевским, который в романе «Братья Карамазовы» рисовал перспективу «обращения общества как союза почти еще языческого во единую, вселенскую и владычествующую церковь»[2], Соловьев утверждал, что принцип Церкви как живого воплощения Царствия Божия должен быть внесен в жизнь общества и государства, дабы перестроить и переродить их изнутри. А в работе «Великий спор и христианская политика» (1883), открывшей второй, так называемый «теократический» период творчества философа, прозвучала чеканная формулировка: «Церковь не есть только богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство οι'κονομια для спасения всего мира»[3].

Именно это движение — к перерождению социальных институтов, характерных для нынешней, «падшей» истории, пребывающей на путях розни, — в те, которые несут в себе ростки всеединства, близкое Федорову понимание Церкви как «становящегося царства Божия на Земле», определило второй, так называемый «теократический» период творчества Соловьева (1881–1889). В работах «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1885–1887), «Россия и Вселенская церковь» (1888) достигает своего апогея такая трактовка Церкви как собирательницы и объединительницы человечества в общем деле. Отсюда и характерная для этого периода критика разделения церквей, распадения христианства на различные конфессии, которое Соловьев представлял как явление ненормальное и недолжное, как рану на теле вселенского христианства, препятствие к осуществлению домостроительства спасения. Соединение церквей и установление теократии (боговластия), стоящей на соединении

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 177.

[2] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Там же. Т. 15. С. 61.

[3] *Соловьев В.С.* Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 51, 107.

трех властей: «священнической», «царской» и «пророческой», мыслитель считал необходимым звеном поворота мира на Божьи пути.

Задача преодоления религиозных разделений глубоко волновала и Федорова. Откликаясь на идеи Соловьева, он заявлял: «Самое ненавистное из всех разделений есть разделение Церквей»[1]. И хотя философ не принимал конкретных форм, в которые отливалось у Соловьева церковное объединение (внешнее церковно-государственное единство в форме союза римского папы и российского императора), он горячо стоял за Вселенскую церковь. При этом философ подчеркивал, что воссоединение церквей не может быть достигнуто ни внешним юридическим актом, ни богословскими спорами, выясняющими степень «искажения» истины веры в той или иной конфессии или ереси. Оно может быть следствием лишь дела Божия, реального соучастия людей всех конфессий в восстановлении жизни всем жертвам времени и истории. Дела, в котором может произойти примирение не только христиан разных толков, но и людей разных вер, и шире — верующих и неверующих.

Впрочем, и для Соловьева внешние формы объединения не были главным. Главным был сам принцип Церкви, мыслившейся не только как социальный институт, но прежде всего как «богочеловеческий организм», как новый строй бытия, призванный охватить в финале времен не только землю, но и Вселенную. И в работах 1890-х годов — трактате «Смысл любви» (1892–1894), книге «Оправдание добра» (1894–1897), реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (1891), цикле «Воскресные письма» (1897–1898) и др. — мыслитель развивает идею истории как работы спасения уже в «федоровском» ключе. Деятельность человечества «в окончательном своем назначении» должна «преобразовать и одухотворить материальную природу»[2], избавить ее «от необходимости тления и смерти», приуготовить «для всеобщего телесного воскресения»[3]. Не просто отвлеченное «перерождение человечества и мира в духе Христовом», но именно «воскрешение умерших» проповедует теперь Соловьев: потомки создают «те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших». «Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших»[4].

В книге «Оправдание добра», продолжающей тему активно-христианской этики, видящей смысл развития «нравственной организации человече-

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 884.

2 *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 429.

3 Там же. С. 538.

4 Там же. С. 489.

ства» в ее «перерождении в богочеловечество[1], в победе над природной и социальной раздробленностью, над смертью и вытеснением, Соловьев, подобно Федорову, задает аксиологический вектор все областям социальной жизни людей, поднимает их, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу». Право и государство, экономика и политика, семья и педагогика, национальный и даже уголовный вопрос, он рассматривает в свете понимания истории как приближения «окончательного откровения Царствия Божия в этом мире»[2]. И в такой перспективе привычные общественные и политические институты меняют свое содержание: они уже не обслуживают наличный, погруженный в рознь и беспамятство, социальный порядок, но становятся ростками новой, совершеннолетней и совершенной, системы отношений. Отсюда соловьевское определение государства как «собирательно-организованной жалости», дающей возможность «на деле жалеть, т.е. давать помощь и защиту <...> десяткам и сотням миллионов людей»[3], экономики, построенной на «воздержании», преодолевающей былую, корыстную и безжалостную эксплуатацию земной природы, ставящей перед собой задачу любовного воспитания твари, педагогики, высшим принципом которой объявляется «нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному царству Божию и к воскресению всех»[4].

Традицию христианского оправдания истории, заложенную представителями христианского космизма в XIX веке, продолжили мыслители этой плеяды, вышедшие в пространство культуры в начале XX века и влившиеся в течение русского христианского возрождения, смысловым центром которого как раз был вопрос о назначении христианства и Церкви в мире, о путях и формах религиозного строительства в истории. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев выступили с критикой «эвдемонистического идеала прогресса», по которому «страдания одних поколений представляются мостом к счастью других»[5], а будущий рай основан на костях миллионов ушедших в смерть поколений, на гекатомбе жертв «исторического прогресса».

Не менее резко восставали они и против идеи краха и неудачи истории. Спор с этой идеей они расширили до полемики с традицией историософского пессимизма, которая была сильна внутри самого христианства. Сторонники христианства как общего дела, они упрекали историческую церковь за отсутствие в ней «религиозно-христианского идеала», за то, что она, будучи призванной распространить Божеский, благодатный закон на все бытие, ограничивается «спасением отдельных душ», обещает рай лишь за гробом и «не ин-

---

[1] *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 540.
[2] Там же. С. 494.
[3] Там же. С. 522.
[4] Там же. С. 76, 498.
[5] *Булгаков С.Н.* Сочинения. Т. 2. С. 69.

тересуется творчеством жизни, преображением жизни общественной и космической»[1]. «Средневеково-монашеское христианство» «учит смотреть поверх земли, богоотверженной и греховной»[2]. Такое христианство гордынно попирает историю, не признает за ней никакой сколько-нибудь значимой ценности, оно подчеркнуто обращено к запредельному, отрезая миру всякую надежду на возможность реабилитировать себя в служении сверхприродному, Божественному идеалу. Более того, резкое отрицание истории оборачивается...отрицанием человечества: оно уже не мыслится как целокупный, единый род, в котором все пронизано сердечной связью родства, а распадается на мириады самостийных, друг от друга независимых личностей, каждая из которых озабочена собственным самоспасением и меньше всего думает об участи своих ближних соседей. Но «отрицая целокупное человечество, неизбежно приходится отрицать и самое богочеловечество»[3], т. е. то высшее, должное состояние рода людского, к которому и призван он восходить через историю; отрицание же богочеловечества равно отрицанию Христа и христианства[4], отрицанию подвига Богочеловека, суть которого Василий Великий передал в одной, поистине богодухновенной фразе: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились».

Разрыв между христианством и историей приводит к тому, что история теряет векторность, становится пространством блужданий и заблуждений. Она движется своими, зверскими и злыми путями. Торжествует секулярная, безбожная цивилизация. «На пустом месте, которое оставлено в мире христианством» антихрист начинает возводить свою вавилонскую башню, а христианство, самоустранившееся из истории, ушедшее в пустыни и монастыри, фатально и безнадежно проигрывает битву с «князем века сего»[5].

Крайним проявлением безбожного строительства башни стала для русских религиозных мыслителей Октябрьская революция и последовавшее за ней гражданское противостояние 1918–1922 годов. Представители христианского космизма в оценке события сошлись с правоведом П.И. Новгородцевым и богословом Г.В. Флоровским, которые критиковали утопизм вообще и социалистический утопизм в частности, противопоставляя марксистским и большевистским стремлениям создать коммунистический рай факт греховности личности и падшести мира. Но в отличие от Флоровского, склонявшегося к историософскому пессимизму и катастрофизму в духе К.Н. Леонтьева, они указывали на глубинное различие очередной секулярной попытки устроить «рай» «в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «хаос еще не

---

[1] *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 347.

[2] *Булгаков С.Н.* Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 40.

[3] Там же. С. 31.

[4] Там же.

[5] *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество. С. 348.

претворен в космическое состояние»[1], и активно-христианской модели истории, поднимающей мир и человека по лествице восхождения от бытия к благобытию. И если в основе первой — прометеистский, человекобожеский идеал, то в основе второй — вера в соработничество Бога и человека.

Идея оправдания истории носила подчеркнуто антисекулярный характер. В противоположность защитникам историософского пессимизма, полагавшим между христианством и миром принципиальный водораздел, сторонники идеи истории как «работы спасения» требовали преодоления дуализма сакрального и светского, Церкви и культуры, внесения христианского измерения во все сферы дела и творчества человека. Жест старца Зосимы из романа Достоевского «Братья Карамазовы», направляющего Алешу из монастыря в мир, наполнялся для них поистине символическим смыслом. «Современное христианское общество, — писал Булгаков,— <...> ограничивает церковную жизнь лишь одним храмом и молитвой, оставляя вне церковной ограды культуру и общественность. В этом религиозном дуализме заключается болезнь современного человечества, источник бессилия церкви и омертвения культуры. Введение всей жизни человечества в сферу жизни церковной, которое обещано нам под новым небом и на новой земле, устроение ее сообразно высшему идеалу, открывшемуся нам во Христе, таков идеал, а вместе и норма, данные нам в христианстве и раскрывающиеся в историческом развитии как высший синтез истории, ее предел»[2]. Тезис о том, что «церковь <...> неизбежно должна участвовать в строительстве жизни», последовательно отстаивал Н.А. Бердяев. Он призывал к «пробуждению творческой активности самого христианского народа, активности человеческой, к строительству христианского общества». Вне церковной ограды, подчеркивал он, не должно остаться ничто в этом мире. «Вся жизнь может быть понята как жизнь церковная»[3].

Продолжая Федорова и Соловьева, представители христианского космизма, требовали внесения христианства в жизнь во всей ее полноте. Культура, искусство, педагогика, политика, экономика, равно как и обширная область фундаментальной и прикладной науки не только могут, но и должны быть, с их точки зрения, освящены высшим христианским идеалом.

Утверждая идею «христианской общественности», христианские космисты начала XX века стремились оцерковить те области исторического действия человека, которые уже столетия пребывали за пределами церковной ограды. С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства», критикуя секулярный экономизм, обосновывал метафизику хозяйственной деятельности челове-

---

[1] *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 4. Духовные основы русской революции. Философия неравенства. Paris: YMCA-press, 1990. С. 290.

[2] *Булгаков С.Н.* Очерк о Ф.М. Достоевском. Чрез четверть века (1881–1906) // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 191.

[3] *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 347.

чества, видя ее в исполнении заповеди обладания землей, в «защите и расширении жизни, в работе «над восстановлением мироздания»[1], искаженного грехопадением, но искупленного Христом. И тот же Булгаков, а позднее В.Н. Муравьев выдвигали идею «христианской политики», построенной на заповеди любви, братства, самопожертвования, всеслужения и призванной стать одним из средств религионизации истории, ее восходящего, преображающего движения.

Идея христианской политики уходила корнями в XIX век, где ее развивали Ф.И. Тютчев и Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев. Тютчев противопоставлял идеалу «железного Бисмарка» («Единство, — возвестил оракул наших дней, — / Быть может спаяно железом лишь и кровью») единство, основанное на любви. Достоевский, споря с правоведом Б.Н. Чичериным, утверждавшим «бентамовский принцип утилитарности» верховным законом взаимоотношения государств и народов, писал: «Надо, чтобы и в политических организмах была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего»[2]. И В.С. Соловьев, солидаризируясь с Достоевским, подчеркивал, что в подлинно христианской державе не должно быть разрыва между личной и общественной нравственностью: «Христианское Государство есть Государство, вносящее, по мере средств своих, религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни. Оно есть главное орудие, при помощи которого христианская религия должна осуществить свое социальное дело»[3].

Сторонники идеи христианской политики последовательно выступали против государственного эгоизма как во внутренней, так и во внешней политике. Федоров в 1890-е годы противопоставлял милитаристической, экспансионистской модели развития, которую в тогдашней Европе активно продвигала Германия, иную, нравственно-родственную модель, основанную на идеале сотрудничества народов земли, на «всеславянской философии», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим, и напоминал о том, что в старину мирные договоры между христианскими государствами начинались знаменательной формулой «во имя Троицы нераздельной». «Понятие о Боге Триедином в смысле заповеди», образца «единодушия и согласия» никогда не исчезало в роде людском, равно как и сознание греха розни: недаром, употребляя имя Троицы в союзных соглашениях, государи «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства»[4].

---

[1] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 170.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 25. С. 49.

[3] *Соловьев В.С.* Владимир Святой и христианское государство // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 260.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 88.

Примечательно, что сторонники и противники идеи оправдания истории, боровшиеся в русской мысли на протяжении более чем полувека, выдвигали разные модели развития социума. И это напрямую было связано с содержанием их идеала. Когда идеал потусторонен, а земная жизнь и история стоят под знаком падения и катастрофы, предлагаемые «рецепты» исторического развития всецело замыкаются рамками сущего, приноравливаются к естественному течению жизни. Такова леонтьевская концепция трехмоментного развития цивилизаций и культур (период первоначальной простоты, цветущей сложности, вторичного упрощения, смешения, распада), уподобляющая их жизнь жизни растения: родиться, взрасти, плодоносить и умереть, распавшись на случайные, разрозненные, не имеющие более смысла элементы. Защитники же истории как «работы спасения» полагают образцы развития не в сфере несовершенного сущего, природного порядка вещей, но в области сверхприродной. Новый принцип бытия вещей и существ, что вносится в историю и природу человечеством, вставшим на Божьи пути, они основывают на том образе взаимодействия, который дан в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы. Всеединство по подобию Божественного Триединства выдвигается в противоположность атомарному, обособленно-эгоистическому бытию тварных существ, розни, пронизывающей собой все уровни мира, «небратству вещества», «взаимной непроницаемости» вещей и явлений, вытесняющих друг друга во времени и пространстве[1]. Проецируясь в социальную сферу, принцип всеединства рождает принцип соборности, в котором преодолена и односторонность индивидуализма, попирающего целое ради единичного «я», и однобокость родовой установки, изъяны коллективизма, где это «я», напротив, приносится в жертву общему. В соборном целом личность не обособляется, но и не сливается с ним до неразличимости, она пребывает в родственном, питаемом любовью единстве со всеми, в труде братского всеслужения и в этом всеслужении наиболее полно раскрывает себя.

Всемирная история, подчеркивал Федоров, должна стать осуществлением догмата о Троице. Недаром Христос на Тайной вечери дал своим ученикам заповедь о единстве: «Да будут едино, якоже и Мы» (Ин. 17, 11), а последней Его заповедью, прозвучавшей в финале Евангелия от Матфея, была заповедь собирания: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа» (Мф. 28, 19). Человечеству в истории и заповедано «собирание во имя Триединого Бога»[2], во имя осуществления заповеди воскрешения. А достигнув неслиянно-нераздельного единства друг с другом, человеческий род должен распространить любовно-соборный принцип взаимодействия на все бытие, обращая не только землю, но и «все солнца, все небесные миры в Царство Божие, в рай»[3].

---

1 *Соловьев В.С.* Сочинения: Т. 2. С. 540–541.

2 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 150.

3 Там же. С. 405.

* * *

Тема истории тесно связана в христианском космизме с темой эсхатологии. Представители течения убеждены: то, каким будет конец истории, зависит от того, какой будет сама история, от того, пребудет ли род человеческий на противобожеских, ложных путях или обратится ко Христу и начнет осуществлять свое евангельское задание на земле. «Будет ли кончина мира катастрофою, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединяясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную»[1], — писал Н.Ф. Федоров.

История не обессмысливается эсхатологией, а напротив, утверждается ею. Прекрасно сказал об этом прот. Сергий Булгаков: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле»[2].

В противовес пассивной эсхатологии, которая сопряжена с представлением о грядущем катастрофическом обрыве истории, сошедшей с Божьих путей, в активно-христианской ветви космизма рождается идея новой, «оптимистической» эсхатологии, согласно которой история, ставшая богочеловеческим деланием, врастает в вечность, приносит «много плода» (1 Ин. 12, 24). Наука, культура, искусство, хозяйство — соучастники и соработники в общем деле преодоления смерти, воскрешения умерших, регуляции природы. Они обретают эсхатологический смысл, являя собой лествицу к Иерусалиму Небесному, мыслятся теми ключами рая, о которых говорил Достоевский устами старца Зосимы[3].

Н.А. Бердяев назвал такой тип эсхатологизма «активно-творческим»[4], а философ Н.А. Сетницкий — «эсхатологией жизни и спасения»[5]. Если для «пассивной апокалиптики» конец мира не зависит от человеческих усилий, он всецело в руках Создателя, Который и обрывает историю, упорствующую на путях зла, то для апокалиптики активной и творческой все совершенно иначе. «Конечные судьбы человечества, — подчеркивает Бердяев, — зависят от Бога и от человека. Человеческая свобода и человеческое творчество соучаствуют в уготовлении конца, к концу вещей ведет богочеловеческий процесс. Конец истории и мира не только совершается над человеком, но и совершается че-

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 50.

[2] *Сергий Булгаков, прот.* Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 464.

[3] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 245.

[4] *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. Paris: YMCA-Press, 1939. С. 211.

[5] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале // Избранные сочинения. С. 135.

ловеком. Навстречу второму пришествию Христа идет человек в совершаемых им делах, акты его свободного творчества уготовляют Царствие Божие»[1].

Опорой активно-творческого эсхатологизма стала для христианских космистов двадцатая глава «Откровения Иоанна Богослова», в центре которой — образ «тысячелетнего царства Христова». Оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, падения антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того, как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет (Откр. 20, 1–2).

Судьба пророчества о «тысячелетнем царстве» в истории христианства была непростой. С одной стороны, хилиастические, или милленаристские чаяния (от греч. «хилиас» и латинского «millenarius» — содержащий тысячу, тысячный) стали составной частью целого ряда еретических учений раннего христианства (керинфиан, эбионитов, монтанистов), причем апологеты этих учений привносили в образ Царства Божия на земле черты ветхозаветной земной теократии, нивелируя присутствующую в пророчестве о «воскресении первом» идею обновления твари. Искаженно понимали идею миллениума и некоторые протестантские секты времен Реформации, прежде всего анабаптисты: наиболее радикальные апологеты течения стремились к водворению царства «святых» буквально огнем и мечом. Наконец, французский утопический социализм и марксизм также парафразировали — только уже секулярно — лежащую в основе пророчества о тысячелетнем Царстве Христовом идею будущей совершенной эпохи истории, что не могло не сказаться на подозрительном отношении к идее Царства Божия на земле в церковных и консервативных светских кругах.

Но была в христианстве и другая традиция истолкования идеи тысячелетнего царства, ведущая свое начало от раннехристианских апологетов — св. Папия Иерапольского, св. Иустина Мученика, св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, св. Мефодия Патарского. В Средние века она развивалась аббатом Иоахимом Флорским, выдвинувшим учение о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царство Божие на земле выступало здесь «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребывание со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»[2]. При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» — Откр. 21, 1). Оно служило своего рода ступенькой к нему,

---

[1] *Бердяев Н.А.* Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

[2] *Дживилегов А.К.* Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. М.: Большая Рос. энцикл., 1995. С. 157.

переходом и связующим звеном между нынешним, падшим, состоянием мира и преображенной реальностью «нового неба и новой земли».

Представители активно-христианской мысли России подхватили эту трактовку. Миллениум для них — новая, благая, эпоха истории. В ней не только достигнут совершенства социальные отношения, держащиеся любовью и верой, но и начнется изменение законов природного естества. Интересно, что первой, как всегда и бывает, почувствовала эти интуиции литература. Влагая в уста старца Зосимы слова: «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)»; «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки»[1], Достоевский со свойственным ему даром провидца проник в суть грядущей духо-телесной метаморфозы, предполагающей преодоление греха пожирания. И тот же Достоевский, символически протягивая руку средневековому мистику, аббату Иоахиму Флорскому, увидел эру миллениума как эру обретения духо-телесной цельности и чистоты: «Millenium, не будет жен и мужей»[2]. Образ оцеломудренного естества человека, преображенного Эроса, «всемирной сизигии» предносился в связи с миллениумом и взору Федорова, Соловьева и их продолжателя А.К. Горского. А осмысляя пророчество о «воскресении первом», данное в двадцатой главе «Откровения», Федоров увидел в нем тот этап регуляции, когда благая активность рода людского простирается только на пределы земли, в отличие от Иерусалима Небесного, символизирующего преображение всей Вселенной.

Миллениум для христианских космистов — это время явления Церкви Христовой, ее раскрытия во всей полноте земного, исторического бытия. Человечество, преображаясь, устанавливает новые отношения с природой, основанные на любовной ответственности и «освященном труде». При этом тысячелетнее царство — не земная эпоха, это эпоха эсхатологического свершения, когда мир оказывается буквально на пороге метаморфозы. Как пишет Бердяев, «новая теократия» соборно подготовляет «воскресение мира и всего живущего»[3].

С.Н. Булгаков назвал пророчество о миллениуме центральным пророчеством Иоанна, равновеликим пророчеству о Новом Иерусалиме. Более того, философ и богослов соединял эти пророчества воедино, объявляя исполнение первого вехой на пути к исполнению второго, подчеркивая, что время века земного есть время свершений для века будущего[4].

Важнейшая составляющая активно-творческой эсхатологии — идея условности апокалиптических пророчеств. Высказанная Н.Ф. Федоровым, она стала для русских мыслителей XX века, по их собственному их признанию, «настоящим освобождением»[5]. Согласно этой концепции, кризисы

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 15. С. 245, 246.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 182.

[3] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1907. С. 224.

[4] *Сергий Булгаков, прот.* Апокалипсис Иоанна. М.: Православное братство трезвости «Отрада и Утешение», 1991. С. 300–307.

[5] *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // Новый град. 1938. № 13. С. 52.

и катаклизмы, «глади и пагуби», пришествие антихриста, конец мира и «страшный суд» с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о которых говорит Откровение ап. Иоанна, это угроза, а не неотменимый, роковой приговор. Они станут реальностью только в том случае, если человечество будет упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же род людской сознает себя соработником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в глубины сатанинские, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все. Пророчество о погибели мира, по мысли Федорова, подобно пророчеству Ионы, изреченному по повелению Божию на град Ниневию, жители которого погрязли в тяжких грехах: «Еще сорок дней и Ниневия будет разрушена!» (Иона 3, 4), но снятому после покаяния жителей города. Оно не висит дамокловым мечом над историей, но призывает к «умопремене», к покаянию, за которым должно последовать исправление жизни, а значит поворот истории на Божьи пути.

В эсхатологической концепции, стоящей на идее условности апокалиптических пророчеств, нет фатальности, но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы своих братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие. Спасение здесь не даровое, а трудовое, требующее активного делания, всеотдайной любви. Это делание и индивидуально, и коллективно, причем и в том, и в другом случае оно пронизано пафосом вселенской ответственности за все, что происходит в мире, впавшем в разделение и вражду.

Эсхатологию младшего современника Федорова В.С. Соловьева Р.А. Гальцева назвала «условной, или открытой, ибо принципиально она зависит от человеческих усилий»[1]. В 1896 году, рисуя в письме Е. Тавернье обозначенные в Откровении свидетельства грядущего исхода истории, ту финальную победу над злом, которая ознаменует переход бытия в новое — преображенное, бессмертное — качество, Соловьев заявлял: «Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве»[2]. Спустя три года в «Краткой повести об антихристе» философ изобразил тот этап всемирной истории, когда мир, отрекшийся от Христовых заветов, внешне благополучный, но кризисный и непрочный внутри гордящийся прогрессом науки и техники и страждущий от внутренней опустошенности, рождает Противобога. Но именно здесь, в низшей точке падения, начинается прозрение, наступает переворот. Антихриста обличают главы христианских исповеданий, в пустыне, куда удалились остатки христиан, не подчинившихся «образу зверя», происходит воссоединение Церквей, на императора-самозванца восстают иудеи. Подобно ниневитянам, подобно работникам одиннадцатого часа из евангель-

[1] *Гальцева Р.* Конкретная эсхатология Владимира Соловьева // Гальцева Р., Роднянская И. К портретам русских мыслителей. М., 2012. С. 183.

[2] *Соловьев В.С.* Письма: В 4 т. Т. 4. Пб., 1923. С. 221.

ской притчи, человечество опамятывается почти на пороге гибели мира — и, как следствие этого, история меняет русло. Господь сходит к Своим чадам, воскресают праведники и на земле воцаряется тысячелетнее Царство Христово.

Нарисованному в «Краткой повести...» апостасийному сценарию будущего, который род людской отбрасывает буквально в последний момент, спасаясь, по слову апостола, «как бы из огня» (1 Кор. 3, 15), сам Соловьев, долгие годы общавшийся с Федоровым и испытавший влияние его мысли, противопоставлял иной — благодатный — сценарий: человечество, делая выбор в пользу Христовой правды, становится способным воплотить эту правду во всей многомерности внешнего бытия, проращивая в земной реальности семена «нового неба и новой земли». Именно этот сценарий был положен в основу соловьевской концепции теократии, стал фундаментом и его этики, и его философии всеединства, и его концепции смысла любви, где «человечество как солидарное целое» устанавливает совершенные, братски-любовные («сизигические») отношения как внутри себя, так и с миром[1]. Ту же точку зрения в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории», предваряющих «Краткую повесть об антихристе», выражает господин Z, один из участников мировоззренческого диалога, рупор авторской позиции. Он говорит о синергии Божественных и человеческих усилий в истории, о «вдохновении добра» (благодать Божия), которое действует в личностях, свободно и любовно раскрывающих этому действию свои ум и сердце. И о том, как «органический рост и совершенствование <...> лица и общества, народа и человечества» завершается «Царством Божиим, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»[2]. Но этот вариант движения истории к «новому небу и новой земле», по мысли господина Z и самого Соловьева, станет возможен лишь в случае духовного «отрезвления» человечества, объединения не под эгидой секулярной цивилизации и культуры, устраивающих царство «всеобщей сытости» и вытесняющих религию на задворки прогресса (как то происходит в «Краткой повести об антихристе»), а под Христовым знаменем, когда преобразятся все сферы жизни, в том числе общество и государство, и всецелое человечество обратится во вселенскую Церковь.

На идее условности апокалиптических пророчеств, краеугольном камне федоровской философии активного христианства, строилась эсхатологическая концепция трех мыслителей-космистов, оставшихся в Советской России и продолжавших в подцензурных условиях традиции русской религиозной мысли предреволюционной поры. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев развивали идею «активной апокалиптики», основанной на «соединении двух принципов: активности отдельных существ и преображения всего мира»[3]. Утверждение в современном христианском сознании «эсхатологии

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 546.

[2] Там же. С. 730–731.

[3] *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 501.

спасения», вселяющей надежду на умопременение рода людского, друзья-философы считали неотложной задачей времени, видели в нем путь к духовному возрождению Церкви, переживавшей в Советской России, как и в первые века христианства, эпоху гонений со стороны государственной власти. Примечательно, что вызванный этими гонениями всплеск апокалипсических настроений как в народных, так и в интеллигентских религиозных кругах метрополии рождал не только напряженные ожидания «конца света» и справедливой кары безбожникам, но и чаяния обновления, крушения человекобожеской «культуры Антихриста», торжества богочеловеческой, христианской культуры, раскрытия во всей полноте жизнетворческих потенций новозаветной веры[1].

Целостным опытом творческой, преображающей эсхатологии стала книга Н.А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932). В ее первой части философ развил свою концепцию идеала, понятого как проект, как энтелехия истории. А во второй — представил развернутое истолкование «Откровения Иоанна Богослова», опираясь на федоровскую мысль о вариативности финальных судеб истории. Сетницкий подчеркивал смысловую разницу между предопределением и пророчеством. Если предопределение фатально, неотменимо и не оставляет человеку свободы, то пророчество допускает вариативность сценариев будущего. Оно не предполагает фатальности развития событий, будь то природные бедствия («землетрясения, язва, мор»), или «общественно-политические катастрофы (войны, мятежи и т.п.)», напротив — является побуждением к действию, взывает к свободе и активности личности, требует от нее выбора и решения[2]. Религиозное пророчество — а именно оно интересует философа — так или иначе «работает» на утверждение и осуществление идеала: или методом от противного, как пророчество Ионы о гибели Ниневии, или прямым свидетельством, как главы 20–22 «Откровения...», рисующие «тысячелетнее царство» Христово и Новый Град.

Федоров называл Апокалипсис «всемирно-поучительной притчей», изображающей «судьбу земного Вавилона и небесного Иерусалима»[3]. Сетницкий стремится истолковать эту притчу, не только «прочитывая» образы падения и отступничества, относящиеся к нынешней цивилизации, миру, каков он есть, но и демонстрируя проективно-символический пласт Откровения — ту высшую цель, которая дана в образе Иерусалима Небесного, «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1), воцарение которых, по Сетницкому, вовсе не предполагает сгорания прежних. Философ дает уточняющий комментарий к словам «Откровения» «се, творю все новое» (Откр. 21, 5), звучащим вслед за видением Небесного Иерусалима. Русский перевод, подчеркивает Сетницкий, упускает из виду «двойной винительный» падеж церковнославян-

[1] См. подробнее: *Артемьев М.* Жива ли Россия? (Рассказ ушедшего из России) // Путь. 1930. № 25. С. 3–21.

[2] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 219.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 321.

ского текста, который «должен переводиться творительным»: «Вот делаю все новым». А это уже ставит «под большое сомнение вопрос о новом миротворчестве, взамен якобы уничтоженного старого, и более правильным тогда будет истолковывать его не как новый творческий акт, а как акт обновления и преобразования: "вот обновляю все"»[1].

Тысячелетнее Царство Христово и Небесный Иерусалим становятся у Сетницкого и его друзей Горского и Муравьева главными опорами их идеи «активной апокалиптики». Они знаменуют обновленное состояние твари: «преображенная природа» «богоподобное и боговластное общество», «преображенное, исцеленное человечество»[2]. Однако если в тысячелетнем Царстве Христовом преображение не выходит за пределы земли, совершается в историческом времени и охватывает только избранных (согласно «Откровению», в нем воскресает лишь тысяча праведников), то в Иерусалиме Небесном обновляется все мироздание.

В 1922 году А.К. Горский делает поэтическое переложение Откровения Иоанна Богослова. Полная его версия не сохранилась, однако несколько поэм, напечатанных в сборнике Горского «Лицо эры» (Харбин, 1928), дошли до наших дней. В этом переложении Горский противопоставляет апостасийный путь человечества, воплощенный в символических образах власти «зверя» («В неровной сумеречной мгле / Смешались идол и икона... / Власть наступила на земле / Рассвирепевшего дракона»; «А зверь взрастал, как снежный ком, / Власть простирая год от года / Над всем коленом, языком, / Над племенем и над народом»), и не менее мощно звучащую в пророчестве Иоанна тему преображения, которая в финале последней книги Нового завета разрешается в образ мира, обновленного, исцеленного от греха и смерти.

Образу этого мира Горский посвящает последнюю поэму цикла — «Небесный Город». При этом мыслитель в одних случаях точечно и прикровенно, а в других — настойчиво и прямо делает в тексте поэм активно-христианские акценты, заостряет проблему выбора пути, действенного, сыновнего ответа человека Богу. Этот ответ предполагает не просто «чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века», но и соработничество с Творцом в осуществлении чаемого. Более того, Горский разворачивает видение динамической, творческой вечности, где человечество не покоится в Боге, но продолжает быть делателем, подобно Небесному Отцу, Который «доныне делает» (Ин. 5, 17):

А храма не было. К чему же
Здесь мог понадобиться храм?
Здесь людям вечным храмом служит
Господь Творец и Агнец Сам.
Ведь каждое свершая дело,
Кончая, начиная вновь,
Они Его слагают тело,

[1] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 239.
[2] Там же. С. 238.

Его приготовляют кровь.
И дружная людей работа
Казалась литургией мне,
Их все стремленье, вся забота
Была о хлебе и вине;
Сквозь них причастны силе млечной,
Дыханьем проницая твердь,
Постигли тайны жизни вечной,
Забыли, что такое смерть.

Общее дело регуляции природы и воскрешения Горский вслед за Федоровым уподобляет таинству пресуществления природных хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, которое совершается на каждой литургии. Философ общего дела стремился вывести литургию за стены храма, на пространство всего мира и всей истории. И труд воскрешения, совершаемый человечеством, объединяющий вокруг себя науку, искусство, экономику и др., он рисовал в образах внехрамовой литургии. Такую литургию и совершает человечество в поэме Горского, становясь соработником своего Творца.

Понимание истории как пути к Новому Иерусалиму, вера в то, что судьбы мира зависят и от человека, что «человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего»[1], изменяло представление христианских мыслителей-космистов и об объеме спасения. Эсхатологическая тема оказывалась тесно сплетенной с темой апокатастасиса (по греч.: всеобщего восстановления), с круцификсной для русского религиозного сознания проблемой ада и адских мук.

Русская литература, из духа которой и родилась русская философия, готовила почву для философской и богословской постановки проблемы апокатастасиса. Мучительное переживание идеи ада, вечного наказания, неизбывности «геенны огненной» не только для людей, но и для падших духов, устремленность ко всеобщему прощению и спасению находим у А.С. Пушкина («Отрывки», 1821; «Ангел», 1827; «Анджело», 1833), М.Ю. Лермонтова («Демон», 1829–1838)[2]. Н.В. Гоголь отвечает на разгул революционного братоубийства в Европе 1848 года молитвой «Господи, спаси и помилуй бедных людей Твоих»[3] и влагает в трехчастный замысел «Мертвых душ» чаяние перерождения и спасения человечества — спасения всех: и чичиковых, и маниловых, и плюшкиных, и собакевичей, и ноздревых, призванных совлечься «ветхого человека», просветлить и восстановить в себе Христов образ. Особое место тема апокатастасиса занимает в творчестве Ф.М. Достоевского. Несмотря на сознание укорененности в мире зла, на понимание глубокой искаженности человеческой природы, писатель искал путей «восстановления погибшего человека» и, начиная с «Записок из мертвого дома», напряженно раз-

[1] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 227.

[2] См. об этом: *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: Издательский дом «Порог», 2004. С. 130–134, 184–187, 195.

[3] *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.,1992. С. 440–441.

мышлял над вопросом об объеме спасения. Под знаком идеи апокатастасиса стоит «Преступление и наказание», роман о разбойнике, прошедшем через падение, упорство во зле и покаяние и ставшем наконец «разбойником благоразумным» (так художественно утверждает писатель великую евангельскую мысль, что нет большей радости в Царствии Божием, чем о едином грешнике кающемся и что двери спасения отверсты всем — нужно только захотеть в них войти). Мотив всеобщности спасения, звучит в «Бесах», «Подростке», «Братьях Карамазовых», где писатель прямо противопоставляет правду Христа, всепрощающего и милосердного, сходящего к людям в порыве сострадания и любви, правде великого инквизитора, что переносит страшный суд с неба на землю, сожигая «к вящей славе Господней» сотни еретиков[1].

Идея апокатастасиса была стержнем философии Н.Ф. Федорова[2], прямо соединяясь с идеей условности апокалиптических пророчеств, трактовкой догмата о Троице как образце человеческого многоединства во всей его полноте, темой соработничества Бога и человека. В одной из заметок он цитирует «молитву за угнетателей», распространенную в церкви сирийцев-несториан: «Испрашиваем также Твоего милосердия для всех наших врагов и всех ненавидящих нас, для всех умышляющих зло против нас. Не о суде или мщении молимся Тебе, всемогущий Боже, но о сострадании и спасении и отпущении всех грехов, ибо Ты хочешь всем человекам спастися и в разум истины идти»[3]. А далее подчеркивает, что на ее основании можно молиться даже о спасении Антихриста.

«Αποκαταστασις των παντων — царство духа, как полное проявление всеединого»[4] — таков идеал Соловьева, проходящий красной нитью через все его творчество. Когда в 1878 году он завершает последнюю, двенадцатую лекцию своих чтений по философии религии, которые вскоре опубликует под говорящим заглавием «Чтения о богочеловечестве», он со всей резкостью выскажется против «гнусного догмата о вечных муках»[5]. И в этом нет ничего убедительного. Идея всеобщности спасения истекала из самой основы соловьевского синтеза: две главные его идеи, всеединства и богочеловечества, логически исключали и разделение, и отверженность применительно к преображенному состоянию мира, их conditio sine qua non — всеобщее спасение и обожение, перерождение и одухотворение всех элементов бытия.

И для Федорова, и для Соловьева «осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа <...> равносильно осуждению всех, так как, в силу солидарности всех человеческих существ, страдание одних делается невозмож-

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 14. С. 226.

[2] Подробнее об этом: *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. С. 276–289.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 49.

[4] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 1. С. 121.

[5] Формулировка, приведенная в дневнике А.А. Киреева (Цит. по: *Носов А.А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249).

ностью блаженства для других»[1]. В случае избирательного спасения грешники будут наказаны «вечными муками», а праведники — «созерцанием этих мук»[2]. Такой исход будет поистине катастрофой для человечества, будет наказанием всем, в том числе и праведникам: как им, с их сердцем милующим, исполненным бесконечной любви, вынести мучения своих братьев — да, грешных, да, недостойных, но все-таки братьев, а значит с ними единых и нераздельных!

Идея апокатастасиса, неразрывно сплетенная с идеей истории как работы спасения, с концепцией богочеловечества, от Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева перешла в активно-христианскую мысль XX века. Ее убежденно защищали Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, а также близкие христианскому космизму в целом ряде идей Н.О. Лосский, В.И. Несмелов, Д.Л. Андреев. В пользу идеи всеобщности спасения они выдвигали самые разнообразные аргументы: богословские, философские, религиозно-этические. Подчеркивали, что идея вечного ада разрушает представление о всеблагости Творца, ставит под сомнение идеал Царствия Божия, обессмысливает бытие и историю, что она есть произведение мстительного и злобного человеческого сердца. Наконец, образ вечного проклятия идет вразрез с образом полного ософиения твари, обетование «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28) органически несовместимо с идеей геенны.

Сторонники апокатастасиса отрицали онтологичность зла: зло — не сущность, а состояние твари, вызванное ее самостью, обособлением, нежеланием быть воедино с Творцом. Поэтому и ад — свойство, а не субстанция, состояние души, а не часть материального мира. Ад субъективен, а не объективен, он не в Боге, а в человеке, не в бытии, а в душе личности, а значит может быть избыт по мере ее духовного просветления и возрастания, преодолен любовью и верой. «Переживание адских мучений, — писал Бердяев, — возможно для твари лишь поскольку в ней не померк окончательно образ Божий <…>. В адском мучении человека мучит не Бог, а мучит сам себя человек, но мучит себя Богом, Божьей идеей. Божественный свет является источником мучений, как напоминание о том, к чему призван человек»[3]. Но такое толкование ада как раз и давало возможность признать его только временным, увидеть путь преодоления ада через свободное избрание личностью добра, через движение к Богу, которое никогда не закрыто для человека.

В книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Н.А. Бердяев подчеркивал, что вопрос о преодолении ада есть вопрос об ответственности праведников за грешников, вопрос о мере и силе их любви, о высоте

---

[1] Так передавал мысль В.С. Соловьева корреспондент газеты «Голос» (Цит. по: *Носов А.А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249).

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 402.

[3] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 231.

их собственного нравственного сознания: «Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне приходилось быть вместе в жизни, будут в аду, если в аду будут Бёме, как “еретик”, Ницше, как “антихрист”, Гёте, как “язычник”, и грешный Пушкин. Те католики, которые в своей теологии шага ступить не могут без Аристотеля, готовы со спокойной совестью допустить, что Аристотель, как не христианин, горит в адском огне. Вот это стало для нас невозможным, и эта невозможность есть великий успех нравственного сознания. Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”»[1].

Именно этот дух абсолютной, вселенской ответственности за каждого человека, приходящего в мир, объединял христианских космистов. Учение о вечных муках было для них несовместимо с этим духом, равно как и с пониманием христианской любви, которая неразрывно сопряжена с сочувствием и жалостью к твари. В этой любви и жалости — залог «всеобщего восстановления» применительно не только к человеку, но и ко всему многоликому космосу, который христианские космисты включали в орбиту религиозной ответственности человека. И недаром подчеркивал Н.А. Бердяев: «Мое спасение и преображение связано не только со спасением и преображением других людей, но также со спасением и преображением животных, растений, минералов, былинки, с введением их в Царство Божие. И это зависит от моих творческих усилий. <…> Человек — верховный центр мировой жизни, она пала через него и через него она должна подняться»[2].

[1] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 237.
[2] Там же. С. 249.

«АРГОНАВТЫ БЕССМЕРТИЯ». ИММОРТАЛИЗМ РУССКОГО КОСМИЗМА

«Сначала неизбежно идут: мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет, и уже в конце концов исполнение венчает мысль». Так выразился однажды родоначальник космической эры Константин Циолковский. Эти слова поразительно точны. Если говорить о судьбах иммортализтической идеи в России, то лоном ее вызревания и роста сначала были литература и философия. Русская философская поэзия в лице Г.Р. Державина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, русская проза от Н.В. Гоголя до Л.Н. Толстого, от Ф.М. Достоевского до А.П. Чехова несли в себе мечту о бессмертии, страстную жажду вечности. Писатели и поэты поднимали протест против безжалостной «реки времен», что «топит в пропасти забвенья» мечты, чувства, жизни людей, против природного порядка существования, основанного на «взаимном пожрании друг друга» и легко приносящего индивидуальную жизнь в жертву целому. Они вопрошали: «Ужель единый гроб для всех / Уничтожением грозит?» (Лермонтов), восклицали: «Бесследно все! И так легко не быть» (Тютчев), уповали: «Что лучшее в жизни еще впереди, / Что верно желанное будет» (Жуковский). Ответы на эти вопросы, восклицания, упования стремились дать представители плеяды космистов, от Н.Ф. Федорова, автора философии бессмертия и воскрешения, до В.И. Вернадского, включавшего в горизонты ноосферы идею продления жизни, и биолога В.Ф. Купревича, называвшего смерть эволюционным атавизмом, который должен наконец быть преодолен. А параллельно над идеей продления жизни трудились и трудятся ныне ученые, отодвигая барьер смерти все дальше, ища пути и методы продления жизни, блокировки процессов старения, регенерации организма. То, что звучало в художественной словесности, а еще глубже — в сказке и мифе («молодильные яблоки», «живая и мертвая вода») постепенно обретает реальность.

* * *

Рефлексия русской литературы над темой «Смерть и бессмертие» уходит своими корнями в восемнадцатый век. Прочно стоявший на ногах, опиравшийся на разум, твердо веривший в целесообразность и смысл век Просвещения представлял эту тему скорее риторически-декларативно, чем эмоционально-личностно. Это век знал лишь родового, абстрактного человека, твердо вписанного в державную и бытийную иерархию, воспринимающего смертный порядок вещей именно как порядок, на который покушаться и думать нельзя. И даже знаменитое самоопределение человека, прозвучавшее в оде Г.Р. Державина «Бог» (1784): «Я телом в прахе истлеваю, / Умом громам повелеваю, / Я — царь, я — раб, / Я — червь, я — бог!», оставляло факт короткодыханности

человека за порогом понимания и восприятия. Да и сама смерть воспринималась как скрепа творения. Она вписана в миропорядок, уравнивает всех перед жизнью, останавливает злых в делании зла и ведет их на суд Творца мира, выступая тем самым орудием верховной, Божественной справедливости.

Лишь в «Оде на смерть князя Мещерского» (1779), где патетически представлялся образ безжалостной смерти, от «кохтей» которой не убегает «никая тварь», сквозь отвлеченную риторику вдруг начала пробиваться живая, личная интонация и вместо утвердительных деклараций зазвучали смятенные, исполненные горя вопросы:

Сын роскоши, прохлад и нег,
Куда, Мещерской! Ты сокрылся?
Оставил ты сей жизни брег,
К брегам ты мертвых удалился;
Здесь персть твоя, а духа нет.
Где ж он? — Он там. — Где там? — Не знаем.

Когда же на смену классицизму с его рациональностью и иерархичностью пришел сначала сентиментализм, а затем романтизм, рефлексия над смертностью человека выплеснулась на страницы литературы. Плач о безвременно ушедших родных и друзьях, сетования на осень жизни и уходящую младость, видение мрачного царства мертвых, переживание неумолимо бегущего времени... звучали в элегиях, излюбленном жанре литературы сентиментализма и преромантизма. И современник Пушкина К.Н. Батюшков, тонко чувствовавший гармонию, влюбленный в жизнь, в ее совершенные, прекрасные формы и остро, болезненно переживавший мимолетность земной красоты, восклицает: «Время погубит и прелесть, и младость!». В его стихах появляется образ Парки, неумолимо считающей дни, и это не только дань литературной традиции. Поэтический образ здесь смыкается с жизнью, прямо отвечая внутреннему самоощущению Батюшкова: в годы расцвета своего таланта поэт уже жил под дамокловым мечом душевной болезни, в конце концов разрушившей его мир, прервавшей и стихотворство, и дружеское общенье, при жизни похоронившей в Вологде, где он прозябал двадцать лет, всеми брошенный, всеми забытый.

То, что в сентиментальных элегиях было сетованием, меланхолическим «Увы!», горькой жалобой, в эпоху романтизма выливается в надрывный, раздирающий крик, в «души отчаянной протест», который сотрясает Вселенную, рвется «от земли до крайних звезд». Для поэта-меланхолика миропорядок, в котором проходит свой путь лирический герой, страждущий от «роковой скоротечности», является нормой, он и не думает против него восставать, только сетует — уныло и безнадежно. Совершенно иначе дело обстоит в романтизме. Романтизм, знаменующий крушение просветительских идеалов, радикально меняет не просто отношение к смерти, но и представление о ее месте в бытии, и соответственно, о самом бытии. Смерть уже не только не мыслится его необходимым слагаемым жизни, но, напротив, ставит под сом-

нение сами основания миропорядка. В жизни, где все преходяще, ни целесообразности, ни гармонии нет. Шестнадцатилетний Лермонтов в письме к Марии Лопухиной выражает это афористически-четко: «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! При этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи»[1]. «Чаша бытия», из которой самозабвенно пили и которую восторженно воспевали в анакреонтических стихах Державин, Батюшков, Жуковский, Дельвиг, Баратынский и ранний Пушкин, Лермонтову в безжалостном свете смерти кажется пустым, обманным сосудом. И вся жизнь человеческая перед лицом неминуемого конца обесценивается и обессмысливается, предстает «пустой и глупой шуткой», насмешливой и злой иллюзией.

В мире романтизма родовой, абстрактный человек отступает перед индивидуальностью — живой, дышащей, неповторимой. В центре внимания оказывается личность, единичное «я» со своей судьбой, своей сокровенной внутренней жизнью. Человек уже не просто заявлен, он *явлен* как микрокосм, равновеликий тварному космосу. На равных он вступает в диалог с бытием — с небом, звездами, вечностью, проникает в глубины истории и провидит будущее, хочет вместить и вмещает в себя весь мир. А главное, в художественном мире Лермонтова человек предстает не только как смертный, но и как сознающий свою смертность. Подобно рефлектирующему герою Достоевского, он задает «беспрерывно вопросы»[2] — себе, людям, миру. И со всей очевидностью демонстрирует, насколько нестерпима смерть для существа, в коем воссияла искра сознания, насколько невозможна и парадоксальна она для того, кто способен сказать «Я есмь!», кто жаждет «Во всем дойти до совершенства»[3], кому дан Божественный дар любви.

Из сознания абсолютной ценности личности и рождается в мире Лермонтова протест против смертной участи человека, перерастающий в метафизический бунт. В этом бунте его лирический герой во многом наследует героям Байрона[4]. Вспомним, как скорбит Манфред, герой одноименной мистерии, «что древо знания — не древо жизни». И байроновский Каин не принимает роковых пределов существа сознающего, стесненности его оковами необходимости. Он не желает жить под дамокловым мечом уничтоженья, не может смириться с тем, что и он сам, и его потомки станут добычей червей. Его бунт против Иеговы не столько бунт против Личного Бога, сколько бунт против того смертного миропорядка, который, как убежден Каин,

[1] М.Ю. Лермонтов — М.А. Лопухиной, 2 сентября 1832 // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч. Т. 4. М.; Л.: ГИХЛ, 1948. С. 480.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 147.

[3] М.Ю. Лермонтов. «Слава» (1830 или 1831).

[4] Примечательна разница акцентов в восприятии Байрона у Лермонтова и поэтов-декабристов. Если для последних Байрон — мятежный певец, образец героической личности, восставшей за свободу и достоинство человека против социальной неправды, то для Лермонтова он — бунтарь против неправды миропорядка, в котором все начинается и кончается смертью.

сотворил Вседержитель: «Проклят, / Кто выдумал ту Жизнь, где целью — Смерть!»

И лирический герой Лермонтова ропщет на смертный закон, не желая признавать целесообразности в мире, отданном его власти. Кульминации этот ропот достигает в философско-поэтическом фрагменте «Ночь II» (1830), созданном по мотивам знаменитого стихотворения Д.Г. Байрона «Тьма» (1816), в котором воображается смерть земли. В сонном видении поэта разворачивается образ Универсума, где Смерть правит свой бал, воочию является бытие, над которым властвует и глумится небытие.

Вот с запада *Скелет* неизмеримый
По мрачным сводам начал подниматься
И звезды заслонил собою...
И целые миры пред ним уничтожались,
И все трещало под его шагами —
Ничтожество за ними оставалось.

В свое время Е.А. Баратынский, еще один поэт пушкинского круга, создал стихотворение «Смерть» (1829), торжественный панегирик, выдержанный в стиле высокой оды. Смерть представала здесь неотъемлемой составляющей жизни, ее регулятором и мудрым законом: «И ты летаешь над твореньем, / Согласье прям его лия, / И в нем прохладным дуновеньем / Смиряя буйство бытия». Не так в апокалипсическом видении Лермонтова. Не «дочь верховного эфира», не «светозарная краса» предстает перед нами, но «Скелет неизмеримый», шествующий сквозь обломки миров.

Смерть и уничтожение грозят не только отдельной личности, они грозят всему мирозданию, бытию вообще. К такому пониманию приходит не один Лермонтов. Тот же Баратынский, хотя и воспевший гимн тайной царице земли и неба, в стихотворении «Последняя смерть» (1827) рисует перспективу конца человечества, опустенья земли, угасания жизни на ней. В финальных строфах этого поэтического пророчества является образ остающейся без человека планеты: сходит с ее лица человеческий род, на протяжении веков окультуривавший природу, приспособлявший ее к своим нуждам и чаяниям, — и она ниспадает в прежнее, первозданное свое состояние, в то, что было до явления в мир сознающего, чувствующего существа.

С апокалиптическим видением Баратынского перекликается заключительная часть поэмы В. Кюхельбекера «Агасфер» (1832–1846), одно из вершинных философско-поэтических созданий бывшего декабриста. Перед лицом «вечного жида», обреченного на бессмертие в мире, где все преходяще, холодного свидетеля взлетов и падений всемирной истории, разворачивается ее финал, совпадающий со скорбным финалом земли.

Мир «стал пустынею единой», исчезают последние люди, и из недр состарившейся земли выходят прежние, доисторические существа, «твари разрушенья»: все они когда-то уступили место вершинному созданию природы, а теперь торжествуют свою победу над ним. Наконец наступает «Тот вечер,

за которым дня светилу / Над мертвым миром не всходить». Остается лишь один человек среди «пустой и беспредельной ночи» — голый человек на голой земле, и рвется из его сердца вопль адского, не утишаемого отчаяния.

И сидит, один и страшен,
Он, единый властелин
Мира трупов и личин:
Были там остатки башен,
Камни, след каких-то стен,
Медь, железо, даже злато;
Город там стоял когда-то,
Но теперь все прах и тлен,—
Нет луны, одна комета
Опаляет небеса.

В декабристской поэзии второй половины 1820–1840-х годов , созданной после разгрома восстания и осуждения его участников, обнаруживаются ростки нового взгляда на мир и человека, что, впрочем, было совсем не удивительно. Да, первоначально романтизм декабристов был романтизмом с сильной просветительской прививкой, и они воспевали мудрость и «величие природы», устраивающей все во благо и процветание человеку. Да, сфера их внимания и преобразовательного проектирования ограничивалась отношениями внутри общества и государства и они отнюдь не посягали на вселенский порядок вещей. Теперь же, прошедшие через ужас ареста, следствия, гражданской — символической — казни и реальной, физической казни товарищей, причтенные к злодеям, выброшенные из привычного им социума кто в одиночное заключение, кто на каторгу, кто на поселение, кто в солдатчину, декабристы оказались в той экзистенциальной ситуации, о которой так много будут писать философы XX века. Гражданская активность, светское времяпрепровождение, радости семейной и частной жизни оказались для них закрыты. Спасительное, отвлекающее средостение между человеком и бытием было разрушено роковым поворотом судьбы, и они оказались лицом к лицу с вечностью, с последними, проклятыми вопросами жизни, с сознанием смертности.

То, что для декабристов являлось фактом реальной судьбы, для поэзии 1830–1840-х годов стало предметом напряженной рефлексии. Уже не социальный, облеченный разнообразными общественными одеждами, четко сознающий свое место в государственной вертикали человек вставал здесь перед бытием, а тот, с которого совлечены все покровы власти, сословности, положения, который столь же беззащитен, как и тогда, когда делал свои первые шаги по земле[1].

И, как виденье, внешний мир ушел...
И человек, как сирота бездомный,

[1] Подробнее см. об этом: *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М.: Советский писатель, 1989. С. 17.

Стоит теперь, и немощен и гол,
Лицом к лицу пред пропастию темной.
(*Ф.И. Тютчев.* «Святая ночь на небосклон взошла...»,
между 1848 и мартом 1850)

Ф.И. Тютчев, «первый русский поэт-мыслитель», по определению Достоевского[1], остро ощущал и запечатлел в поэтическом слове это стояние человека перед обнажившейся бездной, перед миром, явившим свой смертный, хаотический лик. В своих философских стихотворениях «Проблеск» (1825), «С поляны коршун поднялся...» (1835), «Фонтан» (1836) и др. поэт представил парадокс человека, фундаментальное противоречие его бытия, когда личность, бесконечная по своей духовной природе, стреножена ограниченностью своего физического естества: «Природа-мать ему дала / Два мощных, два живых крыла — / А я здесь в поте и в пыли, / Я, царь земли, прирос к земли!..»

Сознание этого парадокса неминуемо заостряется у Тютчева в *сознание смертности*, в переживание индивидуальной конечности, напряженную рефлексию над ней. Поэт ощущает короткодыханность человеческой жизни, краткость и эфемерность индивидуального бытия, выражая ее в поэтических образах: *дым*, что быстро, легко, незаметно исчезает с человеческих глаз, растворяясь в холодном воздухе осени, *льдина*, стремительно тающая во время весеннего ледохода, *радуга*, связавшая ослепительной, многоцветной параболой небо и землю, но связавшая лишь на мгновенье, которому неумолимо и неудержимо приходит конец: «Смотри — оно уж побледнело, / Еще минута, две — и что ж? Ушло, как то уйдет всецело, / Чем ты и дышишь и живешь».

Смерть страшна развоплощением, разрушением триединства тела, души и духа, образующего вот эту уникальную, неповторимую личность. Лирический герой Лермонтова припадает «на бренные останки», стремясь согреть их своим дыханием: он готов отдать все земные блаженства за то, «чтоб хоть одну — одну минуту / Почувствовать в них теплоту» («Ночь I»). Скорбь и жалость героя обращены здесь на себя, на собственное скудное, смертное естество, на своего *брата осла*, как любовно называл наше тело Франциск Ассизский. Но вот те же сердечные чувства — еще сильнее, еще интенсивнее — обращаются на уходящих из жизни дорогих и близких людей. «Ах, как ужасна смерть! Как ужасна! Существо, которое любил в течение двенадцати лет, знал лучше себя самого, которое было твоей жизнью и твоим счастьем, — женщина, которую видел молодой, прекрасной и смеющейся, нежной и любящей, — и вдруг... мертва, недвижна, обезображена тлением. Да ведь это ужасно, ужасно! Нет слов, чтобы передать все это. Я только раз в жизни видел, как умирают... Смерть ужасна!»[2], — вспоминал Тютчев о кончине своей первой жены Элеоноры.

---

[1] Это выражение приведено в письме В.Г. Перова к П.М. Третьякову от 10 мая 1972 г.: Письма художников Третьякову. 1870–1879 гг. М.: Искусство, 1968. С. 77–78.

[2] Дневник А.Ф. Тютчевой. Запись от 4/16 мая 1846 г. Цит. по: Пигарев К.В. Жизнь и творчество Тютчева. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 99–100.

Смертный закон проявляет себя не только в «физике», но и в «психике» человека, порождая антиномии и разрывы, иррациональные порывы, злые желания, с которыми тщетно пытается справиться светлое, «дневное» сознание. Погружаясь в глубины человеческой природы, распахнутой влиянию противоположных влечений, Тютчев особенно чувствовал темную, пугающую изнанку души: «О, бурь заснувших не буди, / Под ними хаос шевелится!..» Как, впрочем, чувствовали ее и другие его современники. Как только ни потешались над строками Батюшкова: «Сердце наше — кладезь мрачной: / Тих, покоен сверху вид, / Но спустись ко дну… ужасно! / Крокодил на нем лежит», а он все-таки стоял за этого «крокодила», пришедшего в его стихи из повести французского писателя Р. Шатобриана «Атала». Стоял, ибо знал, о чем говорил. Как знал и Лермонтов, автор поэтического афоризма: «Лишь в человеке встретиться могло / Священное с порочным. Все его / Мученья происходят от того», Лермонтов, не раз поэтически обнажавший ту истину, что нестроения сердца и духа и нестроения материального естества — как сообщающиеся сосуды, что смертность и зло глубинно взаимосвязаны.

Разочарование в бытии, где все ветшает, гибнет, исчезает без всякого следа и воспоминания, где царствует необходимость, полагающая предел высоким мечтаниям человека, Лермонтов считал одним из прямых истоков демонизма. «Гордая душа», дыша мщением «против непобедимой» судьбы, способна свершить «много зла»[1]. Таков озлобленный горбун Вадим, таков Арбенин, романтический самолюбивый герой, презирающий жизнь и из-за ничтожного подозрения убивающий собственную жену. И лирический герой «Ночи I», потрясенный смертным видением, исполняется ненависти к творению, бросает «дикие проклятья» на мать, отца, «на всех людей», в злых слезах ропщет на Бога.

Романтизм, отразивший смертную и скорбную подкладку жизни, противоречия и дисгармонии человеческой природы, представил и развернутый веер психологических реакций на это знание, которое так безжалостно разрушало иллюзии, выводя человека один на один с последними, проклятыми вопросами. Среди них центральное место заняли два чувства — тоска и скука. Образ метафизической тоски, которую рождает в сердце человека сознание его обреченности кратковременной, несовершенной, исполненной противоречий жизни, тщетные усилия не видеть, не чувствовать, забыть «природы гробовый лик», — возникал в философских стихотворениях Баратынского, Вяземского, Ф. Глинки, В. Бенедиктова и конечно М. Лермонтова. «Невыразимая, нездешняя тоска»[2] десятилетиями была рядом с Тютчевым, являлась ему как «черный человек» Моцарта, как неумолимый рок бетховенской пятой симфонии («Так судьба стучится в дверь»). И поэт тщетно пытался справиться с ней, то бросаясь в водоворот светской жизни, то

[1] М.Ю. Лермонтов. 1831-го, июня 11 дня.

[2] Ф.И. Тютчев — А.И. Георгиевскому, 3(15) февраля 1865 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. Т. 6. М.: Классика, 2004. С. 96.

окунаясь в политику («каждое утро я распределяю день так, чтобы быть уверенным, что ни на минуту не останусь наедине с самим собою»[1]), — только бы не разбудить «дремлющее чудовище»[2], только бы «не явился призрак»[3], неотвязно мучащий его столько лет…

Скука — сестра-близнец, неразлучный спутник тоски. Скучно созерцать пустые «коловращенья бытия», перемалывающие в своем движении мириады жизней, скучно понимать бессмысленность и бесцельность этих «пустоворотов», скучно видеть тщету усилий человека в истории, когда впереди, как у Баратынского или Кюхельбекера, маячит навеянный байроновской «Тьмой» образ остывшей, безлюдной земли. «Скукой болен»[4] лирический герой Лермонтова — в ночи, когда «В чугун печальный сторож бьет» («Ночь», 1830 или 1831), и на лоне природы, и средь шумного бала. Существование видится ему «Пустой и глупой шуткой»[5], в которой некого винить, но и длить которую нет никакого смысла. Скучает пушкинский Фауст, постигший всю земную премудрость, искавший полноты бытия сначала в науке, потом— в любви, но так и не сумевший побороть томительно-тоскливого чувства, нашептывавшего ему, что все — относительно, а значит — напрасно. Это «напрасно» звучит и в словах «мудрого беса», убежденного в том, что скука — земной удел человечества, его же не прейдеши («И всяк зевает да живет, / И всех нас гроб, зевая, ждет. / Зевай и ты» — «Сцена из Фауста», 1825). И даже у Веневитинова, «несмотря на веселость, даже на самозабвение, с которым он часто предавался минутному расположению духа»[6], порой возникали ноты разочарованности и скуки: кончался «обман игривый», с юных глаз, как и у Лермонтова, спадала завязка — и мир окрашивался в безотрадные, тягостные тона:

Потом — и жизнь постыла нам:
Ее загадка и завязка
Уже длинна, стара, скучна,
Как пересказанная сказка
Усталому пред часом сна
(«Жизнь», 1826)

Помимо тоски и скуки в русском романтизме были и другие — самые разнообразные, подчас друг другу противоречившие реакции на сознание смертности, что, впрочем, и неудивительно, коль скоро истекали они от такого беззаконного, разорванного существа, как человек.

«Люби, мечтай, пируй и пой <…> / Лови пролетное мгновенье!» — так в стихотворном послании «Добрый совет» (1821) пятью повелительными глаголами

---

[1] Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 31 июля 1851 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. Т. 5. М.: Классика, 2005. С. 64.

[2] Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 13 июля 1851 // Там же. С. 48.

[3] Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 31 июля 1851 // Там же. С. 64.

[4] М.Ю. Лермонтов. «Примите дивное посланье…» (1832).

[5] М.Ю. Лермонтов. «И скучно, и грустно…» (1840).

[6] [Предисловие] // Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. С. 8.

выразил Баратынский те пути, на которых он и его предшественники пытались справиться с дисгармониями души и природы, — справиться, опираясь на саму жизнь, жизнь какова она есть, как дана она пришедшему в этот мир человеку. Любовь, мечта, дружеские пиры, творчество — через это, хотя бы на миг, они пытались отвлечься от смертной бездны, забыться, пусть неверным, пусть кратковременным, но все-таки счастьем. Как герой притчи о человеке и единороге, вися над пропастью и держась обеими руками за дерево, корни которого неуклонно подтачивают две мыши, жадно лизал мед, капающий с ветвей, так и они, стихотворцы, открывавшие золотой век русской литературы, спешили жить, спешили насладиться капризной, изменчивой радостью, жадно припадая к «чаше жизни сладкой» и гоня от себя мысли о том, что «смерть, быть может, сей же час / Ее с насмешкой опрокинет / И мигом в сердце кровь остынет, / И дом подземный скроет нас!» (Е.А. Баратынский. «К-ву», 1820).

Итак, можно было окунуться в вихрь наслаждений, стремясь прожить жизнь как можно ярче и интенсивнее. Можно было, напротив, своей волей прервать жалкое существование, бросив в лицо Создателю «проклятый подарок» жизни. Можно было и заклинать смерть, и над ней иронизировать, как Лермонтов в шуточном стихотворении «Что толку жить!.. Без приключений...» (1830), где разворачивается череда превращений, ожидающих бедный, безгласный труп: «Потом вас чинно в гроб положат, / И черви ваш скелет обгложут», «И может быть, из вашей кости, / Подлив воды, подсыпав круп, / Кухмейстер изготовит суп / (Все это дружески, без злости.) / А там голодный аппетит / Хвалить вас будет с восхищеньем, / А там желудок вас сварит». Можно было даже эстетизировать хозяйку мира, находя в себе силы восторгаться ею как орудием высшей целесообразности, видя красоту в том, что красотой быть не может (Е.А. Баратынский. «Смерть»). В литературе русского романтизма мы встретим и дерзкую игру со смертью (А.С. Пушкин. «Сильвио»; М.Ю. Лермонтов. «Фаталист»), и ее романтизацию, то «упоение в бою и бездны мрачной на краю», о котором пел пушкинский Вальсингам, и беллетризацию темы смерти, когда предмет сокровенного личностного переживания становится частью литературной моды, а значит и девальвируется, эмоция теряет первозданность и свежесть, обращаясь в художественный прием, и поэта больше заботит успех у своенравной, но поверхностной публики, нежели поиск действительно глубоких и окончательных ответов на вечные вопросы существования.

Но над всеми этими реакциями возвышалось то, что и было главным словом русского романтизма о смерти и жизни. Речь идет о чаянии преодоления смерти, о тех образцах романтической поэзии, где тема жизни и неотвратимого ее конца заостряется в тему бессмертия, где звучит настойчивая уверенность в том, что утраченное ушло не навек, «Что верно желанное будет»[1]. Лирический герой Баратынского, живущий в тесноте бытия, все ищет и ищет «страну, / Где я наследую несрочную весну, / Где разрушения следов я не примечу» («Запустение», 1834). И странник Жуковского идет по миру, оду-

[1] В.А. Жуковский. Теон и Эсхин (1814).

шевленный образом обетованного рая, обители вечной, неиссякающей жизни: «Все забыто было мною / И семейство и друзья» — забыто ради высокой мечты, грезы о рае: «Ты увидишь храм чудесный; / Ты в святилище войдешь; / Там в нетленности небесной / Все земное обретешь» («Путешественник», 1809). А у Федора Тютчева возникает образ должного мира, «другой природы», избавленной от зла, смерти, страдания: «Иную видим мы природу / И без заката, без восходу, / Другое солнце светит там» (Тютчев).

На протяжении веков человечество пыталось найти исцеление от страха небытия в идее бессмертия души или культурном бессмертии. Девятнадцатый век, «век отчаянных сомнений, / Век, неверием больной», эту веру стремительно разрушал. И поздний Державин в знаменитом поэтическо-философском фрагменте «Река времен» (1816), и Тютчев («От жизни той, что бушевала здесь...», 1871) разоблачают зыбкость надежды на творческое бессмертие, рисуют бессилие человеческой памяти перед лицом времени, бесплодность попыток оставить хоть какой-то прочный след в мире, где тонкий, колеблющийся на ветру покров жизни едва прикрывает бездну хаоса и небытия, где разливается всеуносящая Лета, в потоке которой исчезают и люди, и их дела, и их творенья, не оставляя ни следа, ни воспоминания. И солнце русской поэзии А.С. Пушкин сетовал на идущую в человеке тяжбу ума и сердца, когда надежды сердца, не смиряющегося со смертной разлукой и надеющегося на встречу за гробом, сокрушаются упорством ума, упирающегося в злую реальность законов природы: «Ничтожество меня за гробом ожидает / Как, ничего! Ни мысль, ни первая любовь! / Мне страшно...». Но даже если вера в то, «что некогда душа, / От тленья убежав, уносит мысли вечны, / И память, и любовь в пучины бесконечны» и оставалась неколебимой, она все-таки до конца не утишала сомнений и не давала полноты блага. Ибо и запечатленность в культуре, и бессмертие души представляли собой бессмертие только части, пусть самой прекрасной и возвышенной, но все-таки части. Русские же романтики со свойственной им бескомпромиссностью жаждали именно полноты, преображения человека как существа духо-телесного. И потому триада «Жизнь — смерть — бессмертие» в конечном итоге трансформировалась у них в триаду «Жизнь — смерть — воскресение», обращая ум и сердце к главному христианскому чаянию — восстановления личности во всей ее полноте, в одухотворенной плоти, в сиянии прославленной, преображенной материальности. И вот уже Жуковский, поэт романтического двоемирия («И вовеки надо мною / Не сольется, как поднесь, / Небо светлое с землею... / Там не будет вечно здесь»), заставлявший лирическую героиню, потерявшую любимого, восклицать: «Ах! прерви ж печаль разлуки, / Смерть, души последний свет!», в послании «К Воейкову» (1814) рисует картину пасхальной заутрени, когда живущие «Идут к возлюбленным гробам / С отрадной вестью воскресенья», неся умершим радость и обетование: «Воскреснем! Жив наш Искупитель!». И Пушкин, так глубоко, так органически-целокупно чувствовавший жизнь и любивший ее, выразил в своем творчестве образ всецелого спасения жизни, являя «воскре-

сительную мощь любви»[1]. В поэме «Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях» (1833) царевич «со всей силы» ударяется о гроб «царевны милой» — и это усилие действия и любви творит чудо: девушка оживает. А несколькими годами ранее и сам Пушкин в стихотворении «Заклинание» (1830), обращенном к умершей возлюбленной Амалии Ризнич, заклинает ее пробудиться, встать от мертвого сна.

Диапазоны звучания темы смерти в русской поэзии расширялись и обогащались исканиями русской прозы. Вспомним Н.В. Гоголя, завороженного тайной смерти и тайной греха, чувствовавшего их взаимообусловленность, глубинную связь. Вспомним метания Льва Толстого, у которого в безжалостном свете смерти разоблачается лживость и мишурность существования. Перед ее лицом спадает все внешнее и обнажается подлинная суть человеков, гражданских установлений, цивилизации, культуры, истории. В «Исповеди» (1882), запечатлевающей в слове религиозно-нравственный переворот, произошедший в душе автора «Войны и мира» и «Анны Карениной», такие строки: «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман!»[2]. В работе «В чем моя вера?» (1884) развернута критика ценностных установок современной цивилизации, полагающей достоинство и счастье человека в успешной погоне за мишурными ценностями жизни: «Всякий бьется из всех сил, чтобы приобресть то, что не нужно для него, но требуется от него учением мира и отсутствие чего составляет его несчастие. И как только он приобретет то, что требуется, от него потребуется еще другое и еще другое, и так без конца идет эта Сизифова работа, губящая жизни людей. <…> Нынче приобрел поддевку и калоши, завтра — часы с цепочкой, послезавтра — квартиру с диваном и лампой, после — ковры в гостиную и бархатные одежды, после — дом, рысаков, картины в золотых рамах, после — заболел от непосильного труда и умер. Другой продолжает ту же работу и также отдает жизнь тому же Молоху, также умирает и также сам не знает, зачем он делает все это»[3]. А в повести «Смерть Ивана Ильича» (1886) обнаженно и неприкрашенно представляет писатель ту самую трагедию обыденной жизни, которая случается буквально с каждым живущим, вне зависимости от того, богат он или беден, наделен талантами или середнячок, умен или глуп, помещая своего героя в ситуацию болезни, а затем мучительного умирания.

---

[1] *Семенова С.Г.* Русская литература XIX–XX веков: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, 2016. С. 103.

[2] *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М.: Художественная литература, 1957. С. 13.

[3] Там же. С. 423.

Вспомним, наконец, Достоевского, пережившего эшафот, когда он, блестящий молодой литератор стоял перед лицом реального конца и на свой отчаянный вопрос Спешневу: «Мы будем там со Христом?» получил безжалостный ответ: «Горсткой праха», и не раз свидетельствовавшего устами и судьбами своих героев, что никакая гармония, никакое братство невозможны в мире, пока в нем существует смерть, а значит и неиссякающий исток дисгармонии. Роман «Идиот» (1869), писавшийся под знаком утраты любимой дочери, первенца Сони, впечатляюще иллюстрирует эту мысль. Всем строем своего романа демонстрирует Достоевский ужас и невозможность для человека жить в мире, где не попрана смерть. Как бы ни был прекрасен Мышкин, он оказывается бессильным против страстных порывов Рогожина, душевного надрыва Настасьи Филипповны, страданий Ипполита Терентьева, обреченного умереть от чахотки. Да и сам он стреножен в больном, страдающем эпилепсией теле, а в конце романа в нем и вовсе гаснет искра сознания, естество подминает под себя дух, пленяет его, как пленен могилой гольбейновский «Мертвый Христос», изображение которого висит в доме Рогожина.

Толстого и Достоевского в связи с темой смерти вспоминают часто. К тому же оба — прямо или опосредованно — были собеседниками и совопросниками Федорова. И.С. Тургенева в этом ряду обычно не называют, а между тем в его творчестве тема смерти и переживание смертности звучат с не меньшей силой и напряженностью.

Тургенев, вошедший в литературу как автор «Записок охотника» (1847–1852), певец естественной гармонии жизни, мудро устроенного, разнообразного, поражающего своим богатством природного мира, гостеприимно развернутого к человеку, в финале своей творческой биографии решительно оценивает эту «гармонию» со знаком минус — как источник непрестанной муки индивидуального «я», его заброшенности и одинокости в мире. Да, в «Записках охотника» естественная гармония торжествует. В неторопливом рассказе сменяют друг друга картины природы, человеческие типы, сцены охоты, панорамы жизни, увиденные из окна кибитки проезжего. Человек вписан в мир, предстает частью природы, вечного естественного круговорота вещей и существ. В романах и повестях Тургенева уже во всей их неотменимости являются вопросы о человеке. Здесь действуют герои с развитым личным сознанием, неустанной рефлексией, чувствующие свою лишность в обществе, не находящие, куда применить свои силы — и угасающие или гибнущие бесплодно — то от болезни (чахотка), то от руки ближнего, как молодой корнет Кистер, погибающий на дуэли («Бретер», 1847), или Рудин, решившийся, наконец, броситься в гущу жизни и убитый на баррикаде. А с 1860-х годов в творчество писателя все настойчивее будет вторгаться мысль о трагической участи человека, жизнь которого есть неуклонное движенье к «ничтожеству».

У Достоевского герой повести «Кроткая» (1876), сидящий у гроба супруги-самоубийцы, будет горячечно шептать о «злой иронии судьбы и природы», которая разрушила его жизнь. Слова эти будут отчасти лукавы, ибо не

только природа, но прежде всего его собственная, самостная, злая воля, толкавшая закладчика к насилию и господству над чужим сердцем, подтолкнула кроткую к уходу из жизни. Но именно эта «злая ирония судьбы и природы», уже без всякого лукавства, а безжалостно-обнаженно действует в романе «Отцы и дети» (1862), где Базаров, совсем не лишний человек, чувствующий в себе и силу, и жажду деятельности, погибает по глупой случайности, от ничтожной бациллы, проникнувшей в его кровь. Герой, еще недавно утверждавший «природа — не храм, а мастерская, а человек в ней — работник», на себе чувствует железную силу необходимости: «Да, поди попробуй отрицать смерть. Она тебя отрицает, и баста! <...> И ведь тоже думал: обломаю дел много, не умру, куда! задача есть, ведь я гигант! А теперь вся задача гиганта — как бы умереть прилично, хотя никому до этого дела нет...»[1].

И хотя в этом романе писатель еще пытается вернуть свою художественную философию к природосообразному, примиренно-мудрому взгляду «Записок охотника», утишая «души отчаянной протест» финальным образом: безмятежные цветы, растущие на могиле Базарова, тихо и безмолвно свидетельствуют «о вечном примирении и о жизни бесконечной»[2], в повести-исповеди «Довольно», задуманной в год написания «Отцов и детей» и напечатанной в 1865 году, уже нет этой примиряющей ноты, этого утешения «вечной жизни». В форме записок умершего художника представляет Тургенев свои самые глубинные, мучительные переживания: краткость и эфемерность индивидуального бытия, дурная бессмыслица бесконечных повторений природного мира — от весны к осени, от рождения к смерти, без всякого перехода в новое качество, невозможность успокоиться на эстетическом созерцании, на образе остановленного в художественном пространстве мгновения. «Довольно одного мгновения» только там, где «нет личности, нет человека, нет свободы». «Поблекшее крыло бабочки возникает вновь и через тысячу лет тем же самым крылом той же самой бабочки; тут строго и правильно, и безлично совершает свой круг необходимость... Но человек не повторяется, как бабочка, и дело его рук, его искусства, его свободное творение, однажды разрушенное, — погибает навсегда»[3].

Герою Тургенева вторит герой Чехова. Внутренний монолог доктора Рагина из повести «Палата № 6» задает четкий ракурс видения нынешнего страдальческого положения человека в природе, связанного с его смертностью: «О, зачем человек не бессмертен <...> Зачем мозговые центры и извилины, зачем зрение, речь, самочувствие, гений, если всему этому суждено уйти в почву и в конце концов охладеть вместе с земною корой, а потом миллионы лет без смысла и без цели носиться с землей вокруг солнца? Для того чтобы охладеть и потом носиться, совсем не нужно извлекать из небытия человека с его высоким, почти божеским умом, и потом, словно в насмешку, превращать его в глину.

---

[1] *Тургенев И.С.* Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1976. Т. 3. С. 324, 328.
[2] Там же. С. 334.
[3] *Тургенев И.С.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 7. М.: Художественная литература, 1978. С. 45.

Обмен веществ! Но какая трусость утешать себя этим суррогатом бессмертия! Бессознательные процессы, происходящие в природе, ниже даже человеческой глупости, так как в глупости есть все-таки сознание и воля, в процессах же ровно ничего. Только трус, у которого больше страха перед смертью, чем достоинства, может утешать себя тем, что тело его будет со временем жить в траве, в камне, в жабе… Видеть свое бессмертие в обмене веществ так же странно, как пророчить блестящую будущность футляру после того, как разбилась и стала негодною дорогая скрипка»[1].

«Мыслящий тростник». Так французский философ Паскаль называл человека. Его самостояние в порядке природы возвышенно, но и бесконечно трагично. Экзистенциальная трагедия личности в тисках порождающего и умерщвляющего природного целого для Лермонтова, Тютчева, Тургенева, Чехова — высшая из всех трагедий. И эта трагедия индивидуального «я», микрокосма, бесконечного в своих потенциях, способности к развитию и саморазвитию, пребывающего в тисках темной, мрачной, безжалостной силы, которой в тургеневской повести «Призраки» так пугается ночная гостья героя, с ужасом отшатываясь от безобразного и безóбразного видения, неразрешима на природных путях. Она требует иных, сверхприродных решений. Не паллиативных, вроде тех, какой является вся медицина смертного человека, когда победа над болезнью есть только временная отсрочка смертного приговора и исцеленные сегодня, завтра неизбежно умрут[2]. А радикальных и дерзновенных, которые сродни дерзновению назаретского Плотника, простершего руку над умершей девицей и возгласившего: «“Талифа куми”, что значит: девица, тебе говорю, встань» (Мк 5, 41).

Обитатель палаты № 6 Иван Дмитриевич Громов, произносящий лихорадочные, возбужденные речи о будущем счастье людей, на вопрос Рагина, осуществимо ли счастье, если человек смертен и сколько бы благ не имел на земле, все кончается гробом, могильной ямой с червями, ответствует: «А я глубоко верю, что если нет бессмертия, то его рано или поздно изобретет великий человеческий ум»[3]. Эта абсолютная необходимость бессмертия, а еще шире —

---

[1] *Чехов А.П.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения: В 18 т. Т. 8. М.: Наука, 1977. С. 90–91.

[2] В «Палате № 6» Чехов, сам врач и человек, знающий, что неумолимо истаивает от смертельной болезни (писатель умер от чахотки в 44 года), описывает, как доктор Рагин, поначалу взявшийся за лечение больных с рвением и энтузиазмом, в конечном итоге устал и остыл, и не столько от интенсивного труда, сколько от сознания, что все его усилия — по большому счету Сизифов труд: «Сегодня примешь 30 больных, а завтра, глядишь, привалило их 35, послезавтра 40, и так изо дня в день, из года в год, а смертность в городе не уменьшается, и больные не перестают ходить. <…> Да и к чему мешать людям умирать, если смерть есть нормальный и законный конец каждого?». И даже успехи медицины вызывают горький скепсис героя: «И антисептика, и Кох, и Пастер, а сущность дела нисколько не изменилась. Болезненность и смертность всё те же. Сумасшедшим устраивают балы и спектакли, а на волю их все-таки не выпускают. Значит, всё вздор и суета, и разницы между лучшею венскою клиникой и моею больницей, в сущности, нет никакой» (*Чехов А.П.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 84, 85, 92).

[3] *Чехов А.П.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 97.

«воскресения реального, буквального, личного», которое «сбудется на земле»[1], как писал в 1878 году Ф.М. Достоевский, взволнованно реагируя на идеи Н.Ф. Федорова, художественно осознанная русской классикой, легла в основание той системы идей, которую мы теперь называем русским космизмом.

* * *

Пожалуй, ни в одном философском течении, русском или мировом, не было дано столь последовательной, однозначной и непримиримой оценки смерти, как в русском космизме и у его родоначальника Н.Ф. Федорова. Как будто вся энергия скорби, отчаяния, гнева, протеста, вся боль сиротства и чувство вины перед уходящими и уже ушедшими в смерть, вся воля к превозможению смертной, страдальческой участи человека, вся жажда встречи и чаяние совершенства сконцентрировались в строчках его «Философии общего дела». Смерть, по Федорову, это предельное зло, главная мета несовершенства человека и мира, прямая или опосредованная причина всех страданий и бед как конкретной личности, так и общества, состоящего из таких же, конкретных, страдающих «я».

«Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою»[2] — писал Н.Ф. Федоров. Борьба со смертью — сердцевина этого управления, альфа и омега регуляции. Ведь природный порядок существования, проявляющийся в пожирании, вытеснении, розни существ, как раз и скрепляется смертью. Она — его корень и его инструмент. Смертность для мыслителя — «органический порок человека и животных»[3]. И в ней же — глубинная причина морального зла, нигилизма, отчаяния, ненависти, вражды, эгоизма. Пока существует смерть, невозможно построение счастливого и гармоничного общества: дамоклов меч неизбежного конца нависает над каждым и утлая гармония неизбежно будет взорвана изнутри.

Для Федорова обретение бессмертия неразрывно соединено с долгом воскрешения отцов, дедов, прадедов, «возвращения жизни тем, от коих ее получил». Недаром и сама идея о борьбе со смертью явилась ему осенью 1851 года после смерти любимого дяди, князя К.И. Гагарина. Любовь к умершим и умирающим, несмиренность с их смертью для мыслителя — основа этики. Бессмертие без воскрешения, вечная жизнь будущих счастливых олимпийцев на костях всех предшествующих поколений, давших своим потомкам жизнь, средства к жизни, культуру, нравственно невозможно. Но невозможно оно и физически: достижение бессмертия для отдельных людей и будущих поколений — это только частичная победа над смертью, первый ее этап. Полнота же этой победы будет достигнута только тогда, когда к преображенной, бессмертной жизни возвращены будут все. Ведь чтобы суметь вернуть жизнь, человек должен познать мир всецело и досконально, во всех его внешних и внутренних связях, сцеплениях и закономерностях, не с черного, а с парадного

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 30(I). С. 15.
[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 239.
[3] Там же. С. 82.

хода проникнуть в природу, исследуя ее законы и учась сознательно и ответственно управлять ими. И потому высшая точка развития существа сознающего, вершинное звено мировой эволюции — не просто бессмертный человек, но человек бессмертный и воскрешающий.

С победой над смертью связаны для мыслителя перспективы решения главных общечеловеческих проблем: проблемы борьбы с голодом и болезнями, истощения природы, свободы, социального равенства, локальных столкновений и мировых войн. «Вопрос о богатстве и бедности» философ общего дела считал лишь частью другого, всеобъемлющего вопроса — «вопроса о смерти и жизни», о радикальной необеспеченности человека главным благом — жизнью и здоровьем. Жизнь, по Федорову, и есть тот «хлеб наш насущный», о котором молятся христиане и который необходим человеку для того. чтобы действовать в мире, исполняя свое эволюционное назначение.

Именно борьбу со смертью ставил Федоров основанием единства человеческого рода. Смерть бытийно уравнивает всех нас. Никто не может выпрыгнуть из природной колеи, никому не избежать смертной участи. Но это отрицательное равенство в горьком природном уделе мыслитель призывал заменить другим, положительным равенством, которое достигается не перераспределением благ, а соучастием в общем труде познания мира, регуляции природных процессов, возвращения жизни умершим, так что в конечном итоге равенство в смерти заменится полнотой равенства в жизни, но жизни бессмертной, преображенной, не вытесняемой и не вытесняющей.

И достижение свободы, о чем так мечтало человечество, принимаясь то за один, то за другой политический проект, по Федорову, невозможно при существовании смерти. О какой свободе можно говорить всерьез, когда человек фатально зависим от природной необходимости, когда в любой момент он может стать жертвой стихийного бедствия, эпидемии, а даже если не станет, все равно обречен умереть? Именно так весной 1864 года отвечал Федоров молодому ишутинцу Николаю Петерсону, который пришел к нем на квартиру в городе Богородске с целью обратить учителя в революционную веру. «Руссо говорит, будто все люди родятся свободными. Но на что свободными — на то, чтобы умереть?»[1]. А вот еще одна фраза, которую в 1928 году воспроизведет Максим Горький в статье «Еще о механических гражданах», а потом — со ссылкой на Горького, уже как афоризм, председатель ЦИК М.И. Калинин: «Свобода без власти над природою и без управления ею — то же, что освобождение крестьян без земли»[2].

Вопрос о предотвращении войн, активно обсуждавшийся в политической и социологической мысли, мыслитель ставил радикально и бескомпромиссно и также возводил к проблеме предоления смерти: «Пока человек не будет вос-

[1] *Петерсон Н.П.* Из воспоминаний о Федорове // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 133.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 78.

крешать, он будет убивать»[1]. Главные жертвы войны — люди, теряющие здоровье и жизнь, переживающие гибель близких, разрушение дорогих мест, потерю родины. Зримо символизирует это гора черепов на картине современника Федорова художника Василия Верещагина, рисующей «Апофеоз войны». Реальное, а не мнимое искупление зла войны философ всеобщего дела полагал лишь в воскрешении, в возвращении жизни тем, от кого она была отнята.

Для Федорова вообще нет умерших, все — умерщвленные. Одни убиенны войной, другие — стихийными бедствиями, третьи — неизлечимой болезнью или иными трагическими случайностями. Большинство — просто жертвы смертного порядка природы, где в самом природном рождении кроется начало смерти: входящие в мир волей-неволей вытесняют из бытия своих отцов. А потому все умерщвленные должны получить шанс стать воскрешенными, как и умерщвляющие — воскресителями: только тогда последствия войны как неотъемлемой принадлежности бытия в состоянии розни и распадения будут ликвидированы не мнимо, а по-настоящему. Всеобщее воскрешение для Федорова — это вершина регуляции, знаменующая полноту управления всеми процессами мира. Только оно и является залогом «вечного мира», о котором мечтали философы Нового времени и который немыслим при существовании смерти.

Федоров призывает к коренной нравственной перемене, к принятию нового фундаментального выбора, в основе которого — идея воскресительной ответственности и любви. В центр проблемы преодоления смерти он ставит не бессмертие живущих, а именно воскрешение умерших. И этим отличается от большинства философов и ученых, так или иначе затрагивавших эту проблему и говоривших или о бессмертии или о еще более реалистичной задаче — продлении жизни. Так, французский философ Никола Кондорсе полагал, что в ходе развития общества срок жизни человека будет увеличиваться «если не до бесконечности, то до неопределенной длительности» и даже появится возможность достижения бессмертия. О бессмертии как необходимой ступени развития, на которую предстоит ступить человеку, размышлял Александр Радищев в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Федоров же смещает акцент именно на воскрешение, т. е. сразу выдвигает перед человечеством идеал предельно масштабный и абсолютный. Более того, у Федорова не бессмертие — залог воскрешения, а наоборот — только воскрешение, возвращение жизни умершим открывает перед живущими перспективу обретения вечной жизни.

Логика такого выбора становится очевидной, если обратиться к книге философа-космиста 1920–1930-х годов Н.А. Сетницкого «О конечном идеале», где он выводит понятия дробного и целостного идеала, подчеркивая, что потенцией осуществления обладает только второй. Так что любая попытка, не гонясь за журавлем в небе, схватить летающую низко синицу, поведет к тому, что компромиссный идеал провалит все дело. Ибо этот идеал будет дробным, а значит несущим в себе только часть истины, несовершенным или по цели, или по средствам.

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 314.

Перспективу воскрешения и бессмертия Федоров обосновывал и в той системе координат, которая не предполагает существование трансцендентной реальности, Бога, а признает реальной лишь естественное, природное, и с точки зрения христианства, верящего в Божественную Первопричину. Людям позитивистского склада он указывал на то, что само появление в природе сознающего, чувствующего, творящего существа является первым шагом к преодолению смерти. Именно в человеке и через человека, считающего смерть злом и способного ставить себе высшие цели, природа получает шанс достичь совершенства, избавиться от хаотичности и слепоты, стать созидательной силой и в конечном итоге извергнуть из небытия все жертвы слепого, инстинктивного этапа развития. Верующим же мыслитель напоминал, что, согласно Писанию, «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих» (Прем. 1, 13), что первоначальная природа тварных существ не предполагала их умаления и исчезновения из бытия, что по своему статусу в мире человек — соработник Творца, и соработничество это должно быть предельно широким. Преодоление смерти, воскрешение умерших, регуляция стихийных сил естества — вот благое поприще для человечества, призванного прийти к согласию, к всеединству, уподобляясь Троице, неслиянной и нераздельной.

В самой идее Триединого Бога заключено, по Федорову, требование воскрешения. «Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключающее смерть единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существе открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это церковь бессмертных, и подобием ей со стороны человека может быть лишь церковь воскрешенных. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия»[1].

Мыслитель был убежден: совершенное единство при существовании смерти невозможно в принципе. То, что люди до сих пор умирают, виделось ему неопровержимым свидетельством ограниченности и бессилия нашей любви. Между тем «в единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому и нет у них смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны; у нас же только воскрешение, отрицающее границу, полагаемую нашей верности смертью, уподобляет нас Триединому»[2].

Полагая в основу воскрешения любовь живущих к умершим, Федоров опирается на саму природу любви. Подлинная любовь — деятельна, активна. Она на просто взыскует бессмертия и жизни бесконечной, но и стремится к их воплощению, она не может только пассивно ждать и молиться о «воскресении

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 90.

[2] Там же.

мертвых и жизни будущего века», но должна действовать и содействовать. Участие в воскресительном деле позволяет во всей полноте раскрыть сущностную природу любви, которая есть источник неиссякающей жизни.

Заповедь уподобления Троице соединяется в активно-христианской, воскресительной мысли Федорова с заповедью уподобления Христу, причем не только в нравственной Его природе (любовь к Богу и ближним, послушание Небесному Отцу, терпение страданий), но и в Его делах — утишения бурь, исцеления больных, воскрешения умерших. И примечательно, что в романе Достоевского «Братья Карамазовы», написанном под сильным влиянием идей Федорова, Христос, вновь пришедший на землю, не произносит нравственных проповедей, а совершает лишь одно дело — воскрешение умершей девицы. Тем самым Достоевский как бы заостряет внимание читателя на той главной заповеди, что адресована Христом ученикам, а через них и всему человечеству: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте» (Мф. 10, 7–8). А в черновиках к роману прямо звучит формула Федорова: «Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», «Воскресение предков зависит от нас»[1].

Этот пласт идей Федорова — соединение живущих для возвращения к жизни всех когда-либо живших, «долг воскрешения» — своего рода венец русской иммортализтической мысли, та высокая планка, которая задана всем прошлым и современным спорам о будущем. При этом Федоров не оставляет ее в ранге высокой, патетической, но отвлеченной, ни к чему не обязывающей декларации. Он неоднократно подчеркивает, что смерть и посмертное существование должны стать предметом всестороннего научного исследования и эксперимента. Бессмертие, воскрешение — вот в чем, по мысли Федорова, состоит высшая задача науки. При этом знание должно перестать быть элитарным, но выйти за пределы лабораторий, стать достоянием всех. «Все должны быть познающими и все — предметом знания и дела», — утверждает мыслитель. Общее дело преодоления смерти предполагает синтез всех дисциплин в единую науку о жизни.

Мыслитель предельно конкретный, идущий от идеала к проекту, Федоров пытается прощупать те направления, по которым двинутся человеческие мысль и практика, коль скоро мир поставит себе воскресительную, смертоборческую задачу. Первый его проект связан с поиском и собиранием частиц праха умерших. Достигнув «познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира», сыны-воскресители смогут определить те из них, что когда-то входили в состав конкретных людей. В этом проекте Федоров опирается на идеи и интуиции христианских эсхатологов — Климента Александрийского, Оригена, св. Григория Нисского. Они отмечали, что каждая частица человеческого тела отмечена особой личностной печатью, которую накладывает на нее душа; и в посмертном рассеянии частицы тела сохраняют эту индивиду-

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 204.

альную отметину, а потому и в воскресении родственные частицы как бы опознаются конкретной душой и воссоединяются в бывший единый организм. Эта богословская интуиция в наше время обрела вид научной идеи и практики клонирования.

Второй путь воскрешения, который намечает Федоров, называют «наследственно-генетическим»[1]. Воскресительный процесс осуществляется последовательно, в родовом ряду, поколение за поколением: сын и дочь как бы из себя восстанавливают своих отца и мать, те — своих и так далее до первоотца и первопредка. Та наследственная информация, которую потомки получили от предков, будет, по Федорову, использована для восстановления их живых образов.

Правда, через генетическую формулу можно будет скорее получить лишь нечто вроде генетического двойника жившего человека (это основная проблема — идентичности личности — которая встает теперь перед учеными в связи с возможностью клонирования человека). Нужно вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, содержание его личности. И здесь у Федорова возникает интуиция «лучевых образов» умерших отцов, которые сохраняются после смерти и носят в себе «образы существ живых, а потом умерших, образы их разложенных на частицы тел»[2]. Но даже если выяснится, подчеркивает философ, что душа распадается после смерти, то и в таком случае человечество, управляющее силами мира, сумеет вернуть ее в целостное состояние.

При этом важно понять: полное воссоздание прежде живших — это не простое возвращение их к прежней физической природе. Ведь нынешний организм и по своему строению, и по функциям, соответствует именно нынешнему, смертному, пожирающему, вытесняющему типу существования. Федоров говорит о всецелом преображении человеческого естества, без которого ни бессмертие, ни воскрешение невозможно. Несовершенное, несамодостаточное существо, неспособное поддерживать свою жизнь, чтобы не уничтожать при этом чужую, всецело зависящее от условий природной среды, может быть только смертным.

Преображения, по Федорову, должны достигнуть и воскресающие, и воскресители, те, что не прошли через смерть. Человек должен стать созидателем и устроителем собственного организма, и эту задачу Федоров выражает впечатляющим афоризмом: «Наше тело должно быть нашим делом»[3] (мы уже приводили его во введении к книге).

Необходимость в воскресительном процессе момента преображения понимал не только Федоров, но и Достоевский. В знаменитом письме к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 года, ставя ряд вопросов к учению всеобщего дела и размышляя над тем, каким будет воскресительный акт, Достоевский подчеркивал, что воскрешение совершится «не в теперешних телах», но что тела воскресших людей

---

[1] *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. С. 242–243.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 260.

[3] Там же. Т. 1. С. 82.

будут подобны телу Спасителя «по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу»[1]. Писатель прямо соотносил мысль о деятельном участии живущих в воскрешении своих отцов, дедов, прадедов, которую встретил в рукописи Петерсона, излагавшего идеи Федорова, с темой миллениума, рассматривал ее в свете собственной концепции истории как пути к «тысячелетнему царству», где человек переродится физически и будут все «как Христы»[2].

Для обозначения будущей преображенной природы человека Федоров вводит понятие полноорганности. В техническом творчестве человек уже виртуозно умеет «продлевать» свои органы в совершенных орудиях. Теперь же настала пора применить это умение к своему телу, овладеть направленным «органосозиданием», сделать совершенным не мертвый механизм, но живой организм, чтобы человек сам мог летать, видеть далеко и глубоко, перемещаться в пространстве на далекие расстояния, жить во всех средах. То, что ныне доступно природе на путях инстинкта, необходимо ввести в область сознания. Предвосхищая идею автотрофности В.И. Вернадского, Федоров пишет о том, что будущий «полноорганный» человек перестроит самый процесс питания, превратив его в «*сознательно-творческий процесс* обращения <…> элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»[3].

Материально-телесная метаморфоза — лишь часть целостного процесса преображения. Органический прогресс, по мысли Федорова, необходимо требует религиозно-нравственного возрастания личности, внутренней саморегуляции, ведь в будущем совершенном порядке творенья дух должен управлять материей на всех его уровнях: от макрокосма — вселенной до микрокосма — человека. Только такая целостная, духо-телесная, психо-физиологическая регуляция позволит преодолеть дисгармонии человеческой природы, ее противоречивость, разорванность, непросветленность.

Одна из таких дисгармоний связана с самым корнем смертной физики человека — с половым дуализмом, со слепым природным рождением, обратной стороной которого является вытеснение рожденными родивших. Важнейшая составляющая федоровского проекта всеобщего дела — задача метаморфозы пола, преображения родотворной силы любви в силу космизующую и воскресительную. Смерть и половой раскол, подчеркивает мыслитель, — близнецы-братья, две связанные между собой опоры несовершенного, падшего порядка природы. Чтобы их преодолеть, необходимо «положительное целомудрие», обращение половой энергии не на рождение, вытесняющее родивших из бытия, а на воскрешение умерших, «возвращение жизни тем, от коих ее получил»[4]. Такая воскресительная любовь в корне преображает муже-женские отношения, преодолевая слепой характер естественной природной любви, фатально влекущей к смерти. Вторя Федорову, о том же позднее будет

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 30(I). С. 14.
[2] Там же. Т. 11. С. 193.
[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 281.
[4] Там же. С. 297.

писать и Соловьев: «Да в чем может состоять и самая его (Эроса. — *А. Г.*) победа, как не в том, что он останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет, воскрешает умершее? Торжество ума — в чистом созерцании истины, торжество любви — в полном воскрешении жизни»[1].

Просветление и одухотворение чувственности, регуляция эротической энергии — все это составляющие всецелого преображения человеческого организма. В религиозно-нравственном плане они сочетаются с новым пониманием брака: «Брак, основанный на любви к родителям, имеет главною целью уже не рождение, а воскрешение»[2]. Федоров много размышляет о том, какой должна быть семья воскресителей, как трансформируется брачный союз, коль скоро его высшей целью становится возвращение жизни отцам. «Брак, основанный на знании отцов по мере перехода знания в дело, превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом общем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза»[3]. Долг воскрешения уничтожает рознь между детьми и отцами, ибо последствием брака становится «не оставление детьми родителей, а закрепление с ними связи»[4]. Долг воскрешения помогает любящим преодолеть обособляющую замкнутость их друг на друге: «несмотря на такой тесный союз, в какой приводит» этот долг «брачную чету», «не может она враждебно относиться к другим подобным союзам, ибо всеобщее воскрешение — результат всеобщей любви»[5]. Наконец, долг воскрешения есть самое прочное и незыблемое основание братства: «И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе к общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братий, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух»[6].

Разворачивая палитру подходов к воскресительному процессу, Федоров стремится показать, что воскрешение — не утопия, не фантазия, что это дело — не безнадежное, что преодоление смерти — это бытийный и религиозный долг человека. Мыслитель неоднократно подчеркивает, что по-настоящему средства борьбы со смертью откроет только широкое исследование старения, смерти, посмертного состояния, только наука, поставившая себе целью бессмертную, преображенную жизнь.

Итак, в философии космизма, как она сложилась у Федорова, идея бессмертия была тесно связана с идеей совершенствования человека. Впрочем

---

[1] *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 615.
[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 285.
[3] Там же. С. 284.
[4] Там же. С. 285.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 249.

и до Федорова, у предтеч космической мысли, обнаруживалась эта связь. Писатель и философ Александр Радищев (1749–1802), автор трактата «О человеке, его смертности и бессмертии», вопрошал: «Но неужели человек есть венец творению? Ужели сия удивления достойная постепенность, дошедшая до него, прерывается, останавливается, ничтожествует?»[1]. И отвечал на этот вопрос твердое «Нет!» Финальные строки трактата, в котором мыслитель сталкивал разные, в том числе противоположные взгляды, на проблему бессмертия, четко обозначали связь двух идей: «Блаженство твое, совершенствование твое есть твоя цель. <…> Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта»[2].

И драматург-любомудр А.В. Сухово-Кобылин, представив в своем учении «Всемир» теорию трех стадий развития человечества — от земной, теллурической, до солнечной (солярной) и наконец до сидерической (звездной), подчеркивал, что это восхождение будет соединяться с постепенным изменением физической природы человека и ее свойств и «человек теллурический» станет «человеком летающим», обладающим «трубчатым» или даже «эфирным» телом[3]. В финале «поступания» человечества оно одухотворяется, обретает качество вечности, о чем А.В. Сухово-Кобылин так писал в дневнике: «Со смертью и старостью я спорил трижды: пьесой “Смерть Тарелкина”, личной гигиеной и здоровым образом жизни, а также своим философским учением “Всемир”, в котором обоснована и путем математических исчислений доказана возможность перехода человечества, благодаря развитию, в другое качество, качество бессмертия»[4].

Вектор совершенствования человека, идущего через космическую экспансию и победу над временем, отчетливо представлен в мысли Н.А. Умова и В.И. Вернадского. Говоря о возрастании роли научного знания и «творческого предвидения», об утверждении «власти человека над энергией, временем, пространством», Н.А. Умов связывает эти процессы не просто с «человеком разумным», но с «человеком разумным исследующим»[5]. А В.И. Вернадский, обозначая те предпосылки, которые обеспечивают переход к ноосфере, «называет прежде всего проблему “продления жизни, ослабления болезней для всего человечества”, считая при этом, что тут только начало и “остановлено это движение быть не может”»[6]. И действительно, вскоре биолог Василий Купревич сделает следующий шаг, заговорив о необходимости перехода к homo immortalis, «человеку бессмертному», о чем мы еще скажем ниже.

---

[1] *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Сочинения. М.: Художественная литература, 1988. С. 518. См. подробнее: *Семенова С.Г.* Первый русский философский имморталист: Александр Радищев // Семенова С.Г. Созидание будущего: Философия русского космизма. С. 151–188.

[2] Там же. С. 553.

[3] *Сухово-Кобылин А.В.* Летание. С. 55.

[4] Цит. по: *Старосельская Н.Д.* Сухово-Кобылин. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 185.

[5] *Умов Н.А.* Роль человека в познаваемом им мире. С. 117, 118.

[6] *Семенова С.Г.* Русский космизм // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 16.

Идея эволюционного восхождения человека смыкается с присутствующей в христианском космизме идеей обожения, с мыслью о человеке как существе, призванном, преображая себя, «разумно-свободным актом воспринимая божественные силы и действуя ими на материальную природу»[1], вести ее к преображению, к созиданию Царствия Божия. Именно так в набросках к сочинению «Теория всемирной жизни (Основания единой науки)» определял суть христианского задания человека в мире Владимир Соловьев. Знакомство с Н.Ф. Федоровым и его учением, произошедшее осенью 1881 — в начале 1882 года, дало мощный толчок его мысли, сфокусировав ее в направлении, близком федоровскому активному христианству.

Конечной точкой эволюционного процесса, идущего через благую активность рода людского, Соловьев полагал достижение всеединства, «воскресение мертвых» и апокатастасис (всеобщее восстановление и спасение твари). При этом ему особенно оказалась близка выдвинутая Федоровым идея синтеза науки, искусства и религии в общем воскресительном деле. В сочинении о «единой науке» , над которым Соловьев работал во время особенно интенсивного общения с Н.Ф. Федоровым[2], он намечает перспективу превращения науки во «всемирную медицину», призванную исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее «больное человечество»[3]. Только противостояние «злу и бессмыслице» падшего, смертного бытия, только соединение с жизнью и «деятельное» служение ей может преодолеть ложную направленность «разъединенных наук», служащих «торговле и промышленности», преданных суете и потому внутренне «мертвых».

Утверждая вслед за Федоровым роль научного знания в исцелении мира от смерти и слепоты, Соловьев исходил из представления о том, что «воскресение и вечная жизнь» «добывается через разумное и свободное действие человеческой воли»[4]. Так утверждал он в своей лекции о «жизненном смысле христианства», прочитанной в Санкт-Петербургском университете 25 февраля 1882 года, а затем в доработанном виде опубликованной в журнале «Православное обозрение» (1883. № 1). В порядке природы действует «родовой закон, под игом которого гибнет всякая особь», здесь все подвержено принципу «непрерывной вражды», «взаимному истреблению» и вытеснению. Однако человек, подобно прочим тварям зависящий от «рокового закона», есть одновременно и сверхприродное существо. «Злая жизнь» природы стоит на смерти и «кончается смертью и тлением». Человек через дух и сознание сопричтен иному, высшему бытию, основное качество которого — бессмертие и нетленность. И его задача в природе, утвержденная вочеловечением Иисуса

---

[1] *Соловьев В.С.* <Об истинной науке>. С. 40.

[2] См. подробнее: *Гачева А.Г.* В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 860–867.

[3] *Соловьев В.С.* <Об истинной науке>. С. 40.

[4] Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). СПб., 1882. С. 17.

Христа, — преображаться самому и вести мир к преображению, содействовать одухотворению материи, восстановлению ее в «новом лучшем образе бытия», основным свойством которого является не смерть, а бессмертие, не борьба, а животворящее единство частей целого, так чтобы «исцеленный мир», воссоединенный во всех своих частях, стал «истинным и полным образом и подобием триединого Бога»[1].

Главной чертой «новой природы» человека, «тела духовного», о котором пророчествовал апостол Павел и которое должен обрести человек духовным усилием и работой научного знания, Соловьев, как и Федоров, считал бессмертие. В поздней статье «Идея сверхчеловека» (1899), критикуя Ницше за гордынное превозношение над себе подобными, над живущими и умершими, он говорил о том, что сама по себе идея сверхчеловека свидетельствует о неистребимой в человеке потребности перерасти самого себя, о пробуждении в современном секуляризованном сознании представления об «истинном, высоком назначении человека». Явление человека и человечества, подчеркивает Соловьев, есть следствие многовекового «процесса усложнения и усовершенствования природного бытия», «космического роста» (направленность эволюции), и следующей необходимой ступенью совершенствования миропорядка должно стать упразднение смерти. «Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. <…> И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно смертно? <…> Человек <…> есть прежде всего и в особенности “смертный” — в смысле побеждаемого, преодолеваемого смертью. А если так, то, значит, “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет»[2].

Соловьев формулирует императив бессмертия прямо, четко, без всяких туманностей и оговорок. По отношению к федоровской идее имманентного воскрешения он не был столь смел и предпочитал или высказываться обтекаемо, или прятать эту идею в подтекст. Впрочем, так было далеко не всегда. В девятнадцатой главе книги «Оправдание добра» (1894–1897) — «Нравственная организация человечества в ее целом» Соловьев открыто высказал идею соучастия человеческого рода в воскрешении предков, полагая в возвращении жизни тем, от кого ныне

[1] Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). С. 4, 5, 15, 16, 17.

[2] *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 632–633.

живущие получили «физическое существование и все наследие предыдущей истории», полноту исполнения нравственного долга. Философ подчеркивал, что целью истории является «то совершение жизни, в котором духовное и телесное бытие всецело проникнут друг друга, бездна между видимым и невидимым миром будет вполне упразднена и смерть станет невозможностью не только для живущих, но и для умерших»[1]. А в качестве необходимого условия будущего воскресения выдвигал «одухотворяющую работу человека над своею телесностью и над земною природой вообще»[2], перелагая федоровскую идею внешней и внутренней регуляции и внося активно-христианские акценты в аскетический идеал. Аскетика, подчеркивал Соловьев, должна служить не умерщвлению, а преображению телесности, быть «духовным обладанием плоти»[3].

Расширяя, подобно Федорову, сферу христианской активности человека в истории и природе, Соловьев опирался на новозаветные тексты. В его архиве сохранился комментарий на тот фрагмент Евангелия от Иоанна, который часто цитировал мыслитель, видя в нем один из главных новозаветных аргументов за идею соучастия человеческого рода в деле регуляции природы и воскрешения: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня — дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12).

В центре размышлений Соловьева — тот же вопрос, который в свое время был поставлен Федоровым: «Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?»[4]. И в решении этого вопроса Соловьев движется в близком Федорову направлении, утверждая, что дело победы над смертью Христом совершено, но не окончено и может быть доведено до конца только при содействии всего человечества в его единстве. Соловьев рассуждает так: «Действительно и совершенно смерть (как и грех) побеждена только в самом Христе, доныне только Его воскресение есть окончательное; воскресение же Им нескольких других людей, обнаружившее Его богочеловеческую власть над природой (как нового Адама), вместе с тем показывало, что даже для самого Бога невозможно дать человеку вечную жизнь посредством *внешнего действия*; ибо воскрешенные Христом Лазарь, дочь Иаирова и сын вдовы Наинской после этого своего воскресения опять *умерли*». Для стяжания вечной жизни, окончательного спасения «от греха и смерти» необходимо не просто «внешнее действие» силы Божией, но и внутреннее содействие самого человека «действующей в нем благодати Божией», его «духовно-телесное перерождение». Утвердив, таким образом, идею соучастия каждой конкретной личности в деле собственного спасения и воскресения, Соловьев делает следующий шаг и формулирует принцип всеобщности спасения: один, отдельно взятый человек не может полностью победить в своей природе начало смерти, переродить себя «духовно-телесно», ибо смерть есть

---

1 *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С. 489.
2 Там же.
3 Там же. С. 490.
4 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 142.

«общее состояние всех, общее наследство земной природы, в котором каждый участвует по-своему и в свою меру, но все-таки участвует в одном и том же вместе со всеми, а потому при всех индивидуальных различиях этого участия, коренное и окончательное спасение должно быть общее»[1].

Как мы помним, Федоров неоднократно отмечал ложность прогрессистской установки на бессмертие в будущем, для немногих счастливых избранников при забвении прошедших поколений, давших им жизнь, подчеркивал абсолютную иллюзорность надежд на возможность преодоления смерти для одиночек при сохранении смертного статуса природного мира: «Бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения 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 коих человек произошел и кои в себе носит. Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок»[2]. Соловьев высказывается в том же духе: «Спасение в одиночку есть невозможность и физическая и нравственная: физическая, потому что мы по природе связаны со всем миром и в одиночку вовсе не существуем в действительности, — нравственная, потому что спасение должно быть вместе и полным удовлетворением а вполне удовлетвориться одиночным блаженством было бы знаком себялюбия, недостойного истинно-спасаемых. Как все существует вместе (ибо пространство разделяет только явления, а не существа), как все вместе подвержены злу, страданию и смерти, так все вместе же и спасаются в одном общем нераздельном росте»[3].

С особой силой и полнотой тема Христова Воскресения как «начатка» воскресения всеобщего, в подготовке условий которого состоит задача человечества, прозвучала в письме Соловьева Л.Н. Толстому, написанном в июле 1894 года, но так по назначению и не отправленном, а затем в небольшой, но предельно сгущенной статье «Христос воскрес!», напечатанной в день Пасхи 1897 года в цикле «Воскресные письма». Привлекает внимание, как и в статье «Идея сверхчеловека», особый эволюционный поворот темы воскресения. Ранее он был вчерне представлен в «Чтениях о богочеловечестве» (1878–1882) и статье «Жизненный смысл христианства» (1882), но здесь был уже обоснован предельно логично и четко, исходя из идеи направленности эволюции. Воскресение Христа, по Соловьеву, не есть событие, внешним образом, как deus ex machina, вторгающееся в миропорядок; в поступательном восхождении бытия к высшему, одухотворенному, бессмертному состоянию «первая решительная победа жизни над смертью»[4] внутренне необходима и закономерна.

---

[1] Логос. Диалог Восток — Запад. № 50. Брюссель; Мюнхен; Москва, 1995. С. 269, 270.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 297.

[3] Там же. С. 270.

[4] *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб.: Книгоиздат. товарищество «Просвещение», 1914. С. 34.

Воскресение Христа, открывающее путь ко всеобщему воскресению, есть энтелехия мироздания, его оправдание, его зиждущий смысл.

Второй момент, привлекающий внимание в этой статье, — это толкование Соловьевым понятия «чуда». Ощущение чуда, подчеркивает мыслитель, мы имеем тогда, когда непосредственно идут друг за другом первая простая причина явления и само чудесное следствие, промежуточные же звенья, иногда отделяющие причину от следствия на множество этапов, скрыты или устранены, — оттого и выглядит новое явление удивляющим, сверхъестественным, предыдущим ходом развития никак не обусловленным. «Если мы, забыв о результатах всемирного процесса в его целом, будем только следить за различными новыми его стадиями, то каждая из них представится чудом. Как появление первого живого организма среди неорганической природы, как затем появление первого разумного существа над царством бессловесных было чудом, так и появление всецело духовного и потому неподлежащего смерти человека — первенца из мертвых — было чудом». Так Соловьев делает смелый логический ход. Чудо, подчеркивает философ, является не просто предметом веры; оно может и должно быть постигнуто разумом: «...то, что представляется как чудо, понимается нами как совершенно естественное, необходимое и разумное событие»[1]. Отсюда прямой ход к активно-христианскому синтезу Федорова, который дополнял понимание чуда его усвоением и осуществлением. Недаром же в 1882 году в лекции «Жизненный смысл христианства» Соловьев говорил, прямо следуя мысли Федорова (и Аристотеля), что «настоящее знание должно дать возможность человеку управлять предметом»[2]. И в статье «Христос воскрес!» он представляет Христа как первоклеточку будущего богочеловечества, где каждая личность, наряду с полнотой духовной жизни, будет обладать «всеми положительными возможностями бытия физического без его внешних ограничений»[3].

Выдвинутая на первый план в разобранном отрывке начала 1890-х годов тема «духовно-телесного перерождения» человека, целью которого является окончательная победа над смертью, разворачивается Соловьевым в работе «Смысл любви» (1892–1894), где нашла свое продолжение и развитие выдвинутая мыслителем идея «положительного целомудрия»[4]. Подобно Федорову, Соловьев говорит о необходимости трансформации слепых, чувственных влечений личности в энергии творчества бессмертной, духоносной жизни. Конечная задача любви, по его мысли, есть «восстановление <...> целости человеческой личности», «создание абсолютной индивидуальности», «торжество над смертью», «превращение смертного в бессмертное», достижение «совершенного всеединства»[5].

---

[1] *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 37.

[2] РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 5.

[3] *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. Т. 10. С. 36–37.

[4] См. об этом: *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 358–370.

[5] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 518, 542–543.

В отличие от Федорова с его проективным мышлением, стремившимся не просто декларировать идею бессмертия и воскрешения, но и наметить конкретные пути ее воплощения, Соловьев представляет эту идею в самом общем, философском, а подчас и сознательно завуалированном виде, как в реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (1891), который поначалу, по договоренности с Федоровым, должен был стать первым публичным обнаружением учения всеобщего дела, однако затем был превращен самим автором в предельно отвлеченный, «зашифрованный» текст. В работе «Смысл любви» философ также занимается тем, что переводит, по выражению самого Федорова, его деловое учение «на философско-мистический язык»[1]. И тем не менее, несмотря на такой перевод, в работе содержится важнейшая интуиция будущей духо-телесной метаморфозы. Соловьев пишет о том, что просветленные, очищенные от страстно-природного начала энергии эроса могут быть перенаправлены и обращены на преображение и самого организма человека, и всей вовне лежащей «материальной среды».

* * *

Н.Ф. Федоров связывал достижение бессмертия с преодолением двух фундаментальных ограниченностей человека: ограниченности в пространстве и ограниченности во времени. «Прочное существование невозможно, пока земля остается изолированною от других миров. Каждый обособленный мир по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ»[2]. Декларируя этот тезис, Федоров развил идею космической экспансии человечества, распространения регуляции на всю Вселенную, которую подхватил его младший современник К.Э. Циолковский. В 1873–1876 годах он занимался в Библиотеке Румянцевского музея, где тогда служил Федоров. И свои университеты самообразования проходил под руководством философа всеобщего дела.

В многослойной космической философии Циолковского тема смерти и бессмертия занимает одно из центральных мест, хотя и решается неоднозначно. Ибо сам ее автор был человеком открытого, вопрошающего сознания, свободно переходившим от одной философской идеи к другой, интересовавшимся и европейской мыслью, прежде всего идеями А. Шопенгауэра, и восточной философией, постулаты которой он, впрочем, переиначивал на свой лад: чего стоит одна идея нирваны, трактуемой не как состояние бесстрастия и пустоты, а как высшая полнота, в которой счастье заступает место страдания, а ущербность сменяется творчеством: «Пусть же, хоть через тысячелетия, придет нирвана, но нирвана могучая, царственная, богатая добрыми плодами; и да стоит она на страже нашей планеты, не давая возродиться мукам ни на поверхности земли, ни в глубине морской, ни в воздухе»[3].

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 4. С. 77.

[2] Там же. Т. 1. С. 249–250.

[3] *Циолковский К.Э.* Нирвана // Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 269.

С тем же представлением о полноте, неуничтожимости, безущербности, абсолютном блаженстве соединено у Циолковского понятие Причины космоса. Мир «беспределен и вечен, не имея ни начала, ни конца»[1], и так же беспредельна и вечна его Причина. Она выше космоса и в ней — основание его бытия и залог вечности этого бытия. Отказываясь мыслить в рамках той или иной религиозной системы, Циолковский наделяет Причину космоса теми характеристиками, какими в христианстве обладает Бог. Свойства Причины — «доброта, счастье, мудрость и могущество», «высшая любовь, беспредельное милосердие и разум» — и именно этими свойствами должны обладать во Вселенной «совершенные человекоподобные существа», которым дано задание вести Вселенную к радости и устранить все страдания[2]. В одних своих работах Циолковский утверждал, что такие совершенные существа уже присутствуют в космосе, в других — трактовал их как потенцию, подчеркивая, что развитие человечества должно быть сознательно направлено к созиданию таких существ, точнее — к собственной метаморфозе, к духо-телесной трансформации, к перестройке человеческого организма, его телесной и душевной сферы. Только таким путем можно достичь совершенства самим и содействовать умножению блага и счастья во всей безграничной Вселенной.

Перечисляя цели освоения космоса, Циолковский прямо назвал ту высшую, дерзновенную цель, которая одушевляла пути русских космистов при всей разности их индивидуальных философских физиономий: «Беспредельность прогресса и надежда на уничтожение смерти»[3]. Ученый остро ощущал несовершенство наличного естества человека. В своих сочинениях, будь то философские тексты, научно-фантастические произведения или теоретические работы, он стремился проектировать не только будущий уклад общества, частью которого становится ближний и дальний космос, но и перспективы изменения человека, который уже не только землянин, но и насельник Вселенной. И не просто насельник, пользующийся тем, что в природе, но ее разумно-творческий деятель. Циолковский говорит об «эволюции высших животных», коль скоро им предстоит стать обитателями межзвездных пространств, в которых нет ни кислорода, ни необходимых температурных условий, ни пищи. Соответственно и человек, должен будет приняться «за преобразование своего тела»: устранить тяжесть, обрести новые возможности дыхания, способность к летанию[4], питаться уже не органическими веществами природы, а тем, что раскроет искусственный синтез пищи, химических элементов. Будущее «животное космоса» функционирует по принципу растения, строя свои ткани под «действием солнечных лучей», неорганических веществ

---

[1] *Циолковский К.Э.* Причина космоса // Там же. С. 295.

[2] Там же. С. 298.

[3] Цит. по: *Медведев Ю.* «Вся Вселенная жива...» // Циолковский К.Э. Научно-фантастические произведения. С. 437.

[4] *Циолковский К.Э.* Живые существа космоса // Циолковский К.Э. Научно-фантастические произведения. Тула: Приокское книжное издательство, 1983. С. 267, 271.

и кислорода, — так Циолковский параллельно Вернадскому приходит к идее автотрофности человечества. Активно развиваются мысль и творческие способности человека, увеличивается объем его мозга. Размышляя о перспективах органической эволюции, Циолковский допускает, что будущее высокоразвитое существо, каким уже является и каким еще сделается человек, может «мыслить и жить как смертное или бессмертное»[1]. Для неограниченного существования в космосе у него нет препятствий — «лишь бы была лучистая энергия»[2].

Трансформация человеческого организма для Циолковского — одно из важнейших условий освоения Вселенной, идущее параллельно с космической экспансией человечества. В этом он близок Федорову, соединявшему воедино мысль о преодолении пространства с мыслью о победе над временем. «Техника будущего даст возможность одолеть земную тяжесть и путешествовать по всей Солнечной системе. <…> Кругом Солнца, поблизости астероидов, будут расти и совершенствоваться миллиарды миллиардов существ. Получатся очень разнообразные породы совершенных: пригодные для жизни в разных атмосферах, при разной тяжести, на разных планетах, пригодные для существования в пустоте или в разреженном газе, живущие пищей и живущие без нее — одними солнечными лучами — существа, переносящие жар, существа, переносящие холод, переносящие резкие и значительные изменения температуры»[3]. При этом именно автотрофный организм, «питающийся непосредственно солнечной энергией (как растения)» Циолковский считает «наиболее совершенным»[4], подчеркивая, что он обладает потенциальным бессмертием.

Идея личного бессмертия, предполагающая неуничтожимость единственной и уникальной человеческой личности, присутствует в философии Циолковского как зов будущего, как задание человечеству. Применительно же к наличному состоянию мира Циолковский развивает другую модель, основанную на концепции атомарного бессмертия и идущую от его «панпсихизма», от убежденности в том, что во Вселенной «все чувствует»[5]. Чувствительность есть свойство живого, а значит даже «неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива»[6]. Главным же строительным элементом и одновременно субъектом космической жизни является атом-дух. Атомы-духи обладают качеством вечности. Каждый из них путешествует по Вселенной, живет то в одних, то в других существах: от камней и светил до животных и человека, но самая лучшая участь ждет его тогда, когда он попадает в мозг совершенных обитателей космоса. Именно поэтому, подчеркивал Циолковский, нужно стремиться к уменьшению страданий на всех уровнях жизни и во всех уголках необъятной Вселенной.

---

[1] *Циолковский К.Э.* Живые существа космоса. С. 272.

[2] Там же.

[3] *Циолковский К.Э.* Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 280–281.

[4] Там же. С. 281.

[5] Там же. С. 273.

[6] Там же. С. 274.

Сама идея «атома-духа», в которой оживали и представления древнегреческих атомистов, и идеи монадологии Лейбница, шла у Циолковского от стремления преодолеть страдание, справиться самому и помочь справиться другим со страхом смерти, отравляющим существование человека и преждевременно сокращающим жизнь. Он пишет свои философские сочинения, успокаивая себя и утешая других уверенностью в вечности космоса и неуничтожимости жизни: «В мои годы умирают, и я боюсь, что вы уйдете из этой жизни с горестью в сердце, не узнав от меня (из чистого источника знания), что вас ожидает непрерывная радость»[1]. Подчеркивая, что атом-дух вечен и космос не может погибнуть, протестуя против второго начала термодинамики, отстаивая идею «вечной юности Вселенной», Циолковский стремится влить в каждого человека уверенность в том, что смерть не есть абсолютное «нихиль», что вслед за новым разрушением следует «новое совершенное рождение», да и само разрушение есть не исчезновение, а трансформация, возникновение новой комбинации элементов, которые бесследно исчезнуть не могут.

Такой поворот темы бессмертия был чужд христианским космистам, современникам Циолковского — Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву, Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову, Н.А. Сетницкому, А.К. Горскому, стоявшим на идеях персонализма. Они не удовлетворялись ни идеей родового бессмертия, ни идеей бессмертия атомарного, подчеркивая, что полнота победы над смертью может быть достигнута только после того, как совершится воскресение всех когда-либо живших и Вселенная выйдет из бесконечного круговорота рождения/уничтожения, когда самый способ ее функционирования станет иным и новое будет приходить в мир не в результате разрушения уже существующего, но как творческий прибыток к нему.

Философские искания космистов, касавшиеся темы бессмертия, в последней трети XIX — начале XX века смыкались с исканиями ученых. Большой интерес как у медиков и биологов, так и у психологов и социологов вызывали идеи долголетия. Долгоживущий человек — один из этапов на пути к человеку бессмертному. И отечественные ученые искали путей омоложения, продления человеческой жизни. Одним из убежденных сторонников идеи долголетия был биолог и философ Илья Ильич Мечников. Он призывал к научному изучению старости и смерти, к максимальному увеличению продолжительности жизни человека. Старость, подчеркивал он, подобна «инфекционной болезни, которой можно и должно избегнуть». Мечников был создателем теории ортобиоза, гармоничной человеческой жизни, основанной на рациональном поведении, правильном питании, оздоровлении организма, и полагал, что «когда рациональная гигиена установит правила нормальной жизни», долголетие станет реальностью. Ученый отмечал важность медицинских разработок в области здорового питания, борьбы с заразными болезнями, приготовления сывороток, повышающих иммунитет и т. д.

---

[1] *Циолковский К.Э.* Монизм Вселенной. С. 272.

Волновали умы и первые эксперименты по реанимации. Русский физиолог Алексей Александрович Кулябко (1866–1930) в 1902 году неоднократно выступал на заседаниях научных обществ и в академических изданиях с сообщениями о своих экспериментах по оживлению сердец животных, а затем и человека (деятельность человеческого сердца Кулябко удавалось восстанавливать через 20 и более часов после смерти). Завершая свой доклад «Опыты по оживлению сердца» на заседании физико-математического отделения Академии наук 13 февраля 1902 года, он подчеркнул, что, хотя ставить на основе этих опытов вопрос об оживлении человека и преждевременно («вопрос сводится к оживлению не одного только сердца, но и других органов и прежде всего отправлений центральной нервной системы»), тем не менее смерть и посмертное состояние должны стать предметом всестороннего изучения. «Смерть организма, — заметил ученый, — далеко не представляет собой какого-то моментального перехода от живого к неживому; она оказывается явлением крайне сложным <...>. Не только в целом организма, но и в отдельных частях его процесс смерти или умирания происходит медленно и с такою постепенностью, что едва ли возможно указать резкую границу, где кончается жизнь и начинается смерть и когда уже становится совершенно невозможен обратный переход из одного состояния в другое»[1].

В 1913 году профессор Новороссийского университета Д.К. Третьяков выпустил книгу «Бессмертие и долголетие», в которой, в частности, рассматривал современные научные подходы к проблеме продления жизни. Среди них он уделил особое внимание концепции немецкого биолога-эволюциониста, зоолога, эмбриолога Августа Вейсмана (1834–1914), который в 1880-х годах выдвинул гипотезу о том, что одноклеточные организмы и половые клетки обладают потенциальным бессмертием. Комментируя выводы Вейсмана, Д.К. Третьяков отмечал: «Если бессмертие возможно для инфузорий, то принципиально оно возможно и для человека»[2]. Характерно, что автор книги «Бессмертие и долголетие» стремился дать религиозное оправдание научным данным в пользу возможности преодоления смерти, подчеркивая, что «основание для ожидания земного бессмертия усматривается и в Свящ. Писании. В апостольских посланиях говорится об ожидании нового неба и “новой земли”. Последний враг, которого мы должны преодолеть, — это смерть, восклицает апостол Павел. “Умершие ранее воскреснут нетленными, и мы все изменимся”, т. е. без смерти станем нетленными»[3].

Особое значение в плане постановки вопроса о перспективах бессмертия в начале века имели опыты по анабиозу, и прежде всего работы физика и биолога Порфирия Ивановича Бахметьева (1860–1913). Николай Федоров не-

---

[1] *Кулябко А.А.* Опыты оживления сердца. Из физиологической лаборатории Императорской академии наук. СПб., 1902. С. 208–209.

[2] *Третьяков Д.К.* Бессмертие и долголетие. СПб.; М.: Изд-во А.С. Панафидиной, 1913. С. 27.

[3] Там же.

однократно подчеркивал, что научное знание в поиске путей психо-физиологической регуляции и воскрешения должно обратиться к изучению тех механизмов регенерации, изменчивости, защиты организмов в агрессивной и неблагоприятной для жизни среде, которые применяет природа, и, сознательно овладев ими, направить на продление и восстановление уже человеческой жизни. П.И. Бахметьев шел именно в этом направлении. Он исследовал явление анабиоза, состояния, при котором, обыкновенно в неблагоприятных условиях, временно замедляются или прекращаются функции организма, чтобы затем полностью восстановиться при изменении этих условий. Первоначально ученый исследовал анабиоз применительно к насекомым и рыбам, однако его интересовал вопрос, существует ли это явление, столь распространенное среди микроорганизмов (грибов, бактерий, простейших), беспозвоночных и некоторых позвоночных животных (земноводные, пресмыкающиеся), и у млекопитающих, высшим видом которых является человек. В 1902 году в «Известиях русской академии наук» он опубликовал «План исследования анабиоза у теплокровных животных». А спустя десять лет, в 1912 году, провел первый эксперимент по введению в анабиоз и восстановлению жизнедеятельности летучих мышей[1].

Дальним прицелом исследования анабиоза у П.И. Бахметьева был человек. В статье «Рецепт дожить до XXI века», появившейся в № 1 журнала «Естествознание и география» за 1901 год, он не только в популярной форме излагал свой план изучения анабиоза у млекопитающих, но и высказывался о перспективах использования анабиоза для продления человеческой жизни. Соответственно ученый задавался вопросом, сохраняется ли при анабиозе средоточие человеческой личности — его душа? Стремясь на него ответить, Бахметьев выдвигал гипотезу о том, что «седалищем души» является «жидкая неорганизованная молекула» и подчеркивал, что «*жизнедеятельность присуща материи до мельчайших ее подразделений*»[2].

После выхода в свет I–II томов «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова (1906–1913), изданных его учениками В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном, а также их книг и статей, знакомивших с идеями мыслителя, исследования русских ученых, связанных с перспективами продления жизни, каждое из которых развивалось в своем русле, получили философское обоснование, возможность опереться на то представление о человеке и перспективах его эволюции, которое развивал родоначальник отечественной иммортологии.

На волне интереса к идеям Федорова несколько молодых, религиозно-ищущих деятелей издали в 1914 году в Одессе сборник «Вселенское дело», посвященный памяти философа. Инициаторами издания сборника были бывший священник, лидер движения голгофских христиан И.П. Брихничев

---

[1] См.: *Бахметьев П.И.* Как я нашел анабиоз у млекопитающих // Природа. 1912. Т. 1. № 5. С. 606–621.

[2] *Бахметьев П.И.* Седалище души (Анабиоз) // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 84.

и поэт и мыслитель А.К. Горский. Стремясь представить учение «всеобщего дела» в контексте современности, в диапазоне тем и проблем, особенно волновавших эпоху, они составили обширный план сборника и наметили те направления, по которым предполагалось вести разработку этого учения далее. Идеи бессмертия и воскрешения в этом плане были представлены сквозь призму философии, богословия, истории Церкви («Философия воскрешения», «Гносеология и метафизика по вопросу о смерти и бессмертии», «Социология и дело воскрешения и преображения всего Космоса», «Идея воскрешения в естественнонаучной философии», «Дело Иисуса (комментарий к Евангелиям)», «Отцы и учители древнего Христианства о воскрешении», «Секты и религиозные движения — о деле воскрешения»), истории и психологии («История как дело воскрешения», «Археология как попытка к воскрешению», «Причины болезней и страха смерти по данным психотерапии»), биологии и медицины («Медицина и воскрешение», «Химия и дело воскрешения», «Идея воскрешения и биология», «Причины старости и борьба с нею»). В связи с новейшими открытиями в математике ставился вопрос о «теории относительности как проекте победы над временем», и с этой точки зрения предлагалось взглянуть на современную технику, приближающую час овладения пространством и временем.

Большой пласт статей должен был касаться литературы, как мировой («Положительные и отрицательные течения по вопросу о жизни и смерти во всемирной литературе», «Идея всеобщего воскрешения в мировой поэзии»), так и русской («Лев Толстой в отношении к смерти и бессмертию», «Достоевский и бессмертие»), и смежных искусств: предполагались статьи об «идее воскрешения» в музыке, живописи, архитектуре. В воскресительном ключе осмыслялась актуальная для эстетики Серебряного века проблема ритма («Ритм в искусстве и жизни как система преображения тела»)[1].

Но главным, ударным текстом стало редакционное предисловие к сборнику. Это была декларация сторонников общего дела, своего рода манифест воскресителей. В противовес марксистскому лозунгу «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», призывавшему к объединению лишь часть человечества — в отрыве и даже антагонизме к другой его части, они выдвинули другой всеобъемлющий лозунг: «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений, — соединяйтесь!»[2]

Вторым программным текстом «Вселенского Дела» стал философский этюд Ионы Брихничева «Дело Иисуса», представлявший собой его размышления над Евангелием. В свое время Федоров, говоря о ситуации «конца века», деятели которого подчас так легко отказывались от христианства в пользу ницшеанства, от богочеловечества в пользу сверхчеловечества, от евангельской простоты в пользу интеллектуальной сложности и изощрен-

[1] Полный перечень запланированных статей см.: В.А. Кожевников — Н.П. Петерсону. 14 июля 1913 // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 88–89.

[2] От редакции // Там же. С. 258.

ности гностических и философских систем, не раз повторял фразу из так называемого «Амулета Паскаля», небольшого текста, передававшего состояние мистического озарения, пережитое французским мыслителем в ночь с 23 на 24 ноября 1654 года: «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, а не бог философов и ученых»[1]. Против отвлеченного философствования и против христианской пассивности он выдвигал образ Богочеловека Христа, Который не умствовал, но действовал, соединял молитву и дело, не воспарял мистически в таинственные сверхмиры, а, вопреки фарисейски-благочестивому «субботству», утишал бури, умножал хлебы, исцелял больных, воскрешал умерших подчеркивая, что верующий в него сотворит больше сего. Так и Брихничев, следуя Федорову, стремился раскрыть активно-творческий, воскресительный смысл новозаветного благовестия, понять христианство как религию Дела, манифестацию которого он видел в словах Христа: «Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8). Эти слова, подчеркивал Брихничев, обращены не к двенадцати лишь апостолам, но ко всем людям, призывая их быть не только слушателями Слова Господня, но исполнителями услышанного. «Воскрешение и Преображение Всего Космоса» — вот «подлинное Дело Иисуса» и вот полнота христианства, которое не может быть редуцировано лишь до «проповеди новой морали»[2]. Христианство — отнюдь не толстовство. Это не только этика, но новая онтология, новый строй бытия, свет которого воссиял в чуде Преображения Христа на горе Фавор:

«Тело Человеческое преобразилось...

Заструилось, засияло ослепительным, нетленным светом...

На Петра и его спутником пахнуло бессмертием»[3].

Прочитывая евангельские сюжеты сквозь федоровскую призму, Иона Брихничев восстает против смертопоклоннических тенденций и настроений современной культуры. Мир так же не принимает Христа с Его проповедью и Его дерзновением, как не принимал в начале I тысячелетия, пребывая в «покорности смерти»[4]. Иллюстрируя эту мысль, Брихничев разбирает евангельский эпизод, где один из Христовых учеников на призыв Господа следовать за Ним, отвечал: «Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего» (Мф. 8, 21). Приводя ответ Иисуса Христа: «Иди за Мною. И предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8, 22), Брихничев с горечью замечает, что люди так и не поняли смысл слов Спасителя, не дерзнули вместить стоящий за ними смысл:

«Стоит человек перед Источником Жизни.

Свидетельствует перед всеми, что верит Ему. И все же намерен идти *погребать* отца. У него *нет* даже иной мысли, кроме как — *погребение*.

---

[1] *Паскаль Б.* Мысли. М.: REFL-book, 1994. С. 61.

[2] *Брихничев И.П.* Дело Иисуса (Над Евангелием) // Вселенское Дело. Вып. 1. С. 3.

[3] Там же. С. 9.

[4] Там же. С. 7.

Покорность перед смертью царит в нем безраздельно.

Она заслоняет ему самую жизнь.

И хотя он и утверждает, что верит — нем нет веры ни в жизнь, ни в Иисуса.

Если бы он поверил — открылись бы глаза его и он увидел бы, что жив, а делает дело мертвых.

И сказал бы:

Учитель! Ты — Путь, Истина и Жизнь, а отец мой умер.

Пойду и воскрешу отца моего...»[1].

Издатели «Вселенского Дела» разработали специальную анкету и разослали ее ряду современных писателей и поэтов, предлагая высказаться по «основному, волновавшему их вопросу о борьбе со смертью». Среди тех, кто откликнулся, был В.Я. Брюсов. Он одним из первых стал вводить в поэзию мотивы космической философии, что, впрочем, было совсем не случайно. Однажды у историка Ю.П. Бартенева Брюсов познакомился с Н.Ф. Федоровым. Разгоревшийся между философом и поэтом спор о жизни и смерти последний запомнил на всю жизнь:

«— Как-никак, а умереть-то нам придется, — сказал я.

— А вы дали труд себе подумать, так ли это? — спросил Николай Федорович.

Речь шла о Ницше, и вообще Николай Федорович нападал на меня жестоко. Я остался очень им доволен и, уходя (я спешил), благодарил его»[2], — записал Брюсов 21 апреля 1900 года в своем дневнике. Именно Брюсов в 1904 году в возглавляемом им символистском журнале «Весы» посмертно опубликовал статью Федорова «Астрономия и архитектура», посвященную проблеме соединения искусства и научного знания в деле преображения мира. Искусство будущего, утверждал Федоров, станет «мироустройством и мироуправлением», и не только в пределах земли, но на пространствах всей безграничной Вселенной, в союзе с наукой оно обретет способность не в одном идеальном художественном пространстве, но и в реальности возвращать умершее к жизни, совершенствовать организм человека, гармонизировать внешнюю природу, обращая землю «в храм, а планеты — в новые обители»[3].

Через несколько лет Брюсов основательнее знакомится с идеями Федорова. В 1908 году В.А. Кожевников, друг Федорова и один из издателей его сочинений, по просьбе поэта посылает ему 1 том «Философии общего дела» и свою книгу «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (М., 1908). «Зная (и ценя) ширину Вашего дарования, — пишет он в сопроводительном письме, — я никогда не сомневался в “искренности и серьезности” Вашего интереса к мыслям Николая Федоровича»[4].

---

[1] *Брихничев И.П.* Дело Иисуса (Над Евангелием). С. 1.

[2] *Брюсов В.Я.* Дневники 1891–1910. М.: М. и С. Сабашниковы, 1927. С. 85.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М.: Традиция, 2000. С. 5, 6.

[4] В.А. Кожевников — В.Я. Брюсову. 9 декабря 1908 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 156.

В стихах Брюсова 1900–1910-х годов: «В неоконченном здании» (1900), «К счастливым» (1904), «Кому-то» (1908), «Земля молодая» (1913), «Детские упования» (1913) звучат мотивы регуляции природы, творческой активности человека в истории, преодоления смерти и времени. Поэт как будто выныривает из той темной глубины демонического эроса, смертоносной и самоубийственной стихии, которая так завороженно крутит его лирического героя в бесконечных водоворотах и безднах. Существо Брюсова-поэта пронизывается чувством движения, несущего человечество вперед через века, эпохи, цивилизации, погружаться в каждую из которых доставляет особое удовольствие ему, эрудиту и ученому. Он начинает понимать, что это движение не может свестись к бесплодному круговороту, а должно, окрылившись высшей целью, многократно усилиться от сознательного ее осуществления. «Неоконченное здание» будущего возводится пока без общего плана, пугая своими бессвязными частями, обрывающимися прямо над пропастью. Но это строение, по которому блуждает современное раздробленное и враждующее человечество, не может и не должно оставаться таким, иначе оно рухнет в тартарары. И Брюсов верит:

Свершится, что вами замыслено,
Громада до неба взойдет
И в глуби, разумно расчисленной,
Замкнет человеческий род.
(«В неоконченном здании», 1900)

Апокалипсической картине угасания жизни на планете Земля, являвшейся взору Байрона («Тьма»), Баратынского («Последняя смерть»), Лермонтова («Ночь II»), возникавшей и в его собственных думах о будущем («Предвещание», 1913), Брюсов противопоставляет образ земли, преображенной вдохновенным трудом и творчеством человека. Фатум тепловой смерти вселенной («Быть может, суждено земле / В последнем холоде застынуть») снимается верой в созидательный гений существа сознающего:

Верю, дерзкий, ты поставишь
По Земле ряды ветрил.
Ты своей рукой направишь
Бег планеты меж светил.
(«Хвала Человеку», 1906)

Брюсов был первым большим русским поэтом, который не только отметил начало эры покорения воздушной стихии («Первым авиаторам», 1908), но и воспел космический долг Земли, приветствуя будущих «царей стихий, владык естества» («К счастливым», 1903–1905).

Нет! Но мы, своим владея светом,
Мы, что стяг на полюс донесли,
Мы должны нести другим планетам
Благовестье маленькой Земли.
(«Детские упования», 1914)

Образ Земли, превращенной в управляемый космический корабль, впечатывается в художественное сознание Брюсова. В статье «Пределы фантазии» он прямо возводит его к идеям Московского Сократа: «Русский философ Федоров серьезно проектировал управлять движением Земли в пространстве, превратив ее в огромный электромагнит. На Земле, как на гигантском корабле, люди могли бы посетить не только другие планеты, но и другие звезды. Когда-то я сам пытался передать эту мечту философа в стихах, в своем "Гимне Человеку"»[1].

В письме, опубликованном на страницах «Вселенского Дела», он утверждал, что «наиболее решительный ответ» на вопрос о борьбе со смертью даст наука. «Смерть и воскресение суть естественные феномены, которые она обязана исследовать и которые она в силах выяснить. Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить»[2]. Поэт буквально повторял здесь мысль Федорова о том, что смерть и посмертное состояние должны стать предметом исследования, что воскрешение — не поэтическая метафора, а всеобъемлющий научный проект, реальное осуществление которого есть дело будущего.

Федоров, впрочем, уточнил бы это определение, назвав воскрешение не просто научным, но и этико-религиозным проектом. Однако религиозная сторона его идей, как справедливо замечают С. Гречишкин и А. Лавров, не затронула Брюсова, стремившегося «к постижению сверхъестественного, не выходя за пределы эмпирического знания, добытого прикладными науками»[3].

Как бы идя навстречу пожеланиям Брюсова, издатели «Вселенского Дела» включили в сборник разнообразные материалы, представлявшие спектр теоретических и практических подходов к проблеме жизни и смерти. Среди них одно из центральных мест заняли материалы по анабиозу: печаталась вышеупомянутая статья П.И. Бахметьева «Седалище души (анабиоз)», материалы к биографии ученого, обзорная статья доктора И.М. Луценко «Пределы жизни (Холод и его влияние на жизнь)». Ряд статей и заметок был посвящен отношению к смерти в культуре, осмыслению феномена смерти с точки зрения психологии (Р. Мановский [А.К. Горский] «Метерлинк о смерти», М. Вульф «О страхе смерти, идее бессмертия и самоубийстве (психоаналитический этюд)», теме бессмертия и воскресения в религиозных и мистических верованиях (В. Недзвецкий. «Св. Григорий Нисский о воскресении тела», «Метампсихоза»). При этом далеко не все они выражали «федоровскую» точку зрения на проблему жизни и смерти, бессмертия и воскрешения: в сборнике присутствовала явная разноголосица мнений, вплоть до заявления А. Водлингера о недействительности, миражности смерти.

---

[1] Литературное наследство. Т. 85. М.: Наука, 1976. С. 70–71.

[2] *Брюсов В.Я.* О смерти, воскресении и воскрешении (Письмо в ответ на вопрос) // Вселенское Дело. Вып. 1. С. 49.

[3] *Гречишкин С., Лавров А.* Андрей Белый и Н.Ф. Федоров // Творчество А.А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III. Тарту, 1979. С. 150.

Впрочем, подобная разноголосица была неудивительной. Серебряный век по отношению к теме смерти явил целую палитру оценок: от неприятия и отвержения до обоготворения и эстетизации, от ужаса перед смертной изнанкой мира до почти эротической завороженности смертью. При этом русская религиозная философия уже развернула в это время идеи активного, творческого христианства. На Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов, в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, на страницах журналов («Новый путь», «Вопросы жизни») и сборников («Проблемы идеализма», 1902; «Вопросы религии», Вып. 1, 1906; Вып. 2, 1908 «Вехи», 1909), поднимались важнейшие вопросы христианской веры: «вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека»[1]. Федоровский призыв к соучастию человечества в осуществлении всей полноты Христовых обетований, вплоть до «воскрешения и всей вселенной преображения»[2], вызывал восхищение одних, резкие споры других[3], но в отношении его не было теплохладности. Н.А. Бердяев назвал учение Федорова с его «исключительным и дерзновенным сознанием активной роли человека в мире» явлением «огромного значения»[4], особенно отметив его трактовку «догмата о двух природах Христа, который должен быть понят практически, как заповедь», как «религиозное оправдание активности человека»[5]. С.Н. Булгаков переходил по отношению к учению всеобщего дела от глубокого интереса, приятия, творческого усвоения, отразившегося в статье «Загадочный мыслитель» (1908) и работе «Философия хозяйства» (1912), к критической оценке в книге «Свет невечерний» (1917). Впрочем, Булгаков подвергал критике не федоровскую трактовку воскрешения как синергического акта, а некий секулярный «муляж», умозрительно сконструированный самим философом и богословом. Но даже в момент самой страстной полемики Булгаков призывал понять проект Федорова «не по букве, но по духу, не натуралистически, а религиозно-символически»: «В Федорове зародилось новое чувство жизни, новое дерзновение и пафос, загорелся луч воскресения. Вся жизнь этого подвижника, отданная вынашиванию одной идеи, “проекта” воскрешения, сама по себе есть симптом, притом величайшей духовной важности. <…> “Проект” есть <…> 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”»[6].

---

[1] *Поснов М.Э.* К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. 1906. № 12. С. 799.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 404.

[3] См. подробнее: *Семенова С.Г.* Федоров в зеркале русской религиозно-философской мысли // Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 499–518.

[4] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 315, 323.

[5] *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 499.

[6] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 316.

В христианской ветви русского космизма, продолжившей своей развитие в Серебряном веке, оправдание «царственной и творческой роли» человека в мире, призванного «к продолжению творения»[1] и преодолению смерти, было основано на христианстве. Идеал синергии Бога и человека звучал здесь чистой, высокой нотой. Мир представал не как сфера «игры» титанического, самостийного «я», а как сфера любви, попечения и ответственности, где «человек микрокосм ответствен за весь строй природы, и то, что в нем совершается, отпечатлевается на всей природе»[2]. Сама активность человека шла здесь не против Творца, а в соработничестве с Ним, опиралась на слова Христа: «Отец мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17). В сфере художественно-эстетической антропология испытывала сильнейший прессинг декадентских умонастроений, деформировалась под влиянием ницшеанства, буддизма, модных теософских течений. И если Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, В.Н. Муравьев, настаивая на активности человека в мире, имели в виду не самостийную, а сыновью, богочеловеческую активность, идущую не от волений обособленного, гордынного «я», а от евангельского «Не моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42), то у творцов Серебряного века порой возникало стремление по-наполеоновски «заменить собой Провидение».

Это стремление отчетливо проявилось в теургических замыслах А.Н. Скрябина. Философские записи композитора начала 1910-х годов раскрывают столкновение в его душе противоположных стремлений. С одной стороны, художник-музыкант исполнен безграничной любовью к бытию, восхищением «любимым и прекрасным миром», сердечной приязнью ко всякой твари, поющей славу Творцу[3], даже к стихиям: светлому лучу, игривой волне, цветам и листьям. Он жаждет жертвенного служения миру в его восхождении к совершенству. Размышляет о сущности полноты, видя в ней слияние «я» и мира, пишет о микрокосме-человеке, в котором отражается Макрокосм («Весь мир, всю Вселенную человек может построить, наблюдая и изучая самого себя»[4]). С другой стороны, расширившееся «я» художника неуклонно начинает теснить бытие. Разрыв между субъектом и объектом, между «я» и «не-я» Скрябин преодолевает не на путях христианской философии всеединства, соборно-любовного, неслиянно-нераздельного бытия вещей и существ, но опираясь на идеи А. Шопенгауэра. Истинно и подлинно существующим композитор-философ признает лишь одно бесконечно расширившееся «я» художника. Вселенная не существует объективно: это майя, иллюзия, порождение его титанического творческого порыва. «Мир есть мое представление», моя творческая «игра»[5]. Страницы, рисующие эту «божественную» «игру» художника, «полет

---

[1] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 91.

[2] Там же. С. 89.

[3] «Там хоры дружные пернатых / Хвалу Создателю поют» *(Скрябин А.Н.* Либретто для оперы. До 1903 // Русские пропилеи. Вып. 6. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1919. С. 123).

[4] *Скрябин А.Н.* Записи 1904–1905 г. // Там же. С. 160.

[5] *Скрябин А.Н.* Записи лета 1904 г. // Там же. С. 134–137.

Божественный бесцельный», в который вовлекается мир[1], Скрябин выстраивает в стиле знаменитой книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Он готов бросить вызов Творцу, полагающему между Собой и человеком бездонную пропасть, стремящемуся «отрезать» ему «крылья»: «Восстаньте на меня, Бог, пророки и стихии. Как ты создал меня силою твоего слова, Саваоф, <…> так я уничтожаю тебя несокрушимою силою моего желания и моей мысли. Тебя нет и я свободен»[2].

Подобно В.В. Розанову, видевшему в христианстве религию страха и рабства, человеческой пассивности и безволия и противопоставлявшему ему благословенное язычество, яркое, полнокровное, умножающее силы жизни, Скрябин противополагает христианскому страху и скорби, религии земных страданий и посмертных адских мук, свою религию радости:

«Внимай!

Моя радость так велика, что мириады вселенных погрузились бы в нее, не поколебав даже ее поверхности.

Мир мой, упейся моей свободой и моим блаженством.

Возьми и не бойся меня. Я не грозное Божество, а только любящее. Не поклоняйся мне, а только возьми. Я вырываю из твоего наболевшего сердца страх вечных мучений. Я снимаю с тебя гнет сомнений и обязательства и приношу тебе полный расцвет. Ты свободен, и если можешь, то свободен, как я. Ты возможность всего, что Ты хочешь, а твоя деятельность — осуществление. В твоем сердце не будет более ни зла, ни зависти. Взамен минутной сладости греха и ужаса вечного мученья я дарю тебе вечную сладость деятельности, неиссякаемый источник радости, жизни»[3].

Это настойчивое утверждение подлинной веры как радости, свободы, творчества и любви, в представлении русских религиозных мыслителей, современников Скрябина, составляет сердцевину христианского благовестия. Но Скрябин этого не сознает или, точнее, не хочет сознавать. Он сам намеревается быть Мессией, «нести миру новое Евангелие, которое могло бы заменить старое отжившее Евангелие», повести человечество «по новым путям»[4]. Желание, ставшее отличительной чертой эпохи, одушевлявшее многих творцов. Вспомним раннего Маяковского, в поэмах которого звучит тема нового богоявления, евангелия Человека. Его несет в мир «тринадцатый апостол», противник «главного танцмейстера земного канкана», что заводит на активность жизнь и историю, заставляя крутиться в бессмысленном колесе, бросая в ненасытное жерло богу промышленности, торговли, войны мириады человеческих жизней. Он сбрасывает цепи «Закона» и «Религии»: «Это я / сердце

---

[1] *Скрябин А.Н.* Записи 1904–1905 г. С. 146.

[2] Там же. С. 145.

[3] Там же. С. 145–146.

[4] Об этом, по воспоминаниям Ю. Энгеля, говорил ему сам музыкант незадолго до смерти. См.: *Энгель Ю.* А.Н. Скрябин. Биографический очерк // Музыкальный современник. 1916. № 4–5. С. 56–57.

флагом поднял. / Небывалое чудо двадцатого века! / И отхлынули паломники от Гроба Господня. / Опустела правоверными древняя Мекка» («Человек», 1916–1917), не хочет пугать муками ада, утверждает идею радости, творчества и любви. Новорожденный человекобог, полный молодой, брызжущей через край силой, хочет пересоздать всю Вселенную, перестроить жизнь людей и природы. «Эй / Человек / землю саму / Зови на вальс! / Возьми и небо заново вышей, / Новые звезды придумай и выставь»[1].

И у Скрябина смысл «игры», меняющей лицо мироздания, состоит в выявлении «Человека — Бога», который является носителем «универсального сознания»[2]. Вселенная есть не что иное, как «ряд состояний»[3] этого сознания, высшим из которых является экстаз, достигаемый предельным напряжением воли, порывом всех творческих сил Духа, то предающегося свободной игре, то сражающегося с темными силами, то зажигающего мир «огнем вдохновенья», «дыханьем свободы»[4]. Экстаз, «полная гармония», «предел подъема творчества»[5], — та конечная точка, к которой устремлена «история Вселенной». «Дух на вершине бытия / И чувствует он / Силы божественной / Воли свободной / Прилив бесконечный»[6]. В этот момент мир сгорает во вселенском пожаре, и обновленный Дух, рождая из себя обновленную Вселенную, оглашает ее «радостным криком “Я есмь!”»[7].

Демиургическое, вселенское «Я», что творит мир, разрушает его в момент экстаза и затем рождает вновь. Таково credo Скрябина 1900-х годов. В 1910-е годы, когда композитор предастся всем своим существом замыслу Мистерии, грандиозного религиозно-художественного действа, его миросозерцание претерпит существенную трансформацию. В текст «Предварительного Действия», над которым композитор будет работать в 1913–1916 годах, возвращается гордо развенчанный им в начале века образ Предвечного Творца мира, Бога, дающего жизнь всякой твари:

Еще раз волит в вас Предвечный
Радость творчества познать.
Еще раз волит Бесконечный
Себя в конечном опознать.

У позднего Скрябина останется и творческое волнение, и стремление, и порыв, и экстаз, но его средоточием будет уже не вбирающее в себя весь мир титаническое «Я», а все бытие, пронизанное импульсом восхождения, движением к совершенству. «Поэма Экстаза» — миротворчество «Я», Мисте-

---

[1] См. подробнее: *Семенова С.Г.* «Надо рваться в завтра, вперед...» (утопия будущего в поэзии Маяковского) // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 417–428.

[2] *Скрябин А.Н.* Записи 1904–1905 г. С. 189.

[3] Там же. С. 186.

[4] *Скрябин А.Н.* Поэма Экстаза // Русские Пропилеи. Вып. 6. С. 199.

[5] *Скрябин А.Н.* Записи 1904–1905 г. С. 191.

[6] *Скрябин А.Н.* Поэма Экстаза. С. 201.

[7] Там же.

рия — вселенское преображающее действо, в котором участвуют все твари, от волны и луча до человека, от праведников до падших:

Все мы — единый
Поток, устремленный
К мигу от вечности,
В путь к человечности[1].

Прощупывая художественные пути к будущей Мистерии, Скрябин в 1910-е годы создает ряд сонат. Одну из них, седьмую (1911–1912), называет «белой мессой», манифестируя светлое, преображающее начало. Спустя полтора года пишет девятую (1912–1913): это уже не гимн свету, это «черная месса», воплощающая момент «максимального отпадения от Духа», «мрачно-грозное шествие темных сил»[2]. Внимательно присматривавшийся к творчеству композитора философ-космист А.К. Горский в статье «Окончательное Действие», опубликованной в 1916 году на страницах «Южного музыкального вестника», дал этому факту следующее объяснение:

«Последние остатки мистического мрака и ужаса черной магии разъединения вылиты Скрябиным в девятую сонату. Она — самое выдающееся из после-прометеевских его творений.

Художник как бы очищает себя, изгоняет бесов тьмы, готовясь к “великому действу”»[3].

От «аморального индивидуализма» Скрябин шел к «Соборному Действу»[4]. Как писал философ, музыкальный писатель и критик, биограф композитора Б.В. Шлецер, «он хотел единства — всечеловеческого, космического и идеология его была всегда теорией единства и тех средств, с помощью которых единства можно достигнуть»[5].

Проектируя Мистерию, Скрябин стремился синтезировать в ней все искусства. Архитектура, музыка, живопись, поэзия, драма должны были динамически сочетаться в единое целое, одушевляя и вовлекая в соборное действо людей — не пассивных зрителей, а участников, сотворцов. Он мечтал включить в Мистерию «всю жизнь Природы»[6] и одновременно вывести искусства за привычные им границы. «Я долго думал, — рассказывал Скрябин Л.Л. Сабанееву, — как осуществить в самой постройке храма (речь идет о храме, в котором должна была совершиться Мистерия. — *А. Г.*) текучесть и творчество. И вот мне пришло в голову, что можно колонны из фимиама… Они будут освещены светами световой симфонии, они будут растекаться и вновь собираться! Это будут громадные огненные столбы. И весь храм будет из них… Это будет текучее, переменное здание, текучее, как и музыка. И его форма будет

[1] *Скрябин А.Н.* Предварительное Действие // Русские Пропилеи. Вып. 6. С. 207.

[2] *Сабанеев Л.Л.* А.Н. Скрябин. М.: Работник просвещения, 1922. С. 24.

[3] *Горский А.К.* Окончательное Действие // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 158.

[4] *Шлецер Б.Ф.* А. Скрябин. Т. 1. Личность. Мистерия. Берлин: Грани, 1923. С. 15.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 296.

отражать настроение музыки и слов. Тут все есть: и симфония световая, и текучая архитектура, не грубо материальная, а прозрачная, и симфония ароматов, потому, что будут не только столбы светов, но и ароматов...»[1]. Как видим Скрябину, особенно близки запахи, фимиамы, свет, т. е. та материя, что лишена плотяности, веса, легко меняет форму: она ближе и роднее духу и не разлагается так страшно и тяжело, как организмы животных и человека, создавая ощущение непоправимости распада и смерти.

Текучая архитектура — попытка опрозрачнить бытие, преодолеть силу тяжести = силу природной необходимости, что пригибает все живое к земле. Но сама эта архитектура — не более чем грандиозная иллюзия, прекрасная и гармоничная, но не делающая реальные стены прозрачными, а здания — легкими и воздушными, способными взмыть в пространства вселенной, как о том мечтал Н.Ф. Федоров, рисуя образ «небесной архитектуры». Впрочем, теургия в искусстве, не нашедшем путей союза с наукой, не подкрепленном действием благодати, дающей крепость и силу деянию человеческому, и есть только иллюзия[2].

Но, пожалуй, главный скрябинский мотив, присутствие которого полагает водораздел между его теургическими стремлениями и теоантропоургией Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, — это мотив всепримиряющей и всеразрешающей смерти. Еще с 1900-х годов идущий от Шопенгауэра, буддизма, теософии образ смерти как последнего и великого освобождения является на страницах философских записей Скрябина. Провозглашая заповеди нового Мессии, призванного освободить мир от страданий, он восклицает: «Если бы человек знал, как прекрасна смерть» и далее: «Приидите ко мне, все жаждущие»[3]. А в Предварительном Действии «Смерть, Белое звучание»[4],

---

[1] *Сабанеев Л.Л.* Воспоминания о Скрябине. М.: Муз. сектор Гос. изд-ва, 1925. С. 149.

[2] Подробнее см. главу «Искусство как творчество жизни».

[3] *Скрябин А.Н.* Из записей 1904–1905. С. 144.

[4] В книге Л.Л. Сабанеева «Воспоминания о Скрябине» приведены два характерных эпизода, касающихся образа Смерти в художественном мире Скрябина. Первый эпизод имел место в 1914 году, когда Скрябин перед отъездом на дачу показывал Сабанееву эскизы новых вещей, в том числе прелюдию № 2 из ор. 7, причем сыграл ее по-новому. Сабанеев писал: «странное, жуткое впечатление было у меня от этого нового знакомства и от этой музыки, странно не похожей на его прежнее творчество. В ней я увидел не бывшую у него никогда созерцательность, какую-то истому духа — уже не растворение в ласкающем эросе, а что-то другое, в чем был элемент жуткости...

"*Что это такое?*" — продолжая играть, спросил меня Скрябин.

Я молчал. Впечатление было совершенно новое, жуткое и магически чарующее. <...>

А. Н. и не ждал от меня ответа. Он сам сказал таинственно и тихо... "*Это смерть. Это смерть, как то явление Женственного, которое приводит к воссоединению.* Смерть и любовь. Смерть это, как я называю в "Предварительном действии" — *Сестра*. В ней уже не должно быть элемента страха перед нею, это — высшая примиренность, *белое звучание*"» (*Сабанеев Л.Л.* Воспоминания о Скрябине. С. 270). Второй эпизод имел место зимой 1915 года. Скрябин тогда играл мемуаристу в течение почти всей ночи фрагменты «Предварительного действия». Среди этих фрагментов был «довольно длинный эпизод неслыханной красоты, в музыке которого я сразу уловил нечто общее с той самой знаменитой прелюдией ор. 74 № 2, которая оставила во мне такое глубокое впечатление в прошлом сезоне... Это были таинст-

Смерть-сестра является как высшая надежда живущего: ее ищут молящие взоры, ее взыскуют стихии и люди, к ней, расторгающей оковы душного мира, стиснутого обручами пространства и времени, устремляются в едином потоке участники мистериального действа, дабы «родиться в вихрь», «проснуться в небо», вспыхнуть последним пожаром — и «исчезнуть», «растаять»[1], рассотвориться. И не случайно место для исполнения своей Мистерии Скрябин ищет не в Иерусалиме, где проповедовал Христос, учивший о преображении земли в Царствие Божие, но в Индии, колыбели буддизма, отрицающего бытие с его мучительным кругом рождений как неистинное, несовершенное, злое, как оковы для духа, устремленного к вожделенной нирване.

На фоне подобных склонений, на фоне обесценивания реальности, пусть страдальческой, пусть дисгармоничной, но являющейся вместилищем и средоточием жизни, обретала свою правду позиция акмеистов Н.С. Гумилева, С.М. Городецкого, О.Э. Мандельштама и др., стремившихся вернуть искусство к посюстороннему миру, к человеку, к природе во всей многоликости ее тварей, к жизни, какова она есть. Не миражные дымки и не симфонии ароматов, не экстатическое развоплощение, в котором растворяются четыре его измерения, — но этот «мир, звучащий, красочный, имеющий формы, вес и время»[2] — вот что полагают они в центр искусства, тем самым утверждая жизнь в ее сопротивлении смерти и развоплощению, и материю как тот благородный сосуд, ту священную почву, на которой возрастает и зреет дух человеческий и без которой он никогда не обретет полноты. Акмеисты утверждают мир, и это утверждение глубоко религиозно и глубоко созвучно христианству, несущему столь же «мужественно твердый и ясный взгляд на жизнь»[3], что и их «адамизм». Скрябинское «Я хочу быть Богом. Я хочу победить себя. Я хочу вернуться к себе. Творить землю и планетные системы звезд (космос)»[4], его заявления о звездах, по воле Человека — Бога рассыпанных в бесконечном пространстве[5], оборачивается пустой декларацией. И программное заявление акмеистов: «Вся красота, все священное значение звезд в том, что они бесконечно далеки от земли и ни с какими успехами авиации не станут ближе»[6], выглядит отнюдь не бескрыло. В нем налицо та замечательная трезвость, которая, как и в случае с Брюсовым, призывавшим

венные, полные какой-то нездешней сладости и остроты, медлительные гармонии, изменявшиеся на фоне стоячих квантовых басов... Я слушал с замирающим чувством... Там были какие-то совершенно необычайные переходы и модуляции... <...>

“Это у меня, когда появляется смерть”, сказал пояснительно и тихо А.Н. “Вы помните, я кажется вам читал эти отрывки (он как раз мне их еще не читал, очевидно читал кому-нибудь из друзей и спутал)”. “Смерть — сестра, белый призрак”» (Там же. С. 281).

[1] *Скрябин А.Н.* Предварительное Действие. С. 234–235.

[2] *Городецкий С.* Некоторые течения в современной русской поэзии // Аполлон. 1913. № 1.

[3] *Гумилев Н.С.* Наследие символизма и акмеизм // Гумилев Н.С. Письма о русской поэзии. М.: Современник, 1990. С. 55.

[4] Там же. С. 154.

[5] Там же. С. 151.

[6] Там же. С. 57.

символистов быть только поэтами, не позволяла перепрыгивать через стадии, объявляя то, что могло войти в мир лишь в результате всечеловеческого, совокупного делания, объединения всех сущностных сил человека, уже существующим и уже достигнутым.

«Адамитская» любовь к миру, утверждение реальности во всей ее полноте противостояла в культуре Серебряного века и некоторым тенденциям в художественной прозе, наиболее выпукло проявившимся у Ф. Сологуба, отчасти у Л. Андреева («Жизнь Василия Фивейского», «Красный смех»), а также у беллетриста М. Арцыбашева («У последней черты», 1910–1912). Пафос христианского космизма, вносившего созидательный, богочеловеческий смысл в бытие и историю, прозаиков Серебряного века (за исключением Д. Мережковского, религиозного мыслителя и писателя одновременно) не одушевлял. Напротив, им было свойственно острое переживание бессмыслицы и тщеты бытия, сопряженное с уверенностью в невозможности более искать опоры внутри христианства. Их герои проходили свой путь в мире, где «умер Бог», где Христос не воскрес, где смерть празднует свое черное торжество, отнимая дыхание жизни у старых и юных, добрых и злых. В этом неизбывно смертном, а потому бессмысленном мире нет опор человеку, ему остается только безумие и самоубийство. Это безумие и настигает отца Василия Фивейского, в судьбе которого Леонид Андреев воспроизводит историю библейского Иова с одной жесткой поправкой: Василий, мечущийся между верой и бунтом, так и не обретает Господней награды и не может обрести, ибо не благой Господь — «суровый и загадочный рок» тяготеет над его жизнью, над жизнью других людей, над бытием вообще. Смертная, роковая необходимость, воплощением которой становится в мире Леонида Андреева «Красный смех».

Рассказ «Красный смех» (1904), ставший откликом одного из ведущих писателей-модернистов на события русско-японской войны, первой войны нового XX века, рисует образ обезбоженного мира, пребывающего в безумии розни и «взаимного истребления». Андреев рисует тотальное торжество Смерти, пересиливающей человека, отнимающей у него смысл, утверждающей абсурдность существования. Во всех «изуродованных, разорванных, странных телах», предстающих взору героя-повествователя то на поле боя, то в траншее, то на дороге, то на месте взорванного миной поезда с ранеными, — «красный смех», жуткая гримаса небытия, «безумие и ужас», как повторяет он от отрывка к отрывку. Понимание всеобщности закона смерти, одержащей бытие на всех его уровнях, которое неоднократно высказывал Федоров, Леонид Андреев выражает одной короткой, безжалостной фразой: «Это был красный смех. Он в небе, он в солнце, и скоро он разольется по всей земле, этот красный смех».

В романе «Идиот» Ипполит Терентьев, пишущий «Мое необходимое объяснение», пытается совершить самоубийство. Сознавая свою обреченность на умирание от скоротечной чахотки, он видит в добровольном уходе из жизни единственную возможность реализации своей свободы, утверждения смысла в тисках мира, стреноженного злым абсурдом и смертью. Так же кончает с

собой в рассказе Леонида Андреева молодой студент-санитар. Череда самоубийств прокатывается по городку в романе М. Арцыбашева «У последней черты». Одни — не выдерживают жестких коллизий судьбы, другие — разочарования, третьи — собственной низости. Есть здесь и идеолог самоубийства — инженер Наумов. Убежденный в бессмысленности и тщете смертной и жалкой жизни, с омерзением взирая на мир и людей, на «эту бесконечную, нудную историю», в которой «от каменного века до наших дней — борьба и борьба», он выдвигает самоубийство как единственный достойный человека поступок: «Всякая смерть есть насилие над человеком, и только самоубийство свободно». А еще одержимый «идеей уничтожения человеческого рода», «самой гуманной в мире», ибо она позволит миллионам будущих поколений избежать напрасных страданий, Наумов пророчит то время, когда в человечестве иссякнет инстинкт жизни и люди будут массово кончать с собой.

Роман «У последней черты» заимствует многие идейные сюжеты, линии диалогов из «Записок из подполья», «Идиота», романа «Бесы», но если Достоевский, погружая своих героев в бездну отчаяния и богооставленности, одновременно открывает им путь движения вверх, обретения веры и идеала, то Арцыбашев оставляет их в тупике, сознательно закрывая всякую возможность исхода, кроме одного — самоубийства. «Русский Гегезий, без силы александрийского апостола самоубийств»[1], — так окрестил философ-космист В.Н. Муравьев эту апологию смерти, а за ней и того, кто с библейских времен считается имущим ее державу.

В отличие от Леонида Андреева, у которого тема смерти звучит во всей своей неотменимости и серьезности, который сталкивает своих героев со смертной реальностью мира и в этом столкновении раскрывает подлинную их глубину, Арцыбашев эксплуатирует тему смерти, превращает ее в литературный прием. У Леонида Андреева — надрыв и вопрошание: мира, Бога, человека, он со своими героями бьется о границы смертной тюрьмы[2], предельно заостряет вопросы о смысле и бессмыслице существования, о том, что есть человек и может ли он перед лицом роковой, смертной реальности сохранить человечность. Арцыбашев уходит в многоречивую и пустую риторику, перемежая многочисленные описания «умираний» с многоречивыми рассуждениями о смерти и тщете жизни: именно к нему, а не к Леониду Андрееву, следовало бы отнести слова Льва Толстого, сказанные о рассказе «Красный смех»: «Он пугает, а мне не страшно».

Смертная изнанка мира явлена и в творчестве Ф. Сологуба. Гонится за Передоновым фантастическая недотыкомка, «грязная, вонючая, противная, страшная» («Мелкий бес», 1907). «Серая, безликая, юркая» гостья неотступно сопро-

[1] *Муравьев В.Н.* София и Китоврас. С. 156.

[2] В статье «Федоровская проблематика в творчестве Леонида Андреева» М.М. Антонов утверждает: «Центральной темой творчества Андреев было, по-федоровски выражаясь, “господство в мире слепой стихии смерти”» («Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров. К 180-летию со дня рождения: В 2 ч. Ч. 2. М.: Пашков дом, 2010. С. 100).

вождает героя, медленно и неуклонно ведя его к финальному безумию и убийству. Размеренно, чарующе и ядовито гипнотизирует мальчик Ваня Зеленев из разряда «испорченных» своего младшего друга Колю мыслями о неизбежности смерти, о тщете и скуке жизни, о муке болеющего, жалкого тела («Жало смерти», 1904). И чистый, открытый миру ребенок, так любивший все живое, так восхищавшийся цветами, деревьями, птицами, начинает томиться и тосковать. «Милые прежде предметы» кажутся скучными и далекими. А друг-искуситель все смотрит него «ясными и бессмысленными глазами» и все нашептывает и нашептывает слова о смерти, рисуя чарующий, скрябинский образ смерти-сестры, желанной избавительницы от бессмыслия скучной и вязкой жизни, ласковой утешительницы, «смиряющей всякую земную печаль и тревогу».

Жажда смерти здесь является как соблазн. Целым рядом деталей создает Сологуб ощущение «одержимости» Вани. Какая-то злая сила рвется из глубин его существа. Ему нравится растлевать чистого Колю, ведя с ним едкие, раздражающие разговоры, распаляя стыдными намеками, соблазняя курением и мадерой. Наконец, является у него злая мечта довести Колю до самоубийства. Это он и проделывает, поначалу расчетливо, ставя свой маленький бесовский эксперимент (в нем буквально реализуется формула, тремя годами спустя заявленная в одной из программных статей Сологуба: «Человек человеку — дьявол»[1]), а затем лихорадочно-страстно, ибо и в его сердце «страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия» (Достоевский) зажигает соблазнительную мысль о конце, и он начинает грезить о том, чтобы найти вечное забвение в смерти.

Рассказ, полемически адресующий к пасхальному Слову свт. Иоанна Златоуста («Смерть, где твое жало! Ад, где твоя победа!»), кончается самоубийством мальчиков: они вместе уходят из жизни — ночью, под холодным взором «мертвой луны».

В 1906 году Федор Сологуб пишет декларацию с говорящим названием: «Я. Книга совершенного самоутверждения». Отчасти она похожа на декларации А.Н. Скрябина в записях 1903–1905 годов. Здесь тот же апофеоз вселенского «Я», стоящего в центре мира, создавшего «времена и пространства», и «множества», и все «явления»[2]. Тот же образ мира как космической игры этого «Я», населяющего своими мечтами вселенную. Писатель словно заклинает магией слова то ощущение одиночества, заброшенности человека в мир, где «Тоска вековая / Беспощадных могил», которое столь явственно в его поэзии конца 1890-х — начала 1900-х годов. Заклинает — и одновременно ищет опоры в этом образе Личности, воплощающей в себе Единую Волю, способной сообщить миру новый образ.

Личность, равная миру, творящая и претворяющая его, является великой надеждой писателя. Вселенская по размаху она обладает чувством такой же

[1] *Сологуб Ф.* Человек человеку — Дьявол // Сологуб Ф. Творимая легенда: В 2 кн. Кн. 2. М.: Художественная литература, 1991. С. 158.

[2] *Сологуб Ф.Я.* Книга великого самоутверждения // Там же. С. 149.

вселенской ответственности: «Всякий грех — мой грех», «Грехи всего мира на Мне, и вечная на Мне казнь»[1]. Да, в этом взятии на себя всего греха, равно как и права «вязать и решить», много гордыни, и самый образ «Я» слагается у Сологуба под влиянием двух противоположных тенденций: одной — идущей от христианства с его заповедью любви и жертвы, другой — питаемой образами великих метафизических бунтарей против Бога и закона Его. Но писатель как раз и верил в парадоксальное единство зла и добра, подчеркивая, что исторический и онтологический процесс обретает свою полноту лишь в синтезе, высшем «тождестве абсолютных противоположностей».

В волевом деянии «Я», устремленного к «творческому преображению обыденной жизни», по словам современного исследователя, видит Сологуб «единственную альтернативу смерти»[2]. Эту точку зрения кладет в основу трилогии «Творимая легенда» («Капли крови», «Королева Ортруда», Дым и пепел», 1907–1913), где с первых же строк заявляет свою волю к преображению жизни («Беру кусок жизни, грубой и бедной, и творю из него сладостную легенду, ибо я — поэт) — пусть частично, пусть в идеальном художественном пространстве, для Сологуба это не важно, важно само стремление не погрязать в «тьме низких истин», в реальности, где бессмыслие и жестокость законов природы дополняется рукотворным бессмыслием и жестокостью.

В трилогии «Творимая легенда» роковая необходимость, смертное, злое начало мира символизировано в образе Солнца. В языческих культурах — источник света и жизни, в христианстве — символ Христа, «света миру», этот образ претерпевает коренную трансформацию в творчестве Сологуба. Уже у Леонида Андреева возникает солнце-убийца, торжествующий Красный смех. И у Сологуба Солнце — лишь злое, «неправедное светило», «лютый», «опаляющий», «кромешный змий», «свирепый Дракон». Оно несет не жизнь, но смерть миру. Его лучи безжалостно иссушают источники жизни. Спасительным оказывается иной, лунный свет. Свет потустороннего мира, белый, кладбищенский свет над могилами, в которых пребывают умершие. Главный герой романа химик Георгий Триродов, владеющий тайными законами магии, способен к общению с ними. Он видит шествие мертвецов по Навьей тропе. К нему в лунные ночи является его умершая жена, светлая, чистая, и говорит ему «тихие слова утешения и печали». Его усадьба населена «тихими», «белыми» мальчиками и девочками. Бесшумно и тихо ходят они по дорожкам, играют в саду, водят хороводы, качаются на качелях. Это дети, вызванные Триродовым из могилы, пробужденные от смертного сна. В усадьбе, среди густых деревьев и затененных аллей, вблизи пруда с прохладной водой обретают они покой. И когда приходит к ним земной мальчик Егорка, очарованный видением «белого» мальчика Гриши и припавший к нему в мольбе и надежде (как две тысячи лет назад припадали к Христу

[1] *Сологуб Ф.Я.* Книга великого самоутверждения. С. 150.

[2] *Соболев Л.* О Федоре Сологубе и его романе // Сологуб Ф. Творимая легенда. Кн. 2. С. 267.

сотник, разбойник, блудница), они раскрывают ему тайны Божьего мира, ту сокровенную его красоту, которая спрятана от людских глаз и сердец, опаленных дыханием солнечного злого Змия.

Эти «дети лунного света» лишены земной самости, соперничества, зависти, ненависти, вражды, они тихо и любовно дружатся между собой. В их «инобытии», «в их ненарушенной жизнью невинности много вещего ведения», недоступного для живущих.

Триродов, собравший «тихих детей» в своем имении, защищая от скрежещущего мира живых, мечтает перевезти их на луну. Там, на прохладном и тихом небесном теле, хочет он основать новый мир, гармоничный и совершенный. В качестве первого шага проектирует оранжерею: она представляет собой подобие земли, «маленькую планету», на которой при желании можно жить, и одновременно космический корабль, способный перемещаться в пространстве. А в дальнейшем считает возможным «изменить время обращения луны вокруг оси» и тем «снова оживить эту мертвую планету». Объясняя эту мечту своей возлюбленной Елизавете, он признается: «Мне мало одной жизни — я хочу творить для себя многие иные. Пусть люди, если хотят идут со мною. Если они меня оставят, я могу обойтись и без них».

В образе главного героя, как и в декларации Сологуба о совершенном самоутверждении «Я», ощутимы духовные струи, идущие от христианства с его чаянием преодоления смерти, преображения бытия, любовью к ближним, состраданием ко всей твари. Но одновременно Сологуб и полемизирует с христианством. Через сюжетный и идейно-образный строй романа он раскрывает миру «новое откровение». Примечателен с этой точки зрения диалог Триродова с Эммануилом Осиповичем Давидовым, символизирующим в романе Христа. Триродов не принимает его «утешительных теорий», его проповеди, рассчитанной на прельщение «слабых». «Нет чуда. Не было воскресения. Никто не победил смерти. Над косным, безобразным миром восставить единую волю — подвиг, еще не свершенный».

«Не было воскресения» — таково центральное убеждение Георгия Триродова, восходящее к словам Кириллова, героя-идеолога в романе «Бесы». Смерть не побеждена, роковой дамоклов меч уничтожения по-прежнему висит над миром, как висел две тысячи лет назад. Что же остается? Остается Личности, чувствующей в себе волю к творчеству, взять на себя подвиг спасения мира. Этот подвиг и начинает Триродов. Он пытается создать рай на земле — сначала в пределах собственного имения, вводя новый строй отношений людей и новую школу, где воспитание построено на доверии и любви между учителями и учениками. Потом — на искусственной планете-космическом корабле. А в финале романа — становится королем фантастической страны на Соединенных островах, дабы начать там строительство совершенного общества.

Героя одушевляет образ далекой «земли Ойле, под ясным Маиром», куда попадают он и его возлюбленная Елизавета, выпивая «таинственный напи-

ток», приготовленный самим Триродовым. На этой земле они становятся «невинны, как дети», и говорят «наречием новым и милым, как язык первозданного рая». Они наслаждаются «сладким, голубым светом», который изливает на них «благое солнце» этой земли. Их «впечатления бытия» «свежи и сладки», и «невинные стихии» обнимают «невинность тел». Земля Ойле подобна планете чистых и невинных людей, на которую перенесся смешной человек Достоевского и на которой обрел он главное понимание: «Я знаю, что люди могут быть счастливы, не потеряв способности жить на земле».

Но это райское состояние невинности для Сологуба, как и для Достоевского, не есть высшее состояние человека. Постепенно познание раскрывает невинным детям Елизавете и Триродову роковое противоречие, лежащее в основе мира: «роковое тождество» противоречивых начал, невозможность сопрячь веру и науку, мистику и реальность: «в мистическом опыте явлена была им необходимость чуда, и в науке — невозможность его». И герои возвращаются на планету Земля, исполненные тоски по нездешнему раю и «жгучей, злой ненависти к здешнему», к неизбывному, томительному, смертному существованию.

«О, не надо, не надо этой жизни, этой земли! Уничтожить ее? Умереть? Уйти с нее?

Или отчаянным усилием воли преобразить эту земную, темную жизнь?»

Волей к такому преображению и верой в человека как агента этого преображения в разное время, на разный срок, в разных формах загораются все крупные творцы Серебряного века: от Блока, Белого, Вячеслава Иванова до Маяковского, Хлебникова и др. В поэме М. Горького «Человек» звучит гимн Человеку, Человеку-творцу, Человеку-хозяину мира, шествующему «вперед! и выше! все — вперед и выше» и ведомому на этом пути «Мыслью, подругой человека», что «в борьбу вступает и со Смертью». Горький реабилитирует человека, и перед лицом смерти Бога, и перед лицом расчеловечивания человека. Его Человек — не сверхчеловек Ницше, стоящий «по ту сторону добра и зла», смело идущий по миру, не знающий чувства греха и вины. Это тот подлинный сверхчеловек, о котором писал Соловьев в статье «Идея сверхчеловека». Человек, реализующий все творческие потенции, вложенные в него природой или Богом, перерастающий себя, ведущий бытие к преображению, преодолевающий смерть в себе и в мире и в этом преодолении обретающий божественное достоинство.

Подобно знаменитому гуманисту Эпохи Возрождения Пико делла Мирандола, Горький ведет речь «о достоинстве человека» и отчаянно борется за это достоинство: «Если в мире существует нечто поистине священное и великое, так это только непрерывно растущий человек»[1]. Об этой «единственной вере» — в Человека с торжественной заглавной буквы — над которой так подчас едко иронизировали современники и потомки и которую так жестко испытывали жизнь и история, он мог бы сказать то же, что говорил

[1] *Горький А.М.* Полн. собр. соч.: Художественные произведения: В 25 т. Т. 16. М.: Наука, 1973. С. 121.

о своей вере в Богочеловека автор «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых»: «Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, но через большое горнило сомнений моя осанна прошла»[1].

Как и Достоевский, Горький понимает иррациональность и дисгармоничность наличной природы людей, неоднократно демонстрирует ее в своем творчестве. От рассказов 1890-х годов к повестям «Фома Гордеев» (1899), «Трое» (1901), «Жизнь ненужного человека» (1907), «Исповедь» (1908), вплоть до романов 1920-х годов «Дело Артамоновых» и «Жизнь Клима Самгина» писатель разворачивает «тяжелую драму борьбы двух начал — животного и человеческого»[2], в которой перетягивает то низшее естество человека (звериный эгоизм, жадность, переходящая в скопидомство, ненасытность плоти и черствость сердца, жажда власти и злое тиранство), то высшая его природа, та, что, с точки зрения Горького, только и заслуживает название «человеческой».

Эту высшую природу, стремление человека перерасти отведенные ему пределы, пафос познания и активности, творчества и общего дела Горький будет декларировать и утверждать в своей философии богостроительства. Это та самая активность человека, идущая «снизу вверх», о которой писал Н.А. Бердяев. В повести «Исповедь», своего рода художественном манифесте богостроительства, дьячок Ларион на вопрос мальчика, почему Бог людям мало помогает, отвечает герою: «Сам себе помогай, на то тебе разум дан. Бог — для того, чтобы умирать не страшно было, а как жить — это твое дело!»[3]. На «неученом» языке народный праведник выражает то, о чем писал другой идеолог богостроительства А.В. Луначарский: нужно «не искать смысла мира, а дать миру смысл»[4]. Нужно из себя самих родить Бога, точнее, божественный порядок реальности, в котором не будет зла и неправды, сотворить праведную землю, даже если она не присутствует ни на каких географических картах.

Философия богостроительства, создававшаяся А.М. Горьким в сотрудничестве с будущими теоретиками Пролеткульта А.А. Богдановым и А.В. Луначарским, предлагала новую концепцию личности. Человек, хотя и писавшийся с заглавной буквы, действовал здесь не как самостийный, оторвавшийся от других «я» одиночка, но как деятель, связанный со своими собратьями по человечеству. «Если бы человек был один, он не был бы микрокосмом — писал А.А. Богданов, — Общение с другими существами — вот что делает человека микрокосмом»[5]. Это сознание и обретает у Горького герой «Исповеди» Матвей, которому писатель не зря дает имя одного из апостолов. Поначалу искавший спасения на путях личной веры, раздражав-

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 86.

[2] *Горький А.М.* Полн. собр. соч. Художественные произведения: В 25 т. Т. 16. С. 147.

[3] Там же. Т. 9. М.: Наука, 1971. С. 223.

[4] *Луначарский А.В.* Религия и социализм: В 2 т. СПб., 1908. Т. 1. С. 46.

[5] *Богданов А.А.* Собирание личности // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 30.

шийся на других людей, «мешавших» ему молиться в церкви, в финальной, символической, сцене повести Матвей обретает и настоящую веру, и ключ к этой вере. Видя как огромное число людей, собравшихся на поклонение чудотворному образу Богоматери, сливается в единое тело с одним ритмом, с единым дыханием, он бросается навстречу народу, вливается в людской поток и, подхваченный общим движением, чувствует огромную радость. Это совсем не толпа, не та «преступная толпа», о которой с такой убежденностью писали европейские социологи и криминалисты Г. Тард и С. Сигеле, утверждавшие, что в ней умирает «микроб добра»[1], снижается нравственная планка личности, «я» идет на поводу у разрушительных, низших инстинктов людского множества. Нет, перед нами одушевленное, творящее целое, где каждый отдает свои силы и волю на общее действие и одновременно питается общей энергией, заряжается силой всех.

Коллективная сила людей творит, по Горькому, настоящее чудо. Человеческое многоединство, одушевленное общим порывом, исцеляет расслабленную, болящую девушку, проявляя ту власть над болезнью и смертью, которую в Евангелии имеет Христос, заповедующий людям творить Его дела. И это одоление слепых, разрушительных сил, победу над болезнью, физическим страданием, над разъединяющим смертным законом писатель будет ставить задачей истории, столь же необходимой для устроения гармоничного мира, как и достижение социальной справедливости, уничтожение бедности и бесправия.

Тема гармонизации мира, преодоления в нем распада и смерти с особенной силой и напряженностью зазвучала в культуре Серебряного века в годы Первой мировой войны. Тогда словно воочию предстали сделанные еще в 1890-е годы пророчества Федорова о будущей «сциентифичной битве», которую народы земли будут вести, опираясь на новейшие достижения «адской техники» и науки, утратившей религиозное измерение бытия. Эту страшную битву, разрушение целостности мира, внешний и внутренний хаос представил на картине «Германская война» (1915) Павел Филонов. А на картине «Пир королей» (1913), созданной за год до начала мировой бойни, художник изобразил человечество, пребывающее в осатанении, в озверении розни, забывшее заповедь о любви. Тот же образ братоубийственного противостояния, нечеловеческих страданий, боли и смерти развернулся в поэме Владимира Маяковского «Война и мир» (1915–1916). Поэт не приемлет войны, бросающей в свое в прожорливое жерло мириады человеческих жизней, легко стирающей их в безвестную пыль: «Слышите!/Каждый, ненужный даже,/ должен жить; / нельзя, / нельзя ж его / в могилы траншей и блиндажей / вкопать заживо». Он оплакивает погибших и по-достоевски чувствует вину за каждую смерть: «Убиты — / и все равно мне, — я или он их / убил. / На братском кладбище, / у сердца в яме, / легли миллионы, — / гниют, / шевелятся, / приподымаемые червями!».

[1] *Sighele S.* La foule criminelle. Paris, 1892. P. 65.

Апофеозу «небратства» и смерти, которым стала война, деятели русского авангарда противопоставили апофеоз братства и воскрешения. Картина Филонова «Крестьянская семья (Святое семейство)» (1914), где вокруг человеческой семьи собирается весь мир и вся тварь, пронизана пасхальной надеждой, а в финале поэмы Маяковского «Война и мир» возникает картина воскресения всех жертв войны, восстановления всечеловеческого родства, полноты прощения и любви, символом которой становится образ «с Каином играющего в шашки Христа». Рисуемый поэтом мир — это мир обновленный и преображенный, почти что Царствие Божие. Здесь умиротворяются не только люди, но даже стихии и звери: «И не только люди / радость личью / расцветили, / звери франтовато завили руно, / вчера бушевавшие / моря / мурлыча / легли у ног».

И даже у тех писателей, которые в 1900-е годы испытали весь «ужас и безумие» богооставленности, в 1910-е годы появляются иные, светлые ноты. В 1914 году в журнале с говорящим названием «Заветы» Леонид Андреев печатает отрывок «Воскресение всех мертвых» с подзаголовком «Мечта». Он рисует отнюдь не духовное, метафорическое воскресение, а «воскресение реальное, буквальное, личное», то, что «сбудется на земле»[1].

В свое время герой В.В. Розанова в своей «Мечте в щелку» протестовал против привычного похоронного ритуала, в котором много заботы о приличиях и нет полноты любви: «Это — возмутительно, что мы отдаем тела родных микробам и червям; говорим над ними прелестные слова по смыслу, а затем опускаем их в какие-то “почвенные воды”, в гниль, холод и мразь...»[2]. И выражал желание «похорониться вновь по своей мучительной и одинокой фантазии»[3]. Так, чтобы и в смерти чувствовать себя личностью, не смешиваясь с «людьми-цифрами», чтобы не было червей и гнили, а был мавзолей, прочный, благословенный камень, полагающий заслон тлению; а главное — чтобы никакого кирпичного потолка, но небо и солнце над головой, и ноги «повернуты к востоку», и каждое утро говорить солнцу «здравствуй». Леонид Андреев идет гораздо дальше в своей мечте: он рисует предельное христианское чаяние, «чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века», средоточие Христовой веры.

Перед нами мир накануне эсхатологического свершения. Но не грозной, потрясающей катастрофой приходит оно. Разворачивается картина земли, услышавшей благую весть о грядущем Господе и ответившей на нее усилием преображения: «Быстро и легко спадало с земли ее рубище, одежда серая и печальная. Еще действовали на земле те темные и загадочные силы, непримиримые и беспощадные, что раньше назывались законами природы и все сущее подчиняли своей суровой и грозной власти, но все медленнее становился их тяжелый ход, все нерешительней — проявления. <...> И еще было

---

[1] Ф.М. Достоевский — Н.П. Петерсону. 24 марта 1878 // Достоевский Ф.М.: Полн. собр. соч. Т. 30 (I). С. 15.

[2] *Розанов В.В.* Сочинения. М.: Советская Россия, 1990. С. 107.

[3] Там же. С. 106.

пространство, делимая бесконечность, ужас возврата вечного, — и кто хотел делить его по-прежнему, тот делил, и кто хотел идти или ехать или бежать, тот ехал и бежал; но уже не было и пространства, и становился человек там, где хотел быть: здесь, там, везде — и здесь, и там, и везде. <…> И еще было время, делимая бесконечность, ужас возврата: двигались стрелки по кругу, на колокольнях звонили часы, темнота наступала, а уже не стало и времени: начиналось вечное, что не измеряется, не движется, не течет, а пребывает вечно — одно во всем и все в одном».

Таинственно и стремительно обновляется земля, как невеста, ждущая жениха, расцветает чудесными красками. И люди, и звери, и растения, и даже камни спешат украсить себя, чтобы наутро встретить Господа сил. Все создания Божии ждут Христа, который каждого «назовет по имени» и каждого разрешит от греха, даст каждому место в Царстве своем. Заметим, в воскресительной мечте Андреева нет катехизического разделения на спасенных и грешников, на святых и отверженных, здесь чают спасения все: «Все званы на пир, и ждет ласковый хозяин гостей нарядных и смеющихся». Отринута злая воля, все злое растаяло как туман, «как ужасный сон тысячелетний»: «Все узнал и все понял человек, все простил и все полюбил, нашел все, что искал, все понял и все узнал человек».

С удивительным мастерством передает Леонид Андреев атмосферу ожидания, подобную той, что испытывали ученики Христовы в Великую таинственную Субботу, когда Спаситель еще был во Гробе, но уже приближался таинственный двенадцатый час, когда был отвален камень и свершилось обетованное. Тихо ждут люди, и звери, и птицы. И самый воздух — «в каждой живой частице своей». «Но еще мертвые почивали в истлевших гробах своих!» И снова ждут все, и разгорается «тихий свет», и светлеет «утро обещанной радости» — и наконец разверзаются небеса: «Здесь кончилось человеческое, и мертвые восстали».

* * *

На новый виток имморталистическая тема вышла в России в 1920-е годы. Это время ознаменовалось широким вниманием к проблемам преодоления границ человеческой природы. Во многом этому способствовала революция 1917 года, воспринятая в России широкими кругами творческой интеллигенции не только как социальный, но и как бытийный переворот. В поэзии тех лет зазвучали надежды на то, что человечество преобразует планету, выйдет в космические пространства, победит время и смерть: «Революцию и Матерь света / В песнях возвеличим / И семирогие кометы / На пир бессмертия закличем», — восклицал Николай Клюев. Мечты о бессмертии одушевляли в это время пролетарских и новокрестьянских поэтов В. Кириллова и М. Герасимова, Н. Клюева и С. Есенина. Маяковский в поэме «Про это» (1923) воспевал «мастерскую человечьих воскрешений», а в набросках к поэме «Пятый Интернационал» представил картину воскрешения Ленина. Велимир

Хлебников, рисуя в поэме «Ладомир» (1920) будущий трудовой строй Вселенной где «творяне» заступают место «дворян», призывал «лучшие умы» «намордники надеть на моры» и восклицал с убежденностью: «Смерть смерти будет ведать сроки».

Иван Филипченко, поэт и теоретик группы пролетарских писателей «Кузница», так определял главные задачи революции: «...нужно будет <...> победить болезни и самую смерть; реорганизовать вселенную в интересах человека; организовать борьбу с косной материей»[1]. В поэме «Эра Славы» он изобразил этапы огромной планетарной работы: ее совершают на земном шаре люди разных национальностей и профессий, «люди плуга, станка, наковальни, мотыки», преобразующие мир в Сад, и их собратья «ученые, вожди, астрономы», которые, познавая и исследуя этот мир, «со стихиями, смертью воюют, колебля громы». А известный историк-марксист Н.А. Рожков в книге «Смысл и красота жизни» (1923) выражал убеждение, что «в отдаленном будущем для человечества открывается возможность всемогущества в полном смысле этого слова, вплоть до общения с другими мирами, бессмертия, воскрешения тех, кто жил прежде, и даже создания новых планет и планетных систем»[2].

Темы смерти, бессмертия, преобразования мира легли в основу творчества Андрея Платонова. «Философия общего дела», по воспоминаниям жены писателя М.А. Платоновой, была его настольной книгой. Платоновский человек — человек, сознающий смертность, и не только свою, но и своих ближних: отцов, матерей, братьев, сестер; человек, исполненный чувства сиротства, но не смиряющийся с сиротством, взыскующий «восстановления родства», возвращения ушедших в небытие. И мир у Платонова страждет и мучится, раненый болезнью и смертью. Его живое всеединство распалось, и герои писателя настойчиво пытаются утраченное восстановить. Еще в 1920 году Платонов утверждал, что «человеческий мир» «стоит перед великим и коренным изменением внутренней сущности самого человека» и это изменение должно идти параллельно с социальными сдвигами. В декларативной, публицистической форме писатель выражал надежду на то, что в будущем «мысль легко и быстро уничтожит смерть своей систематической работой — наукой»[3]. И хотя в зрелом творчестве Платонов уже не будет считать задачу победы над смертью легкой задачей, да и коммунизм, который с таким энтузиазмом будут строить его чевенгурцы, окажется дробным идеалом, способным только истреблять буржуев, но не умеющим давать жизнь («Какой же это коммунизм?.. От него ребенок ни разу не мог вздохнуть, при нем человек явился и умер. Тут зараза, а не коммунизм»), он никогда не откажется от этой задачи. «Давай все трудом работать, и все живые будут» — так устами Никиты, одного из героев

[1] *Филипченко И.* О творческом материале // Красный журналист. 1 августа 1920.

[2] *Рожков Н.А.* Смысл и красота жизни (Этюд из практической философии). М.; Пг., 1923. С. 19.

[3] *Платонов А.П.* Собр. соч. Т. 1. Кн. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 96, 100.

детских рассказов Платонова, утверждает писатель федоровский принцип действия, благой активности личности в мире.

Воскресительные мотивы звучат в 1920-е годы и в живописи. Художник Василий Чекрыгин, один из выдающихся представителей русского художественного авангарда, одушевленный идеями Федорова, в 1922 году создает проект росписи «Собора Воскрешающего музея», серии графических рисунков «Воскрешение» и «Переселение людей в космос». Им движет встающий со страниц «Философии общего дела» образ искусства будущего, преображающего Вселенную в Храм. Чекрыгин грезит о новом, синтетическом художестве, которое встанет в авангарде эволюции, выйдет на борьбу с мировой энтропией, преодолеет время и саму смерть.

Победа над временем и пространством, «интерпланетаризм — завоевание космоса и иммортализм — осуществление бессмертия личности» стали лозунгами движения биокосмистов. Это движение зародилось в Москве в 1921 году. 17 апреля 1921 года 26 биокосмистов во главе с поэтом-анархистом А. Святогором (наст. фамилия — Агиенко) и поэтом и публицистом П.И. Иваницким, интересовавшимся имморталистическими и регулятивными идеями Федорова, создали в Москве клуб под названием «Креаторий биокосмистов». В течение 1921–1922 годов биокосмисты активно участвовали в религиозно-философской и литературной жизни Москвы, выступали с докладами и декларациями, печатались на страницах анархистского журнала «Универсал». Группа выпустила журнал «Биокосмист» (№ 1–4, М., 1922), брошюры «Биокосмизм. Материалы. № 1» (М., 1921) и «Два (Биокосмизм, материалы № 2) (М., 1922).

«Инстинкт бессмертия, жажда вечной жизни и творчества» — вот что, по мысли биокосмистов, лежит в основании личности. Смерть они считали главным врагом человека, в стилистике времени изображали ее в виде жирующего буржуя и призывали к «освобождению "последних угнетенных"» — тех, кто унесен смертью, «к воскрешению прежде живших», подчеркивая, что «в бесконечных просторах вселенной найдется достаточно места для всех»[1]. В стихотворении «На штурм вселенной» (1922) один из лидеров движения А. Ярославский восклицал: «Мы — лишь убийцы Смерти,— / Бессмертья Аргонавты!!!»

Биокосмисты протестовали против того, чтобы считать смертного человека этической и антропологической нормой. Они настаивали на том, чтобы брать человеческую личность не в ее статике, «в узко очерченном круге от рождения ее до смерти», а в ее динамике, «в росте ее творческих сил»[2]. А главное — в «глубочайшей жажде бессмертия», которая и определяет ее вектор движения в истории. Личность «растет в своих силах до утверждения себя в бессмертии и в космосе»[3].

---

[1] *Иваницкий П.И.* Пролетарская этика // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 410.

[2] *Святогор А.* «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Там же. С. 413.

[3] Там же.

В 1922 году в результате раскола московской группы биокосмистов создается так называемая «северная группа биокосмистов-иммортализтов» во главе с А. Ярославским. В выпущенном ими единственном номере журнала «Бессмертие» (1922, ноябрь) целый ряд статей был посвящен иммортализтической проблематике. «Эта ленинградская группа развернула широкую пропагандистскую деятельность, так что вскоре ячейки биокосмистов появились во многих городах страны: в Киеве, Иркутске, Омске, Пскове, Боровичах и др. Была налажена связь с Циолковским, обещавшим свои материалы в следующие номера журнала, которым так и не было суждено увидеть свет»[1].

Движение биокосмизма по своей идеологии было прометеистическим, в нем были сильны титанические, «человекобожеские» мотивы, и это предопределило отталкивание адептов течения от философа воскрешения Н.Ф. Федорова, религиозной установки которого они не принимали[2]. Даже там, где биокосмисты явно заимствовали его идеи (регуляции природы, воскрешения), они радикальным образом меняли их этический фундамент, и тогда место «братства и родства» заступало чувство товарищества, а место любви к отцам и Богу отцов — «любовь к себе», из которой, с точки зрения Святогора, идеолога московских биокосмистов, и рождается «жажда личного бессмертия», стремление «защищаться, противостоять смерти»[3].

Характерно при этом, что биокосмисты в сознании их современников часто воспринимались именно как последователи идей Федорова. Так, в 1922 году М. Пришвин фиксирует в дневнике свою встречу в редакции журнала «Красная новь» с М. Шагинян: «У нее в руках был журнал “Биокосмист”, орган анархо… кажется спиритов (правильно: анархо-универсалистов. — *А. Г.*), куда вошло и воскрешение отцов Федорова»[4]. В воспоминаниях Н.А. Бердяева о диспуте в Клубе анархистов говорится о «последователях Н. Федорова, соединявших идею о воскрешении с анархо-коммунизмом», а выступавший на диспуте с докладом «Христос биокосмиста» А. Агиенко назван «федоровцем, который именовал себя биокосмистом»[5]. В письме И.И. Алексеева сыну Н.П. Петерсона М.Н. Петерсону от 12 мая 1923 года читаем: «Я слыхал, что в Москве выходит журнал “Био-космист”, так, кажется, называется, где неким Святогором проводятся идеи Николая Федоровича»[6].

Впрочем, некоторые практические инициативы биокосмистов были и актуальны, и перспективны. Один из активных деятелей движения поэт и публицист П.И. Иваницкий, особенно интересовавшийся проективной философией Федорова, общавшийся с философами-космистами А.К. Горским и

[1] *Семенова С.Г.* Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. С. 29.

[2] См. статью А. Святогора «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм. С. 416–417.

[3] Биокосмист. 1922. № 2. С. 2.

[4] *Пришвин М.М.* Дневники 1920–1922. М.: Московский рабочий, 1995. С. 267.

[5] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 235.

[6] Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее ОР РГБ). Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 4. Л. 1.

Н.А. Сетницким, серьезно занимался проблемами искусственного дождевания. Интерес к этим проблемам был вызван массовым голодом 1920–1922 годов, охватившим в годы Гражданской войны огромные территории новой республики. Подобно Федорову, в свое время выступившему с идеей метеорологической регуляции, частью которой был проект борьбы с засухой, во время голода 1891 года Иваницкий стремился убедить своих современников, что действенные средства борьбы с климатическими бедствиями уже в руках человечества и нужны широкие исследования и практические работы в области регуляции атмосферы. В 1922–1925 годах Иваницкий опубликовал почти 40 статей и заметок, добился специального заседания по проблемам искусственного дождевания в Наркомземе РСФСР, а в 1925 году выпустил в свет в издательстве «Новая деревня» работу «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества», где, хотя и без прямых ссылок на Федорова, описывал российские и международные опыты в этом направлении. Во многом благодаря выступлениям Иваницкого и усилиям философа-космиста Н.А. Сетницкого, который в 1923–1924 годах работал в Высшем совете народного хозяйства (ВСНХ), в «План капитального строительства в СССР», опубликованный в 1924 году Госпланом, был включен вопрос о «борьбе с языком пустыни», о предотвращении той тенденции обезлесивания и иссыхания плодородных земель юга России, на опасность которой в последней трети XIX в. указывали В.В. Докучаев, А.С. Ермолов, В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров[1].

Не только Павел Иваницкий, но и главный идеолог биокосмизма поэт Александр Святогор, выдвигал федоровскую идею регуляции как действенное средство борьбы с голодом, а значит со смертью. При этом если Иваницкий рассматривал ее прежде всего в прикладном аспекте, считая, что опыты по искусственному дождеванию должны стать частью хозяйственной практики Советской России, то Святогор возвращал федоровской регуляции ее планетарный и даже вселенский масштаб. В статье «Голод и биокосмизм», опубликованной в 1922 году на страницах журнала «Биокосмист», он заявлял: «Вопрос об управлении погодой есть вопрос всемирный, интернациональный, космический. <…> Управление погодой — это уже высокая ступень по дороге в космос. Владеть погодой значит уже владеть отчасти космосом»[2].

Федоров не раз повторял: «Пока будет смерть — будет и бедность», подчеркивая, что решение социального вопроса вне регуляции природных процессов, вне преодоления естественных причин, вызывающих голод, болезни и смерть, не будет прочным. Следуя Федорову, Александр Святогор связывал задачу социального строительства с задачей победы над голодом, а задачу победы над голодом — с задачей победы над смертью: «Голод весьма наглядно раскрывает ту правду биокосмизма, что основа распада личности и об-

[1] *Сетницкий Н.А.* СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции // Известия Юридического факультета. Т. 10. Харбин, 1933. С. 200.

[2] *Агиенко А.* Голод и биокосмизм // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 412.

щества лежит в смерти. <...> Там, где голодная смерть, личность и социальность рассыпаются вдребезги. <...> Только борьба со смертью является подлинной, единственно прочной основой для духовного и материального объединения людей»[1].

И Александр Святогор, и Павел Иваницкий подчеркивали, что борьба с голодом «не может оставаться только эпизодической»[2], она требует теоретических подходов, системных решений, практических инициатив. Ту же позицию настойчиво продвигал и И.П. Брихничев. Бывший лидер христиан-голгофцев в начале 1920-х годов стал секретарем Центральной комиссии помощи голодающим (Помгол). 22 июня 1922 года он опубликовал в «Известиях ВЦИК» статью, в которой выдвинул проект создания «Практического института по борьбе с голодом». Прямо отсылая к идеям «старика Н.Ф. Федорова», Брихничев подчеркивал, что такой институт должен быть перекрестьем разных сфер знания и дела. Он должен сочетать в себе широкую исследовательскую и практическую деятельность в области астрономии, метеорологии, климатологии, агрономии, биологии, медицины, а еще иметь в своем составе музей и исторический кабинет, представляющие и изучающие всемирную историю голода[3].

На инициативу Брихничева горячо откликнулся философ-космист Валериан Муравьев. Приветствуя предложение, он обратил внимание на тесно связанную с задачей организации «борьбы с атмосферическими явлениями» идею Федорова о мирном использовании армии, ведущем к «обращению орудий истребления в орудия спасения», указывая на актуальность этой задачи в связи с пережитой мировой войной и стремительным развитием военного дела, на ее нравственный характер: «Самый факт сознания, что люди призываются не только для борьбы против своих ближних, но также для общего дела овладения природой, имело бы громадное воспитательное значение, расширило бы и облагородило военную мысль. Здесь, — писал Муравьев, — открываются для военного дела как такового широчайшие перспективы: из того, чем оно ныне является в сознании всех мыслящих людей, временным, хотя и необходимым злом, оно превращается в величайшее и благотворнейшее дело всего человеческого рода»[4].

В начале 1920-х годов Муравьев настойчиво развивал мысль о том, что только решение задач онтологического и космического масштаба может реально вывести человечество в ту эру свободы, братства и творчества, движение к которой поставили своей целью идеологи социалистической революции. В статье «Всеобщая производительная математика» (1923), предназначенной для запрещенного властями сборника «Трудоведение», в книге

---

[1] *Агиенко А.* Голод и биокосмизм. С. 412.

[2] Там же. С. 411.

[3] *Брихничев И.П.* К голодной проблеме // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 419–420.

[4] *Муравьев В.Н.* Об использовании воинской силы для борьбы с природой // Там же. С. 421–423.

«Овладение временем как основная задача организации труда», выпущенной Муравьевым на свои средства в 1924 году, в работе «Культура будущего» (1925), которую философ планировал к публикации в Советской России, но продвинуть в печать так и не смог, он представляет революционность как «космическую категорию», знаменующую трансцензус, переход явлений в новое качество, подчеркивая, что важнейшим свойством этого перехода является сознательность и целенаправленность. Высшее проявление революционного действия — не «диктатура пролетариата», не расправа с инакомыслящими, не красный террор, но победа над смертью, регуляция природы, освоение космических пространств, безграничное творчество в обновленной вселенной. Социальная революция, утверждает мыслитель, только пролог к революции в самом бытии: «На следующий день после переворота продолжение революции в том, чтобы овладеть природой», обрести власть над временем, решить загадку жизни[1]. Революция открывает эру новой культуры, цель которой — «преобразование вещей и организмов», «преобразование общества», «преобразование космоса»[2].

Отстаивая проективность и актуальность этого идеала, философ вступает в прямой спор с Л.Д. Троцким: идеолог всемирной революции не очень жаловал пролетарский «космизм» и 18 июля 1923 года в речи «Задачи коммунистического воспитания» на пятилетнем юбилее Коммунистического университета со всей определенностью ополчился на попытки навязать экономическому, социальному, культурному строительству, которое начало разворачиваться в Советской России после завершения Гражданской войны, безбрежную, «космическую» программу, вплоть до того, «чтобы перебросить ныне для нас еще невиданные и неслыханные мосты к другим космическим мирам». Троцкий заявил, что советская власть формирует не «отвлеченного гармонического и совершенного гражданина коммуны», а «конкретного человека нашей эпохи» и что понятие «человек-революционер» несет не абстрактный, космический, а вполне конкретный, исторический, политический смысл[3]. Муравьев категорически не принял эту «узкую» точку зрения, подчеркивая, что она стреножит коллективное действие, лишает его перспективы, обескрыливает человека, превращая его в прагматика с узким духовным горизонтом и низким творческим потолком. Стремясь убедить стоящих у государственного кормила, что только держа в уме перспективу всецелого преобразования мира и гармонизации человека, можно без искажений осуществлять сегодняшнее, конкретное, локальное действие, философ в начале 1920-х годов готовит несколько программ и записок по экономическим, международным, педагогическим, научным проблемам. В письмах и записках, адресованных наркому иностранных дел Г.В. Чичерину, «Об организации Международного Института мира» и «Возможные достижения русской

[1] *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 390.
[2] Там же. С. 63, 114, 118, 151.
[3] Правда. 1923. 24 июня. № 139.

внешней политики», он стремится внести в деятельность Советской России на международной арене те сверхцели и сверхценности, без которых, по убеждению философа, политика узка и бескрыла. В ситуации изоляции, подчеркивает Муравьев, молодая республика должна выступить с миротворческими проектами, предложить народам земли объединяющую идею, сверхполитическую и сверхнациональную, идею «строительства новой культуры человечества во всемирном масштабе»[1].

Говоря о «строительстве новой культуры», В.Н. Муравьев трактовал расширительно каждую составляющую этого лозунга, столь привычного и узнаваемого для первого пореволюционного десятилетия. *Строительство* у философа выходило за пределы земли, превращаясь в космическое строительство, ведущее к «космократии» и «пантократии» человечества. Слово *новый* настойчиво сохраняло подспудные связи с образом «нового неба и новой земли». А понятие *культура* тесно связывалось с понятием *организации*, с идеей антиэнтропийной сущности жизни и включало в себя весь объем творящей мысли и практики человечества: не только гуманитарные сферы, но и политику, хозяйство, естествоведение, технику, медицину. И тесно связывалось с понятием труд, которое и сам Муравьев, и философы-космисты А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, с которыми он сближается и сотрудничает в 1923–1925 годах, понимают в контексте идей Федорова о замене «дарового» «трудовым», подчеркивая, что сознательное управление трудовыми процессами превращает человеческую работу в «труд, проективно изменяющий мир»[2].

О том, что культурная деятельность не сводится к эстетическим идеям и художественному творчеству, что созидание культуры есть «строительство жизни», а общечеловеческая культура будущего должна быть понята как труд преобразования мира, Муравьев пишет в записке «Учреждение комиссии по управлению природой»[3]. В 1925 году он обращается к Н.И. Бухарину, подчеркивая, что чем шире разворачивается хозяйственное строительство в СССР, тем неотложнее нуждается оно в «новой строительной идеологии»[4]: «Нет точного плана того здания, которое строят отдельные архитекторы и, главное, нет соответствующего масштабу такого плана энтузиазма строителей всего здания»[5]. К выработке этого плана, идеологии строительства жизни, в основу которой будет положена не идея борьбы человека с человеком, а идея «овладения природой»[6], требующая широкого разворота научных исследований и практической деятельности, объединения, а не борьбы, Муравьев и призывает своих современников. Более того, он набрасывает целый ряд предложений, позволяющих облечь и теоретическую работу мысли, и практическую деятель-

---

1 *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 404.
2 Там же. С. 123.
3 Там же. С. 421.
4 Там же. С. 418, 419.
5 Там же. С. 419.
6 Там же.

ность в конкретные институциональные формы: выдвигает проект создания сначала «Высшего Совета Наук и Искусств», потом «Комиссии по управлению природой», созидающей и ведущей «всеобъемлющий проект» культурной работы во всех областях жизни, собирающей в единый творческий комплекс «науку с ее различными теоретическими дисциплинами, а также с различными ее практическими средствами в виде опытных станций, музеев, обсерваторий, метеорологических станций, книгохранилищ, научных институтов, лабораторий и т. п.», а также «искусство с его различными отраслями и подсобными средствами — печатным делом, театром, кинематографом, мастерскими и т. п.»[1], координирующей и синтезирующей достижения всех областей знания и творчества в деле преобразования мира и усовершенствования человека. Философ пишет проспект организации культурного техникума, готовящего ораторов, способных доносить до широких масс идеал строительства новой культуры, воодушевлять их на «коллективное действие»[2], которое по своему заданию и масштабу оставило бы далеко позади самые «головокружительные» замыслы идеологов большевизма, всерьез верящих в возможность коммунизма при существовании смерти.

Тогда же Муравьев готовит подборку цитат и фрагментов из I–II томов «Философии общего дела» под названием «Мысли Николая Федоровича Федорова об управлении погодой и космосом посредством регуляции электро-магнитных сил природы», надеясь издать ее отдельной брошюрой[3]. Тематические разделы подборки: «Мифическая и научная стадия развития», «Роль океанических и континентальных стран в истории и схема объединения человечества в борьбе с природой», «Философия электричества», «Облака и звезды», «Управление вселенной», «Проблема воинской повинности, просвещения и интернационализма» и др. — не просто актуализируют идеи Федорова для современности, но и задают главные векторы преобразовательного действия, не ограничивающегося только землей, выходящего в мировые пространства.

И биокосмисты, и Валериан Муравьев, и его соратники Сетницкий и Горский особое значение в деле регуляции придавали научному знанию. Они внимательно следили за научными открытиями конца XIX — первых десятилетий XX века, осмысляя в федоровском ключе тот переворот в естествознании, философии и формальных науках, прежде всего в математике, который был совершен теорией относительности Альберта Эйнштейна, теорией множеств Георга Кантора, «Творческой эволюцией» Анри Бергсона, открытием рентгеновского излучения и радиоактивности, возникновением квантовой теории и созданием квантовой механики. Научно-технические прорывы, изобретение радио, кинематографа, успехи в области авиации и первые, пока теоретические, шаги в области космонавтики — все это осмы-

[1] *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 424.
[2] Там же. С. 409.
[3] ОР РГБ. Ф. 189. К. 12. Ед. хр. 16. Л. 2–27.

слялось ими в контексте задач земно-космической регуляции. При этом особое внимание друзей-философов направлялось на новейшие достижения в области биологии и медицины, и прежде всего те, которые позволяют поставить на практике вопросы продления жизни и преодоления смерти.

В 1923 году в серии «Современные проблемы естествознания» под редакцией Н.К. Кольцова выходит сборник «Омоложение», где были собраны основные теоретические работы в области омоложения, которое тогда активно связывали прежде всего с перспективами воздействия на железы внутренней секреции. Так, австрийский ученый Е. Штейнах использовал метод перевязки семенного потока у стареющих организмов с целью вызвать усиленную выработку полового гормона. В Париже русский ученый С. Воронов вел эксперименты по пересадке стареющим особям кусочки половых желез, полученных от других особей того же вида или родственных видов. Русский физиолог и психофизиолог С.В. Кравков в начале 1920-х годов провел ряд опытов, направленных на доказательство возможности восстановить жизнедеятельность органов, даже отторгнутых от организма. Помимо вводной статьи Кольцова, давшей принципиальную постановку вопроса об омоложении и краткий обзор основных подходов к его решению, классических работ родоначальника учения о железах внутренней секреции Ш. Броун-Секара, а также статей Е. Штейнаха, С. Воронова и др., в сборник вошла статья И. Мечникова «Введение в научное изучение старости», где излагалась его концепция старости: ученый подчеркивал, что старость не естественное состояние человека, а болезнь, которая вызывается отравлением организма токсинами, ядовитыми продуктами действия бактерий, проникающих внутрь тела, и ее нужно лечить, как мы лечим всякую другую болезнь. В 1924 году Кольцов выпустил второй сборник, посвятив его уже не столько теории, сколько обзору практических работ по омоложению, сделанных учеными России, Европы и США в 1923–1924 годах[1].

Обозревая подходы к проблеме смерти, старости, продления жизни, Н.К. Кольцов обращал внимание на то, что «биология отнюдь не считает смерть обязательной спутницей жизни», что, напротив, «наиболее характерной особенностью жизни, отличающей живые организмы от тел мертвой природы является величайшая способность всего живого сопротивляться разрушению»[2]. Ученый подчеркивал, что в природе существуют организмы, которые размножаются путем деления и не знают старости и «естественной смерти» (бактерии, простейшие), что зародышевые клетки, участвующие в размножении, потенциально бессмертны, да и в целом живая клетка организма, включенная в процесс обмена веществ, потенциально бессмертна. Более того, в отличие от механизма, части которого изнашиваются «от тре-

[1] Омоложение. Второй сборник статей. Современные проблемы естествознания. Кн. 16. М.; Пг.: Государственное изд-во, 1924.

[2] *Кольцов Н.К.* Введение. Смерть, старость, омоложение // Омоложение. Сб. статей. М.; Пг., 1923 (Современные проблемы естествознания. Кн. 2). С. 5.

ния», живое обладает способностью к регенерации, и эта способность не изнашиваться «от работы» «есть основная способность организма, отличающая живые организмы от мертвой природы»[1]. И главный вопрос, который, по мысли Кольцова, должно разрешить научное знание, заключается в том, почему, если «не смерть, а, напротив, бессмертие является характерной особенностью жизни», «высшие организмы» все-таки умирают? Почему человек не бессмертен и жизнь длится в природе лишь путем смены поколений? Наконец, каким образом человек, обладающий сознанием и этикой, познающий мир и в этом мире творящий, может переменить этот закон?[2]

Сам Николай Константинович Кольцов (1872–1940), биолог, родоначальник в России экспериментальной биологии, член-корреспондент Петербургской академии наук (1916), академик ВАСХНИЛ (1929), был создателем и главой Русского евгенического общества. Подобно Н.А. Умову, он верил в рождающийся в недрах человеческой природы новый эволюционный тип — Homo sapiens explorans, «активный, полный исканий, потребности исследовать новые пути», рисовал тот идеал человека будущего, который, с его точки зрения, должен был лечь в основу широкого фронта работ по облагораживанию человеческого рода. Сочетая в себе физическое и духовное совершенство, будучи одарен «ненасытной жаждой все новых и новых достижений», человек, homo creator сможет, по убеждению Кольцова, «стать действительно царем природы и подчинить ее себе силою своего разума и своей воли»[3]. Подробно останавливался ученый в своих работах и на тех изменениях в государственной, общественной и семейной сфере, которые должны будут произойти, если идеал евгеники станет руководящим идеалом человеческой жизни (создание благоприятных условий для одаренных людей, обеспечение им возможности не только проявлять свои таланты, но и иметь многочисленное потомство, евгенический брак и т. д.).

Иммортализтическую перспективу эволюции человечества намечал и академик Александр Евгеньевич Ферсман (1883–1945), геохимик и минералог, ученик В.И. Вернадского. На работы ученого, развивавшего заложенную Н.А. Умовым и В.И. Вернадским идею антиэнтропийной сущности жизни и деятельности человека, не раз ссылались в 1920-е годы А.К. Горский и В.Н. Муравьев. Ферсман подчеркивал, что в процессе научно-технического развития деятельность человека «принимает характер крупного геохимического и геологического фактора», что эта деятельность, «как и вообще проявление жизнедеятельности всякого организма, сводится к накоплению энергии и постепенной ее трате в промышленном процессе». А значит задача научно-технического и промышленного развития состоит в том, чтобы максимально задерживать «неумолимый закон рассеяния энергии и веще-

---

[1] *Кольцов Н.К.* Введение. Смерть, старость, омоложение. С. 10.

[2] Там же. С. 11.

[3] *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы // Русский евгенический журнал. Т. 1. Вып. 1. М., 1922. С. 19.

ства», развивая технологии, используя новые вещества, в том числе легкие металлы природы, такие как алюминий и кремний[1].

Особенное внимание Горского и Муравьева привлекла речь ученого «Пути к науке будущего», произнесенная 30 января 1922 года на годичном акте Географического института. В этой речи А.Е. Ферсман намечал линии развития научного знания, которое в мире будущего приобретет планетарный характер, определяя облик человеческой цивилизации. Главными задачами, стоящими перед наукой будущего, Ферсман считал завоевание пространства, времени, энергии и материи, «подчинение сил мироздания победоносному гению человеческой мысли», разрешение загадки жизни, регуляцию организма, раскрытие дремлющих физических и духовных возможностей человека[2].

1920–1930-е годы были своего рода периодом «бури и натиска» идей космизма. В это время в идейном пространстве течения отчетливо формируется проективный, антропологический вектор, неразрывно связанный с вектором космологическим. Создается биогеохимическая концепция В.И. Вернадского и обрисовываются контуры его учения о ноосфере, которую создает сознательная и творческая деятельность человека разумного, «великой геологической, быть может космической, силы», на планете Земля. Выдающийся ученый выдвигает теорию автотрофности человечества, подчеркивая ее значение для эволюции жизни. «На земной коре появилось бы в первый раз в геологической истории земного шара *автотрофное* животное — автотрофное позвоночное»[3]. Что касается самого человека, то «изменение форм питания и источников энергии», овладение солнечной энергией, «непосредственный синтез пищи», приведут, по мысли Вернадского, к мощному духовному и творческому подъему, реально откроют «перед ним пути лучшей жизни»[4]. В 1924 году выходит книга А.Л. Чижевского «Физические факторы исторического процесса», обосновавшая зависимость всплесков исторической и социальной активности человечества (переселения народов, войны, революции и т. д.) от колебаний солнечной активности. Став родоначальником космической биологии, всесторонне развив представление о космичности жизни, Чижевский закладывал основы нового гелиоцентризма, воспитующего в человеке сознание нравственно-духовной ответственности не только за землю, но и за вселенную в целом.

Обе фигуры ноосферной космической мысли — В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского — входят в орбиту творческого внимания А.К. Горского. Во второй половине 1920-х годов он читает «Биосферу», вышедшую в 1926 году в Научно-техническом издательстве в Ленинграде. И в том же 1926 году начинает активно общаться с А.Л. Чижевским, который в марте переезжает в Москву.

---

[1] *Ферсман А.Е.* Химические проблемы промышленности. Л.: ВСНХ, 1924. С. 15, 47, 49.

[2] *Ферсман А.Е.* Пути к науке будущего. Речь, произнесенная на годичном акте Географического института 30 января 1922 г. Пг.: Научно-химико-техническое издательство, 1922.

[3] *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества. С. 302.

[4] Там же. С. 300, 301, 303.

Работа Чижевского «Физические факторы исторического процесса» (Калуга, 1924) становится настольной для Горского. Ему близок самый подход ученого, доказывавшего зависимость исторических событий от естественных физических и шире — космических явлений. В идеях Чижевского он видит подтверждение коренной мысли философа общего дела, утверждавшего, что невозможно гармонизировать социальную жизнь человечества, не учитывая природных факторов и не регулируя их, равно как невозможна регуляция и в пределах только Земли: она требует распространения на ближний и дальний космос.

В четвертом выпуске работы «Николай Федорович Федоров и современность», носящем название «Острие мирового кризиса», Горский подробно излагает концепцию Чижевского, отмечая движение ученого от «астрофизики» к «историометрии». Христианский философ, акцентирующий в историческом процессе момент свободы, он предостерегает своих современников от того, чтобы воспринимать построения Чижевского в духе жесткого детерминизма. Неправда, что зависимость исторических и природных процессов от циклов активности Солнца, не оставляет выбора человеку. Пафос работ Чижевского Горский видит в другом. Ученый, по его убеждению, призывает к ответственности, к реальному учету космических факторов земных процессов при устроении социальной жизни людей. «Солнце не принуждает нас делать то-то и то-то, но оно заставляет нас делать что-нибудь»[1]. Это вопрос к человеку, что, отвечая на зовы Солнца, он «идет по линии наименьшего сопротивления и погружает себя в океаны собственной крови»[2]. Поведение масс — конструктивное или деструктивное — зависит от целого ряда факторов «История, — пишет Чижевский, — знает отличные примеры массовых возбуждений в периоды максимума солнечных пятен, не имеющих ничего общего с кровавыми событиями, а именно: религиозные движения, паломничества, расцвет парламентаризма. локализация общественного внимания на судебных процессах, реформах, сооружениях. Это дает повод лелеять прекрасную надежду, что грядущая культура отыщет пути гуманного использования массового подъема. Тогда коллективное театральное искусство, коллективное художественное творчество, с участием масс народа, научные экспедиции, спортивные состязания, организация грандиозных сооружений, городов, каналов и пр. должны будут сменить кровавые бойни человечества»[3].

Значит нет детерминизма, но есть ответственность и нравственный выбор. Значит можно со всей взрослостью отнестись к зависимости социальной жизни людей от космических факторов и иначе использовать психическую энергию масс, направляя ее в созидательное русло, причем не только в пределах планеты. Обращаясь к работе Чижевского, Горский особенно выделяет мысль ученого о «необходимости международных институтов по изучению влияния

---

1 *Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. С. 63.

2 Там же.

3 Там же.

естественных факторов на поведение индивидов и коллективов». Здесь он видит перекличку с идеями Федорова, выступавшего за создание международного института мира, с идеями В.И. Вернадского и С.Ф. Ольденбурга, которые еще в годы Первой мировой войны заговорили о необходимости интернационала ученых, которые будут следить за гуманным и мирным использованием научных открытий, не допуская их обращения во зло.

Чижевский выстраивал свою теорию всецело в научном, позитивистском ключе. Так же понимали ее и его современники. Однако, с точки зрения Горского, наука — не противница, а соработница веры. И выводя идею влияния Солнца на жизнь Земли к поставленной Н.Ф. Федоровым проблеме земно-космической регуляции, философ ставит ее в христианский контекст, прочитывает сквозь призму идеи «активной апокалиптики». В очерке «Острие мирового кризиса» звучит тема Армагеддона, последней битвы сторонников Агнца с полчищами князя тьмы. Апеллируя к авторитету Чижевского, полагавшего, что сознательная пропаганда «какого-то общественно важного и интересного дела»[1] в период максимального пятнообразования способна конструктивным образом направить энергию масс, Горский так поворачивает его мысль: «Всемирная идея, всемогущее слово, сказанное вовремя в период максимальной солнечной деятельности, к моменту трупного одряхления всех предыдущих идей, учений и организаций! Не о таком ли слове и мыслил автор “Откровения”, увидевший одного вестника (ангела), стоящего на солнце и воскликнувшего громким голосом, приглашая всех птиц, летающих посредине неба, пожрать трупы всего того, что вчера еще казалось сильным и царствующим? Одного голоса достаточно для мирового сдвига, лишь бы этот голос опирался на *солнце*, учитывая момент, когда само солнце настойчиво гонит всех людей к действованию.

Если такое слово будет произнесено голосом достаточно громким, напряженно ожидаемый и подготовляемый *Армагеддон* окажется великой словесной битвой, великим спором, полемикой, в которой Царственная Идея вечной, бессмертной, воскресшей и воскрешающей Жизни окончательно и победоносно расправится с идеологическим воинством мрака, с бесчисленными стражами и оруженосцами смерти. Тогда “труположству” всех сортов будет положен конец. Гармоническое планетарное объединение и планетарная творческая (а не взаимоистребительная) деятельность согласного человечества немыслима без учета космических факторов, без плана воздействия на космос в его целом. Довольно отодвигали космическую полноту в мир “загробный” и “царство небесное” объявляли царством потусторонним. Ныне космос и небо прорвались во все “посюсторонние области”: от них уже более не загородиться крышкой гроба. Царство небесное неотделимо от земли, как земное строительство от неба: идут “новое небо и новая земля”, все будет новое!»[2].

---

[1] *Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. С. 63.

[2] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 805–806.

В свое время Федоров, размышляя над социологическими теориями, утверждавшими преступность толпы, подчеркивал, что коллективная энергия масс всегда имеет возможность разрешиться двояким образом. С одной стороны, она побуждает к подвигу, к выходу за пределы, к невозможности ограничиться «только земным», в результате чего рождаются «экстатические хождения, восхищения на небеса», или вполне реальные кругосветные путешествия, вроде Колумба или Магеллана. И в тех и в других проявляется стремление человечества превзойти самое себя, неудовлетворенность только земным А с другой стороны, энергия масс может стать деструктивной и разрушительной, как в войнах, восстаниях, социальных и религиозных конфликтах, как, наконец, в ревивалях (религиозных возрождениях) XIX века, вспыхивавших в протестантских странах и США, где религиозное возбуждение выражалось в резких покаянных эксцессах, граничивших с психической нормой.

Покаянию ревивалей Федоров противопоставлял древнерусский обычай построения обыденных храмов, видя в нем преодоление теории преступной толпы. Так же точно и Горский указывает на созидательные проявления индивидуальной и коллективной энергии, подчеркивая, что самой этой энергией необходимо действенно управлять: «В прежние эпохи экстатические возбуждения иногда были связаны с высшей деятельностью духа, с прозрением мирового плана, созерцанием исторических и космических задач человечества. Произведения, подобные “Откровению Иоанна”, писались в этом состоянии. Теперь, когда план осознан, энергия нервного подъема должна идти на *действие*, на осуществление постигнутых задач»[1].

Горский и Чижевский оба были поэтами. Это было еще одной точкой их внутреннего схождения. Почти следуя Брюсову, выдвигавшему идею «научной поэзии», которая требует от художника «стоять на уровне современного знания и обладать сознательным миросозерцанием»[2], Горский вводит теорию гелиотараксии в свою поэзию. В мае 1926 года он пишет стихотворение «Забастовка», посвященное стачке британских шахтеров, делая прямые отсылки к идеям Чижевского, которые, как и в очерке «Острие мирового кризиса», поэт-философ ставит в апокалипсический контекст. В возмущениях Солнца, вызывающих всплески слепой и глухой активности масс, он видит своего рода предупреждение человечеству, забывшему о нравственно-религиозной ответственности за бытие: «Еще ль нам глухо и невнятно / В миражах спячки затяжной / Вещают солнечные пятна / О язвах праздности земной?» В духе Федорова Горский призывает к опамятованию, подчеркивая, что возбуждения коллективной психики, которые солнечная активность продуцирует на земле, могут быть направлены в созидательное русло, обращены на дело разумно-творческой регуляции мира: «И если Дух и разум с нами, / Мгновенно сквозь разор и дым / Развеем золотое знамя / И в город Солнечный влетим!»

---

[1] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 803.

[2] *Брюсов В.Я.* Литературная жизнь Франции. Научная поэзия // Брюсов В.Я. Собр. соч. Т. 6. М.: Художественная литература, 1975. С. 169.

Подобное соединение научных теорий и религиозных идей — характерная черта отражения иммортализтической темы у А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, принадлежавших к религиозно-философскому крылу ноосферной, космической мысли. Космически-преобразовательное действие они понимают не в оскопленной логике большевистского строительства будущего, а в христианской логике созидания «нового неба и новой земли». Для них эта логика — логика последовательного и бескомпромиссного *неприятия смерти* и одновременно — логика утверждения абсолютной ценности жизни, движущейся к бессмертию, творческому приращению и совершенству.

Предваряя идеи Вернадского о планетизации человечества, ставшей фактом истории XX века, друзья-философы рассматривают современную им эпоху как процесс постепенной интеграции рода людского в единое целое и соответственно задаются вопросом о масштабах и целях такой интеграции. В духе Достоевского, не допускавшего по отношению к Христовой вере никаких теплохладных решений, они формулируют две противоположные модели движения человечества в будущее и самого этого будущего. Первая модель, опирающаяся на христианскую антропологию, прочитанную глазами Федорова, утверждает, что «для объединенного человечества возможно актуальное всемогущество, связанное со всецелым преображением», «с получением им совершенной власти над космосом», с превращением человечества в разум, управляющий силами природы». Вторая построена на убежденности, что такое «практическое и актуальное всемогущество» недостижимо, что человечество ограничено в своих потенциях и для него невозможно «самостоятельно и самобытно обладать бытием в себе». Обе модели, подчеркивают мыслители, заостряются в вопрос о преодолимости / непреодолимости смерти. «Жизнь и смерть, — утверждают они, — вот та дилемма, перед которой стоит объединенное человечество»[1].

Для Горского и Сетницкого отношение к смерти — ахиллесова пята современной культуры. Для нее характерно признание смерти необходимой составляющей жизни, пассивное приятие смертной участи, а подчас и открытая апология смерти. Эти версии компромиссного отношения к «последнему врагу» (именно так называл смерть апостол Павел) философы именуют «смертобожничеством». Современный мир возводит смертобожничество в своего рода религию, отрицательную религию злого ничто и трусливого бессилия человечества, не дерзающего следовать за Христом — победителем смерти и ада.

В 1926 году друзья-философы пишут программную работу «Смертобожничество». Напечатанная в 1926 году в Харбине, она стала известна как в Советской России, куда удалось переправить несколько десятков экземпляров, так и в русском зарубежье, где она также вызвала резонанс. По форме работа была построена как богословский трактат и представляла собой апологию активного христианства, защищая базовое положение философии

[1] *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 55.

Федорова о том, что главное задание христианского человечества состоит в активной борьбе со смертью и победе над ней. Философы рассматривали историю Вселенских соборов, борьбу с ересями, которую вели отцы и учителя Церкви, и доказывали, что характерной чертой всех еретических уклонений, будь то несторианство, обесценивавшее Божественную природу Христа, монофизитство, умалявшее человеческую Его природу, или иконоборство, не признававшее за человеком возможность и право запечатлевать образы Божества… явилось то, что все они — в конечном итоге — минимизировали степень человеческого участия в деле Божием, в то время как защитники правой веры, напротив, на основе догматов о двух волях и двух природах во Христе, иконопочитании и др., предельно расширяли ее.

Понятие смертобожничества, в центре которого стоит убеждение, что «смерть не победима и не одолима человеком», что она, в определенной степени «священная вещь»[1], Горский и Сетницкий распространяли не только на сферу христианского мировоззрения, но и на все умонастроение современного человечества, подчеркивая, что необходимо сопротивляться «смертепоклонству» на всех уровнях жизни. Смертоборческая и воскресительная установка легла в основу их главных работ, написанных в 1920-е годы и затем опубликованных Сетницким в Харбине, куда он переехал в 1925 году, став своего рода проводником идей Федорова в среду русского зарубежья.

Религиозно-философская эмиграция высоко оценила и самый термин, и идею работы. К работе «Смертобожничество» в разное время обращались и С.Н. Булгаков, и Н.А. Бердяев, и В.Н. Ильин. Бердяев увидел в ней проявление активного, творческого православия[2]. Не раз философ-персоналист использовал затем в своих сочинениях и самый термин, и идею брошюры: «Экзистенциалисты (Г. Марсель, Хайдеггер, Ясперс) считают, что достоинство человека в бесстрашном принятии смерти как последней истины. Человек живет, чтобы умереть, его жизнь есть стремление к смерти <…>.

Нам представляется эта современная направленность поражением духа, упадочностью или, как еще говорят, смертобожничеством.

Бесспорно, достоинство человека в бесстрашии перед смертью, в свободном принятии смерти в этом мире, но только для окончательной победы над смертью, для борьбы против торжества смерти».

Близкий христианской ветви космизма философ Владимир Ильин, размышляя над «Смертобожничеством», подчеркивал, что как Федоров, так и его последователи богословски углубляют стержневое для христианства понятие греха. Грех предстает у них как признание неизбежности и неодолимости смерти, как непротивление слепым, смертоносным стихиям падшего мира, как неисполнение человеком и человечеством возложенной на него Богом задачи. Процитируем ответ В.Н. Ильина Г.В. Флоровскому, знаменитому критику Федорова, выступившему в работе «Пути русского богословия» (Париж, 1937)

[1] *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество. С. 67.

[2] *Бердяев Н.А.* Смертобожничество [Рец.] // Путь. 1927. № 7. С. 123, 124.

против идеи активного христианства. Отвечая на выпад Флоровского, упрекавшего Федорова и его последователей в отсутствии учения о первородном грехе, Ильин писал: «Учение о первородном грехе у Федорова и его школы есть, только оно приняло форму *амартологии смертобожничества*, то есть признало, что суть первородного греха заключается в поклонении смерти и даже влечении к ней. Не будучи ни в какой степени ересью, а наоборот вполне верной доктриной, лишь по внешности носящей облик "теологумена", то есть частичного мнения, здесь учение Федорова и его школы переходит к нападению и *вскрывает настоящий культ греха, иногда до неузнаваемости замаскированного смирением, мистикой, культурою, цивилизацией и прочими ценностями*. Здесь просто амартология превращается в *настоящую патологию духа, состоящую не только в параличе воли против смерти, но еще в культе этого паралича и в созидании всевозможных "надстроек", оправдывающих этот нечестивый, сатанопоклоннический поворот к смерти* (на языке психоаналитиков). Здесь Федоров и его школа *не только открыватели новой эры в христианском богословии, именно в такой его важной части как учение о грехе (амартологии), но и просто основатели этой дисциплины <...>. Только благодаря Федорову и его школе есть твердая надежда ответить строго и точно, как и подобает церковному богословию, на вопрос: что такое первородный грех и следовательно, грех как таковой*. Попутно решается и вопрос чрезвычайной мистико-аскетической важности и внутренней связи греха нечистоты и смерти — духовной и телесной»[1].

Эту связь «греха нечистоты и смерти — духовной и телесной» особенно чувствовал Горский. В статьях и письмах, стихах и поэмах 1910 — начала 1940-х годов он настойчиво повторял, что согласие со смертью есть нравственный и бытийный грех человека, отрекающегося от Христовой заповеди о совершенстве («Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» — Мф. 5, 48), прямое отступничество от Христа, Который есть Воплощенная Жизнь, Который исцелял, воскрешал, Сам воскрес, преодолев распад и тление, и заповедал человечеству сотворить «больше сих» (Ин. 14, 12).

В 1933 году, в лагере, Горский пишет стихотворение «Покаянный канон». Он создает его в первую неделю Великого поста, когда по церковной традиции на вечернем богослужении читается «Великий покаянный канон св. Андрея Критского», представляющий собой покаянную молитву души, сознающей и исповедующей свой грех. Сам канон построен так, что молящийся вспоминает все события Священной истории: от грехопадения Адама до крестной смерти и воскресения Иисуса Христа, последовательно отождествляя себя с согрешившим Адамом, братоубийцей Каином, многоженцем Ламехом, сокрушаясь, что «осквернил» «одежду плоти», «оделся в срамную ризу», «погубил первозданную доброту и благолепие» свое, каясь, что его душа не уподобилась ветхозаветным праведникам — Сифу, Еноху, Ною, и взывая к Господу о милосердии, подобно мытарю, блуднице, кровоточивой

[1] *Ильин В.Н.* <Ответ Г.В. Флоровскому> // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 729–730.

женщине, разбойнику благоразумному. Горский строит стихотворение, используя образность, смысловые и синтаксические структуры «Великого канона», давая отсылки к образу Адама и другим лицам Священной истории, используя вопросы восклицания, метафоры и сравнения: «Откуда плач начну свой? От Адама! / Как с ним во всем сходна судьба моя!», «Восстань, душа! Доколе спишь беспечно... / Конец гудит и близится к дверям!», «Помощник где? Где покровитель мой?». И в то же время в переложение канона Горский вносит новые смыслы, касающиеся прежде всего трактовки грехопадения, в котором философ видит утрату царственного положения человека в творении, изначальной цельности его природы, расточение и раздробление плоти: «И я, в чьей мир был чудодейной власти, / Чье слово строило и цвет, и клик, / Сам раздробил свой первозданный лик, / Себя растлил, разбрызгал в снах пристрастий, / На мелкие себя рассеял части».

Особое внимание Горский заостряет на образе совершенной телесности, которой, с его точки зрения, обладал Адам и которую он утратил в грехопадении. Первый человек был источником светлых энергий, обладал способностью прямого, неорудийного воздействия на мир, подобного тому, которое являл Христос в делах исцеления, воскрешения, утишения стихий. Грехопадение стало искажением образа, положило начало опосредованно-орудийному взаимодействию с миром, отчуждению человека от космоса, который и сам пал, ввергнувшись во власть смерти и тления. Изменилась сама природа Адама, он оказался лишен световидного тела, стал одержим духом тяжести:

Во мне и мной мерцал разлив магнитный,
Я кожей всей касался бытию!
Но темный ток прошел по острию —
И вот лишен одежды световидной,
В алканьи, в жажде, в похоти бесстыдной
У рая врат затворенных стою.

Грехопадение предстает здесь как распад естества, падение в похоть и мрак, соединенный с тленом и смертью. Толкуя образ кожаных одежд, которые, согласно книге Бытия, дает Господь Адаму и Еве, Горский видит в них маркер жесткой границы, отделяющей человека от мира и людей друг от друга: «Я, как в мешке, в одежде кожи тесной / Весь осквернен, поруган храм телесный». Адам, «бывший чистым зеркалом Творца», уравнивается с прочей тварью, искажает свой «творческий лик».

Но в том же стихотворении, в соответствии со смыслом и содержанием «Великого канона», звучит покаяние, которое, по мысли Горского, становится первой точкой восстановления в человеке утраченного райского образа: «Все поправимо, все восстановимо... / Спаситель жив! Жива душа моя». Возможность этого восстановления утверждают многие стихи поэта, в которых звучит тема Искупления и Воскресения, как в стихотворении «Лазарева суббота» (1942), посвященном событию, вспоминаемому в шестую седмицу Великого поста, когда Христос воскресил умершего друга:

Четвородневный, бездыханный,
Одетый в непроглядный лен,
Последним замкнут замыканьем,
Пещерным камнем завален.
Но — Саван с каменным засовом,
Могила, плесень, смрад, застой, —
Что это все пред властным Словом,
Рожденным жизнию слезой.
В нем немощь с мощью обоймется,
Двойным расцвета естеством
И человечеством очнется,
Неразделимым с Божеством.

Борьба со всяческим распадом и смертью — в себе и в мире — таково, по мысли Горского, христианское задание человека. Призывая, подобно Федорову, перейти от богословия к богодействию, он не может удовлетвориться мистическим восчувствием Царства Христова, требуя перехода мистического в реальное, воплощения идеала благобытия во всей совокупности внешнего мира. Философу глубоко близка традиция исихазма, прочтенная сквозь призму учения преп. Серафима Саровского о стяжании Св. Духа как цели христианской жизни. Подвиг преп. Серафима и запечатленный в воспоминаниях Мотовилова факт перехода Фаворского света от подвижника к ученику означает для Горского доказательство необходимости и возможности для человека быть проводником Божественных энергий в историю и природу. Философ соединяет святость и действие, подчеркивая, что полнота святости не в уходе от мира, а в благом, преображающем действии в нем.

Целостный образ веры, соединяющий аскезу и творчество, возделывание своей духовной природы — с работой над своей телесностью и природной средой, Горский обосновывает в программных философско-богословских текстах: в наброске второй части трактата «Смертобожничество», в очерках «Н.Ф. Федоров и современность», в стихах и заметках, в философских письмах, которые, выйдя из лагеря, в 1937–1943 годах будет слать из Калуги своим духовным ученицам Ольге Сетницкой и Екатерине Крашенинниковой. «Борьба словом», утверждающая в сознании человечества идеал неветшающей Жизни, ставящая перед ним воскресительную задачу, должна, по мысли философа, вести к «борьбе делом» — к организации науки и искусства, труда и хозяйства, включающихся в «мировоздействие», и одновременно — к той «психо-физиологической регуляции», без которой, как подчеркивал еще Федоров, невозможна регуляция внешнего мира.

Главный вопрос, который занимает Горского: «как восходить?». Как преобразить собственное бренное тело, как сделать его достойным вместилищем духа, как высветлить свою психику и «физику», преодолевая укоренившиеся в них грех и зло? Отвечая на эти вопросы, Горский обращается, с одной стороны, к опыту христианских подвижников, и прежде всего к исихазму[1], а с

[1] См. подробнее главу «Искусство как творчество жизни».

другой — к идеям «полноорганности» и «положительного целомудрия» Н.Ф. Федорова и «Смысла любви» Владимира Соловьева, уделяя особое внимание проблеме Эроса и пола, путям их жизнетворческой метаморфозы.

На этом пути философ вступает в полемику с психоаналитической школой З. Фрейда. Психоанализ, увлечение которым в 1910–1920-е годы в России и мире было тотальным, отнюдь не ограничивался областью психологии и медицины. Он претендовал на роль нового научного мировоззрения, лишенного иллюзий и в высшей степени объективного. Можно сказать, что в XX веке он взял на себя ту же самую роль, которую играл в середине XIX века позитивизм. Что, впрочем, было не удивительно, ибо и позитивизм, и психоанализ объединены общим подходом к человеку. Человек здесь берется таким, каков он есть, во всей дисгармоничности его натуры; из его определения полностью исключается все сверхприродное, метафизическое; несовершенное, переходное состояние получает качество нормы. И вот уже мечется личность в тупике пола, корчится на дыбе противоположных влечений — созидательного «влечения к жизни» и деструктивной жажды небытия, изнемогает в непрерывном конфликте между «половыми влечениями» и «культурой».

Горский противопоставляет психоанализу идею творческой метаморфозы любви. Развивая ее, он обращается к идеям Платона. В диалоге «Пир» великий философ Античности влагал в уста Аристофана миф об андрогинах — людях, обладавших целостной духо-телесной природой, которых Зевс, опасаясь их всемогущества, разрубил надвое, и теперь люди-половинки страстно стремятся друг к другу, чая восстановления утраченной полноты. Для Платона миф об андрогинах — ключ к его философии Эроса, к пониманию «любовного влечения», которое «пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу»[1]. Античный философ связывает идею смысла любви с идеей восстановления целостности, духо-телесной неповрежденности человека. Эрос предстает у него тем началом, которое движет бытие и человека к совершенному состоянию, рождает в душе стремление к бессмертию, является родником творческих энергий.

Русские религиозные философы видели в диалоге «Пир» мост к христианству, преодолевающему дуализм телесного и духовного, небесного и земного. Подхватывая идеи Платона, В.С. Соловьев утверждал, что смысл половой любви «следует искать не в идее родовой жизни и ее размножении, а лишь в идее высшего организма»[2]. А.Ф. Лосев подчеркивал, что в понятии Эроса Платон соединяет идею любви и телесности, однако эта телесность не совпадает с той «животной, ординарной, слепой и неудержимой телесностью», которая страстно влечет друг к другу особей животного царства. Своей теорией Эроса Платон открывает путь к другой — «духовной, преображенной телесности»[3]. Эта телесность спустя пять веков будет воплощена во Христе,

---

[1] *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 118.

[2] *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 493.

[3] *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 54.

преобразившемся перед учениками на горе Фавор, и именно о ней скажет Спаситель в знаменитом ответе саддукеям: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30).

И Федоров, и Соловьев утверждали, что обретение этой неповрежденной телесности, достижение высшего целомудрия должно идти не через погашение мощных сил эроса, а через их просветляющую трансформацию. В том же направлении движется и Горский. Размышляя о путях религиозно-творческой метаморфозы эроса, он обращается к финалу соловьевского трактата «Смысл любви», где философ указывал на «духовно-телесные токи», которые высвобождаются в процессе трансформации энергии пола, изливаясь в окружающую атмосферу. Этот феномен мыслитель называет магнитно-облачной эротикой: эротическое волнение здесь не центрировано на гениталиях, оно вообще выходит за пределы половой сферы, распространяется на весь организм, образует вокруг него энергийно заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил». Облачное, эротическое окружение тела рождает ощущение цельности, полноты, радостного всемогущества. Таково состояние художника в момент вдохновения. То «лирическое волненье», которым «стесняется» душа поэта, ища «излиться, наконец, свободным проявленьем» (Пушкин), есть, с точки зрения Горского, не что иное, как претворенное, в высшей степени сублимированное волнение эроса. Однако если в творческом акте плодом этого волнения становится прекрасное и совершенное произведение искусства, то в деле творческой метаморфозы любви эротические энергии направляются на самый организм человека и на вне лежащую природную среду, устанавливая с ней то единство, то «сизигическое» отношение, которое, по Соловьеву, должно заступить место раздробленности и розни природного бытия.

Овладение эротической энергией — один из главных этапов на пути обретения человеком целостной, совершенной природы, «нового тела», в котором не останется ничего бессознательного, слепого, но все будет одухотворено, подвластно разуму и нравственному чувству. Управляя всеми силами и энергиями своего существа, человек и человечество, по мысли Горского, смогут реально, а не символически преображать жизнь, регулировать процессы внешнего мира. Разрабатывая идею такой регуляции, идущей уже не через технику, а через прямое органическое воздействие на среду, Горский обращается к теории электромагнитного поля, к экспериментам 1920-х годов, связанным с исследованием возможности/невозможности передачи мыслей на расстоянии, изобретениям в области электромузыки. Его особенно интересует терменвокс, музыкальный инструмент, созданный Львом Терменом, позволявший извлекать звуки без непосредственного касания к инструменту, путем изменения магнитного поля. В экспериментах Термена он видит первые шаги к будущему преображению техники и к обретению человечеством способности прямого, нерукотворного воздействия на среду, подчеркивая, что в деле атмосферической и космической регуляции «вместо “стальных машин, где дышит интеграл”» в конечном итоге «возобла-

дают иные машины, одушевленные на манер терменвоксов — и созвучно им настроенные организмы»[1].

Связь темы преодоления смерти, преображения космоса с темой перспектив человека утверждает и Валериан Муравьев. Выдвигая идею синтетической культуры будущего, стремящейся к победе над пространством и временем, он придает особое значение тем направлениям знания, которые связаны с «вопросом о биологическом совершенствовании человека», о «преобразовании и обновлении» его физической природы. Мыслитель провидит рождение в будущем «особого искусства, связанного с усовершенствованной антропологией», давая ему название «антропоургии»[2], подчеркивая необходимость активно использовать достижения медицины, химии, генетики в творческом преображении телесного состава человека. «Быть может, в будущем будут изобретены новые составы, совершенно лишенные отрицательных сторон современной органической материи. Будут созданы новые тела, обладающие гораздо большей пластичностью, могуществом, подвижностью. Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться светом и не будут подвержены действию законов тяготения в теперешней степени. Вместе с тем они будут мыслить, и чувствовать, и ощущать, и действовать на расстоянии»[3]. В дерзновенной мечте мыслитель предвосхищает даже возможность для человечества созидать новую жизнь, участвовать в явлении в мир чувствующих, мыслящих существ уже не путем «бессознательного рождения», а усилием коллективного, «соборного» творчества: «Подобно тому, как музыканты в оркестре сыгрываются и постепенно из сочетания вдохновения, темперамента и техники каждого рождается единство разыгрываемой ими симфонии — творцы нового человека должны объединиться в едином гармоничном выявлении идеала последнего»[4].

Подход к проблеме совершенствования человека, выдвинутый Горским, Сетницким и Муравьевым, принципиально отличался от подхода сторонников евгеники, подобно психоанализу стремительно завоевывавшей популярность в 1920-е годы. Евгеники заявляли, что по своим средствам задача «улучшения человеческой породы» принципиально не отличается от выведения улучшенных пород скота, идя через культивацию «таких производителей, которые дадут наиболее желательную комбинацию признаков у потомства»[5]. Дарвиновская установка на отбор, на выживание сильнейших и приспособленных, особенно характерная для «жесткого», германского варианта евгеники, девальвировала понятие личности: личность низводилась до особи, которая самостоятельной ценности не имеет, служа исключительно интересам родового

[1] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 2. С. 487.

[2] *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. Кн. 2. С. 137, 138.

[3] Там же. С. 177.

[4] Там же. С. 175.

[5] *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы. Речь в годичном заседании Русского евгенического общества. 20 октября 1921 // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 1. С. 8.

и видового целого, передавая потомкам свои благоприятные свойства: физическое здоровье и крепость, красоту и творческую одаренность. Более того, говоря о биологическом совершенствовании человека, сторонники евгенического прогресса не ставили задачи преодоления смерти, тем более возвращения всех ушедших в небытие, к чему как раз призывали космисты. Как и в порядке природы, смерть служила здесь эффективным инструментом прогресса, «отбраковывая» неприспособленных, в то время как культура, которая у космистов мыслилась ключевой силой развития, выступала тормозом евгенического прогресса, обеспечивая выживание физически слабых и ущербных индивидуумов (нужды нет, что среди этих ущербных могут быть свои достоевские!). Не допускалось и мысли о том, что с явлением в мир сознающего, чувствующего существа смерть как орудие отбора эволюционно устарела и должны быть найдены иные пути восхождения человека, не только не отбрасывающие все то, чем отличается человек от животного (сострадание, милосердие, любовь, память, скорбь об умерших, чаяние вечной жизни), но именно их полагающие во главу угла новой — преображающей — эволюции.

Космисты в своем видении эволюционного восхождения человека ориентировались не на законы падшей природы, стоящей на борьбе и отборе, а на законы благобытия, где нет противоположности между частью и целым, где род и личность равновелики, претворены в соборном единстве. Идее селекционно-биологической культивации они противопоставили идею духовно-телесного преображения, все большего просветления физического естества человека, всецелого управления материи духом, принципу отбора — принцип всеобщности, неразрывный с идеей персонализма, признанием уникальности каждой человеческой личности, призванной, вне зависимости от «стартовых» условий ее бытия — физического состояния, хронических болезней, наследственности и др., — к бессмертию и совершенству.

Третий участник идейного триумвирата христианских космистов 1920–1930-х годов, Н.А. Сетницкий, связывал с темой преодоления смерти тему «конечного идеала». Главным изъяном социальных проектов, которые на протяжении многих веков выдвигало и стремилось осуществить человечество, виделось ему то, что все они соглашаются с существованием смерти, признавая ее неколебимым и неотменяемым законом природы. Между тем именно это признание обрекает каждый из этих проектов, неважно, нашедших свое воплощение или оставшихся на бумаге, на то, чтобы рано или поздно прийти к внутреннему кризису, потерпеть исторический крах. Именно поэтому так настойчиво стремился философ донести до своих современников, строивших в Советской России новый социалистический мир, что «без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме»[1]. Именно поэтому центральной главой своей главной книги «О конечном идеале» (Харбин, 1932) он сделал главу «Целостный идеал», посвященную Н.Ф. Федорову, подчеркивая, что его «Философия

[1] Н.А. Сетницкий. Письмо А.М. Горькому. 3 мая 1936 // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 348.

общего дела» увязывает «вопросы о борьбе со смертью, о победе над природой и о всеобщем имманентном трудовом воскрешении всеми живущими всех умерших»[1] в единый смысловой и творческий узел. Более того, именно решение этих вопросов ставит Сетницкий необходимым условием достижения социальной гармонии, что и определяет основной вектор его деятельности сначала в Москве (1923–1925), потом в Харбине (1925–1935), затем снова в Москве (1935–1937), не давая опускать руки даже в годы репрессий, когда в 1937-м вместе с Горским, недавно вернувшимся из лагеря, он начал писать работу «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии», в которой, используя лексику, характерную для эпохи, доказывал необходимость широкой постановки научных исследований, направленных на борьбу с «главным врагом» — смертью. Творческий марксизм для Сетницкого — мироотношение активное и проективное, выводящее к целостному преобразовательному действию в природе и истории. Это не только социальное, но и онтологическое строительство, направленное против смертоносных начал в самом бытии.

Стремление включить в горизонт социалистического строительства тему преодоления смерти, раздвижения границ человеческой природы сближало Сетницкого с Горьким. Писатель еще с начала 1920-х годов интересовался идеями Федорова. В молодости он даже однажды видел философа всеобщего дела в Библиотеке Румянцевского музея, где тот служил. В Федорове, «интереснейшем старике», «весьма оригинальном мыслителе», как характеризовал Горький Федорова в письме М.М. Пришвину, его привлекала «проповедь “активного” отношения к жизни»[2]. Идеал активности, как выше уже говорилось, был основой антропологического видения писателя. С Федоровым его сближало последовательное неприятие смерти как безусловного и абсолютного зла, унижающего человека, вступающего в противоречие с его нравственной и духовной природой, как того, что должно быть преодолено. Протест против смерти, нравственное требование победы над ней («...Когда-нибудь люди победят смерть. У меня нет иных оснований верить в победу над смертью, у меня только одно основание — вот умирает человек, и это так просто, так ненужно»[3]) звучало из уст героев писателя: Саввы Хорвата из рассказа «Кладбище», Егора Булычева из пьесы «Егор Булычев и другие», выражалось прямым публицистическим словом. Писатель С.Т. Григорьев, также интересовавшийся идеями Федорова, в одном из писем Горькому утверждал прямо и просто: «Если Вы ни разу не улыбнулись смерти (как писатель), то философский большевизм Федорова в его отношении к смерти вам ближе, чем испуг перед смертью Льва Толстого»[4].

---

[1] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 158.

[2] А.М. Горький — М.М. Пришвину. 17 октября 1926 // Литературное наследство. Т. 70. М. Горький и советские писатели: Неизданная переписка. С. 335.

[3] *Горький А.М.* Полн. собр. соч.: Художественные произведения: В 25 т. Т. 16. С. 396.

[4] С.Т. Григорьев — А.М. Горькому. 4 марта 1926 // Литературное наследство. Т. 70. С. 134.

Федоровский проективизм, критика отвлеченной, бездейственной мысли, «кабинетной» науки, «знания лишь того, почему сущее существует, а не того, почему живущее страдает и умирает»[1], вызывает горячий отклик писателя. Когда в 1926 году Сетницкий вступает с ним в переписку, посылая ему работы о Федорове, выпущенные в Харбине, в том числе очерки А.К. Горского «Н.Ф. Федоров и современность» (1928–1933), Горький особенно отмечает те места, в которых речь идет о сущности познания как активного овладения действительностью и разоблачается разрыв мышления и действия, этот «первородный грех философии». И особенно отмечает финал третьего очерка («Организация мировоздействия»), где Горский выдвигал задачу планетизации науки, ссылаясь на В. Оствальда, который еще в 1910-е годы «призывал к международной консолидации ученого мира, к образованию "всемирного ума", мозга земного шара»[2].

Нет ничего удивительного в том, что именно Горький поддержал реорганизацию в 1932 году Государственного Института экспериментальной медицины Наркомздрава СССР во Всесоюзный Институт экспериментальной медицины при Совнаркоме СССР (ВИЭМ), активно пропагандируя его работу в области «комплексного изучения жизни, работы и изнашиваемости человеческого организма»[3]. «Будучи материалистом, — писал он Сетницкому, — я могу мыслить о борьбе со смертью только как о деле практическом, требующем экспериментального исследования»[4].

Еще в 1920 году, выступая перед слушателями Рабоче-крестьянского университета с лекцией «О знании», Горький прямо обозначил основания своей веры, сближающие его с представителями ноосферной, космической мысли. Он говорил о человеке как разумном, творящем начале природы и о том, что сила этого разума в будущем будет столь мощной, что «очень вероятно (и об этом многие думают и теперь) даже физического бессмертия добьется человек...». И в этой лекции, и в других выступлениях писатель подчеркивал безграничность возможностей человека, представляя победу над смертью реальной целью истории, несмотря на кажущуюся фантастичность этой победы: «Может быть он (человек. — *А. Г.*) и межпланетные пространства победит, победит и смерть, и все болезни свои, и все внутренние недостатки, и тогда, весьма вероятно, будет рай на земле. Это все очень далеко, все фантастично — я прекрасно понимаю, но именно это должно быть идеалом, именно это целью, к которой должны стремиться люди»[5].

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 398.

[2] *Остромиров А.* [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932. С. 25.

[3] А.М. Горький — Н.А. Сетницкому. Не ранее ноября 1934 // М. Горький и его корреспонденты. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 544.

[4] Там же.

[5] Архив А.М. Горького. Т. 12. Художественные произведения. Статьи. Заметки. М.: Наука, 1969. С. 114.

Одной из центральных тем публицистики Горького 1930-х годов становится тема власти над природой: борьбы с засухой и стихийными бедствиями, управления погодой. В статьях «О борьбе с природой» (1931), «Засуха будет уничтожена» (1931), «О праве на погоду» (1932), «О темах» (1933) он пишет о регуляции как о неотъемлемой составляющей образа будущего: «Власть человека над природой. Плановый организованный труд социалистического общества. Победа над стихиями, над болезнью и смертью»[1]. Подобно Сетницкому, Горскому, Муравьеву, писатель стремится расширить мировоззренческий горизонт строителей социализма, говоря о необходимости «воспитания не классового, а всемирного Человека человечества, творца "второй природы", создаваемой энергией его воли, разума, воображения»[2].

Реагируя на эти выступления Горького, Н.А. Сетницкий в октябре 1934 года писал ему из Харбина о том, что «лозунг борьбы с природой должен быть раскрыт и заострен в направлении необходимости борьбы со смертью до победного конца»[3]. Философ объяснял неотложность этой задачи угрозой грядущей войны, в которой вновь, как и в начале XX века, схлестнутся дробные идеологии. Между тем человечеству пора восходить от борьбы с себе подобными к противостоянию подлинному источнику бедствий и нестроений рода людского, а именно — смертности.

Эта мысль стала центральной в статье Сетницкого «Христолюбие и война», помещенной во втором выпуске сборника «Вселенское дело» (Харбин, 1934). Как бы продолжая мысль Федорова о будущей «сциентифичной» битве, которая будет использовать новейшие достижения техники и науки и перед которой побелеют самые страшные пророчества Апокалипсиса, он говорит о двадцатом веке как о веке научных войн. Будущая la bataille scientifique[4], оперевшись на «изобретателей, техников и ученых», вполне может уничтожить весь мир. Предотвратить такую войну — долг человечества. Федоровский проект «обращения орудий разрушения в орудия спасения», превращения армии в естествоиспытательную силу, обращения знаний и технических изобретений, накопленных в военной отрасли, на регуляцию, — в этом Сетницкий видит единственную возможность для человечества избежать новой апокалипсической схватки. Как Горский еще в середине 1920-х годов в наброске «Борьба делом» рисовал светлое воинство Жизни, объединяющее художников и ученых, ведущих борьбу со смертью по всем направлениям — «в искусстве», «в науке», «в труде», — так в новом десятилетии Сетницкий призывал к созданию «христолюбивого воинства» жизни, которое будет идти войной не против себе подобных, а против смерти. Это

---

[1] *Горький А.М.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1953. С. 106.

[2] *Горький А.М.* О «Библиотеке поэта» // Там же. Т. 26. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1953. С. 182.

[3] Н.А. Сетницкий — А.М. Горькому. 29 октября 1934 // М. Горький и его корреспонденты. С. 542.

[4] Научная война *(лат.)*.

воинство ученых, воинство «христианской науки, науки творчества и синтеза, науки жизни, обеспечения и восстановления ее»[1].

Второй сборник «Вселенского дела», подобно первому, вышедшему в канун Первой мировой войны, стремился ввести идеи Федорова в горизонт современности. Иммортализтическая проблематика затрагивалась в нем в связи с проблемой социального строительства будущего и моделями этого строительства: одна из таких моделей уже осуществлялась в СССР, другие в начале 1930-х годов активно формировала русская эмигрантская мысль — от путейцев до новоградцев, от евразийцев до утвержденцев. Всем им Сетницкий, основной автор сборника, предъявлял упрек в том, что они так и не дали прямого ответа на федоровский проект, на четко прозвучавшую в нем идею «освящения творческой активности человечества, идущего по пути преобразования и обожения мира и стремящегося преобразовать по Совершеннейшему Образу и общество, и свою природу, и внешний мир и осуществляющего это преобразование не индивидуалистически, в разделении и изолированности, а соборно и согласно, и не самочинно и хищнически, а в качестве сознательного и творческого органа Общего Дела»[2]. Не дала такого ответа и пятнадцатилетняя история социального и хозяйственного строительства в СССР. И задача заключается в том, чтобы выпрямить «основные линии развития» русской истории, как, впрочем, и истории мировой, перевести ее «с путей смерти на пути Жизни»[3], с путей розни, ведущей ко взаимному истреблению, на пути сотрудничества в деле продления жизни и преодоления смерти.

Сетницкий призывал к изменению самого вектора развития современного мира, руководящей его установки, к формированию иммортализтической парадигмы. Современная наука, подчеркивал он, активно расшатывает мысль «о неодолимости смерти». Соответственно возникает вопрос об изменении отношения к погребению. Указывая вслед за Федоровым, что в погребальных ритуалах «скрыто выражена мысль многих поколений, не желающих мириться со смертью», что в самом слове «схоронить» заключается стремление уберечь от распада, он ставит вопрос о том, каким должно быть погребение в человечестве, вставшем на путь всеобщего дела. В современной цивилизации, живущей лишь настоящим, имеющей узкий этический горизонт, погребение все больше приобретает характер ассенизации останков. Этому служит и вынесение кладбищ за черту городских поселений, в чем еще Федоров видел симптом упадка родства. А развитие кремации есть полное торжество прагматического, утилизирующего отношения, горькое свидетельство того, что человечество, одаренное разумом, нравственным чувством, способностью к творчеству, окончательно смирилось с присутствием смерти в мире. И тем не менее развитие научного знания подводит к тому, чтобы «поставить вопрос о новом отношении к телам погибших и падших, о новом

---

[1] *Сетницкий Н.А.* Христолюбие и война // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 305.

[2] От редакции «Вселенского Дела» // Там же. С. 290.

[3] Там же. С. 291.

отношении к погребению». «Если наука идет по пути, который позволяет надеяться на возвращение жизни погибшим, то тем самым должен быть поставлен вопрос о сохранении этих тел, которые должны быть оживлены»[1].

Погребение из «ассенизационного» должно стать «анастатическим» (т. е. воскресительным). Нужно уже сейчас поднимать «вопрос о такой организации погребения, при которой возвращение жизни было бы уже сейчас облегчено и подготовлено в возможно максимальной степени»[2]. Сетницкий выдвигает проект «создания хотя бы в районах вечной мерзлоты великого мирового некрополя»[3], позволяющего сохранять тела умерших нетленными до будущего момента их воскрешения.

В предисловии ко второму выпуску «Вселенского Дела» Сетницкий писал о репрессиях, которым подверглись его друзья Горский и Муравьев в конце 1920-х годов. Репрессивную политику в СССР он воспринимал как своего рода идейную «судорогу», ставшую следствием отказа от общего дела, подчеркивал, что эта политика внутренне самоубийственна, что она подрывает живые, творческие силы страны. Спустя два года после возвращения из Харбина под маховик репрессий попал и он сам. Но эстафету общего дела продолжили и Горский, после возвращения из лагеря живший в Калуге, и его духовные ученицы — старшая дочь Сетницкого Ольга и ее подруга Екатерина Крашенинникова. Молодые студентки истфака МГУ распространяли идеи Федорова в среде московского студенчества, среди писателей и поэтов, художников и ученых. И главный вопрос, который, как когда-то редакторы первого «Вселенского дела», они ставили своим современникам, был федоровский вопрос «о смерти и жизни»: «Считаете ли Вы, что человек может воссоздавать жизнь и победить смерть физическую здесь на земле, если да, то какие бы Вы увидели пути к этому?»[4].

Особенно плодотворным было их общение с Пастернаком. Именно благодаря знакомству с Е.А. Крашенинниковой и О.Н. Сетницкой, состоявшемуся в первый месяц войны, в романе «Доктор Живаго» появляются федоровские мотивы, вплетаясь в сюжетно-образную структуру романа. Звучат они и в прямом слове героев. Философ Николай Веденяпин говорит о смысле истории, и в его слове оживают идеи Федорова и христианских космистов: «Можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог и для чего он, и в то же время знать, что человек живет не в природе, а в истории и что в нынешнем понимании она основана Христом, что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Двигаться вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии».

---

1 *Сетницкий Н.А.* О смерти и погребении // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 395, 396.
2 Там же. С. 396.
3 Там же.
4 Е.А. Крашенинникова — Б.Л. Пастернаку. 31 июля 1942 // Там же. С. 601.

И именно в стихах Юрия Живаго, фамилия которого восходит к выражению «Бога Живаго» («Бога Живого»), как и в романе Достоевского «Братья Карамазовы», полногласно звучит воскресительная надежда:

Но в полночь смолкнут тварь и плоть,
Заслышав слух весенний,
Что только-только распогодь,
Смерть можно будет побороть
Усильем Воскресенья.

* * *

Начало космической эры ознаменовалось всплеском интереса к проблемам продления жизни, сверхдолголетия, бессмертия. Еще родоначальник теоретической космонавтики К.Э. Циолковский, намечая перспективы космического будущего человечества, ставил вопрос о новом витке эволюции человека, который открывается с его выходом в космос. Калужский мыслитель предлагал программу освоения околосолнечного пространства, создания в космосе искусственных жилищ, космических оранжерей, указывал и на далекие горизонты активной эволюции, когда человечество научится блокировать действие существующих природных законов, в том числе «второго начала термодинамики». Широкие перспективы деятельности человека в космосе: от освоения Луны до полетов на Марс — намечал генеральный конструктор С.П. Королев. Все это не могло не сделать актуальным вопрос о приспособлении человеческого организма к условиям жизни в космосе, о продлении человеческой жизни. И этот вопрос активно начинают ставить биологи. Президент Белорусской академии наук Василий Феофилович Купревич (1897–1969) прямо соединяет задачу победы над пространством и задачу победы над временем: «Человек, живущий несколько десятилетий, так же не способен преодолеть межзвездное пространство, как бабочка-однодневка не может преодолеть океан»[1].

В 1960-е годы Купревич выступает в периодической печати с серией статей о проблеме долголетия и бессмертия. Подобно физику-теоретику Н.А. Умову, выступившему со своим «исповеданием естествоиспытателя» в последние годы жизни, он стремится высказать те фундаментальные мировоззренческие постулаты, которые сложились у него как ученого, поделиться со своими современниками главным: верой в возможность преодоления смерти.

Как и авторы сборника «Омоложение», о котором уже шла речь выше, В.Ф. Купревич подчеркивает, что с точки зрения биологии смерть не является непременной спутницей жизни, необходимым ее условием. Науке известны практически бессмертные организмы, «периодически омолаживающиеся одноклеточные», и хотя высшие организмы эту способность утрачивают, научное знание, исследуя механизмы природы, должно не просто отыскать причины смертности высших животных и человека, но и блокировать эти причины.

[1] *Купревич В.Ф.* Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35.

Купревич высказывает принципиальное положение: смерть в природе не изначальна. Она тесно связана с естественным отбором и представляет собой один из механизмов развития, нацеленный на усовершенствование видов. Однако в человеке, одаренном сознанием и нравственным чувством, этот механизм уже не работает. И не просто не работает, а тормозит дальнейшую эволюцию жизни, главным агентом которой становится человек. Человек, как мыслящее, чувствующее, сострадающее существо, внутренне противится смертному закону, воплощая мечту о вечной жизни «в мифы о бессмертных богах». Он как бы интуитивно понимает, «что века, на протяжении которых шла эволюция, потрачены зря, если жить ему всего 50–70 лет»[1].

Подобно Федорову, утверждавшему, что ключ к преодолению смерти даст человеку исследование механизмов природы, овладение внутренними ее законами, Купревич призывает обратиться «за "эликсиром бессмертия" к самой природе»[2]. Опираясь на идеи Вернадского, он отмечает стойкость и долговечность «живого вещества», отличающегося «от любых иных высокосложных материальных структур способностью к самообновлению и самоуподоблению», а значит, обладающего потенцией бессмертия. Жизнь онтологически сильнее смерти, и именно этот посыл должен лежать в основе работы ученых. Подчеркивая, что «проблемы старения и бессмертия ставятся в повестку дня», Купревич показывает, что их можно решать пессимистически, считая старение законом природы, а можно оптимистически — считая старость болезнью, которую можно и нужно лечить[3]. Именно второй — оптимистический — подход больше всего близок ученому: «Смертный человек бросает вызов времени и пространству. Он выходит один против бесконечной Вселенной, чтобы обрести тайну вечной жизни. Обрести — и подарить потомкам»[4].

В 1960-е годы целый ряд статей по проблемам исследования старения, продления человеческой жизни появляется в журналах «Наука и жизнь», «Техника — молодежи», дискуссия о проблеме бессмертия разворачивается в «Литературной газете». В 1964 году проходит конгресс реаниматологов, на котором активно обсуждаются вопросы лечения клинической смерти. О проблемах негэнтропии в биологии пишет генеральный конструктор П.Г. Кузнецов, с 1965 года возглавляющий Лабораторию систем управления в Московском государственном педагогическом институте. П.Г. Кузнецов, а также его коллега по лаборатории философ Б.Ф. Славин в 1960–1970-х годах активно общаются с О.Н. Сетницкой, старшей дочерью философа-космиста Н.А. Сетницкого, и опираются на проективную философию Федорова и его последователей в своих философских трудах. О.Н. Сетницкая, которая вместе с Е.А. Крашенинниковой сохранила архив Н.А. Сетницкого и А.К. Горского, составляет библиографию по проблемам бессмертия и долголетия, пишет био-

---

1 *Купревич В.Ф.* Долголетие: реальность мечты. С. 348.

2 Там же. С. 351.

3 Там же.

4 *Купревич В.Ф.* Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35.

графии отца и А.К. Горского, подчеркивая смертоборческий пафос их мысли и жизни, переписывается с В.Ф. Купревичем, общается с историком науки, географом И.М. Забелиным, развивающим активно-эволюционные идеи В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена, архивистом В.Г. Акопяном, философом А.А. Дороговым, ювенологом О.Н. Авдыковичем, одним из активных деятелей Общественного института ювенологии, созданного в 1976 году.

С 1970-х годов идеи иммортализма получают свое философское обоснование в работах философа Игоря Владимировича Вишева (р. 1933), философа и литературоведа, исследователя философии Н.Ф. Федорова Светланы Григорьевны Семеновой (1941–2014), политолога Владимира Федоровича Пряхина (р. 1944). И.В. Вишев вводит в научный оборот понятие «иммортология» и термин homo immortalis, а в 1972 году принимает участие в IX Международном конгрессе геронтологов, предлагая поставить вопрос о «научно-оптимистическом решении проблемы индивидуального бессмертия». С 1988 года выходит ряд его книг по проблеме практического бессмертия[1]. Обретает практическую почву и идея Сетницкого по созданию новых — анастатических — форм погребения, предполагающих сохранение тел умерших при низких температурах. В 1970-е годы в Москву приезжает криобиолог Ю.И. Пичугин. Знакомство с О.Н. Сетницкой и С.Г. Семеновой стимулирует его разработки в области криосохранения, сделав в 1990–2010-е годы одним из ведущих ученых, занимающихся технологиями крионики, в России и мире. А в 1974 году философ-логик А.К. Манеев, рассматривая проблему достижения индивидуального бессмертия, выдвигает теорию биопсиполя как «материального субстрата психики» человека, сохраняющего индивидуальную информацию о нем, квинтэссенцию его личности. «Биополе, — подчеркивает Манеев, — правомерно рассматривать как надежно сохраняющуюся информационно-голограммную основу принципиальной возможности даже посмертного восстановления, но существенно преобразованного организма для потенциально бесконечного существования»[2].

В 1970–1980-х годах темы жизни, смерти, бессмертия человека, ставшие главными темами философии отечественного космизма, целостно разрабатывались в работах Светланы Семеновой. Выпускница романо-германского отделения филологического факультета МГУ, первоначально она занималась фи-

---

[1] См.: *Вишев И.В.* Проблемы иммортологии. Вып. 1–3. Челябинск, 1993–1996; *Он же.* Радикальное продление жизни людей (философские, социальные, естественно-научные и нравственные аспекты). Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1988; *Он же.* Проблемы личного бессмертия. Новосибирск: Изд-во «Наука», Сибирское отд., 1990; *Он же.* Бессмертие человека? реально ли оно. Минск: Изд-во «Беларусь», 1990; *Он же.* На пути к практическому бессмертию. М.: МЗПресс, 2002; *Он же.* Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М.: Академический проект, 2005; *Он же.* Иммортология — наука о бессмертии. Учебная программа и энциклопедический словарь. Челябинск: Изд-во Южно-уральского гос. ун-та, 2015.

[2] *Манеев А.К.* Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 363.

лософским романом французских просветителей Ш. Монтескье, Вольтера, Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро[1] и экзистенциалистов Ж.П. Сартра и А. Камю[2]. Ее интересовали явления, находящиеся на стыке философии и литературы, что вызывалось далеко не только эстетическими предпочтениями. Эти явления привлекали открытостью вечным вопросам человеческого бытия: «о смысле существования, о начале и конце, о времени и вечности, об отношении духа и материи, человека и космоса, о природе самого человека, о судьбе и свободе, о культуре, о Боге…»[3]. А уже данные вопросы, в свою очередь, заострялись для Светланы Семеновой в один главный вопрос — о смерти и бессмертии, «об онтологическом пределе нашей жизни, ее трагической отграненности»[4]. Интерес к ним шел из самой глубины ее личности, из внутреннего, духовно-душевного склада. По собственному признанию Светланы Семеновой, с детства она была «ранена смертью». Поэтому так близка была ей тоска французских экзистенциалистов, их невозможность комфортно «устраиваться» в мире, где правит бал смерть, отрицание комильфотного существования. Но поэтому же в конечном итоге она, исследовав поставленную экзистенциализмом «проблему абсурдного мироощущения», не продолжила занятия этим течением, поставившим со всей силой вопрос о трагедии существования, но не давшим иного выхода из нее, кроме экзистенциального бунта или героического стояния перед лицом смертной реальности. Она искала не просто обнажения трагедии, но ее преодоления, причем преодоления радикального. И этот поиск в конечном итоге вывел ее к русской философии и литературе, к огромному религиозно-художественному материку, контуры которого в эпоху 1970-х годов были видимы лишь отчасти, ибо огромный пласт текстов и материалов еще находился под спудом либо был отодвинут на периферию исторического движения марксистской идеологией. А потом произошла встреча с философией Н.Ф. Федорова, «загадочного мыслителя», «Московского Сократа», как называли его современники, определившая всю дальнейшую жизнь Светланы Семеновой. Именно ее подвижническому, вдохновенному труду обязаны мы пробуждением интереса к творчеству самой пророческой и дерзновенной фигуры русской мысли, философа, который, по словам С.Н. Булгакова, поистине «упредил свое время».

Встреча с философией Федорова дала Светлане Семеновой активно-христианскую, воскресительную оптику взгляда на мир, человека, историю, на

---

[1] *Семенова С.Г.* Философия и роман (к традиции жанра философского романа во французской литературе) // Вестник Московского университета. 1972. № 3. Отд. оттиск. С. 3–14; *Она же.* Философский роман Ш.Л. Монтескье «Персидские письма» (Жанровые особенности) // Филологические науки. 1972. № 5. С. 37–46.

[2] *Семенова С.Г.* Французский роман в литературе французского экзистенциализма (начальный период развития жанра) // Писатель и жизнь. Вып. VII. М.: Советский писатель, 1972. С. 191–209; *Она же.* Философская притча А. Камю «Посторонний» // Там же. Вып. VIII. М.: Советский писатель, 1974. С. 199–213.

[3] *Семенова С.Г.* Борьба со смертобожничеством // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. М.: Поколение, 2007. С. 293.

[4] Там же.

явления философии и культуры. Это была оптика «конечного», «целостного» идеала: идеала «нового неба и новой земли», но не потустороннего, входящего в мир в результате катастрофического обрыва истории, а связующего небесное и земное, воплощающегося в реальность благодаря «работе спасения», в которую — и это принципиально — сознательно и свободно могут включиться все. Вслед за Сетницким она воспринимала федоровский идеал проективно, подчеркивая, что призыв философа общего дела к осуществлению Христовых обетований — воскрешения умерших, преображения мира — это призыв к совершеннолетней, сознательной вере, побуждающей «человечество встать в отношение активной сознательной взаимности к Богу»[1], стать свободным и любящим его соработником.

Традиция активного, творческого христианства, включающего в объем религиозного задания человеку не только спасение души, но и труд воскрешения, по мысли Светланы Семеновой, снимала противоречие между просветительской «верой в земное счастье человека, в возможность гармоничного социального устройства»[2], утопичной при существовании смерти, и экзистенциалистским разрушением этой веры перед лицом злого «ничто», каждую минуту грозящего жизни. Преодолевая ограниченность и некоторую упрощенность взгляда просветителей на человека, Федоров и «русская религиозная мысль», по убеждению Семеновой, расширяют возможности разума, вводя его в лоно веры, а с другой стороны — открывают выход из ситуации заброшенности человека в мир, противопоставляя фатальному одиночеству индивида идеал всеединства, общества «по типу Троицы», апокатастасиса.

Эти идеи, открывающие выход человеческой надежде, С.Г. Семенова развивала и в книгах о Федорове, и в публичных своих выступлениях. Выступлениях пламенных и поражавших всех, кто слышал ее, заставлявших, не шелохнувшись, сидеть в битком набитых залах два, а то и три и даже четыре часа. Вечера памяти Федорова, где участвовала Светлана Семенова, ее лекции о «Философии общего дела» собирали в 1970–1980-е годы сотни людей: пришедшие стояли в проходах, сидели на полу, висели на окнах — так велика была жажда воды живой, подлинного и глубокого слова, целостного, всеспасающего идеала.

В 1982 году в издательстве «Мысль» в серии «Философское наследие» появилось подготовленное Семеновой издание избранных сочинений Федорова. Невероятно, но факт: том вышел практически без купюр и в нем слово «Бог» и все производные от этого слова были напечатаны с большой буквы — а ведь в советских изданиях это было немыслимо. Что уж говорить о самом содержании тома! Идеал активного христианства, преображающего жизнь и историю. Замена «вопроса о богатстве и бедности» «вопросом о смерти и жизни». Призыв к соединению верующих и неверующих, ученых и неученых в общем деле преодоления смерти, «возвращения жизни тем, от коих ее полу-

[1] *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 77.

[2] Там же.

чил»... Разумеется, последовали самые жесткие санкции. Была изъята часть тиража, появились разгромные статьи в периодике. Была остановлена книга Светланы Семеновой «На пороге грядущего. Н.Ф. Федоров. Судьба его идей в русской и советской литературе», находившаяся уже почти на выходе в издательстве «Современник». На несколько лет автору практически был закрыт ход в печать, а то, что туда попадало, проходило с невероятным трудом.

Философия Федорова была для Светланы Семеновой больше, чем философией, — исповеданием веры, воздвигающей «течение встречное». Уже во второй половине 1970-х годов она начала писать книгу «Тайны Царствия Небесного». На страницах этой книги с совершенно немыслимыми как для идеологического, так и для бескрылого мещанского сознания главками: «Долгоживущий человек — путь к Эдему бессмертия», «Автотрофность человека — искупление греха пожирания», «Христианизация науки», «Не убий!», «Воскрешение умерших и преображение», «Обнажение истины (рассимволизация мира)» — обретали голос главные темы русских христианских мыслителей XIX–XX веков: богочеловечества, деятельного, всеспасающего христианства, оправдания истории, активно-творческой эсхатологии, смысла любви... Разговор о вере и знании, о сущности зла и свободе воли, о времени и вечности, о победе над смертью, о путях преображения мира и человека шел здесь по самому высшему счету, с установкой на истину и абсолют.

Долгие годы книга, перепечатанная на машинке и переплетенная в малом количестве экземпляров, ходила по рукам. Издать ее Светлана Григорьевна смогла лишь в 1994 году. А годом ранее журнал «Литературная учеба» открыл рубрику «Евангельская история», где из номера в номер писатели, публицисты, философы и богословы размышляли над Сюжетом сюжетов — земной жизнью Спасителя мира, и С.Г. Семенова стала деятельной участницей этого дерзновенного проекта. Из ее статей, которые читатели «Литературной учебы» вырезали и заботливо сшивали в подборки, родилась книга «Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия» (М., 2000), эпиграфом к которой могли бы стать слова свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». Пришествие в мир Спасителя мира, Его «благая весть» о Царствии Божием, евангельское задание человечеству «быть совершенными, как совершен Отец Ваш Небесный», соработать Богу, Который «доселе делает», — обо всем этом Светлана Семенова писала, опираясь как на экзегетическую традицию учителей и Отцов Церкви, так и на русскую религиозно-философскую мысль, которую по ее вкладу в богословие, в усвоение и раскрытие Откровения ставила вровень с патристикой. Она стремилась донести жизнетворческие смыслы Евангелия до своих современников, до тех, кто, подобно героям Достоевского, не успокаивается на «пищеварительной философии», но вопрошает: «Возможно ли серьезно и вправду веровать?»: «Когда апостол Иаков утверждает: “Вера без дел мертва” (Иак. 2, 20) и “Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя” (Иак. 1, 22), то и дело, и ис-

полнение должны быть поняты как реализация основных онтологических обетований христианской веры: воскрешения умерших, преображения их природы, входа в бессмертный, творческий эон бытия»[1].

Для эпохи, в которую писалась книга о евангельской истории и метафизике, это был совсем не праздный вопрос. Дневники С.Г. Семеновой фиксируют крутой вираж времени, вмиг растерявшего высокие идеи и идеалы и все больше в рыночном угаре и азарте склонявшегося к формуле подпольного человека: «Свету провалиться, а мне чтоб чай всегда пить!». Если в 1970–1980-е годы налицо был жесткий идеологический прессинг, то в 1990-е ему на смену пришла ценностная девальвация. «Плюхнулись в относительность»[2] — так обозначила Светлана Семенова кризис целей и ценностей, пришедший в Россию в начале 1990-х вместе со свободой, которую все больше начинали воспринимать как «свободу от», а не «свободу для». Этой торжествующей *серединности* С.Г. Семенова противопоставила творческую устремленность представителей русского космизма, которому была посвящена подготовленная ею в соавторстве со старшей дочерью антология, где впервые с обширной вступительной статьей, оригинальными текстами и содержательным комментарием было представлено это яркое течение отечественной культуры и науки конца XIX–XX века[3].

Светлана Семенова была не просто исследователем русского космизма, но творческим *продолжателем* этой традиции. В своих работах она стремилась задать миру и человеку федоровский вектор развития, выдвигая проблему нового фундаментального выбора, ставящего во главу угла нравственный и бытийный рост человека, идею всецелой ответственности рода людского не только за землю, но и за Вселенную, добрым хозяином которой он должен сделаться в будущем, — выбора, открывающего «горизонты коллективной планетарной надежде»[4]. В ее публицистических статьях и последней книге «Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника» (М., 2012) звучали размышления о путях России и мира, о тех перспективах развития, которые открывает современному человечеству, связанному единой планетарной судьбой, активно-эволюционная, активно-христианская философия Федорова, Соловьева, Вернадского, Пьера Тейяра де Шардена, стоящая на идее преодоления смертного порядка существования, воскрешения всех когда-либо живших, всеобщности спасения, выхода в благую, творческую Вечность.

---

[1] *Семенова С.Г.* Глаголы вечной жизни: Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М.: Академический проект, 2000. С. 476.

[2] Дневник С.Г. Семеновой. 18 января 1992. Личный архив С.Г. Семеновой.

[3] Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой, вступ. ст. С.Г. Семеновой, примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993.

[4] *Семенова С.Г.* Русский космизм // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 33.

ИСКУССТВО КАК ТВОРЧЕСТВО ЖИЗНИ

Все мы помним древнегреческий миф о Пигмалионе и Галатее. Величайший поэт Древнего Рима Публий Овидий Назон в поэме «Метаморфозы» излагает его с подлинным вдохновением. Жил на острове Кипре скульптор Пигмалион. Несмотря на пылкость и чистоту сердца, он не решался жениться, ибо женщины острова, теряя стыд, легко торговали любовью. Долгие дни и часы проводил в уединении Пигмалион. Из слоновой кости с величайшим тщанием вырезал он статую молодой девушки — воплощенную мечту о красоте, гармонии, чистоте.

И создал он образ, — подобной
Женщины свет не видал, — и свое полюбил он созданье.
Было девичье лицо у нее; совсем как живая,
Будто с места сойти она хочет, только страшится.
Вот до чего скрывает себя искусством искусство!
(Овидий. Метаморфозы)

Да, Пигмалион полюбил Галатею. Больше всего хотелось творцу, чтобы совершенная красота той, которая стояла перед ним прекрасным, но неживым изваянием, потеплела и наполнилась дыханием жизни, чтобы молчащие уста заговорили, а глаза засветились любовью. С робким молением обратился художник к богине любви Афродите. Не надеясь на чудо, просил, чтобы боги даровали ему невесту, похожую на ту, образ которой он запечатлел своим резцом. Но чудо случилось. Сжалилась над Пигмалионом богиня любви Афродита и оживила прекрасную статую.

Представители русского космизма не раз будут обращаться к этому сюжету, видя в нем выраженное языком древнего мифа представление о конечной задаче творчества. Не создание второй реальности, как бы ни была она совершенна, как бы ни пробуждала эстетический восторг, является целью искусства. Его цель — сама жизнь, причем жизнь совершенная, выстроенная по законам красоты и гармонии. Жизнь преображенная, неветшающая, не имеющая в себе жала смерти.

Но осуществимо ли это в реальности? Даже если художник в мечте и воображении жаждет сотворить жизнь, эта жажда наталкивается на роковые границы пространства, времени, природных возможностей. Художественный акт жизни не создает, творческое рождение не вводит в мир новые существа. Более того — искусство порой заставляет художника жертвовать реальным течением жизни ради своих созданий, приносить в жертву вдохновению и собственную судьбу, и подчас судьбы близких людей. И тогда уже не рожденные художественной фантазией эсхиловские и шекспировские, а реальные — непридуманные — трагедии разверзаются в человеческой жизни.

Именно такую трагедию изобразил современник Николая Федорова и Владимира Соловьева, величайший норвежский драматург Генрик Ибсен в драме «Когда мы мертвые пробуждаемся» (1899). Ее герой, скульптор Рубек, когда-то в молодости задумал создать символическую композицию «Восстание из мертвых». Величайший акт победы жизни над тлением он хотел воплотить «в образе молодой девушки, пробуждающейся от смертного сна»[1], а моделью для будущего шедевра стала Ирена, полюбившая художника со всем пылом юной, невинной, еще не раскрывшейся души. Ее любовь вызвала в сердце Рубека ответное пылкое чувство, но он испугался, что если даст волю страсти, то осквернит свою душу, осквернит и чистый девический образ, который нужно было воссоздать в камне во всей его небесной, воздымающей ввысь красоте. Как ни стремилась Ирена к полному, духо-телесному соединению, как ни жаждала родить живое дитя, художник не коснулся ее, он принес любовь в жертву творчеству. Единственным плодом любви стала прекрасная статуя, настоящий шедевр, но ценой этого шедевра оказалась судьба натурщицы. Спустя несколько лет, когда Рубек встречает Ирену, она похожа на призрак. Как будто вся ее жизнь и душа, ее свежесть и красота ушли в камень, из которого высекал скульптор свое произведение. Горько обвиняет она художника за то, что ее, живую, служившую ему «каждой каплей» своей «юной, горячей крови»[2] он сделал заложницей своего мастерства.

История Ирены и Рубека обратна сюжету мифа о Пигмалионе и Галатее. В мифе сотворенное руками художника одухотворяется, оживает. В драме живое истаивает и умирает, жизнь обращается в подножие искусству: «На первом плане художественное произведение, человек — на втором»[3]. Трагичен и финал произведения. Терзаемый раскаянием за свой прежний выбор, жаждой неосуществленной любви, стремясь к совершенному слиянию, герой увлекает Ирену в горы и оба гибнут под снежной лавиной.

«Когда мы, мертвые, пробуждаемся» — драма, отразившая главную коллизию рубежа веков, разворачивавшуюся в сфере искусства. Характерной чертой художественно-эстетического сознания этой эпохи было обостренное чувство разрыва между идеальным, совершенным бытием, творимым в искусстве, и бытием реальным, противоречивым, дисгармоничным, отданным во власть «смерти и временности». Все сильнее проявляла себя «неудовлетворенность культурой»: к каким бы творческим взлетам ни вело культурное делание, творить жизни оно не может и лишь символически преображает ее. Все напряженней переживалась «трагедия творчества», где результат (культурные, эстетические ценности, которые являются его зримым плодом) не соответствует заданию, ибо сокровенным, источным импульсом творческого акта и одновременно его высшей, конечной целью яв-

[1] *Ибсен Г.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М.: Искусство, 1958. С. 447.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 448.

ляется «творчество жизни». Ведь именно эта мечта была архетипически воплощена древними в мифе о Пигмалионе и Галатее...

В 1909 году Александр Блок пишет статью «Стихия и культура», посвященную страшному стихийному бедствию, обрушившемуся 28 декабря 1908 года на Европу: землетрясение на морском дне и огромное цунами во мгновение ока уничтожило итальянские города Мессина и Реджо-ди-Калабрия, погибло по разным подсчетам от 160 до 250 тысяч человек. Поэт-символист, свободно творящий миры, виртуозно владеющий словом, признается в бессилии культуры перед природой, говорит о жалкой беспомощности творцов и ученых перед «перед мором, трусом, гладом и мятежом»: «Цвет интеллигенции, цвет культуры пребывает в вечном аполлиническом сне <...> И <...> вдруг в минуту истории, когда Толстой пишет "Войну и мир", Менделеев открывает периодическую систему элементов, <...> в этот самый момент отклоняется в обсерватории стрелка сейсмографа» и «через день телеграф приносит известие, что уже не существуют Калабрия и Мессина — двадцать три города, сотни деревень и сотни тысяч людей»[1].

Поэту из символистского лагеря вторит новокрестьянский поэт:

Не разбудишь ты своим напевом
Дедовских могил! <...>
Не изменят лик земли напевы,
Не стряхнут листа...
(С. Есенин. «Проплясал, проплакал дождь весенний...», 1917)

А рядом звучит футуристическая труба Маяковского:

Я,
златоустейший,
чье каждое слово
душу новородит,
именинит тело,
говорю вам:
мельчайшая пылинка живого
ценнее всего, что я сделаю и сделал!
(В. Маяковский. Облако в штанах, 1914)

В книге «Смысл творчества: опыт оправдания человека» (1916) Н.А. Бердяев с присущей ему резкостью и остротой раскрыл «трагедию художника-творца», который не хочет ограничиться созданием совершенных шедевров, не приемлет разрыва творчества и бытия. Дилемма «творить саму жизнь или творить художественное произведение, — писал он,— «достигла такой остроты, что сделала почти невозможным совершенное, классически прекрасное искусство»[2].

---

[1] *Блок А.А.* Стихия и культура // Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб.: Шиповник, 1909. С. 208–218.

[2] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 218.

Впрочем, уже девятнадцатый век в лице его главных творцов поставил эту дилемму не менее остро. Вспомним метания Гоголя, его искус оставить писательство и отдаться религиозному деланию, воспитанию своего внутреннего человека. Вспомним «Исповедь» Л.Н. Толстого: создатель «Войны и мира», «Анны Карениной», трилогии «Детство», «Отрочество», «Юность», повести «Казаки» и «Кавказский пленник», романов «Война и мир» и «Анна Каренина», не хочет смотреть на жизнь сквозь «зеркальце искусства»: что толку в художественных шедеврах, коль скоро не в силах они победить несправедливость, страдание, зло в реальном, а не придуманном мире…

Мучительное переживание разрыва искусства и бытия, невозможность удовлетвориться только эстетическим созерцанием, художественным запечатлением жизни, горький стыд от того, что писательский дар, всесильный в пространстве образа, бессилен в пространстве жизни, не затрагивает текущей истории, которая знай себе движется по своим, путаным, а порой и жестоким путям, рождало стремление выйти за пределы только искусства, в те сферы, которые ближе стоят к конкретике жизни, к слову не образному, а прямому, публицистическому. Отсюда гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), прямое, обнаженное слово о жизни какова она есть, о слепоте умов и очерствении сердец и одновременно — проповедь самовоспитания, нравственного собирания себя, совестливого, справедливого устроения. В предисловии к книге Гоголь прямо заявляет, что хочет искупить ею «бесполезность всего, доселе им напечатанного»[1]. И Толстой, испытавший перерождение убеждений на три десятилетия позже Гоголя, так же смещает акценты в сторону учительных, религиозно-нравственных сочинений «В чем моя вера?», «Так что же нам делать?» и др.

Но можно было идти не только этим путем, предельно сужающим диапазон художественного творчества. Можно было попытаться — и деятели искусства пытались — напротив, предельно его расширить, раздвинуть пределы возможного, увидеть в искусстве не просто художественную картину мира, но средоточие благого преображающего мир действия.

Девятнадцатый век дал целый ряд впечатляющих примеров такого стремления, причем в разных видах искусства — архитектуре, живописи, литературе. Проект Храма Христа Спасителя Александра Витберга, заложенного в 1817 году на Воробьевых горах, ставил своей целью воплотить в архитектурных формах главный догмат христианства — о Троице. Художник подчеркивал, что внешний вид храма должен соответствовать грандиозности замысла, что все его «наружные формы» должны быть «отпечатком внутренней идеи»[2]. А что может быть уподоблено Единству Трех Божественных Лиц (Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа)? Единство телесной, ду-

[1] *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Духовная проза. М., 1992. С. 36.

[2] Записки академика Витберга, строителя Храма Христа Спасителя в Москве // Русская старина. 1872. Т. 5. С. 26.

шевной и духовной природ в самом человеке. Недаром и апостол Павел в послании коринфянам вопрошает: «Разве не знаете, что вы храм Божий?» (1 Кор. 3, 16).

Витберг предложил сделать проектируемый храм трехчастным, причем таким, в котором слово о Боге будет одновременно и словом о человеке как вершинном создании Божием, призванном к совершенству. Объединяет же два эти слова слово об Иисусе Христе. Богочеловеке, соединяющем в себе две природы — Божественную и человеческую. Трехчастный храм должен был символически воплощать искупительный путь Спасителя мира: Его Воплощение, «принятие на себя смертного тела, Преображение, показывающее, до какого просветления очищенное тело душевными свойствами доведено быть может, — и Воскресение»[1], демонстрирующее полноту просветленной, одухотворенной телесности.

Нижний храм, «храм телесный», должен был находиться в самом низу холма. Вросший в землю и растущий из земли, как накрепко связана с землей плоть человека, он завершался катакомбами, где, по замыслу художника, должны были покоиться павшие в Отечественной войне 1812 года, ожидая светлого дня Воскресения. В центре катакомб, хранилище священного праха героев, располагался фундамент второго храма. Этот второй храм, «храм душевный», по форме напоминал крест. Скрещения линий креста знаменовали «соединение тела с духом» как основу «соединения человека с Богом»[2]. А из второго храма лестницы вели в третий храм — «храм духовный». Он должен был иметь кругообразную форму, геометрическое выражение бесконечности. Нижний, средний и верхний храмы, воплощавшие ключевые звенья мистерии Искупления, были посвящены соответственно Рождеству Христову, Преображению Господню и Воскресению.

«Не здание хотелось мне воздвигнуть, а молитву Богу»[3] — так передавал Александр Витберг суть своего монументального замысла.

Той же воплощенной молитвой стал труд его тезки, художника Александра Иванова: и библейские эскизы для храма в память воцарения дома Романовых, и знаменитая картина «Явление Христа народу», над которой Иванов работал двадцать лет, с 1837 по 1857 годы. Картина представляла ключевой момент Евангельской истории, когда Христос явился на Иордан, чтобы принять крещение от рук Иоанна Предтечи, и мир впервые встретился лицом к Лицу со своим Спасителем. Эта встреча, по убеждению живописца, не событие, отстоящее от нас на девятнадцать веков, но совершающееся здесь и сейчас, в каждый миг, когда душа человеческая делает выбор между злом и добром. Чтобы люди поняли это, чтобы обратились и пришли ко Христу, и писал художник свою картину. Он надеялся, что ее созерцание, просветляя ум и сердце, очищая душу от скверны греха, приведет к метанойе, т. е.

[1] Записки академика Витберга, строителя Храма Христа Спасителя в Москве. С. 26.
[2] Там же. С. 29.
[3] Там же. С. 31.

к перемене образа мыслей и чувств, сделает предстоящего «новым человеком».

Художник внимательно изучал исторические и археологические источники, древние иконы и фрески, делал десятки эскизов, создавал варианты. Порою впадал в отчаяние от того, что картина не движется. Доходил до нищеты, стараясь не отвлекаться на другие работы. Н.В. Гоголь, друживший с Ивановым и, как никто другой, сознававший и грандиозность замысла художника, вознамерившегося изобразить «весь <…> ход обращенья человека ко Христу!»[1], и внутреннее состояние его духа, писал: «Пока с вами или, лучше, в вас самих не произойдет того внутреннего события, какое силитесь вы изобразить на вашей картине в лице подвигнутых и обращенных словом Иоанна Кр<естителя>, поверьте, что до тех пор не будет кончена ваша картина. Работа ваша соединена с вашим душевным делом. А покуда в душе вашей не будет кистью Высшего художника начертана эта картина, потуда не напишется она вашею кистью на холсте. Когда же напишется она на душе вашей, тогда кисть ваша полетит быстрее самой мысли»[2].

Ту же сопряженность внутреннего, духовного делания и творчества Гоголь воплощал и в собственной судьбе. Чем иным, как не религиозным стремлением ко всецелому преображению личности был одушевлен трехчастный замысел «Мертвых душ», в пространстве русской культуры перекликающийся с храмовым проектом архитектора Витберга? Первая часть — мир, каков он есть, мир, погрязший в грехе, исказивший в себе образ Божий, не знающий и не хотящий знать правды. Вторая часть — опамятование, метанойя, прозрение героев, и прежде всего Чичикова, так бессовестно и беззастенчиво скупавшего «мертвые души». Третья часть — выход героев, внутренне преобразивших себя, на служение, превращение их в деятелей новой России.

Витберг, Иванов, Гоголь стремились преодолеть разрыв искусства и жизни, творчества и бытия внутри самого искусства, не выходя за его границы, но максимально их расширяя, не отказываясь от художественности, но веря в преображающие ее возможности. Само творчество стремились они сделать таким, чтобы оно всем своим строем воздействовало на бытие, чтобы, как на древней, ритуальной, магической стадии человечества, слово было сцеплено с действием. К тому же — уже в начале века XX века — будут стремиться младосимволисты Андрей Белый и Вячеслав Иванов, композитор Александр Скрябин, художники Казимир Малевич, Павел Филонов, Василий Чекрыгин.

Осмысляя это стремление, Николай Бердяев в статье «Кризис искусства» (1918) писал: «…То, что происходит с искусством в нашу эпоху, не может быть названо одним из кризисов в ряду других. Мы присутствуем при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его

[1] *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями. С. 171.

[2] Н.В. Гоголь — А.А. Иванову // Переписка Н.В. Гоголя: В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1988. С. 455.

основах. Окончательно померк старый идеал классически-прекрасного искусства, и чувствуется, что нет возврата к его образам. Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы. <...> Никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни»[1].

Центром эстетики русского космизма и стала идея подобного перехода, попытка поднять искусство с прокрустова ложа творчества «мертвых подобий»[2], пресуществления действительности лишь в художественном *воображении*, превратить его в творческое орудие *преображения* всего природного и человеческого бытия. В лоне этого течения была создана целостная эстетика жизнетворчества. Более всего дала для ее построения религиозно-философская ветвь космизма, от Федорова и Соловьева до Бердяева и Горского, однако и у мыслителей естественно-научной ориентации, таких как Николай Умов, можно найти идеи, вносящие свои оригинальные обертоны в предложенное русским космизмом понимание красоты, смысла творчества, представление о культуре будущего.

* * *

Представление о смысле и задачах искусства у представителей философии космизма является органичной частью выстраиваемой ими целостной картины мира. Оно напрямую связано с их пониманием природы, человека, истории, с их обращенностью в прошлое и видением перспектив.

Обратимся сначала к серии эстетических статей Владимира Соловьева, созданных в конце 1880-х — первой половине 1890-х годов: «Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Первый шаг к положительной эстетике» и др.), попытаемся вникнуть в ход его мысли.

Свои рассуждения о назначении искусства и задаче творчества Соловьев основывает на идее «продолжающегося творения», о которой мы говорили в первой главе. А степень одухотворенности материального мира, воплощенности в нем идеального первообраза он выражает в красоте. Красота есть «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала»[3], «духовная телесность». Это очень важная мысль. Получается, что для Соловьева эволюционный процесс необходимо включает в себя момент эстетический — как мерило совершенства и гармонии осуществляющегося развития. И обретает он свой венец в человеке, где «вместе с наибольшею телесною красотою» является «и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием»[4]. Человек — «самое

[1] *Бердяев Н.А.* Кризис искусства // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 230.

[3] *Соловьев В.С.* Красота в природе. С. 358.

[4] Там же. С. 389.

прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо»[1]. И потому он должен стать проводником идеального начала в природный мир, борцом против «смерти и разложения» как воплощенного «безобразия» и «нравственного зла»[2].

Творчество человека как бы продолжает «то художественное дело, которое начато природой»[3], но уже на новом, более совершенном уровне. Красота в природе не затрагивает самой основы существования, которая по-прежнему хаотична и непросветленна: в ней действуют стихийные силы и царит смерть. «Красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни»[4]. И задача человека заключается в том, чтобы распространить начало духа и сознания не только на форму бытия природы, но и на способ ее бытия, как бы «извнутри» войти в царство природы, заменяя действующий в ней закон борьбы законом любви.

Искусство — одно из главных средств на этом пути. Оно «должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»[5].

Что бросается в глаза в этом рассуждении Соловьева? Прежде всего трактовка понятия красоты. Для представителей русского космизма красота — не только эстетическая, но онтологическая и нравственная категория. Она неотделима от блага и совершенства. Красота — мера совершенства творения, его одухотворенности, благости, полноты, одна из главных характеристик божественного плана бытия. Отсюда самый процесс развития мира и человека видится процессом художественным. «Весь мир, — подхватывает В.С. Соловьева С.Н. Булгаков, — есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке, в силу его центрального положения в мире, достигает завершенности, ибо лишь в нем, как царе творения, завершается космос»[6].

Эстетика русских космистов имеет отчетливо выраженные христианские корни. Мысль Булгакова встает в явную параллель с развитым в раннехристианской апологетике, а затем в исихазме представлением о сотворении мира как первом — целостном и совершенном — художественном акте, о Боге как Первохудожнике и человеке как «шедевре божественного творчества, пределе материальной красоты и совершенства»[7]. С христианской эстетикой у представителей религиозно-философской ветви космизма связано и убеждение в духоносности красоты: она — «откровение Третьей ипо-

---

[1] *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства. С. 390–391.

[2] Там же. С. 393.

[3] Там же. С. 390.

[4] Там же. С. 392–393.

[5] Там же. С. 404.

[6] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 221.

[7] *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев. 1991. С. 32. См. также: Игумен Иоанн Экономцев. Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества). С. 179–180.

стаси, Духа Святого»[1]. Более того, они утверждают важность для суждения о прекрасном не столько формального, сколько содержательного критерия. Это значит, что степень совершенства предмета зависит от благости и высоты воплощаемой в нем идеи, что сама идея, перерабатывая упругий материал внешней среды, созидает себе в видимом мире достойную и прекрасную форму — будь то молитвенный облик подвижника, или иконный образ, или храм. Определение красоты как духовной телесности, все полнее и глубже раскрывающей себя в творении и призванной во всей полноте явиться в обоженном мире, на пространстве «нового неба и новой земли», лежит в фундаменте философии искусства русских космистов.

У С. Булгакова мысль об онтологичности красоты, о том, что она «есть столь же абсолютное начало мира, как и Логос»[2], всесторонне развита в его софиологии. Мыслитель считает, что искусство наиболее чутко воспринимает «софийную основу мира». Ведь оно «по самой природе своей неотделимо от красоты, ею порождается и ею живет»[3]. Творя в красоте, стремясь к воплощению прекрасных образов, художник по существу становится проводником лучей софийности в бытии, озаряет ими материю, «являет тварь в свете Преображения»[4].

В свое время Аристотель, один из главных столпов древнегреческой философии, вывел понятие энтелехии. Энтелехия означает «действительность и завершенность всякой вещи»[5] и одновременно то, что движет ее развитием, переводит ее из потенциального состояние в реальное. И космистам естественнонаучного направления свойственно понимание красоты как своего рода энтелехии мироздания, идеалии, дающей космогоническому процессу необходимый начальный импульс, а затем постоянно питающей его, удерживающей в должном русле. Так, Н.А. Умов определял красоту как зримое проявление того фундаментального свойства живой материи, которое он называл стройностью, подчеркивая при этом, что высшим носителем стройности является человек. Чутко реагируя на всякую дисгармонию, стремясь к увеличению стройности во всех сферах бытия, он назвал проявления этой стройности красотой и именно в ней воплотил свое кредо. Чувство красоты — регулятор поведения человека в мире, оно влечет его к исполнению своего эволюционного назначения: человек должен быть борцом с хаосом, смертью, энтропией, космизатором необъятной вселенной, истинным «апостолом света»[6].

---

[1] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 219.

[2] Там же.

[3] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 537.

[4] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 306.

[5] *Бородай Т.Ю.* Энтелехия // Новая философская энциклопедия. http://iphras.ru/elib/3549.html. Дата обращения: 15 сентября 2016.

[6] *Умов Н.А.* Эволюция физических наук и ее идейное значение // Умов Н.А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1916. С. 517.

Представления о векторном, целестремительном характере эволюции, приходящей через ряд последовательных творческих актов к созданию человека и обретающей в человеческом творчестве принципиально новое, ноосферное качество, развитые в естественнонаучном течении русского космизма Умовым и Вернадским, а в религиозно-философском — Федоровым, Соловьевым, Бердяевым (идей первого и последнего мы еще специально коснемся), активно формировали пространство собственно эстетической мысли. Именно на них строил свою концепцию «нового искусства» Василий Чекрыгин, один из создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец», художник, находившийся под глубоким и сильным влиянием «Философии общего дела» Федорова, а также работ Соловьева о смысле искусства. «Творческая сила материи, осмысливающая самое себя разумом, — рассуждал он в одном из писем к искусствоведу Н. Пунину, — создала тончайший организм человека, высший организм, посредством которого осмысливает себя, и переходит к высшему этапу творчества, к высшей деятельности материи»[1], и подлинным, совершенным выражением этой деятельности становится искусство. Оно не просто отображает мир явлений, уже созданных в естественном процессе развития, но и предвосхищает «идеальные образы, “лежащие у природы на пути намерения”» (слова Гёте)[2], и, влагая в них «высшие представления разума и высочайшие эмоции человека»[3], созидает художественный проект «грядущего обновления вселенной», жизни всецелой, «искупленной от гибели-смерти»[4].

При этом, по убеждению Чекрыгина, назначение искусства не только созерцательное и пророческое. Вектор эволюции, который проходит через человека творящего, человека-художника, необходимо влечет его к новым рубежам, открывает перспективы реального жизнетворчества, мироустроительного дела, когда поприщем человеческого художества становится вся вселенная, когда мир совершенных образов и форм, творимых в искусстве, распространяется на бытие в целом, а завершением художественного акта является «Построение Рая»[5]. Здесь Чекрыгин закономерно сближается с А. Белым и В. Ивановым: их эстетические теории также сложились под значительным влиянием идей русского космизма[6], и они также считали высшей стадией, к которой устремлено развитие искусства, искусство теурги-

[1] В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. М.: RA (Русский авангард), 2005. С. 210.

[2] *Чекрыгин В.Н.* О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства // Там же. С. 232.

[3] В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 210.

[4] В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921 // Там же. С. 214.

[5] В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922 // Там же. С. 217.

[6] См.: *Гречишкин С.С., Лавров А.В.* Андрей Белый и Н.Ф. Федоров. С. 147–164.

ческое, сливающее творчество с религиозным деланием[1], поставляющее художника «религиозным устроителем жизни»[2].

Построение основ новой эстетики у религиозных мыслителей-космистов было тесно связано с более широкой задачей, которую они ставили перед собой, — с задачей углубления основ христианского учения о человеке. Как мы уже знаем из предыдущих глав книги, для Федорова и Соловьева, Бердяева и Булгакова человек создан как со-творец, соработник Бога в деле устроения и одухотворения мира. Он призван распространять рай во всей необъятной вселенной, подготовлять условия для воцарения в мире Царствия Божия. Получается, творчество совсем не избыточно. Оно не просто дано, оно задано человеку, является важнейшей частью Божественного домостроительства.

При этом между творчеством Бога и творчеством человека есть важная грань, которую особенно подчеркивал С.Н. Булгаков. Бог способен к творчеству из ничего, человек же творит из уже созданного Творцом. Но это не значит, что творческая деятельность второсортна. Это деятельность возделывания и украшения Божьего сада, «любовного труда человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»[3], которую человек должен был исполнять, но не исполнил, в результате чего мир ввергся в катастрофу грехопадения. И теперь, после явления в мир Христа, наконец должен исполнить.

Впрочем, путь к этому исполнению не просто тернист, он тормозится самим падшим природным статусом мира. Созидательно-творческой деятельности человека препятствует разрушительный и смертоносный характер так называемых естественных законов (борьба за существование, пожирание, вытеснение, смерть). Мешает двойственность, противоречивость его собственной натуры, искаженной первородным грехом. И искусство в условиях падшего бытия «бессильно и безответно», не затрагивает саму плоть этого мира, а «лишь создает на земле или над землею свой особый мир красоты»[4]. Искусство тревожит сердца «вестью о мире ином», но не возводит к этому миру[5], раскрывает перед человечеством образ благобытия, но не воплощает его в реальности. Вслед за Бердяевым Булгаков писал о трагедии искусства, которое всей силой творческого порыва устремляется к абсолюту, хочет стать не утешающим только, но и действенным, не символическим, а преображающим[6] и… творит лишь подобия. Усиливается озарить изнутри дремлющее слепое пространство вещества, преодолеть красотой стихии распада, но — не достигает цели.

---

[1] *Белый А.* Символизм как миропонимание. С. 115, 117, 120.

[2] *Иванов В.* Искусство и символизм // Иванов В. Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer oriental chrétien, 1974. С. 595.

[3] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 1. С. 171.

[4] Там же. С. 306.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 320.

В те же пределы, в ту же стреноженность творчества в границах смертного мира, природного порядка, в котором действуют силы тления и распада, уперлись в своем порыве к теургическому деланию и русские символисты. Размышляя «о границах искусства», Вячеслав Иванов писал: «Томление художника и томление вещества, ему послушного, одно и то же: оба тоскуют по живой, не символической жизни. Подчиняясь творческому гению, Природа выражает свое согласие на сотрудничество с человеческим духом в осуществлении чаемого освобожденного мира; она говорит человеку: "Веди меня, и я за тобой последую". Но человеческий гений ограничивается благовестиями и обетованиями, хотел бы и не может совершить теургический акт и совершает только акт символический»[1]. Иначе невозможно «в гранях наличной данности мира», ибо «грехопадение и проклятие раздробило целостное творчество, создавая разделенные искусства»[2].

Пока мир и человек пребывают узниками природной необходимости, искусству не преодолеть границы символического, а не реального творчества. И мечта художника, «чтобы тот свет Фаворский, рассеянные лучи которого он уловляет в свой художественный кристалл, просиял во всем мире и явил свою космоургическую силу в спасении мира»[3], останется лишь мечтой.

Есть ли выход из создавшегося положения? Он — на путях восходящего развития, преодоления природного порядка существования, победы над смертью. Для христианских космистов, как уже говорилось в других главах, осуществление этой победы требует сотрудничества Бога и человека. И роль человека в нем вовсе не вспомогательна. Напротив, человек, виною которого мир ниспал в катастрофу, должен приложить все усилия, чтобы восстановить этот мир «в то благолепие нетления, каким он был до падения»[4].

Федоров, которому принадлежит эта миницитата, предлагает сильный и смелый мыслительный ход: «Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине, — мы должны, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть, разрушиться»[5]. Помимо онтологического критерия (Божий замысел о человеке) Федоров опирается здесь на критерий нравственно-религиозный, идущий уже из глубины совести самого человека как существа смертного и чувствующего утраты. Сознание смертности и скорбь об утратах возжигают в его сердце тоску по иному, благому и бессмертному, состоянию мира и одновременно — жажду его достижения, воплощения в реальности.

Искусство, по Федорову, рождается у могилы, художественный порыв возникает из скорби. По физической необходимости хороня своих умерших,

---

1 *Иванов В.* О границах искусства // Иванов В. Собр. соч. Т. II. С. 647.
2 Там же. С. 649, 648.
3 *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 332.
4 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 401.
5 Там же. Т. 2. С. 77.

человек давал им новую жизнь в виде памятников, стремился запечатлеть живописно или скульптурно, воссоздать их хотя в виде подобия.

Древний мир давал впечатляющие примеры этих воскресительных усилий искусства. Достаточно вспомнить погребальные маски с изображениями умерших, накладывавшиеся на египетские мумии, саркофаги, повторявшие формы тела умершего, или погребальные портреты, самые известные из которых были найдены в том же Древнем Египте в некрополе оазиса Файюм. Эти маски, саркофаги, портреты собраны теперь в крупнейшем собрании древней живописи — знаменитом парижском Лувре. Когда проходишь по залам и видишь эти лица — не с закрытыми, а с широко открытыми глазами, глядящими из глубины веков, невольно в уме и сердце начинают звучать слова христианского «Символа веры»: «Чаю воскресения мертвых». В своих истоках, подчеркивает философ общего дела, искусство есть попытка «мнимого воскрешения»: повинуясь сердечному чувству, оно восстановляет то, что «по необходимости физической» предано земле. Из чувства утраты, из протеста против смерти и разрушения и возникли, замечает Федоров, первые памятники собственно искусства, стремившиеся живописно или скульптурно запечатлеть облик умершего, воссоздать его хотя бы в виде подобия.

Среди разнообразных, всегда афористичных и образных определений, которые Федоров дает искусству, есть и такое: искусство как «противодействие падению». Мыслитель раскрывает его на примере архитектуры — ее создания вытянуты в вертикаль, являют собою зримое сопротивление закону тяготения: в этом законе для Федорова как бы воплощена сила природной необходимости, влекущая все — живые и неживые — тела природы к разрушению, «падению», смерти. Архитектура собирает и художественно организует природную материю, творит из нее новый, совершенный и гармоничный мир. В ее пространстве действуют иные законы, выработанные и примененные самим человеком.

Так эстетика космизма выделяет проективную, преображающую способность искусства, видя в ее развитии первый шаг к преодолению разрыва между искусством и жизнью. В камерном, предварительном, «опытном» виде искусство осуществляет тот принцип регуляции, который, по убеждению Федорова должен стать основой действия человека в мире, является как бы лабораторным предварением будущего творчества. Ту же мысль находим и у Владимира Соловьева. Обозначая дальние — жизнетворческие — горизонты искусства, он одновременно подчеркивает, что в своей нынешней природе художник не способен приблизиться к ним. И тем не менее художник должен задавать своим творчеством вектор развития человечества, образ будущего состояния мира, в котором уже будет преодолена «темная сила», одержащая ныне материальное бытие, стать «пророчеством» о грядущем Царствии Небесном, «переходом и связующим звеном между красотою природы и красотою будущей жизни»[1].

[1] *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 398.

Преображающая, регулятивная способность искусства наиболее отчетливо проявляется в «искусстве священном», религиозном. Здесь она обретает необходимую векторность и силу, всецело ориентирована в поле высшей цели. Федоров много пишет о символике храма: в нем воплощена своего рода религиозно-художественная модель преображенного мироздания, «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею»[1]. Само богослужение, совершающееся в его стенах, когда верующие соединяются в совокупной молитве об умерших, в евхаристическом общении, мыслитель рассматривает как прообраз будущей литургии «внехрамовой», общего богочеловеческого дела, возвращающего «жизнь тем, от коих ее получил»[2].

Последователи идей Федорова, мыслители-космисты 1920–1930-х годов А. Горский и Н. Сетницкий также подчеркивали значимость для христианской традиции художественных, прежде всего архитектурных, прообразов благобытия, трактуя их как задание пришедшему «в разум истины» человечеству. Особенно привлекал их Новый Иерусалим, построенный патриархом Никоном не только в воспоминание Иерусалима, колыбели христианской эпохи, но и в качестве иконы Иерусалима Небесного, не потустороннего, а воплотившегося здесь, на земле. Монастырь, повторявший в точности топографию Святых мест и одновременно предызображавший Небесный Иерусалим двадцать второй главы «Откровения Иоанна Богослова», должен был явить раскольникам-старообрядцам с их напряженным ожиданием кончины мира, острым чувством богооставленности, убежденностью в безблагодатности жизни образ преображенной и спасенной земли[3]. И конечно, мыслители-космисты не забывали Дивеево, которому, по пророчеству преп. Серафима, «великого чтителя Воскресения»[4], как называл его Федоров, суждено стать «Дивом Всемирным»[5]. Слово святого старца о Серафимо-Дивеевской обители как «четвертом жребии во вселенной Божией матери», из которого «свет веры Христовой через <...> Воскресение из мертвых Великого Старца Серафима утвердится [во] вселенной всей»[6], они прочитывали сквозь призму «в линиях перспектив, устанавливаемых “Философией общего дела”»[7], видели в нем пророчество о будущей активно-христианской эпохе истории. И даже саму топографию Дивеевской общины они рассматривали в свете федоровского воскресительного проекта. Воображению Фе-

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 159.

[2] Там же. Т. I. М., 1995. С. 401, 297.

[3] См.: *Сетницкий Н.А.* Мессианство и русская идея // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 291.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 4. С. 482.

[5] А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 15(28) августа 1926 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 396.

[6] Литературная учеба. 1991. № 1. С. 133.

[7] *Горский А.К.* Николай Федорович Федоров и современность // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 679–680.

дорова представлялся целый архитектурный комплекс, эстетически выражающий преодоление разрыва между храмовой жизнью, единство веры и знания, глубину религиозно-нравственной задачи, стоящей перед людьми, соединившимися в общем деле: школа-храм, музей, обсерватория. И образ «Дивеевской обители с ее образцово устроенными "воскресительными очагами", своеобразными "храмами-музеями", центрами грядущей земледельческо-небодельческой культуры» трактовался ими как проявление «активной апокалиптики»[1]. «Дивеево с его канавкой — это Китеж троеперстия. Здесь устойчивая лестница от земли на небо»[2], — писал А.К. Горский.

Тогда же в работе «Смертобожничество» Сетницкий и Горский дали свое осмысление определениям VII Вселенского собора. На этом соборе, состоявшемся в Никее в 787 году, была низложена ересь иконоборчества, а главное — через утверждение иконопочитания — оправдано искусство. В признании богоносности иконных изображений, запечатлевающих на природном материале нетленные, горние образы, красоту святости и совершенства, «выразилось, — подчеркивали они, — великое доверие православной церкви к художнику и художественному вдохновению, за которым была признана способность восходить к реальному первообразу и находить методы и пути, схемы и образы, указывающие для каждой эпохи по-своему границы той сферы, в которой должна реализоваться человеческая активность, направленная к действенному преобразованию мира»[3]. Религиозное искусство, в сущности, стало мостом между конечным идеалом и его воплощением во «всей совокупности внешнего мира»[4]. Более того, в творческом акте уже полагалось начало преображению, ибо художник в процессе творчества закреплял «в яви путем сочетания красок, мозаики или другого пригодного к сему вещества»[5] токи божественных энергии, становился их проводником и распространителем в бытии.

* * *

В русском космизме вопросы эстетики были тесно связаны с кругом историософских проблем. Мыслители-космисты были убеждены: свое завершение и оправдание искусство получает только через оправдание истории. Именно поэтому столь большое место в наследии Федорова и Соловьева, Бердяева и Булгакова, Горского и Сетницкого занимала полемика с идеей краха и неудачи истории, особенно в крайнем, леонтьевском ее варианте, столь резко и непримиримо отрицающем в бытии благие, созидательные его потенции.

Философ и богослов С.Н. Булгаков, апологет софийности твари, подчеркивал, что христианство не испытывает спиритуалистического презре-

---

[1] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 680.
[2] А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 15(28) августа 1926. С. 398.
[3] *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество. С. 92.
[4] Там же. С. 94.
[5] Там же. С. 93.

ния к материи. Образ Божий пребывает здесь на всем творении. Материя утверждается «в ее онтологической сущности, подлинности и святости»[1]. Христианское мирочувствование животворит и питает искусство, ведь искусство живет такой же «влюбленностью в душу мира»[2] и в высших своих созданиях стремится достичь чаемого «просветления плоти», качества «духовной телесности». Чем же тогда оборачивается пессимистический взгляд на историю? Увы, этот взгляд граничит с буддийским отрицанием материи как абсолютного зла. Здесь жажда не преображения мира, а освобождения от него, стремление не к полноте воплощения, а к развоплощению. И потому историософский пессимизм и катастрофизм губителен для художественного творчества: обрекает его на худосочную, вымороченную, иллюзорную деятельность, либо толкает на безрелигиозный, языческий путь, путь заведомо ложный, легко приводящий к глубинам неверия, инфернальности, сатанизма.

Как уже было сказано, русский космизм не признает искусства секуляризованного, оторванного от живого источника веры, искусства самодовлеющего, «от общей мировой жизни» принципиально обособленного, поставляющего себя «по ту сторону добра и зла». Эстетический аморализм и эстетический сепаратизм равно чужды ему. Напротив, опираясь на традиции христианской эстетики, мыслители-космисты подчеркивают необходимость для художественного творчества сверхъэстетического, религиозно-нравственного критерия. Именно в единстве, во взаимном возрастании в мире нравственности и красоты достигается полнота обожения. Не говоря уже о том, что, только определяя себя в поле высшей религиозной цели, включаясь в богочеловеческое дело спасения, искусство получает возможность выйти за свои нынешние, земные пределы, как бы поднять себя за волосы, расшириться до жизнетворчества.

В системах эсхатологического катастрофизма, которые мы разбирали в главе о смысле истории, картина прямо противоположная. Здесь мы сталкиваемся с колоссальным разрывом этики и эстетики. Они, с точки зрения того же Константина Леонтьева, «две вещи несовместные». Земная жизнь и история не могут быть оценены sub specie aeternitatis[3], в них все преходяще, а потому и не применима к ним норма религиозно-этическая, которая «не от мира сего». Доминирует — любование мощью родовой жизни, ее зарождением, цветением и великолепным закатом. Высшим и единственным критерием жизни становится наслаждение — страстной, чувственной, плотяной красотой. У К. Леонтьева складывается своя «эстетика жизни» с се пышностью и разнообразием форм, жгучей экзотикой, с ее восхищением типом хищным и страстным, вековечной борьбой сил демонических, «страстно-эстетических»

[1] *Булгаков С.Н.* Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 539.

[2] Там же. С. 541.

[3] Под знаком вечности *(лат.)*.

с «божественными»[1]. Это эстетика жизни как она есть, жизни падшей, непреображенной, антиномичной — как разительно отличается она от эстетики жизнетворчества, жизни какой она должна быть! И что замечательно: в ней пестуется любование, присутствует художественное наслаждение, но нет любви, той самой любви к Божьему творению, которая жаждет его увековечения, бессмертия, совершенства, а не просто попущает ему возгореться жгучим, всепожирающим пламенем, «просиять и погаснуть».

Стоит встать на позиции историософского пессимизма — и история и эстетика поменяются местами. Теперь уже не история, осмысленная религиозно, дает высший идеал искусству, но сама почтительно склоняет выю перед красотой как «разнообразием в единстве» (не как благобытием), взращивает в себе эстетический идеал, хотя и непросветленный, «хотя и с большими, неизбежными пороками, страданиями, даже волей неволей и с грехами»[2]. И рождается «эстетическая концепция жизни и истории»[3], которая придает особую ценность антиномиям жизни, ибо именно в них, в мощном динамизме борьбы непримиримых начал, в «томлении и тоске тварного мира», жаждущего вечности, но бессильного достичь ее, и заключена красота.

Подобной эстетизацией жизненных противоречий и противоборств, провозглашая основой своего миросозерцания «эстетический amor fati»[4], сторонники позиции эсхатологического катастрофизма стремились ослабить ощущение трагизма земного бытия — безысходного и непреодолимого для человека, заговорить, заклясть зияющую бездну, найти в огненном потоке истории смысл и опору как для отдельной личности, так и для совокупности личностей — для народа, нации, человечества. То же самое делали уже не на русской, а на германской почве Р. Вагнер и Ф. Ницше. Знаменитый немецкий композитор, реформатор оперного искусства выступил с идеей синтеза искусств в музыкальной трагедии, универсальном, многомерном жанре, органически соединяющем разные виды искусства: танца, живописи, слова и музыки. Эту музыкальную трагедию композитор полагал наследницей трагедии Древней Эллады, в которой билась «коллективная душа всей нации», давая возможность потрясенному зрителю «постигнуть себя самого»[5], утишая в его натуре центробежные, индивидуалистические порывы, соединяя его с себе подобными в общем религиозном жизнечувствии. Фридрих Ницше пошел вслед за Вагнером, углубляя и развивая его мысль. Философ сделал особый акцент на происхождении трагедии из оргиастических культов Древней Греции, из дионисовых мистерий

---

[1] К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 36–37.

[2] Там же. С. 38.

[3] *Устрялов Н.В.* Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. № 9. С. 64.

[4] *Эрн В.Ф.* Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 218. *Amor fati* — любовь к року (*лат.*).

[5] *Вагнер Р.* Искусство и революция // Вагнер Р. Избранные работы. М.: Искусство, 1978. С. 110.

с их исступленной, опьяняющей атмосферой, погружаясь в которую, участники сакрального действа прямо соприкасались с праматеринским, природным, хтоническим началом, узнавали в нем свое «наследье родовое». И в то же время указывал, что в высших образцах античной трагедии эта неукротимая, темная дионисовская стихия (питавшая, по Ницше, и греческую лирику), отзвук непосредственно творящей силы природы, переплетена со светлой аполлоновской грезой о гармоничном и прекрасном космосе, бурная, брутальная активность уравновешена умиротворенной созерцательностью, столь свойственной эпической поэзии.

Дионисизм и аполлонизм, две противоположности в своем столкновении и единстве, образуют структурную и мировоззренческую основу трагедийного действия. Именно они ведут диалог героя — голос индивидуальности — с хором, за которым стоит общегреческое религиозное сознание, укорененное в древнем мифе. Именно они определяют и катарсическое воздействие трагедии, когда напряженное, исполненное драматизма столкновение героя с роком, его «души отчаянной протест» разрешается в «могучем чувстве единства» с неумирающим и вечным природным целым, когда в голосе хора звучит нам «метафизическое утешение <...> что жизнь в основе вещей, несмотря на смену явлений, остается несокрушимо могущественной и радостной»[1].

Германский вариант объединения искусств неоднократно обсуждался русскими мыслителями-космистами, которые стремились дать ему прежде всего религиозно-философскую оценку. В эстетике трагического синтеза они увидели прямую связь с идеей краха истории, следствие разочарования в благом исходе мирового процесса, в возможности одоления одержащей бытие силы зла. Не случайно этот синтез у Ницше рождался из глубоко пессимистического сознания античности, где блеск и красота космоса бессильны перед древним, первозданным хаосом, где так ярок и впечатляющ образ «золотого века» позади и так сильна идея фатума, неизбывного родового проклятия: вспомним знаменитые мифы, легшие в основу великих трагедий Эсхила, Софокла, Еврипида: ни Эдип, ни Медея, ни Агамемнон не могут избегнуть родового проклятия и гнева богов. А Вагнер строил свою знаменитую тетралогию «Кольцо нибелунга» (1852–1876) на материале скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца, катастрофы, сумерек мира. Гибнет под натиском сил зла и хаоса Вальгалла, светлый чертог богов-асов, а за ним и Митгард, «срединная земля», обиталище людей, и ничто не может отвратить это.

Этическая установка трагедии — стоицизм, вырастающий на почве бессилия и безнадежности, и даже более того — надрывная, исступленная «любовь к роковому», заостряющаяся в безумный, отчаянный порыв «всем

[1] *Ницше Ф.* Происхождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Собр. соч. Т. 8. М., 1902. С. 58.

как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением»[1], как это формулирует Ф. Ницше.

И Вагнер, и Ницше, стремившийся «по ту сторону добра и зла», были поклонниками философии Артура Шопенгауэра с ее глубинным пессимизмом и апологией слепой воли, темного влечения к жизни, что лежит в начале вещей. Воли вечно неудовлетворенной, бессмысленной, страдающей, производящей мир, который является «наихудшим из возможных». И единственная возможность для человека избавиться от страдания, от фатальной плененности этим миром, состоит в том, чтобы начать воспринимать этот мир и существование в нем «только в качестве эстетического феномена». Чему, по Ницше, и служит эллинский трагический миф: он «имеет целью нас убедить, что даже ужасное и чудовищное есть только художественная игра, которую Воля, в вечном избытке радости, ведет сама с собою»[2].

Трагедия примиряет с противоречиями бытия и истории, возводя их в ранг эстетически прекрасного. Она эстетизирует и саму конечную гибель мира — так что в своей сокрушительной мощи и красоте эта гибель из мучительной и ненавистной, тоской схватывающей сердце становится даже желанной. Ибо позволяет ощутить высшее напряжение жизни, воочию лицезреть столкновение и буйство стихий, величественную картину распадающейся вселенной, быть и самому захваченным этим неудержимым лётом к небытию, вкусить в нем высшее наслаждение.

Федоров и христианские космисты задаются вопросом: «Должны ли все искусства соединяться в трагедии как изображении гибели мира»[3] или это соединение возможно и на иных — не катастрофических путях? Отвечая на этот вопрос, они противопоставляют синтезу искусств в музыкальной трагедии литургический синтез искусств. Действительно, если мы обратимся к эстетике церковных служб, главной из которых является литургия, то увидим, что впечатление, производимое ими на человека, вступающего под своды храма, построено на единстве искусств. Об этой литургической эстетике в свое время размышлял отец Павел Флоренский, посвятивший ей статью «Храмовое действо как синтез искусств». В храмовом служении, подчеркивал он, объединены церковное зодчество (храм как место совершения литургии), иконопись и фреска, скульптура, вокальное и словесное искусство, не говоря уже о таких, казалось бы, второстепенных, но на деле чрезвычайно важных для гармонии и стройности службы умений как «искусство огня», запаха, дыма, одежды[4], а еще о «своеобразной хореографии, проступающей в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей, в схождениях и восхождениях ликов, в обхождении кругом престола и храма и в церковных

---

[1] *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: Несвоевременные размышления; Из посмертных произведений (1873–1875); Мы филологи. М., 1909. С. 352.

[2] *Ницше Ф.* Происхождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм. С. 173.

[3] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 159.

[4] *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. 1922. № 1. С. 32.

процессиях»[1]. Если отодвинуть на время в сторону аспект богословский и рассматривать храмовое действо в плоскости эстетики, оно предстанет величественной «музыкальной драмой»[2], преемственной со «священной трагедией Эллады»[3], — но только это «драма» уже христианской эпохи, целостнее и органичнее соединяет разнородные художественные энергии, подчиняя их единой религиозной цели, а главное — в ней коренным образом переосмыслены и отдельные элементы действа, и его общая направленность. В отличие от античной трагедии и немецкой музыкальной драмы, рисующих мир во всей его падшей, противоречивой данности: реальности «трагического поглощения» «последующим предыдущего»[4], реальности конечного крушения и катастрофы, — литургический синтез искусств созидает образ, икону «преображенного, восстановленного творения»[5]. «Храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями, а как вместилище пения, точнее, отпевания храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле, как кладбище, и небо становится жилищем отживших»[6], — пишет Федоров.

Храмовый, литургический синтез искусств основан на оптимистической картине бытия и истории, вырастает из христианской идеи обожения. Поворот здесь сделан не в русло пассивной созерцательности или безнадежной борьбы («Мужайтесь, о други, боритесь прилежно, Хоть бой и неравен, борьба безнадежна!» как писал в свое время Тютчев, обозначая позицию стоического поведения человека перед лицом роковой необходимости), а в сторону благой, созидательной активности человека, активности веры и богочеловеческого дела. Если даже в мире и царствует слепая воля, «сила рождающая и умерщвляющая», то задача и долг человеческого рода — обратить ее в «воссозидающую и оживляющую», спасти мир от гибели, «а не восхищаться трагической гибелью его»[7]. И на первом плане — истолкование художественного творчества с точки зрения должного, или, как говорят философы, с деонтологической точки зрения. Искусство, так понятое, берет свое начало уже не в бурных вакхических оргиях, не в гимнах опьяняющей похоти (как то представлялось Ницше), а в покаянных надмогильных плачах, в «печали об утратах рожденными родивших и особенно о роковом вытеснении сынами отцов»[8]. Полноты же искусство, понятое не «как игра», а «как дело»[9], до-

---

[1] *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусств. С. 32.
[2] Там же. С. 31.
[3] Там же. С. 32.
[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 159.
[5] *Иеродиакон Роман (*А.Г. Тамберг). О богословии иконы в Древней Руси // Преп. Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу. М.: Изобразит. искусство, 1994. С. 7.
[6] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 230.
[7] Там же. С. 159.
[8] Там же. С. 163.
[9] Там же. Т. 3. С. 286.

стигает, по Федорову, не тогда, когда отдается служению непросветленной мировой воле и во всеоружии художественных средств эстетизирует гибель мира, а когда проявляет волю к спасению твари, к преображению, к преодолению смерти и розни.

В эстетике литургического синтеза переосмыслено само понятие трагического: оно перестает быть связано с такими противоречиями, которые изначальны, вечны и неразрешимы ни в каких планах, переводится в область относительного, становится приметой временного — послегрехопадного — состояния мира, а не его сущностным, определяющим качеством. Для Федорова трагично не только сознание одержащего бытие зла, но и чувство собственной вины и ответственности за это зло. На место языческой трагедии, исполненной «духа одурманивания», он ставит «христианскую трагедию отрезвления от греха и победы над ним и его следствием, смертью, — трагедию Великого Пятка и Великой Субботы и Светлого Воскресения или Пасху Страдания и Пасху Воскресения»[1]. А уже эта «христианская трагедия» необходимо влечет за собой соединение всех искусств в храмовом действе, предваряющем всеобщее преображение, «превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости»[2].

* * *

Эстетика христианских космистов носила подчеркнуто антисекулярный характер. Федоров много писал о секуляризации как своего рода грехопадении искусства. Умаление религиозной идеи, с его точки зрения, губительно для художественного творчества. Искусство, ориентированное в кругу прежде всего земных, природных интересов, человеческих и только человеческих целей и ценностей, все активней начинает служить «миру сему», неоязыческому выбору нынешней цивилизации, склоняет выю перед идеалом общества потребления, перед требованиями «массовой культуры», служит «обществу, пирующему на могилах отцов»[3].

Впечатляющие примеры девальвации искусства Федоров находил в сфере литературы. Он показывал, как искажается в человеческой истории словесное творчество, как от литературы древней, священной, рожденной живым чувством утраты, памяти об отцах и предках (эпические поэмы, погребальные плачи) движется оно в сторону развития новых, внерелигиозных, светских жанров (комедия, роман, эпиграмма, сатира и т. д.). А в Новое время все больший удельный вес в нем начинают занимать произведения-однодневки, чада периодики, журналистики, «которые, появившись утром и ужалив, умирают вечером, а на другой день сами уже хоронятся в музее»[4]. С убийственной иронией пишет Федоров о «новом роде литературы, извест-

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 158.
2 Там же. С. 231.
3 Там же. Т. 1. С. 143.
4 Там же. Т. 2. С. 411.

ном под именем реклам»: литературы, служащей промышленности и торгу, слагающей «оды вещам». А «что в литературе реклама, то в живописи и скульптуре — вывеска, а в зодчестве — архитектура магазинов, лавок»[1], — таков удел искусства «блудных сынов», отрекшихся от всеобщего, богочеловеческого дела.

Эстетика XIX в. почитала наиболее зрелой и совершенной художественной формой роман. Властитель дум В.Г. Белинский называл роман «эпосом нового времени». Федорову же полагал, что эпос, плод коллективного, соборного творчества, в котором звучал голос всего народа, голос «сынов, говорящих об отцах и чувствующих, сознающих себя братьями»[2], не только не возвышается до романа, напротив — деградирует, вырождается в него. Роман есть эпос секуляризованный, дитя литературы светской, так и не ставшей проектом воскресительного, оживотворяющего труда.

Близкую точку зрения выражал Н.А. Сетницкий. Он увидел в романе всецелое порождение западно-европейского искусства, духовно укорененного в эллинизм и пессимизм: оно уже смирилось с трагедией, уже не ищет невозможного. Напротив, в борении непримиримых начал, в неразрешимых антиномиях жизни оно открыло свою привлекательность и свою красоту. Роман с его щедрым, захватывающим действием, искусным кружевом перипетий, коллизий, конфликтов, с его эффектной развязкой — неважно, счастливой ли, гибельной, — с его тонким, разъедающим психологизмом (который, однако, лишь обнажает диссонансы человеческой натуры, но не устраняет их, вскрывает, но не врачует раны души), с его извечным противоречием героя и среды, в сущности, отражает в себе лик нынешнего обезбоженного мира, снимает слепок с жизни, как она есть. Но он неспособен создать образ преображения этой жизни и в этом смысле становится прокрустовым ложем для творчества, обламывает ему крылья, угашает в нем зов идеала.

По мысли христианских космистов, внутри искусства не раз возникала воля к устранению разрыва между духовным и светским, храмовым и внехрамовым, между художеством, верой и жизнью. Особенно она была сильна в русской литературе, в таких ее вершинах как Пушкин, Гоголь, Достоевский. Их творчество развивалось по пути поиска нового, синтетического жанра, жанра «литургической эпопеи», призванной явить в живой художественной ткани, в насыщенных, полнокровных образах, в сюжетной динамике новый, благой, совершеннолетний тип сознания и мирочувствования, раскрыть новый «образ действия» человека в бытии, представить новую модель взаимоотношений между «я» и «другими». В романе (да и в жизни, как она есть) конфликт личности со средой, в сущности, не имеет иного исхода, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам; в литургической эпопее, выходящей за границы искусства, он может быть разрешен созна-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 424.

[2] Там же. С. 400.

тельным, творческим, соборным взаимодействием личностей — в «работе спасения», жизни «со всеми и для всех».

Говоря о необходимости христианского обновления искусства, Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, отнюдь не призывали ограничить художника рамками сугубо церковной сферы. Они стремились ориентировать весь огромный и щедрый материк человеческого творчества в перспективе высшего идеала, взращивать литургичность в жанрах внецерковных. Так, П.А. Флоренский писал о развитии искусства портрета, указуя, что в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»[1]. По мысли философа и богослова, портрет по типу обобщения все более должен приближаться к иконе, выявляя в глубине личности образ и подобие Божие, запечатлевая на холсте отблеск ее грядущего преображения. Такой портрет Флоренский называл называет «иконным» портретом, или «портретом по воскресении».

В том же ключе выступал и Василий Чекрыгин, ратовавший за усвоение светской монументальной живописью синтетической формы фрески[2]. А Валериан Муравьев провидел то время, когда зодчество и живопись, музыка и хореография снова станут священным искусством, но уже не храмовым, а внехрамовым, развернутся по лику земли, «служа зародышем космического служения», чтобы «обряды земные» были «началом обрядов мировых»[3].

Федоров в одном из писем своему другу и ученику В. Кожевникову вывел чеканную формулу нового, активно-христианского пути искусства — пути, прямо противоположного процессу разделения, секуляризации, в плену которого художественное творчество пребывало столетиями: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового»[4], преобразиться, дорасти до идеала. По убеждению философа, только так во всей полноте и силе проявит себя воспитательная, учительная функция искусства, которая не менее важна, чем будущее жизнетворчество. Не только в храмовом синтезе, но во всем своем родовидовом и жанровом многообразии, в совокупности всех форм и приемов мастерства, искусство может нести в мир весть о Царствии Небесном, свидетельствовать о тех фундаментальных и высочайших истинах веры, которые были сформулированы многовековым напряженным догматическим творчеством Церкви. И свидетельствовать не умозрительно-словесно, а образно, художественно, воздействовать синтетически, целокупно: на мысль, сознание, волю, на все чувства и душевные движения человека. В свое время Фе-

---

[1] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. С. 144.

[2] Подробнее см. в главе о В.Н. Чекрыгине во второй части данной книги.

[3] *Муравьев В.Н.* Овладение временем // Муравьев В.Н. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 96.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 100.

доров назвал храмовый синтез искусств «эстетическим Богословием»[1], в котором в образно-символической форме представлены ключевые истины веры. Но говоря о христианизации искусства, он стремился к тому, чтобы «эстетическим Богословием» стали все его сферы — не только те, что представлены в храмовом синтезе, но и те, что находятся за пределами храма. Внехрамовое «эстетическое Богословие» философ воспринимал как ту главную силу, которая подготовит род человеческий к религиозно-художественному Богодействию, к реальному жизнетворчеству.

В русле концепции проективности искусства лежали и эстетические размышления философов-космистов 1920-х годов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. В.Н. Муравьев не только рисовал перспективу искусства будущего, которое призвано к овладению временем, преобразованию Космоса, но и стремился определить задачи искусства на нынешнем, проективно-символическом его этапе, призывая художество стать прологом к будущему «времядействию», творчеством идеала, пророчеством о новых воскресительных путях жизни. Давал философ и собственные образцы проективного творчества, выразив в художественной мистерии «София и Китоврас» (1920–1925), повествующей об искании Царства правды, что соединяет небо и землю, религиозную сторону своего космократического проекта (подробнее см. в главе о Муравьеве во второй части книги).

А.К. Горский и Н.А. Сетницкий представили проективную концепцию художественного образа: в своей основе он «всегда есть образ действия», заключает в себе определенный тип миро- и жизнеотношения и, обладая силой эстетического воздействия, «впечатляясь через сознание», так или иначе организует «индивидуальное и массовое поведение»[2]. Вершинные образы мировой литературы — Гамлет, Дон-Кихот, Вертер, Фауст, типы «сына века», «героя времени», «лишнего человека», — по мысли Горского и Сетницкого, не только вбирают в себя характерные черты эпохи, но и по-своему влияют на нее, определяют атмосферу последующих десятилетий, воздействуют на умы и сердца новых поколений.

Но для искусства активно-христианского, желающего вести мир к «новому небу и новой земле», уже недостаточно галереи персонажей, воплощающих в себе те черты жизни и поведения, из которых слагается портрет человеческого рода в текущей истории, в жизни как она есть. Такое искусство особенно нуждается в идеалотворчестве, ищет фигуры, в облике и деле которых раскрывался бы перед людьми образ преображенной личности и «новый образ действия» — действия богочеловеческого, спасительного, благодатного. О том, какого плана должны быть эти фигуры, свидетельствует житийная традиция, а также те типы «положительно-прекрасного человека», которые были созданы в литературе жанрово хотя и светской, но ориенти-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 420.

[2] *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Заметки об искусстве // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 233.

ровавшей себя на постановку вопросов «о Боге и бессмертии». Речь идет прежде всего о творчестве Достоевского, где все эти типы в той или иной степени соотнесены с образом Спасителя — от святых, сознательно выстраивающих свою жизнь в плане уподобления, «подражания» Христу, до кн. Мышкина, старца Зосимы, Алеши Карамазова.

Достоевский в свое время глубоко и точно определил смысл подобной соотнесенности: Христос есть «идеал человека во плоти», «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек»[1]. Для Федорова, Соловьева, а также для Горского и Сетницкого, продолживших их мысль в XX веке, это образ чаемой полноты обожения, того «тела духовного» (выражение апостола Павла), в которое предстоит облечься человеку, и одновременно образ совершенной, жизнетворческой активности, полноты регуляции (ходил по водам, утишал бури, исцелял больных, воскрешал умерших, наконец, Сам воскрес, «упразднив смерть»). В работе «Организация мировоздействия» Горский указывает на Образ Христа как на «образ образов», подчеркивая, что «только этим образом измерит сам себя до конца человек», — именно поэтому «в него упирается путь каждого искусства», именно отсюда «вырастает необходимость <...> для каждого художника сказать какое-то свое слово о Христе, к евангельским повествованиям Матфея, Марка, Луки, Иоанна прибавить рассказ о своей встрече с Тем, Кто “к своим пришел, хотя свои Его не узнали”. Всякий художник вынуждается ныне силою вещей стать Евангелистом»[2].

Горский и Сетницкий поставляют перед искусством активно-христианской эры задачу освоения образа Спасителя. Но освоения отнюдь не в духе гуманистической, ренановской традиции, умалявшей Его Божественную природу, выключавшей ее из сферы художнического внимания. Православная установка в искусстве предполагает, по мнению мыслителей, изображение Христа именно как Богочеловека, в неразрывности двух Его природ, изображение Его не только как учителя веры и нравственности, но и как Воскресителя, не только в Его кенотическом, крестном, страдальческом подвиге, но и в «сиянии славы», в торжестве Фавора, в финальном восстании из мертвых — прообразе грядущего всеобщего воскресения. Именно такое изображение Христа Горский попытался дать в поэмах «Двое» (1933–1943) и «Ночь Никодима» (1934–1937), написанных на евангельский сюжет. Христос этих поэм — Христос воскрешающий и воскресший, повелевающий стихиями смертного мира и заповедующий своим апостолам творить Его дела.

Искусство, религиозно организованное, ориентированное на образ Богочеловека как на подлинный Центрообраз уже выходит за рамки художественной деятельности как таковой. От творца оно требует не только вдохновения и таланта, но и «особого напряжения духа, особой концентрации

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 172.

[2] *Горский А.К.* Организация мировоздействия // Горский А.К. Сочинения и письма. С. 751.

творческих сил», особой просветленности ума и сердца. Труд художественного воплощения здесь неразрывно сплетен с нравственной, психофизиологической работой над собой, с «опытом подвижнического умного делания» (пример этого отчасти дан в труде иконописцев), «подвиг искусства <...> встречается с искусством подвига»[1]. «Художественное воспроизведение образа Сына Человеческого» знаменует одновременно и дело собственного преображения, «облечения во Христа», воплощения в себе самом идеала «Совершенного Человека», и этот образ «становится в каждом, кто Его вкусил и принял, ядром внутренней жизни, стремящейся затем к соответственному пересозданию и всей внешней органической и космической среды»[2].

* * *

Раскрывая на примере искусства принцип регуляции — совершеннолетнего, истинно творческого мироотношения и мировоздействия, — философы-космисты неоднократно указывали на его двунаправленность, обращенность не только вовне, в окружающее бытие, но и на природу самого человека.

Человек, подчеркивал Федоров, не только созидающее, но и самосозидающееся существо. И «первым актом самодеятельности человека» было принятие им вертикального положения[3]. Человек обозначил свое явление в мир принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, заявил себя выше животной участи. Религиозный, молитвенный порыв к небу, ко Вселенной, к Богу и стал первым творческим порывом человека, первым актом искусства — как самосозидания, жизнетворчества: «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением — храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. Наша жизнь есть акт эстетического творчества»[4].

Религиозным актом восстания, превозможения себя открывается в истории долгий путь творческого самосозидания человека. Его венцом, по Федорову, должно стать полное не только нравственное, но и физическое преображение, обретение личностью новой бессмертной природы. Для Федорова это — важнейшая часть христианского делания в мире, во всей полноте раскрывающая Божий замысел о человека как о творце, существе благом, сознательном и свободном (мыслитель неоднократно подчеркивает, что «только самосозданное существо может быть свободным»[5]). Это — высшая форма искусства, искусство богочеловеческое, или, как говорит Федоров, «теоан-

---

1 *Горский А.К.* Организация мировоздействия. С. 752.
2 Там же.
3 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 249.
4 Там же. С. 162.
5 Там же. С. 229.

тропоургическое», «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека»[1].

Выше уже говорилось о взаимосвязи ряда антропологических и эстетических воззрений религиозных мыслителей-космистов с наследием восточно-православной мысли, прежде всего с исихазмом, о творческом развитии ими исихастской традиции. Параллели обнаруживаются и в данном случае. Исихазм, духовное течение в православном монашестве, достигшее полноты своего развития в XIV веке, было связано с практикой так называемого «умного делания». Исихасты (буквально — «священнобезмолвствующие») творили Иисусову молитву «Боже, очисти мя, грешного!» не гласно, а безмолвно и при этом в состоянии абсолютной духовной сосредоточенности, телесной собранности (использовалась даже особая практика дыхания и определенная поза). Умное делание сопровождалось сведением ума в сердце и пребыванием ума в сердце во время молитвы. На вершинах умного делания подвижники обретали дар узрения фаворского нетварного света, который ученики Христа созерцали на горе Фавор.

Исихасты, и один из главных апологетов этой традиции свт. Григорий Палама, ставили задачей христианского аскетического подвига достижение целостного духовно-телесного преображения человека, тем самым расширяя подвижничество за пределы просто «морального усовершенствования», «нравственного уподобления Христу»[2]. Нетварный божественный свет, стяжаемый в умном делании, в колоссальном усилии всего человеческого существа, распространялся и на тело подвижника, саму плоть его делал «светозарным и огненным отображением божественной красоты»[3]. Как писал игумен Иоанн Экономцев, аскетика, таким образом, возводилась на уровень «высочайшего художественного творчества, творчества, материалом которого является сам человек»[4].

Особенно значимым для идей и установок активного христианства было представление исихастов о путях достижения богочеловеческой синергии. С.Н. Булгаков так определял эти пути: «Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божества и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией»[5]. Непременным условием этого богочеловеческого соединения является напряженный труд «внутреннего делания»: просветления ума, очищения сердца, духовного трезвения, непрестанной молитвы, но одновременно необходимо и глубокое воздействие на телесную сферу, которое, помимо воздержания и поста (по

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 229.

[2] Игумен Иоанн Экономцев Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества). С. 182.

[3] Добротолюбие. Т. 5. М., 1890. С. 206.

[4] Игумен Иоанн Экономцев Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества). С. 183.

[5] *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж, 1953. С. 181–182.

Федорову, это лишь «отрицательное целомудрие», оно не искореняет радикальных изъянов физической природы человека, а лишь ограничивает, смягчает их), включает в исихастской традиции и разработанную систему физической концентрации, управления дыханием (так называемый, психо-соматический метод молитвы). Способность быть «носителем для силы Божией» обретается в труде обожения, и это для христианских космистов принципиально. Федоров, глубоко укорененный в православной традиции, философ-праведник и подвижник, не зря говорил о неразрывности регуляции внешней и внутренней, космической и духовно-нравственной, психо-физиологической. Мыслитель был убежден: только преображая собственную природу, сможет человек полнее и благодатнее воздействовать на мир вокруг себя, только достигнув богоподобия, станет реальным космизатором и управителем бытия, только сотворяя себя, вернее претворяя «в духе и истине», будет сотворцом, соработником Небесного Отца, а искусство сделает воистину жизнетворчеством[1].

Переосмысление идей исихазма в активно-христианском ключе было характерно и для христианских космистов 1920–1930-х годов А.К. Горского и Н.А. Сетницкого. В работе «Догмат и опыт» (1926), созданной Сетницким как продолжение богословского трактата «Смертобожничество», философ рассматривал историю христианского монашества, подчеркивая, что в ней, наряду с концепцией ангелозиса, делавшей основной упор на просветление умственно-духовной и сердечной сферы подвижника, была выдвинута концепция теозиса, всецелого духовно-телесного преображения человека, в которой уже была намечена «задача создания духоносного тела»[2]. Что касается Горского, то он обращался к теории и практике исихазма в своей философии эроса как философии преображения человека. Выдвигая идею регуляции эротической энергии, ее возгонки и трансформации в высшие, творчески-преобразовательные формы энергии, направленные на преображение и человеческой плоти, и плоти мира, мыслитель смело расширял границы аскетического опыта, так формулируя его задание: «Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в излучаемую чрез них и кристаллизующуюся вокруг кожи облачность) должно иметь своим результатом — восхождение сердца в ум — и приобретение мыслью и словом полноты воспроизводительной (воскресительной в этом случае) силы, где мужское и женское, оплодотворяя друг друга не дробно и частично — а взаимопроницая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой метаморфозы»[3].

---

[1] Впоследствии мысль о том, что переход от «творчества форм» к «творчеству жизни» напрямую зависит от преображения человеческого организма, «психофизиологического изменения его в организм сверхчеловеческий», высказывал А. Белый *(Белый А.* Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 162).

[2] *Сетницкий Н.А.* Догмат и опыт // Литературный архив музея национальной литературы. Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.23.

[3] А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 10 апреля 1940 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 700.

Итак, с точки зрения христианских космистов, преображая себя, свою природу, человек будет преображать и мир вокруг себя, открывая тем самым «новую религиозную эпоху творчества». Образ этой эпохи не раз возникает на страницах «Философии общего дела». Мыслитель упорно обращается к нему предвосхищающим сердцем, ищет точные, выразительные слова. Поприщем такого творчества станет уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры»[1]. «Сыны человеческие», придя, наконец, «в меру возраста Христова», овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, преобразят эти миры, объединяя их «в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений»[2]. Искусство будет тогда действительно воскрешающим, восстановляющим облик умершего уже не в дереве, камне или на полотне, а реально, во всей его духо-телесной полноте. Его предметом явится самый организм человека — ныне несовершенный, несамодостаточный, принципиально смертный.

Формулировки Федорова конкретно раскрывают ключевой тезис эстетики русского космизма: законы художественного творчества, созидающего мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать жизнь. «Эстетика, — утверждал мыслитель, — есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих»[3].

Но подобная вселенская задача не может быть осуществима средствами только искусства. Она требует целостности творчества, способности к гармоничной синтетической деятельности, которая одновременно является и мироустроительной, и художественной, активно воздействует на бытие и одновременно облекает его в прекрасные формы. Манифестацию этой целостности Н.Ф. Федоров и С.Н. Булгаков видели в божественной заповеди «обладания землей». В «Философии хозяйства» С.Н. Булгаков говорил об «изначальном единстве» хозяйства и искусства, в свете которого «они являются только разными сторонами одного и того же целостного жизненного процесса, жизни в гармонии и красоте, причем и сама она становится непрерывно совершающимся творчеством красоты, произведением искусства»[4]. Несмотря на грехопадение, раздробившее мир и человека, Булгаков не полагал «таковой синтез хозяйства и искусства, деятельную, твор-

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 202.

2 Там же. Т. 1. С. 401.

3 Там же. Т. 2. С. 231.

4 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 308.

ческую жизнь в красоте»[1] безвозвратно утраченной. Нет, Божий замысел о Своем творении, Его задание человеку не изменились после грехопадения, неизмеримо усложнились лишь условия их осуществления. И если способность к целостному, преображающему творчеству в райском состоянии была *дана* человеку, то на этапе искупления она ему *задана*, и не может быть иначе, ибо благое мироустроение, всеземное, всекосмическое художество есть «внутренняя, онтологическая норма человеческого творчества»[2].

Что касается Н.Ф. Федорова, то у него мысль о религиозном синтезе хозяйства и искусства легла в основу идеи регуляции природы, о которой на страницах этой книги уже говорилось не раз. При этом «необходимым условием» обретения искусством нового, совершеннолетнего состояния философ считал теснейшее его взаимодействие, с одной стороны, с религией, дающей творчеству высшую цель, с другой стороны — с научным знанием. Наука, в отличие от изощренного в фантазии художества, не создает совершенных образцов, но прежде всего познает свойства реального мира, все глубже проникает в глубины бытия, организуя и упорядочивая согласно открытым ею законам хозяйственно-трудовую деятельность человечества. Федоров утверждал: без того упорного труда познания, который берет на себя наука, невозможно достичь творческого управления миром, преобразить его в благолепный храм, в котором все будет оживлено и одухотворено разумом и любовью.

Впрочем, чтобы по-настоящему соединиться с искусством, сама наука должна стать другой. Она должна быть радикально расширена и нравственно преобразована. Ей следует выйти из области лабораторных опытов, локальных экспериментов в пространство всеземного и всекосмического исследования. Она должна работать не на взаимное истребление, не на обогащение одиночек, их жизнь «в свое пузо», а на спасение жизни, на регуляцию. Ей предстоит наметить пути к воплощению проекта совершенного мира, который в своих высших образцах раскрывает искусство.

Мысль о синтезе науки и искусства, знания и творчества была развита и в трудах Горского, Сетницкого и Муравьева. Актуальность такого синтеза особенно остро ощущалась в эпоху 1920–1930-х годов, прошедшую через мировую и гражданскую войны, пореволюционную разруху и голод. Мыслители задавались вопросом: имеют ли право знание и искусство замыкаться на теоретическом и эстетическом делании в то время как человечество встает перед лицом реальных бедствий, глобальных, планетарно-космических проблем и задач?

Опираясь на Федорова, А.К. Горский вывел проективную схему: «религия–наука–искусство–труд», полагая перед каждой из четырех составляющих свою роль в этом синтезе. Религия верховодит, ибо дает идеал. Искусство, опирающееся на идеал, эффективно и динамично организует «науку, коорди-

[1] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 308.

[2] Там же.

нируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества»[1], дает совершенную форму действию и его результату. А уже наука наконец по-настоящему организует «весь человеческий труд», направляя его в русло «преображения и очеловечивания природы»[2], воскрешения и жизнетворчества.

Проект синтеза религиозных, художественных, хозяйственных, научных, трудовых энергий рода людского выдвигал и Валериан Муравьев, о философии искусства которого отчасти уже говорилось в главе «Аргонавты бессмертия». Работая над мистерией «София и Китоврас», в духе Федорова и Булгакова он говорит о Церкви, которая должна организовать всю хозяйственную деятельность человечества и направить ее «по пути преображения мира». Философ подчеркивает, что такая задача позволяет включить в хозяйство «всякую реальную деятельность, создающую это преображение»[3]. Новое, религиозно ориентированное хозяйство вбирает в себя и искусство, и политику, и науку, и технику, и педагогику, организуя их в единое действие, ведущее к преодолению смерти и розни, к распространению принципа соборности на все бытие.

Своим требованием целостности творчества, синтеза науки и искусства в едином богочеловеческом деле эстетика русского космизма заметно отличалась от тех течений модернизма и авангарда, которые, выдвигая идеал творческого преображения мира, полагали его осуществление либо только на художественных путях, либо, напротив, на путях научно-технических, максимально приближающих работу художника к работе инженера, конструктора, а искусство — к производству.

Первая тенденция отчасти проявила себя в символизме. Его творцы — Александр Блок, Андрей Белый, Вячеслав Иванов — трактовали искусство как глубоко мистический акт, возводящий художника «a realibus ad realiora»[4], зажигающий в его душе теургическое стремление. Творчество было движимо здесь не позитивным знанием, а вдохновением, и именно вдохновение, мощный и щедрый дар гения стояло у истоков таинственного пресуществления плоти мира. Особенно же отчетливым было присутствие этой тенденции в замыслах Скрябина, в его проекте «вселенской мистерии», грандиозного художественного действа, которому композитор придавал эсхатологический смысл. А.К. Горский, посвятивший ряд работ творчеству Скрябина, замечал: «...вдохновенно-художественному синтезу композитора недоставало трезвого технического расчета, анализа, понимания свойства всего того материала, с которым он замыслил справиться. Проект мистерии был совершенно оторван от естественно-научной базы. Совершить в одиночку, или небольшой группой, дело гармонизации всей атмосферы планеты, не говоря

---

1 *Горский А.К.* Организация мировоздействия. С. 735.
2 Там же. С. 748.
3 *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 470.
4 См.: *Иванов В.* О границах искусства // Иванов В. Собр. соч. Т. 2. С. 641.

уже о трансформации космической среды, — такая мечта не может нам не казаться безумием»[1].

Религиозные философы-космисты справедливо полагали фантастическим и утопичным стремление в одиночном, мгновенном, прометеистском порыве выйти за пределы реальности, преодолеть гнет «всесильных, вечных и мертвых законов природы»[2] при помощи одного лишь искусства. Здесь им в высшей степени было свойственно «духовное трезвение». С.Н. Булгаков подчеркивал, что художественное творчество в своей оторванности от других сторон деятельности человечества — религиозной, научной, хозяйственной — не может и не имеет права посягать на теургические эксперименты. Такое посягательство граничит с магизмом; оно соблазнительно и безблагодатно, а потому заранее обречено на провал. Однако это вовсе не значит, что мыслитель выступал против теургии как способности человека и человечества к богоподобному, богоносному творчеству. Он лишь отрицал то понимание теургии, которое сложилось в модернистских кругах: теургия как магическое, сверхъестественное действо, как прерогатива «новых пророков», «посвященных», «избранных», далеко ушедших от прочего человечества. В такой трактовке был не только магический, но и человекобожеский, ницшеанский соблазн. В той же традиции, к которой принадлежал сам Сергей Николаевич, сложился совершенно иной образ богодействия: это медленно, но верно совершающийся в истории богочеловеческий труд обожения, труд синтетический, совокупный, всеобщий («со всеми и для всех» — пользуясь выражением Федорова).

Другая тенденция сформировалась в конце 1910-х — начале 1920-х годов в декларациях левых течений — конструктивизма, пролеткульта, ЛЕФ'а. Пореволюционная эпоха с ее пафосом тотального изменения жизни, делового, реального строительства, с перспективными планами расширения производства и научной организации труда как никогда ранее заострила проблему кризиса искусства, утратившего силу «актуального воздействия на жизнь», «способность действенного участия в процессе созидания форм жизни»[3]. В сознании новых эстетиков художество, это хрупкое, «беспомощное дитя», творящее лишь «прекрасную иллюзию», «нас возвышающий обман», померкло перед мощью, организованностью и упорядоченностью техники, перед индустриальной цивилизацией, зримо работающей на нужды человечества, созидающей полезные и необходимые вещи. И со всех сторон начали раздаваться призывы о «слиянии искусства с производством», о переходе его на рельсы реального жизненного строительства. «Сдайтесь, певцы и художники, кстати ли вымыслы ваши в наш век положительный?», — цитировал Горский стихотворение А.К. Толстого «Против течения» (1867),

---

[1] *Горский А.К.* Организация мировоздействия. С. 729.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 147.

[3] *Аркан Д.* Изобразительное искусство и материальная культура // Искусство в производстве. Вып. 1. М., 1921. С. 13–14.

характеризуя положение искусства в эру апологии производственного, жизнестроительного искусства, характерную для начала 1920-х годов. Но призывы эти, хотя и звучали с максимальной силой и убедительностью, на деле не разрешали проблему «жизнь и искусство». Напротив, заводили ее в тупик. Ибо в искусстве, низведенном до производства вещей, до ремесленничества, исчезало важнейшее специфическое его качество: дар творческого преображения действительности, ее увековечения, способность представить в художественном образе идеал мира и человека.

Это хорошо понимал тот же Чекрыгин, отстаивавший в полемике с левыми течениями особую природу творческого акта. Он же привлек внимание еще к одной особенности искусства: в отличие от техники оно не конструирует, не строит, но непосредственно рождает свои произведения. Оно не механистично, а органично. Шедевры инженерного гения — сложнейшие, утонченные инструменты и машины, монументальные постройки и хитроумные приспособления — поражают своей «уродливой, неприродной конструктивностью»[1], «конструкция техническая (современной инструментальной орудийной техники), — пишет Чекрыгин, — не имеет еще в себе признаков конструкции художественной»[2], которая, воплощая в себе новое, доселе не существовавшее в природе качество, тем не менее сохраняет природную пластичность, изящество, красоту. Именно поэтому мыслители-космисты, основывали «организацию мировоздействия», охватывающую все виды созидательной активности человечества в бытии, все области его теоретической и практической деятельности, на том творческом принципе, который дан в искусстве.

А.К. Горский, выдвинувший самый термин «организация мировоздействия», говоря об идеале искусства, напоминал церковное предание о Нерукотворном образе Иисуса Христа. Согласно преданию, эдесский царь Авгарь направил к Спасителю своего слугу, художника Ананию с просьбой об исцелении и о том, чтобы Анания написал Его портрет. Спаситель взял плат, отер им лицо, и на полотне запечатлелся Его чудный Лик. Интерпретируя этот сюжет, с которым Церковь связывала и традицию почитания икон, и освящение искусства, Горский подчеркивал, что в нем представлена модель будущего творчества человека, когда он обретет преображенный, бессмертный статус существования и его дух будет полностью управлять процессами, протекающими как внутри организма, так и в окружающем мире. Перейдя от нынешнего орудийного, технического прогресса, воздействующего на природу лишь внешним образом, при помощи механизмов и машин, к новому, совершеннолетнему типу прогресса — прогрессу органическому, человек сможет преображать реальность уже не при помощи кисти, красок, резца, технических орудий и инструментов, а непосредственным, творящим касанием.

---

[1] Как поражают такой конструктивностью создания тех художественных течений, которые принципиально отказываются от органических, природных форм (кубизм, супрематизм и т. п.). См.: В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920. С. 210–211.

[2] *Горский А.К.* Организация мировоздействия. С. 734.

Часть 2. Лица

ФИЛОСОФ ОБЩЕГО ДЕЛА. НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ

«...Необыкновенный, кажется, за всю историю христианской мысли невиданный человек»[1] — так писал философ и богослов Владимир Ильин о Николае Федоровиче Федорове (1829–1903), русском мыслителе, педагоге-новаторе, знаменитом библиотекаре Румянцевского музея. «На пиру русской философии» он отводил философу общего дела «красный угол, если не право председателя»[2]. А еще раньше Сергей Булгаков, один из ключевых деятелей русского религиозно-философского возрождения начала XX века, назвал Федорова «Московским Сократом», разумея колоссальный мировоззренческий сдвиг, который совершен им в истории человеческой мысли. Масштабы этого сдвига мы начинаем понимать только сейчас: «Пророку, — подчеркивал С.Н. Булгаков, — дано упреждать свое время»[3].

Федоров не раз повторял: «Всякая философия несостоятельна, если она — мысль без дела»[4], выражая тем самым глубинную этическую и практическую устремленность русской философии, которая меньше всего хочет быть только теорией, только рассуждением, пусть самым изысканным и виртуозным. Отечественные мыслители — от Чаадаева и Хомякова до Федорова и Соловьева, Булгакова и Бердяева, Флоренского и Муравьева — не рядятся в тогу академизма и пресловутой «научности». Они обращают к своим современникам живое слово об идеале, который, с их точки зрения, отнюдь не может оставаться лишь грезой, пусть и возвышенной, но никакого отношения к реальности не имеющей, но должен быть маяком, определяющим движение жизни, магнитом, создающим «высокое притяжение» для мира и человека.

Что же это за дело, к которому, по Федорову, должна призвать философия, не удовлетворяющаяся отвлеченным или, как он выражался, — «кабинетным» познанием? Ответ дерзновенен: преодоление смерти, «всеобщее воскрешение», творческое управление миром.

Философ не согласен с той точкой зрения, что смерть есть необходимая составляющая жизни. «Родовое» бессмертие, где сохранность человеческого рода оплачена ценой жизни каждого конкретного индивида, не удовлетворяет его. Равным образом не удовлетворяет мыслителя и «культурное» бессмертие, шанс на которое есть лишь у избранных и которое по определению суррогатно, если не является ступенькой к действительному восстанов-

---

[1] *Ильин В.Н.* Н.Ф. Федоров. «Философия общего дела» // Копия с авторизованной машинописи. Собрание Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова.

[2] *Ильин В.Н.* <Ответ Г.В. Флоровскому>. С. 732.

[3] *Булгаков С.Н.* Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 58.

[4] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 81.

лению жизни. И вопрос о добре и зле, один из центральных в нравственной философии, он формулирует так: «Богатство ли добро, а бедность — зло, или жизнь, т. е. жизнь бессмертная есть истинное добро, а смерть — истинное зло?»[1]; «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь»[2].

Сознание смертности, отличающее человека от всех прочих природных существ, многолико и многообразно проявлялось в культуре, создавало философские системы, рождало религии, дающие обетование вечной жизни и воскресения. У Федорова оно вылилось в воскресительный проект, обнимающий все сферы дела, творчества и науки, обращенный к совести и нравственному чувству человека как существа помнящего и любящего, ко всем людям земли как рожденным, принявшим жизнь от своих отцов и матерей.

Федорова называли «философом-праведником», подчеркивая, что, подобно Григорию Сковороде, это мыслитель «с "житием", а не с биографией»[3]. Он являл собой тип подвижника в миру: спал на голом сундуке без подушки, питался хлебом и чаем, был свободен от тщеславия и гордыни, от малейших пристрастий к «вещам», повторяя: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой». На протяжении многих лет он раздавал свое жалование нуждающимся и шел навстречу всем, кому была нужна помощь. Но главное — его жизнь была естественным продолжением его мысли, и недаром один из его учеников Ю.П. Бартенев, сын знаменитого историка, издателя журнала «Русский архив» П.И. Бартенева, так определил смысл федоровской аскезы: «Мать, у которой опасно болен ребенок, забывает о еде, о всем, что не касается любимого существа, и проявляет непостижимую силу: в таком состоянии прожил и Н<иколай> Ф<едорович> всю свою жизнь. Для своего дела он забывал все, что привлекает нас»[4].

После смерти Федорова его друзья и ученики В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон нашли в его бумагах перечеркнутый листок. Философ записал на нем три впечатления раннего детства, которые глубоко впечатались в его память и сердце, определив не просто склад личности, но и склад его мысли:

«От детских лет сохранились у меня три воспоминания. Видел я черный, пречерный хлеб, которым, говорили при мне, питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал же я в детстве войны объяснение на мой вопрос об ней, который меня привел в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга... Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, и чужие, а что сами родные — не родные, а чужие»[5].

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 390.

[2] Там же. Т. 4. С. 27.

[3] *Ильин В.Н.* О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. С. 676.

[4] *Бартенев Ю.П.* Памяти Николая Федоровича Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 131.

[5] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 4. С. 161.

Этот листок — одно из немногих свидетельств самого Федорова о своих ранних годах, которые он, сын князя Павла Ивановича Гагарина и «дворянской девицы Елизаветы Ивановой» (так значилось в свидетельстве о крещении), провел сначала в селе Ключи Елатомского уезда Тамбовской губернии, где было имение его отца, а затем — в Шацке, где жил его дядя Константин Иванович Гагарин, на попечении которого вскоре оказались маленький Николай и его старший брат Александр. Окончив Шацкое уездное училище (в 1842 году), Тамбовскую гимназию (в 1849 году), оба они поступают в Ришельевский лицей, одно из привилегированных учебных заведений тогдашней России, однако учатся там не больше полутора лет. Весной 1851 года умирает Константин Иванович Гагарин, а уже спустя полгода Федоров, глубоко раненный этой смертью, приходит к мысли, явившейся ему как откровение, что человек, созданный по образу и подобию Божию, призван стать соработником Творца в деле преодоления смерти, преображения мира в Царствие Божие, что завет «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8), прозвучавший в слове Христа апостолам, обращен ко всему роду людскому.

Потом он не раз будет подчеркивать, что неправда и зло смерти во всей полноте проявляются в переживании даже не нашей собственной конечности, а смерти тех, кто нам дорог — наших родителей, дедушек и бабушек, детей, братьев и друзей... список можно продолжить. Скорбь об их смерти и высекает из сердца стремление, которое выразил в романе «Братья Карамазовы» Достоевский в диалоге Алеши и Коли Красоткина после похорон Илюшечки: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!»[1] На трезвый обыденный взгляд, это стремление алогично. Оно не вмещается в границы земной, «эвклидовой» логики с ее тезисом о «естественности» и непреодолимости смерти. Оно смело раздвигает эти границы, более того — рушит их, вдвигая в сознание иную — высшую — логику: логику бессмертия и совершенства. И в ней уже алогичен не протест против «слепых, немых, безжалостных законов естественных»[2], который воздвигает Алеша после смерти старца Зосимы и раннего тления его тела, но покорное их приятие. Более того: алогичны сами эти законы, по которым уникальная, неповторимая личность, драгоценный сосуд души и духа, гибнет, разрушается, исчезает бесследно.

Логика бессмертия, или воскресительная логика, требует сопротивления смерти. Вместо линейного движения от причины к следствию она воздвигает обратное движение: от следствия к причине, трактуя и причину, и следствие не отвлеченно, а во всей их человеческой, живой конкретности, когда причина — это отцы и матери, рождающие, дающие жизнь, а следствие — сыны и дочери, эту жизнь принимающие и затем в воскресительном действии возвращающие ее умершим родителям.

Голод, неродственность, разделяющая людей, ввергающая их в военные столкновения, рознь, царствующая не только в обществе, но проникающая

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 197.
[2] Там же. Т. 14. С. 307.

в «святая святых» человека — в семейство, утрата близких людей — эти впечатления детства и юности Николая не легли травмирующим, горьким наследством в глубинах его душевной жизни, но дали творческий, пророческий выход. Главный труд, который Федоров начнет писать спустя четверть века, получит название «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира, и о средствах к восстановлению родства». Против небратства, розни и смерти он выдвинет проект воскрешения, утверждая, что полнота любви между живущими осуществится только тогда, когда они возвратят жизнь своим родителям, тем, кто им «дали или — вернее — отдали свою жизнь»[1].

Уйдя из лицея, Федоров поступает на службу учителем истории и географии и в течение 14 лет — с 1854 по 1868 год — преподает в уездных училищах средней России. Липецк, Богородск, Богородицк, Углич, Одоево, Боровск, Подольск. Обоим предметам он придавал священное значение, определяя их изнутри своей философии воскрешения: «География говорит нам о земле как о жилище, история же о ней — как о кладбище»[2]. Историческое знание философ связывал с фундаментальным качеством человека — способностью помнить ушедшее и ушедших и обретать себя в этой памяти. А задачу учителя полагал в том, чтобы помочь ребенку увидеть историю не только как цепь событий, но и как множество лиц, предков ныне живущих, ощутить в ней внутреннее единство, а еще — научить его быть благим и сознательным деятелем той истории, которая совершается здесь и сейчас.

Философ задавался вопросом: «И почему воспитание не начинается у могил прадедов и прапрадедов, почему не начинается с сознания, что он, ребенок, не сын только живых родителей, но и внук, правнук умерших дедов или прадедов?»[3] Именно из рассказов о своей семье, своих предках получает ребенок первые сведения об истории. Эта семейная, родовая история встраивается в историю родного края, места, где жили и творили его отцы и деды. И наконец, от «местной истории» ребенок движется к истории отечества и человечества, учась воспринимать всемирную историю как историю огромной семьи, разошедшейся по пространству земли и забывшей о своем родстве. Из этого сознания забытого и утраченного родства, из воскресительной памяти об ушедших рождается стремление к преодолению конфликтов и разделений внутри современной истории, между странами, народами, регионами, стремление к восстановлению всечеловеческого, всемирного братства.

Что касается изучения географии, то она, по Федорову, воспитывает сознание единства человечества, рождает планетарное чувство, в котором не уничтожаются, но примиряются национальные правды. Через познание разнообразия земли, многоликости разных ее уголков, вариантов рельефа, климатических условий, растительного и животного мира, характера почв…

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 202.

2 Там же. С. 212.

3 Там же. Т. 1. С. 355.

мы приходим к пониманию того, что все это живое богатство вверено человеку не на расточительство, не на разрушение, а на благое, любовное хозяйствование, субъектом которого является весь человеческий род.

Федоров был особым учителем, не вписывавшимся ни в какие стандарты и рамки. Он решительно протестовал против формализма, господствовавшего в русской школе середины XIX века, против бездумной зубрежки, против системы телесных наказаний. Не наказание учит, подчеркивал он, а добрый пример, подаваемый самим учителем, внимательное, родственно-сердечное отношение к детям, умение в каждом ученике увидеть личность во всем объеме и глубине ее задатков и смыслов. «Учитель добрый душу свою полагает за детей», — говорил он, перефразируя знаменитые слова Христа о пастыре добром. Стремясь сформировать у учащихся представление о человеке как существе, призванном к познанию мира и творческому действию в нем, Федоров-педагог развивал их собственную активность в процессе добывания знаний, можно сказать, осуществляя практически главный принцип своей гносеологии (учения о познании): «Все должны быть познающими и все — предметом познания». Он вовлекал ребят в исследование родного края, его местности, климата, атмосферы, культуры и истории, уча воспринимать последнюю не просто как историю событий, но как историю людей, живших и трудившихся на том отрезке земли, где теперь живут их потомки. Уже тогда возникал ставший потом одним из центральных в его философии образ Всемирного музея как «собора лиц», средоточия всечеловеческой памяти, места всеобщего познания и исследования мира в его прошедшем и настоящем для будущего, уже не только мысленного, воображаемого, но реального восстановления жизни и сознательно-творческого управления Землей и Вселенной. Школы, по убеждению Федорова, могут многое сделать для создания такого музея, вовлекая детей, родителей, учителей в собирание «местной истории», восстановление биографий жителей края, изучение его природы, климата, экологии. Взаимодействуя друг с другом, а также с местными музеями и библиотеками, они создадут как бы единую сеть, карту памяти и знания, и это будет важнейшей вехой той воскресительной работы, которую совершает культура, помнящая о своем происхождении от «культа предков».

Особое значение среди предметов начального образования, призванных сформировать у ребенка целостное представление о мире, Федоров отводил астрономии. Если история распахивает перед учащимися прошлое, дает ощущение времени и связи времен, а география выводит на пространства земли, рождает планетарное чувство, то астрономия раскрывает перед ними Вселенную. И не только как объект созерцания, восхищения и любви, но и как поприще созидательного действия. «Порожденный крошечною землею, зритель бесконечного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем»[1], — писал Федоров.

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 243.

Среди впечатлений детства, сформировавших склад Федорова-мыслителя, было и ощущение дали, бесконечности небесного и земного пространства. Сасовский и Шацкий уезды Тамбовской губернии, где прошло его детство, ныне ставшие районами Рязанской области, все это части Окско-Донской равнины. Леса, тянущиеся нескончаемой линией вдоль привычных путей, поля, раскинувшиеся на все стороны света, дороги, уходящие за горизонт. По краям дорог большие и малые деревни, села, церкви, погосты, монастыри... А над головой — другая, небесная бесконечность, то сине-бездонная, пронизанная солнечным светом, то полная далеких, сияющих звезд... В «Философии общего дела» Федоров обе эти бесконечности соединяет. Устремленную вдаль горизонталь русской равнины он воздвигает в творческую вертикаль, видя в «просторе русской земли»[1] ту богатырскую ширь, которая должна вывести уже на новый — небесный — простор.

Об этих словах философа вспомнят через 100 лет, когда в 1957 году стартует первый спутник, а в 1961-м — корабль Ю.А. Гагарина. Укажут и на знаменательную перекличку фамилий «первого Гагарина» — Федорова и первого космонавта планеты Земля. А пока, в далеком 1857-м Федоров со своими учениками наблюдал звездное небо, давая каждому из них возможность «почувствовать себя пловцом, то прорезывающим своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпаемым целым ливнем падающих звезд, то плывущим через пустыню неба, где лишь изредка упадет несколько капель космической материи или пыли»[2].

В годы работы учителем Федоров обретает преданного друга и последователя в лице одного из своих сослуживцев по уездному училищу г. Богородска. Николай Павлович Петерсон был преподавателем арифметики и геометрии. До этого он работал народным учителем в одной из яснополянских школ Льва Толстого, был секретарем журнала «Ясная Поляна», учился в Московском университете, где примкнул к революционному кружку ишутинцев, а затем решил стать учителем, чтобы просвещать новую поросль и вести пропаганду «революционно-социалистических идей» среди местной интеллигенции.

К Федорову, о котором шла молва как о «человеке необыкновенного ума и честности», к тому же абсолютном бессребренике, нестяжателе и аскете (один из друзей Петерсона сравнил его даже с Рахметовым, героем романа Н.Г. Чернышевского «Что делать?», культового для молодежи 1860-х годов), Петерсон направился сразу же по приезде в Богородск. Но встреча, во время которой молодой ишутинец надеялся привлечь нестандартного учителя на свою сторону, имела совершенно противоположный исход. «Не разрушение и смерть, а жизнь бесконечную проповедовал Николай Федорович, и я отвернулся от прежней своей деятельности»[3] — так вспоминал о ней Петерсон уже в конце жизни.

---

1 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 254.

2 Там же. С. 261.

3 *Петерсон Н.П.* Автобиография // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 8.

Всего одной беседы, правда растянувшейся на день и часть ночи, хватило Федорову, чтобы доказать горячему сердцем, жаждущему дела юноше, что правовое и материальное равенство и справедливое распределение благ не приведут человечество к счастью и братству. Вот как об этом рассказывал сам Петерсон: «...Не понимаю, о чем вы хлопочете? По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, вы отказываетесь от собственного материального благосостояния, готовы пожертвовать даже жизнью. Но если и тем людям, о которых вы хлопочете, материальное благосостояние так же неважно, как и вам, — о чем же вы хлопочете?»[1] «Начав так беседу, — вспоминал Петерсон, — Н<иколай> Ф<едорови>ч сказал потом, что даже так называемые великие принципы французской революции свидетельствуют о крайнем недомыслии и легкомыслии провозгласивших — “свобода, равенство и братство”, — потому что из свободы следовать своим личным влечениям, исполнять свои прихоти и из завистливого равенства произойдет не братство, а вражда. Нужно искать прежде всего братства, а все прочее (т. е. свобода и равенство) приложится, потому что, почувствовав себя братьями, мы не будем лишать своих братьев свободы, поднявшись же над своими братьями, мы и их поднимем до себя. Затем Н<иколай> Ф<едорови>ч припомнил, что Руссо говорит, будто все люди родятся свободными. — Но на что свободными, — спрашивает Н<иколай> Ф<едорови>ч, — на то, чтобы умереть? — Новорожденный без забот о нем непременно должен умереть; а всякая о нас забота налагает на нас обязанность в отношении заботящихся о нас, делает нас несвободными в отношении наших близких»[2].

Федоров высказал Петерсону свое глубинное убеждение: никакой совершенный строй на земле невозможен, пока в бытии царствует смерть, а значит, сохраняется глубинная причина дисгармонии как внутри личности, так и в социальной жизни людей. Перед юношей предстала иная, высшая логика, логика любви и печалования, в которой «вопрос о богатстве и бедности» уже не был верховным и главным вопросом, уступая место другому, всеобъемлющему, нудящему к ответу вопросу — «вопросу о смерти и жизни», а вопрос: «Почему сущее существует?» отступал перед бьющимся в сердце вопросом: «Почему живущие страдают и умирают?»[3]. Федоров говорил Петерсону о том, «что мы не обречены на бессмысленное существование, а затем и на бесследное исчезновение, что наша цель — всеобщее воскрешение, восстановление всего погибшего и жизнь бессмертная»[4]. Шестидесятнику, «не сомневавшемуся тогда, что все произошло само собою, путем эволюции»[5], философ дал такое толкование эволюционного процесса и места и роли в нем человека,

---

[1] *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове>. С. 133.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 135, 136.
[4] Там же. С. 133–134.
[5] Там же. С. 134.

которое впоследствии поставило учение «всеобщего дела» фундаментом активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века, сделав Федорова предтечей Вернадского и духовным предшественником П. Тейяра де Шардена. Он заговорил о человеке как вершине природно-космической эволюции, как существе, в котором воссияла божественная искра сознания, задавая новый этический вектор развития мира. Стать сознательно-творческим орудием блага, борцом с энтропийными силами бытия, вести всю природу к ее одухотворению и преображению, тотально победить смерть, воскресив всех ушедших в небытие — так понимал Федоров долг человека в мире.

Но по силам ли человеку этот грандиозный проект? Не является ли идея преодоления смерти тем камнем Сизифа, который каждое поколение так или иначе пытается вкатить на гору, развивая биологию, совершенствуя медицину, стремясь к продлению человеческой жизни, но каждый раз, в каждой смерти камень фатально срывается вниз. Был ли в истории хотя бы один пример, когда этот камень фатально вниз не сорвался? И возможно ли иное состояние природы, в котором развитие жизни не будет иметь смерть своим необходимым условием?

Беседа Федорова и Петерсона состоялась 15 марта 1864 года. А спустя месяц, 16 апреля, их старший современник Ф.М. Достоевский делает знаменитую запись, которая исследователями писателя считается ключом к его художественной философии. Эта запись сделана у гроба первой жены, Марии Дмитриевны, умершей безвременно от чахотки. Против смертной реальности («Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»[1]) Достоевский выдвигает образ Христа, поправшего смерть и давшего обетование всеобщего воскресения. Писатель рисует образ будущего преображенного мироздания, где «воскреснет каждое я — в общем Синтезе»[2] и единственным законом связи всего со всем будет любовь. Этот образ светит во тьму смертного мира и побуждает высветлять тьму, исполняя заповедь о любви. И хотя действующий в земной природе закон эгоизма стреножит личность, препятствуя ее восхождению к «идеалу человека во плоти»[3], данному в явлении Христа, и к идеалу совершенного мира, данному в образе Царствия Божия, человек на земле должен стремиться к их воплощению. Он, подобно Мюнхгаузену, должен поднять себя за волосы, вытащив из болота вопреки закону всемирного тяготения.

Николай Федоров в своей философии воскрешения движется в том же направлении от наличного к должному. Камертон его мысли — образ Царствия Божия, мира, избавленного от тисков смерти, вытеснения, взаимной борьбы. Собранное в единство, бессмертное, братски-любовное бытие является для мыслителя нормой реальности. Нынешнее же смертное состояние мира, где правит бал закон пожирания, вытеснения и борьбы, есть искажение нормы.

Почему это так? Федоров объясняет, обращаясь к библейской идее творения. Бог не создал смерти, подчеркивает философ. Смерть вошла в мир

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 172.

[2] Там же. С. 174.

[3] Там же. С. 172.

после грехопадения, когда человек, которому была дана заповедь «обладания землей», благого управления ею, возделывания Божьего мира как сада, отрекся от исполнения этой задачи. И тогда вслед за человеком, отпавшим от Бога, исказился весь строй мироздания: «Сосуществование лиц (бессмертие) превратилось в последовательность, т. е. в смену поколений, в вытеснение младшими старших или в поглощение последующими предыдущих», а миры Вселенной, когда-то составлявшие Божественную гармонию, оказались «на разных стадиях угасания»[1].

Вслед за отпадением следует покаяние, и оно, по Федорову, должно стать активным. Задача рода людского — «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения». И не просто восстановление, но соборное творчество в обновленной Вселенной «в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений»[2]. Средневековая схоластика представляла Царствие Небесное как покоение мира в Боге, как завершенное в самом себе, неподвижное, статичное бытие. У Федорова же Царствие Божие — это динамическая, творческая вечность, где развитие уже не связано, как в порядке природы, с умалением, ветшанием, смертью, но является благим приращением реальности, ее обогащением, расширением палитры возможностей.

Если Царствие Божие выступает в философии Федорова образом совершенного строя мира, то образом того, к чему должен в своей духовной и телесной природе возрастать каждый живущий, предстает у него Христос. Христос являет, по Федорову, не только высоту нравственного отношения, глубину сыновнего чувства, совершенство любви, но и образ благого действия в природе, полноты знания и управления миром. Он утишает бури, разделяет хлебы, ходит по водам, исцеляет больных, воскрешает умерших, наконец, Сам воскресает, побеждая силы распада и смерти. И при этом заповедует ученикам, а через них и всему человечеству: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Фактически Христос возвращает роду людскому его царственное призвание в мире, утраченное в грехопадении, открывая путь к исполнению Божественной заповеди «обладания землей», расширяющейся теперь до задания всеобщего воскрешения.

Отцы Церкви — свт. Афанасий Александрийский и свт. Василий Великий — выражали смысл Боговоплощения чеканной формулой: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Мысль о том, что вочеловечение Божества есть начало обожения человечества, для Федорова — аксиома. Но чтобы это обожение совершилось во всей полноте, человек должен узреть собственное место в божественном замысле, вместить в себя понимание, что Господь требует от него не только исполнения евангельских заповедей, но и воскресительного дела. Мыслитель убежден в том, что «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека, потому-то и нет в природе целе-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 301.

[2] Там же. С. 401.

сообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью»[1].

Отметая упреки в том, что, берясь за дело воскрешения и регуляции, человек вступает на территорию Бога, Федоров утверждал: человек в этом деле действует не самостийно, но синергийно с Творцом, является Его соработником. Идеал этого соработничества как раз и демонстрирует людям Христос — одновременно Совершенный Бог и совершенный человек. Свои дела на земле, вплоть до воскрешения и Воскресения, Он совершает в единстве двух природ — Божественной и человеческой, которые в этом действии принципиально равноправны.

Впрочем, Петерсон, которому Федоров подробно излагал свое учение о воскрешении, поначалу не понимал религиозного объема его философии. Поколение 1860-х годов, подобно Лапласу, «не нуждалось в гипотезе Бога», зато свято верило в эволюцию и доверяло лишь строгим фактам естествознания. Последним же словом в естествознании в те годы был дарвинизм. В 1859 году вышла в свет книга Чарльза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора», в которой в основу природного развития полагалась борьба за существование и выживание сильнейших, наиболее приспособленных особей. Однако в работах Дарвина, на долгие годы определивших развитие эволюционной теории, не было главного: объяснения уникальности человека, смысла явления в мир сознающего, чувствующего существа. Не говоря уже о том, что теория естественного отбора и принцип выживания сильнейшего вставали в прямое противоречие с этикой: нравственное чувство сопротивлялось законам, которые в порядке природы движут развитие жизни, а попытки распространить эти законы на социальную сферу рождали зловещих уродцев вроде социал-дарвинизма, теории расовой гигиены, идеологии национал-социализма и др.

Федоров принадлежит к другой линии понимания жизни и механизмов ее развития. Он стоит на идее направленности эволюционного процесса, приводящего к возникновению человека, подобной той, которую высказал американский геолог и теолог Д. Дана, предложив концепцию органической эволюции, основанную на цефализации.

Идея цефализации будет введена в науку лишь в XX веке усилиями В.И. Вернадского, однако вся последняя треть XIX века в философии и науке прошла под знаком того, чтобы увидеть в эволюции направление и цель, осмыслить неслучайность возникновения человека в природе, понять его как новый этап развития жизни. Философия Федорова представляет собой одну из важнейших вех этого идейного движения, вылившегося в России в возникновение русского космизма, а в европейском регионе давшей таких фи-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 355.

лософов и ученых, как А. Бергсон, Э. Леруа, П. Тейяр де Шарден. Ключевой здесь была идея восходящего развития мира, его «космического роста», в котором важнейшую роль должен играть человек. Стремясь примирить идеи Божественного творения и эволюции, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, П. Тейяр де Шарден подчеркивают векторность развития жизни, внутренний Божественный замысел, выявляющий себя в эволюционном процессе и приводящий к возникновению сначала разнообразия живых существ, а затем (как в финале библейского рассказа о сотворении мира) и человека.

Искра сознания, воссиявшая в человеке, делает его, с точки зрения Федорова, абсолютно уникальным существом не только на земле, но и в огромной Вселенной. Идущая непрерывно рефлексия над миром и его законами, нравственная их оценка не только не бесполезны, напротив — нужны в бытии. В человеке и через человека сама природа начинает сознавать саму себя, прозревать в себе смерть и ужасаться царствующему в ней закону «взаимного стеснения и вытеснения»[1]. Привычная же для природы форма развития, «в коей всякое последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь и где жизнь <...> не может проявляться иначе, как сменою поколений; личности чувствующие, сознающие умирают, живет же только род»[2], по Федорову, оказывается «отживающею». И начав сознавать себя через человека, природа через человека должна начать и «управлять собою», идя к «совершенству, или такому состоянию, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит»[3]. В наличном порядке природы дух и сознание не властны над естеством, человек, царь в мысли и воображении, на деле оказывается рабом любого микроба. Достичь такого состояния, чтобы «мысль и душа управляли материею», — вот подлинно высокое задание для человека.

Мысль Федорова о том, что природа в человеке достигает «полноты самосознания и самоуправления», оказалась и творческим ответом на идею тепловой смерти Вселенной, которой Федоров и идущая от него традиция русского космизма противопоставили идею антиэнтропийной сущности жизни и деятельности человека. Жизнь, труд, культура, творчество противостоят дезорганизации и распаду, являются космизующим фактором бытия, вносят в мир «стройность».

Говоря о сути космизующего, антиэнтропийного отношения человека к природе, Федоров вводит понятие регуляции. В наличной цивилизации господствует безоглядная эксплуатация ресурсов земли, истощающая природу, рукотворно приближающая апокалипсис, то и дело происходят бездумные, насильственные вторжения в экосистему, кавалерийские «наскоки» на мир, сопряженные с незнанием или неполным, поверхностным знанием. Федоров же настаивает на таком типе взаимодействия с природой, которое

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 48.
[2] Там же. Т. 1. С. 248.
[3] Там же. Т. 2. С. 239.

будет основано на доскональном, глубинном исследовании процессов, протекающих не только на земле, но и во Вселенной, и далее на постепенном, все более глубоком управлении ими.

Центральной задачей регуляции является задача преодоления смерти. Ее решение позволит природе подняться на новую, совершенную ступень развития, где возникновение нового не будет сочетаться с умалением, ветшанием, гибелью того, что уже содержится в бытии, а всеобщее воскрешение, способность к восстановлению жизни из рассеянного, забвенного праха, продемонстрирует абсолютную полноту управления всеми процессами мира.

Регуляция, по Федорову, не может замыкаться «пределами земной планеты»: «Прочное существование невозможно, пока земля остается изолированною от других миров. Каждый обособленный мир по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ»[1]. И сам человек не достигнет совершенства без полноты знания и управления космическими процессами: «Невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм»[2]. Начинаясь на земле, регулятивное действие человечества расширяется, выходит в околоземное пространство, а затем охватывает собой весь ближний и дальний космос.

Федоров излагает проект общего дела одновременно в двух системах координат: естественнонаучной и религиозной. С одной стороны, он апеллирует к идее активно-творческой эволюции, исходя из представления о человеке как разуме, сознании природы. С другой — к христианской картине мира, к заповеди «обладания землей», данной Адаму при сотворении, к образу человека как водителя твари, которая также страдает и мучится в тисках закона смерти и тления, «с надеждою» ожидая «откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19). Это характерная особенность мысли философа, стремящегося примирить науку и веру. В своих текстах он рисует образ новой науки, включающейся в «работу спасения». Если секулярная, этически нейтральная наука может в равной степени работать и на созидание, и на разрушение, то наука, сознавшая себя соработницей христианства, работает только на благо, ставя своей высшей ценностью преображенную, бессмертную жизнь.

Планетарная и вселенская устремленность воскресительного проекта соединялась с пристальным, любовным вниманием Федорова к России и русской истории. Укреплению этого внимания и этой любви способствовали и биографические обстоятельства жизни философа. В 1869 году Федоров становится помощником библиотекаря Чертковской библиотеки и переезжает в Москву. В стенах уникального книгохранилища, собранного председателем Общества истории и древностей российских при Московском университете А.Д. Чертковым и специально посвященного истории и культуре России и славянства, он общается с историками и публицистами, принадлежавшими славянофильству или к нему тяготевшими. Помогает библиотекарю Чертковки, историку П.И. Бар-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 249.

[2] Там же. С. 297.

теневу, выпускавшему журнал «Русский архив», в работе над этим уникальным изданием, введшим в культуру целый пласт исторических документов, мемуаров, писем, записок. Именно тогда формируется его взгляд на Россию как собирательницу и умиротворительницу земель и народов. Продолжая дело Константинополя, от которого Русская земля приняла крещение и православную веру, она должна сделать главные истины этой веры, запечатленные в христианских догматах, правилом жизни, так чтобы отношения между людьми строились по образцу того «единства без слияния, различия без розни»[1], которым связаны три Лица Троицы, чтобы евангельский закон любви и помощи ближнему действовал не только в отношениях между людьми, но и в отношениях между народами (идея христианской политики). Миссия России всечеловечна: призванная стать «орудием Божественного плана», она должна собрать народы Земли, объединяя их в общем деле регуляции и воскрешения.

Тема России неразрывно сплетается у Федорова с темой местной истории: «Ввести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были»[2], восстановить судьбу каждого уголка земли в лицах и событиях, не потеряв из памяти ни одного из живших и живущих, дать им место во «всемирно-священной истории», — в этом состоит, по Федорову, назначение краеведения, занятия которым, как и занятия генеалогией, философ считал необходимыми для каждого человека, дающими ему возможность глубже понять себя, осознать свое место в родовой цепи и истории.

Философ много сделал для развития краеведческих исследований в тех городах, с которыми связывала его судьба: Богородск, Керенск, Воронеж, Ашхабад — это далеко не весь перечень. В первой половине 1874 года он несколько месяцев живет в Керенске, где Н.П. Петерсон взял на себя попечение о Керенской публичной библиотеке. Вместе с учеником изучает Керенский край, создает при библиотеке хранилище местных исторических документов, куда свои родословные несут даже крестьяне. И в Москву поначалу возвращается с целью собрать по местным библиотекам и архивам новые сведения о Керенском крае. Однако вскоре древняя столица окончательно берет над ним власть: в конце ноября философ поступает на службу в библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев, под одну крышу с которой перекочевала и подаренная городу Чертковская библиотека. Работает дежурным чиновником при читальном зале, а позднее становится заведующим Каталожной комнатой библиотеки.

В этой комнате, где на больших столах располагались каталожные ящики с книжными карточками — своего рода мозг библиотеки, ее ДНК — на протяжении двух десятилетий царил гений философа-библиотекаря. По свидетельству современников, он обладал энциклопедическими познаниями, знал содержание всех книг московского книгохранилища и мог проконсультировать занимающихся в библиотеке буквально по любому вопросу. Федо-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 96.

[2] Там же. С. 271.

ров создал целую философию библиотеки как центра самообразования, познания и общего дела, подчеркивая, что в будущем она сможет заменить даже университет и именно в ее умном пространстве во всей полноте действует принцип: «Все должны быть познающими».

В первые три года службы Федорова в Румянцевской библиотеке там регулярно занимается юный К.Э. Циолковский. Родоначальник отечественной космонавтики на склоне лет в своих мемуарах так описывал свое знакомство с мыслителем: в библиотеке «я заметил одного служащего с необыкновенно добрым лицом. Никогда я потом не встречал ничего подобного. Видно, правда, что лицо есть зеркало души. Когда усталые и бесприютные люди засыпали в библиотеке, то он не обращал на это никакого внимания. Другой библиотекарь сейчас же сурово будил.

Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров — друг Толстого и изумительный философ и скромник. Он раздавал все свое крохотное жалованье беднякам. Теперь я вижу, что он и меня хотел сделать своим пенсионером, но это ему не удалось: я чересчур дичился»[1].

Почти три года занимался Циолковский в Москве под руководством «идеального библиотекаря» и библиографа и позднее признавался своему биографу Константину Алтайскому: «Федорова я считаю необыкновенным человеком, а встречу с ним — счастьем. Он мне заменил университетских профессоров, с которыми я не общался»[2].

До сих пор биографы Циолковского и исследователи жизни Федорова спорят о том, говорили ли об освоении космоса будущий теоретик космонавтики и родоначальник космизма, философского мировоззрения, стоявшего у истоков космической эры. Прямых свидетельств этому нет, но есть свидетельства косвенные, которые дал, кстати, сам Циолковский. Перечисляя в воспоминаниях те вопросы, которые особенно занимали его в московский период, он рассказывает о том, как не только загорелся идеей «применить центробежную силу к поднятию за атмосферу, в небесные пространства», но и «придумал такую машину»[3]. Циолковский описывает далее огромную радость, безумный восторг, охватившие его при мысли о том, что сила земного тяготения преодолима. И даже сообщив, что почти сразу он понял, что ничего не получится, «будет трясение машины, и только», подчеркивает, что «недолгий восторг был так силен», что он «всю жизнь видел этот прибор во сне» и понимался на нем «с великим очарованием»[4].

Космический масштаб идей Федорова проявлялся в разных направлениях его деятельности. «Герой и подвижник в области книговедения», он выдвинул

---

[1] *Циолковский К.Э.* Черты из моей жизни // Циолковский К.Э. Гений среди людей. С. 33.

[2] *Алтайский К.* Циолковский рассказывает. М.: Дет. литература, 1974. С. 124.

[3] *Циолковский К.Э.* Черты из моей жизни. С. 32.

[4] Там же.

ряд библиотечных новаций, которые потом воплотились в жизнь, стали практикой работы библиотек XX–XXI веков: идея международного книгообмена, устройство в библиотеках выставочных отделов, выдача в читальный зал книг из частных коллекций, выпуск книжных карточек, содержащих не только библиографическое описание книги, но и ее аннотацию — своего рода «зерно», «семя» всего сочинения. Многие из идей и проектов философа-библиотекаря обретают реальность только сейчас — та же идея собирания общей памяти человечества, создания всемирной библиотеки-музея, вмещающей в себя все знание и весь массив культурного наследия рода людского, кумулирующей в себе издания, выходящие в разных концах земного шара, на разных языках мира, исторические и культурные памятники и др. Федоров предлагал создать эту библиотеку-музей в Константинополе, центре восточнохристианского мира, на перекрестке Всемирной истории. В наши дни эти идеи отчасти оживают в проектах создания Системы бессрочного хранения информации, Всемирной электронной библиотеки, вбирающей в себя национальные электронные библиотеки разных стран мира, в создании виртуальных порталов памяти, цифровых музейных коллекций в сети Интернет и др.

Федоров придавал собиранию и хранению информации не прикладной, но священный смысл, видел в этом первые этапы воскресительной работы человечества. Библиотеки, музеи, архивы как институты памяти были для него «не собранием мертвых вещей», книг и рукописей, а «собором лиц»[1], стоящих за каждой коллекцией и документом. Самый процесс чтения представлялся Федорову своего рода воскресительным актом, изводящим из тьмы забвенья лицо автора книги: «читающий невольно рисует в своем воображении портрет его, слышит его голос, входит в его чувства и мысли»[2].

«Интеллектуальная и духовная власть» Федорова была столь высока, что художник Л.О. Пастернак, посещавший Румянцевский музей в 1892–1893 годах с целью сбора материала для иллюстраций к роману Л.Н. Толстого «Война и мир», в своих воспоминаниях назвал его заведующим библиотекой. В Каталожную приходили для бесед с Московским Сократом Лев Толстой и Владимир Соловьев, Афанасий Фет и художник Василий Верещагин. Здесь сложился круг друзей и учеников, глубоко чтивших мыслителя, помогавших ему в его общественных начинаниях. По воскресеньям Каталожная превращалась в своего рода ученый клуб, где собирались и старожилы библиотеки, и ученые, и новички, разгорались философские споры и «звучало среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово “учителя”, способное, — как писал друг и первый биограф Федорова В.А. Кожевников, — вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью!..»[3].

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 372.

[2] Там же. С. 433.

[3] *Кожевников В.А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. С. 5.

Свои идеи Федоров долгие годы развивал в «сократических» беседах. Он был мастером устного слова, запечатлевшегося в дневниках, письмах, воспоминаниях его друзей и учеников. Однако в 1878 году случилось событие, подтолкнувшее мыслителя взяться за перо, после чего за 25 лет, вплоть до самой смерти, настигшей его в конце декабря 1903 года, он написал целый корпус больших и малых статей, заметок, писем, которые были собраны его учениками и составили три тома «Философии общего дела», из которых два вышли в свет в 1906–1913 годах, а третий увидел свет лишь в наши дни.

В конце 1877 года Н.П. Петерсон втайне от Федорова отправил Ф.М. Достоевскому статью «Чем должна быть народная школа?», в которой излагал ряд ключевых идей философа: о Троице как идеале совершенного общества, о любви потомков к предкам как основе самостояния человека и о том, что полнота этой любви может проявиться только в «восстановлении всех прошедших поколений отцев и братий наших, воскрешении их из мертвых»[1].

Достоевский откликнулся одушевленно и горячо:

«Кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице; всё это — если можно.

Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои»[2].

Присланное Петерсоном настолько затронуло Достоевского, что в одну из встреч с молодым философом Владимиром Соловьевым, читавшим тогда в Петербурге свои знаменитые лекции по философии религии, изданные затем под заглавием «Чтения о Богочеловечестве», он познакомил его с содержанием присланной статьи. И что же? Соловьев, по словам Достоевского, выразил глубокое сочувствие идеям мыслителя, более того, заявил, что «почти то же самое хотел читать в следующую лекцию»[3].

В том, что и Достоевский, и Соловьев почувствовали идеи Федорова своими, не было ничего удивительного. Трое мыслителей стояли на единой религиозно-философской платформе, при том что миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим «лица необщим выраженьем». Эту платформу четко обозначил Владимир Соловьев в третьем чтении о Богочеловечестве: «...религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий»[4]. И построения Федорова, и сочинения Соловье-

---

[1] *Петерсон Н.П.* Чем должна быть народная школа? С. 508.

[2] Ф.М. Достоевский — Н.П. Петерсону. 24 марта 1878 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 30(I). С. 14.

[3] Там же.

[4] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 36.

ва, и размышления Достоевского основывались на идее христианского синергизма, т. е. сотрудничества Божественной и человеческой воль в деле спасения. Все трое верили в конечное обожение мира, преодоление смертного и страдальческого порядка природы, всеобщее восстание из мертвых, достижение полноты всеединства. И человеческая история представлялась им путем к этому совершенному состоянию, совокупной, творческой «работой спасения», «осуществлением "Благой Вести"»[1], как это формулировал Федоров.

Сообщая Петерсону в письме 24 марта 1878 года о своем двухчасовом разговоре с Владимиром Соловьевым, Достоевский поставил и ряд собственных принципиальных вопросов к учению всеобщего дела. Главное, что интересовало писателя: какое именно воскрешение из мертвых имеет в виду неизвестный мыслитель — мысленное, метафорическое, в памяти и представлении или «реальное, буквальное, личное», которое «сбудется на земле».

Узнав о письме Достоевского, Федоров начал работу над ответом писателю. Он вознамерился дать целостное, систематическое изложение учения всеобщего дела. Работа шла в течение трех лет: Николай Федорович писал, Петерсон переписывал, Федоров правил и дополнял текст, который затем снова переписывался и расширялся.

Мыслитель предельно конкретный, идущий от идеала к проекту, Федоров стремился обозначить те направления, по которым двинутся человеческая мысль и практика, коль скоро мир поставит себе воскресительную, смертоборческую задачу. При этом, говоря о воскрешении, он особо подчеркивал, что это не буквальное возвращение умерших к прежней физической природе. Ведь нынешний организм и по своему строению, и по функциям соответствует смертному, пожирающему, вытесняющему типу существования. Он не способен поддерживать свою жизнь вне того, чтобы уничтожать при этом чужую, к тому же всецело зависит от условий природной среды. Воскрешение умерших необходимо предполагает коренное преображение как их физического, так и духовного и душевного естества. И оно идет рука об руку с духо-телесной метаморфозой живущих.

Тему этой метаморфозы Достоевский поставил еще в записи у гроба первой жены, а потом неоднократно возвращался к ней в подготовительных материалах к романам «Бесы» и «Братья Карамазовы», каждый раз пытаясь понять, каковы пути не только этического, но и физического совершенствования личности, ее перерождения «в другую натуру». «Изменится плоть ваша (свет фаворский)», «Откажется человек от питания, от крови — злаки»[2], — записывает он в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым». И хотя Федоров не знал этих страниц, общий пафос мысли Достоевского был ему внятен. Для того чтобы обрести бессмертие, человек должен научиться строить свое тело — подобно тому, как это делает растение, под

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 146.

[2] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 242–246.

воздействием солнечного света претворяющее неорганические вещества среды в живые ткани. Помимо регуляции внешнего мира необходима внутренняя, психо-физиологическая регуляция, чтобы дух, сознание, разум управляли процессами, протекающими в человеческом организме.

Полноорганность — так обозначает мыслитель качество будущей преображенной природы существа сознающего. Он намечает перспективу перехода от технического прогресса, машинной, «протезной» цивилизации, умножающей внешнюю мощь человека за счет искусственных орудий и механизмов, к прогрессу органическому, предполагающему совершенствование самого организма человека за счет раскрытия еще дремлющих его потенций, сознательное управление процессами жизнедеятельности. Человек должен обрести способность жить в разных средах, перемещаться в пространстве без помощи техники, возобновлять свой организм. Более того, подчеркивал Федоров, только полноорганные существа смогут создать совершенное общество по образу Троицы, нынешнее же общество устроено субординационно, «по типу организма», где одни органы (личности) являются руководящими, а другие — служебными, подчиненными.

Одну из важнейших примет падшего порядка природы Федоров видит в половом дуализме, в слепом природном рождении, обратной стороной которого является вытеснение рожденными родивших и неизбежная смерть. Отсюда вытекает важнейшая составляющая его проекта всеобщего дела — преображение родотворной силы любви в силу космизующую и воскресительную. Смерть и половой раскол, подчеркивает мыслитель, — близнецы-братья, две связанные между собой опоры несовершенного, падшего порядка природы. Чтобы их преодолеть, необходимо «положительное целомудрие», обращение половой энергии не на рождение, вытесняющее родивших из бытия, а на воскрешение умерших.

Просветление и одухотворение чувственности, регуляция эротической энергии — все это, по Федорову, составляющие всецелого преображения человеческого организма. При этом, говоря о преображении физического естества человека, не менее внимателен был мыслитель и к жизни сердца, к его душевной, нравственно-сердечной работе. Явленную в творчестве Достоевского трагедию закрытости, непрозрачности, несоответствия поверхностных внешних проявлений личности глубине ее внутренней жизни философ переводит на язык прямого слова. В невозможности достичь полноты взаимопонимания, равно как и полноты проявления души во внешности, видит еще одну черту человеческого несовершенства. И путь к ее преодолению полагает на путях само- и взаимоисследования, соединенного с изучением отцов и предков, узнаванием их в себе и себя в них. Так созидается психократия, состояние взаимной прозрачности личностей, и лицезрение становится душезрением. С бескомпромиссностью Достоевского выдвигает Федоров альтернативу: «Нам остается на выбор: или полное одиночное заключение, или всеобщее воскрешение, в котором и полное

взаимознание. Иначе: или ни Бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте!»[1]

Почти два с половиной года работал Федоров над посланием своему выдающемуся современнику. Для чего писал он такой развернутый текст? Мыслитель хотел донести свою главную идею так, чтобы она вдохновила писателя, чтобы Достоевский выразил ее в своем творчестве, представил в художественном образе. Искусство, способное показать миру высший, Божественный идеал, — о таком искусстве мечтал философ всеобщего дела. Представить в богатой палитре красок благодатную красоту преображенного мира, когда «вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями», станет «храмом Бессмертному Триединству»[2]. Выразить «долг воскрешения» не в понятиях, отвлеченных и ни к чему не обязывающих, а в живых, впечатляющих образах. И правда, одно дело говорить о необходимости любви к отцам и предкам, а другое — сопереживать Илюшечке, бросающемуся спасти своего родителя от гнева Дмитрия Карамазова и кричащему: «Пустите, пустите, это папа мой, папа, простите его»[3]. Одно дело писать о смерти как об «общем враге» человечества, а другое — увидеть мать, рыдающую по ножкам своего умершего мальчика. Одно дело уверять, что преображенная, бессмертная жизнь есть высшее благо, а другое — вместе с Алешей созерцать видение Каны Галилейской и чувствовать, как радость, радость сияет в уме и сердце твоем.

Все эти примеры — из романа «Братья Карамазовы». Последнего романа «великого пятикнижия» Достоевского. «Увенчания здания» всего его творчества. Достоевский работал над «Братьями Карамазовыми» в те же самые два года, что Федоров создавал свой ответ на вопросы писателя, поставленные в письме Петерсону. Но уже того, что прислал Петерсон, оказалось достаточно, чтобы художественное воображение Достоевского заработало в федоровском направлении. «Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», «Воскресение предков зависит от нас»[4] — так в подготовительных материалах к роману передает Достоевский идею «неизвестного мыслителя».

Достоевский-художник испытывает федоровскую идею на прочность[5]. Можно ли полюбить отца, если отец — нравственное чудовище. Не естественнее, не разумнее ли отвратиться такого родителя, а то и вовсе устранить его с лица земного? Со всей художнической силой демонстрирует Достоевский тупик и ужас отцеубийства. В смерти отца Карамазова в той или иной степени, прямо или косвенно, оказываются виновны все дети, даже ангел Алеша, забывший завет старца Зосимы быть рядом с братом Дмитрием. И все

---

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 270.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 260.

[3] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 186.

[4] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Там же. Т. 15. С. 204.

[5] См.: *Семенова С.Г.* «Высшая идея существования» у Достоевского // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 283–284.

они в романе, быть может, сами того не сознавая, ищут искупления отцеубийства. Каждый вносит свою долю смысла в тот единственный и главный ответ: что делать сынам, коль скоро отцы их умерли, а они вольно или невольно содействовали этой смерти. Сознать свой грех в смерти отца (Иван, Смердяков), понять, что «всякий пред всеми за всех виноват» (Дмитрий), и приуготовлять грядущее воскресение предков (Алеша).

Федоровские темы небратства и братства, родства и неродственности пронизывают роман «Братья Карамазовы». Достоевский рисует картину розни, захватывающей человеческое существование на всех его уровнях, проникающей даже в святая святых человека — в семейный союз. Карамазовы — воплощенная притча о разъединении, о разрыве детей и отцов, об утрате живого единства между братьями, об отсутствии между ними любви. Но против злой «формулы» падшего мира: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!»[1], которая звучит из уст «ученого» брата Ивана, Достоевский выставляет другую формулу: «Семейство как практическое начало любви»[2], идя вслед за Федоровым, для которого любовь сыновне-отеческая заключает в себе высший критерий нравственности и который в расширении этой любви видел путь к восстановлению всечеловеческого родства. «Семейство расширяется, вступают и неродные, заткалось начало нового организма»[3] — так выражает писатель федоровскую мысль о семействе как ячейке соборности, той живоносной, спасительной клеточке, из которой разрастается организм всеобщего братства. Финальная сцена романа — одна из иллюстраций этой идеи. Вокруг Алеши собирается 12 мальчиков, и он обращает к ним свое слово: «Все вы, господа милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце»[4]. Апостолы-дети клянутся в любви друг к другу и к умершему собрату Илюшечке. Здесь же звучит тема памяти об умерших как основы подлинной, совершеннолетней любви, как первого шага на пути к грядущему воскресению. Алеша призывает мальчиков помнить, вечно помнить Илюшечку, устремляя усилие человеческой памяти навстречу «вечной памяти» Божией, в которой не потеряны никто и ничто. И в ответ на вопрос Коли Красоткина: «Неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?» исповедует главное христианское чаяние, в осуществлении которого, по Федорову, должен соучаствовать человек: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было»[5].

Роман «Идиот», над миром которого царствует гольбейновский «Мертвый Христос», был романом отчаяния. Роман «Братья Карамазовы» становится

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 129.

[2] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Там же. Т. 15. С. 249.

[3] Там же.

[4] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Там же. Т. 15. С. 196.

[5] Там же. С. 197.

романом надежды. Это роман о Христе воскресшем и Христе-Воскресителе. В поэме Ивана Карамазова Господь, сошедший на землю в ответ на сердечную мольбу человечества, поднимает из гроба умершую девочку, в Алешином видении Каны Галилейской зовет всё новых гостей на пир воскресения и любви. Роман пронизан пасхальной надеждой, верой во всеобщность спасения, в соединение людей по образу и подобию Троицы. Из уст старца Зосимы звучит проповедь о любви ко «всякому созданию Божию», заповедь «деятельной любви», благодатного труда на ниве Господней, уподобляющего человека Творцу, который не почил от дел, но «доныне делает» (Ин. 5, 17).

В ноябре 1880 года роман был закончен. А изложение учения всеобщего дела, адресатом которого должен был стать Достоевский, все разрасталось. Николай Федорович писал, Петерсон переписывал, Федоров правил и дополнял текст, который затем снова переписывался и дополнялся. В последней трети 1880 года Петерсон, ничего не говоря Федорову, на свой страх и риск отправил часть рукописи Достоевскому, однако дошла ли она до писателя, неизвестно, а в январе 1881 года Достоевский умер.

И тем не менее Федоров продолжил работу над рукописью, которая росла год от года и в конечном итоге оформилась в масштабное, полифоническое произведение. По ходу работы написанное Федоров обсуждал с двумя другими его современниками — Львом Толстым и Владимиром Соловьевым. С обоими он познакомился осенью 1881 года, и вскоре оба прочли текст ответа Достоевскому. При этом Толстой говорил, что название сочинения, «Вопрос о причинах небратства и о средствах восстановления братства», буквально «выворочено у него из души». Писатель, прошедший к концу 1870-х годов через глубокий творческий кризис, болезненно переживавший, подобно Федорову, факт человеческой смертности и межчеловеческой розни, на протяжении двух десятилетий вел напряженный диалог с философом общего дела, сначала очный, в личных беседах и встречах, потом — заочный. Восхищаясь подвижнической жизнью Федорова, ценя масштабность его идей, он тем не менее не был готов их разделить, выдвигая собственное этическое учение, в котором обособляющий страх смерти преодолевался исполнением Христовых заповедей, непротивлением злу и повседневным трудом на земле для добывания хлеба насущного, а воскресение понималось лишь как образ внутреннего перерождения личности. Федоров, споря с Толстым, указывал, что, как идеолог, он спрямляет вопрос о смерти, что в его «Смерти Ивана Ильича» или «Исповеди» воздвигнут протест против смертных законов естества, той «“бездонно черной страшной дыры”, мешка, в который просовывается и все не может просунуться Иван Ильич со своим нечеловеческим криком: “Не хочу-у-у!”»[1]. Смерть неестественна для человека как существа чувствующего и сознающего, творящего и стремящегося к совершенству, а значит, никакое примирение с ней невозможно.

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 337.

Что же касается Соловьева, то он, подобно Достоевскому, обрел в философе-библиотекаре единомышленника. Горячо откликнувшись на рукопись ответа писателю, Соловьев назвал Федорова «своим учителем и отцом духовным»[1]. И в последующие годы он последовательно отстаивал идеал «вселенского христианства», подчеркивая, в духе Федорова, что оно не может ограничиться только храмовым служением и регламентацией «личной жизни и частных дел человека», а должно вобрать в себя все области его деятельности, от политики и экономики до искусства.

Двадцатипятилетнее служение Федорова в Библиотеке Румянцевского музея завершилось в 1898 году. Решив посвятить последние годы жизни углублению и развитию своих идей, философ уезжает в Воронеж. Здесь, откликаясь на известие о созыве первой мирной конференции, он пишет серию статей об «умиротворении», выдвинув идею не «разоружения», а «переоружения» армии, использования мощных интеллектуальных и материальных ресурсов, которые кумулирует в себе военная отрасль, для решения созидательных, мирных задач. «Обращение орудий разрушения в орудия спасения»[2], армии — в естествоиспытательную силу, направленную на исследование природы и ее регуляцию, философ считает важной вехой на пути движения планетарного человечества к «вечному миру», к подлинному братству народов. Лишь регуляция, а не призывы «Долой оружие!» поможет справиться с духом войны. Пока не ликвидированы причины смерти, вечный мир невозможен: человек, который не воскрешает, всегда будет убивать.

Путешествие в Асхабад, к предгорьям Памира, возвращение в Москву, служба в Московском главном архиве Министерства иностранных дел — такова жизненная траектория Федорова в последние годы. Он ведет напряженную полемику с Ницше и его идеей сверхчеловечества, утверждая: всевластие человека при существовании смерти — не более чем злая иллюзия, и против пляшущего Заратустры, упоенного своим мнимым могуществом, ставит образ Христа как истинного Победителя смерти.

На рубеже двух столетий Федоров настойчиво стремится осмыслить пути текущей истории. Два религиозно-нравственных идеала, между которыми встает человечество, выражаются у него в символических образах. С одной стороны, Парижская всемирная выставка — «наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации»[3], произведение торгово-промышленного «язычества», общества, обоготворившего суету сует, служащего богу комфорта. Она являет, для Федорова, падший, самоубийственный выбор современного мира. С другой — девятнадцативековой юбилей Рождества Христова, побуждающий к покаянию «в том, что мы делали и делаем», к опамятованию, к «обращению сердец сынов к отцам».

---

[1] В.С. Соловьев — Н.Ф. Федорову. 12 января 1882 // Соловьев В.С. Письма: В 4 т. Т. 2. СПб., 1909. С. 345.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 276.

[3] Там же. Т. 1. С. 442.

Философ пишет о нарастающем антропологическом кризисе, тесно сплетенном с кризисом веры и идеала. Реагируя на этот кризис, стремится донести свои идеи уже до нового века и предпринимает еще один целостный опыт изложения своего учения. Он ставит перед человечеством такое дело, которое дает «смысл всей жизни и цель существованию». Так возникает работа «Супраморализм» (1902), в которой воскресительная этика представлена в виде двенадцати «пасхальных вопросов»: афористичных, стяженных, самой своей вопросительной формой будящих мысль.

Эгоизму и альтруизму, соединенным друг с другом как лицо и изнанка, Федоров противопоставляет всечеловеческое «родство», обретаемое через взаимную любовь, через труд воскрешения: «Родство есть мы; для него нет других в смысле чужих: для него все — те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся.

Когда все будут чувствовать и сознавать себя во всех и таким образом даже дальние станут близкими, получится многоединство»[1]. «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех» — этот афоризм проходит через все тексты мыслителя.

В последний год своей жизни Федоров напряженно работает над новыми сочинениями, приводит в порядок старые рукописи. Летом 1902 и 1903 года живет в Воскресенске, у стен Новоиерусалимского монастыря, проникаясь величавым замыслом патриарха Никона воспроизвести на Руси топографию святых мест Палестины, представить своего рода «икону» Иерусалима Небесного. Погружается в символику особых воскресных служб монастыря, каждый раз завершающихся Пасхальным каноном. Образ Нового Иерусалима соединяется с образом святого Серафима Саровского, канонизация которого состоялась 1 августа 1903 года. «О Новом Иерусалиме и о старце Серафиме, великом чтителе Воскресения»[2] он пишет свои последние статьи и письма.

В декабре 1903 года философа настигает болезнь. Двустороннее воспаление легких не оставляет никаких шансов.

Николай Федорович Федоров умер 15 декабря 1903 года в Мариинской больнице для бедных. В той самой больнице, где в одном из флигелей в семье штаб-лекаря родился Ф.М. Достоевский. Судьбы философа и писателя вновь пересеклись — уже через время.

Друг и ученик Федорова В.А. Кожевников вспоминал о последних часах его жизни: «Агония была тяжкая и длительная. Но до этого он много говорил, хотя и с трудом уже, с посещавшими его друзьями, несмотря на запрещение разговаривать врачами. <...> Забывали и мы запрет, жалость к страдальцу сменялась благоговейным вниманием к наставлениям. <...> Мы чувствовали — то были последние советы, последние заповеди, последние благословения. Ни слова о себе лично, ни о болезни, ни о близком уже конце <...> все мысли и речи о “деле”. С ним он не расставался до последней минуты сознания.

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 199.

[2] Там же. Т. 4. С. 482.

На этих указаниях, на этих и среди страданий не покидавших его стремлениях смолкла в агонии его речь, но уста еще долгие часы шевелились невнятно и бессильно и горели во взоре недосказанные думы. Жалостливо-величава была и эта беззвучная беседа...

<...> Он скончался без сознания, часов в 6 утра»[1].

С.П. Бартенев писал о впечатлении, которое произвела на него эта смерть: «Не верилось, что этот ополчившийся против смерти человек когда-нибудь умрет... Когда это случилось и я увидал его лежащего мертвым, помню, мир мне показался в овчинку, столь далеким, столь маленьким! Такого человека не стало!»[2]

Николая Федоровича Федорова похоронили на кладбище московского Скорбященского монастыря. В 1929 году кладбище было стерто с лица земли, на его месте появился парк и детская игровая площадка... Сбылось одно из самых горьких предсказаний философа, про «кладбища, которые будут превращены в гульбища», и про «сынов человеческих, которые превратятся в блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

Сразу после смерти философа его ученики В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон начинают подготовку к изданию его сочинений. Их выход в свет (первого тома — в 1906, второго — в 1913) становится настоящим событием. А сам Федоров, вбросивший в духовную почву России семена поистине вселенской идеи, идеи активной и проективной, сокрушающей стены отвлеченного умозрения, выходящей в практику жизни — и каждого конкретного «я», и человеческих множеств, становится собеседником и совопросником жителей календарного и «некалендарного» двадцатого века. Пожалуй, ни одна фигура отечественной мысли и культуры не вызывала таких споров и таких духовных волнений, как фигура Федорова. Его идеи проросли в сфере религиозно-философской (у Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, Г.П. Федотова и В.Н. Ильина), оплодотворили эстетические искания начала XX века, в которых кристаллизовалась идея искусства как творчества жизни, дали плод в литературе — и дореволюционной, и советского времени. В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак в разной степени и в разные годы подпадали под влияние воскресительных идей мыслителя, его представлений о назначении человека, смысле истории, будущем земли. Не менее многогранным и разнонаправленным было воздействие «Философии общего дела» на русское зарубежье. Со второй половины 1920-х годов и до самой войны о Федорове писали и говорили философы и богословы, писатели и публицисты, деятели общественных и политических течений. В своем размышлении о судьбе России, в напряженном поиске новых действенных, убеж-

[1] *Кожевников В.А.* <Из письма А.К. Горскому о последних часах жизни Федорова> // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 113–114.

[2] *Бартенев С.П.* Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909. № 1. С. 122.

дающих альтернатив идеалу социалистического «земного рая», новых совершенных форм общежития они отталкивались и от его построений, и шире — от традиции религиозно-философского подъема начала XX века, у истоков которого как раз и стояли федоровские идеи активного христианства, богочеловеческого сотрудничества, истории как «работы спасения».

«Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодовитой, ни гением начатого труда»[1], — писал эстетик и критик Серебряного века А.Л. Волынский. И сейчас — в начале нового тысячелетия — идеи философа не перестают волновать умы тех, кто по-пастернаковски стремится «во всем дойти до самой сути».

«Ключи — Ключ от Вселенной» — такой девиз выбрал для себя Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова, созданный в Сасовской городской библиотеке. Когда далеким майским днем 1829 года в деревне Ключи родился мальчик, названный Николаем, в память о святителе Николае Чудотворце, любимом и почитаемом на Руси святом, никто и подумать не мог, что этот ребенок вырастет в русского национального гения, в котором, как скажет Сергий Булгаков, «впервые вопросило себя христианское сознание о том, о чем спрашивает эпоха и что говорит Бог в откровении истории»[2]. И может быть, лучше всего суть мысли и жизни философа выразил поэт Владимир Хомяков, уроженец Сасовского края, в стихотворении «На родине Николая Федорова»:

Ключи отворили дорогу
В земное, в небесное, к Богу,
К волнению Отчего Слова,
К стяжанию Духа Святого.
А в сердце — легка и незрима —
Улыбка отца Серафима,
Улыбка добра и привета
Пророка Фаворского Света.
Ключи — родовитый источник
Прозрений высоких и точных,
Не знавшего дна и предела
Воззрения Общего Дела.
Не верьте в погибель, не верьте!
Не будет всесилия смерти —
И в чудном сиянье окрестном
Исчезнем, истлеем, воскреснем.
Овеемся мыслью одною:
«Всё будет, всё станет родное».
...И вновь от пророка к пророку
Ключи отворили дорогу.

---

[1] Цит. по: *Остромиров А. [А.К. Горский]*. Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928. С. 7.

[2] *Булгаков С.Н.* Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 58.

АЛЕША КАРАМАЗОВ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

Александр Горский

«Я родился 18-го декабря 1886 г.

Крестился — водою — в том же году, — огнем и духом — в октябре 1905 года.

Хочу сказать, что с этой поры — единственная цель моей деятельности — осознание и утверждение откровения небесного, явленного земле моей в те дни. Что еще сказать?

Ныне суд миру сему. Ныне князь мира сего изгнан будет вон»[1].

Так писал о себе в 1906 году философ, эстетик, поэт Александр Константинович Горский (1886–1943).

В этой одушевленной, взволнованной декларации много родственного с кумиром Горского Владимиром Соловьевым, что искренне веровал в свою миссию стать пророком мира, преображающегося в Царство Христово. Много родственного и с другими его «вечными спутниками»-современниками — Андреем Белым, Вячеславом Ивановым, Николаем Бердяевым, Сергеем Булгаковым, которые были убеждены: религиозный вектор истории проходит через их биографии и от их личного выбора, от их жизненных жестов и творческих слов зависит то, соскользнет ли мир в пропасть погибели или пути истории выправятся, ведя к той чаемой «общей гармонии»[2], которую пророчил Достоевский в финале «Пушкинской речи».

Родиной Горского был Стародуб. Город на Брянщине, с древней историей, возникший еще в эпоху Киевской Руси, неоднократно переходивший в руки то литовских, то московских, то польских князей, а после присоединения Малороссии окончательно вошедший в состав Государства Российского. Впрочем, к концу XIX века ничто в этом маленьком уездном городишке, погруженном в провинциальную жизнь, не напоминало о днях минувших. И Горский, в студенческие годы приезжая в родные края, по контрасту с Москвой, где в общественных собраниях и частных домах кипела творческая и интеллектуальная жизнь, со свойственной ему любовью к острому словцу, называл родной Стародуб «Ветхоберёзинском».

В доме с флигелем и небольшим садом, где жила семья Горских, бывало людно. Приходили в гости то друзья, то родные. Да и сама семья была большой: мать, отец и пятеро детей, мальчики Александр, Василий и Борис и девочки Леля и Нина. По воспоминаниям Нины, младшей и самой любимой сестры

---

[1] *Горский А.К.* Записная книжка «Тысяча и один разговор» // Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 кн. Кн. 1. С. 29.

[2] *Достоевский Ф.*М. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 148.

Горского, запечатленным духовной ученицей Горского Ольгой Сетницкой, все Горские обладали сильным характером и каждый, любя сестер и братьев, стремился сохранить свою индивидуальность, вплоть до того, что «у каждого была отдельная комната и мать готовила каждому отдельное блюдо»[1].

Отец Александра — Константин Гаврилович Горский (1853–1932) — был священником Симеоновской церкви: сначала в чине иерея, потом как протоиерей. После революции прошел свой крестный путь. В 1922-м полтора года провел в заключении за «сокрытие церковных ценностей», а в 1929-м был арестован по делу Стародубского епископа Дамаскина (ныне причисленного к лику святых): когда владыка был выслан на Север, отец Константин поддерживал с ним сношения, отправлял ему посылки и денежные переводы (средства для опального епископа собирали всем миром). Обвинили его, впрочем, не только в этом, но и в распространении среди населения «контрреволюционных писем и воззваний»[2]. Виновным в контрреволюционной агитации отец Константин себя не признал, был приговорен к высылке, лишен прав проживания в ряде округов, а через три года скончался.

Откликаясь в 1932 году на смерть отца в письме сестре Нине, Горский, сам находившийся в то время в лагере на Соловках, писал: «Это был человек мощного творческого духа и прекрасной нежной души. Но этот дух и эта душа не были между собой в контакте, друг друга побаивались, подозревали, друг другу иногда помогали, но чаще мешали, и оттого происходил затор, торможение мысли и жизни. <…> Где же, в каких действиях при жизни находил он возможность творчески проявляться? Это были исключительно моменты богослужения — храмового культа, которое он совершал так, как “власть имеющий”, как очень редко кого приходилось видеть. Здесь нечто утеряно нашей эпохой, заменена — эта власть слова и голоса, эта сила духа — слащавым умилением и вообще всяческой “душевностью”, размягчающей облака чувств, но не дающей нащупать в душе небесной тверди духа. А в его священнослужении все это было дано, было добыто из недр существа, как величайшая драгоценность, всеми забытая»[3].

Отец осуществлял свое служение на путях «храмовой литургии». Горскому эти пути уже тесны. Подобно Достоевскому, Федорову, Соловьеву, он ищет расширения христианства за стены храма, его выхода в жизнь, чает «внехрамовой литургии», преодолевающей время и смерть. В письме сестре бьется «федоровский» вопрос о вольной и невольной вине живущих перед умершими, о долге сынов и дочерей человеческих возвратить жизнь отцам. В предсмертной болезни и кончине отца, пришедшейся на Пасхальные дни, когда род человеческий празднует Христову победу над смертью, обетование

---

[1] *Сетницкая О.Н.* Александр Константинович Горский. Биография. С. 1 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[2] Архив УФСБ по Брянской области. Д. 8979-П.

[3] А.К. Горский — Н.К. Горской. 13(26) мая 1933 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 508.

того, что «непременно восстанем»[1], он видит не только утешающее свидетельство о том, что отец принят в объятия Отца светов, но и немой укор им, живущим. Смерть отца в очередной раз утверждает его в выборе, сделанном еще на заре юности: «отдать все силы на одоление последнего врага»[2], не идти с «курноской» ни на какой компромисс, преодолевать «смертобожничество» (так уже в 1920-е годы назовет Горский соблазн примирения со смертью, проникший в историческое христианство и перерождающий его изнутри) во всех проявлениях веры, жизни, культуры.

Впрочем, поначалу путь Горского был обычным путем мальчика из священнической семьи. Он учится в Стародубском духовном училище (1897–1902), затем в Черниговской семинарии (1902–1906), а в 1906 году, когда и появляется в одной из записных книжек его «исповедание веры», поступает в Московскую духовную академию. «Лоно природы, горнило культуры и сердце религии — в одной точке»[3] — так горячо и одушевленно характеризовал юноша Сергиев Посад, где находились Лавра и академия.

Время учебы Горского было временем расцвета Московской Духовной академии. Волны религиозно-философского подъема начала XX века, споры об интеллигенции и Церкви, о путях христианства в истории из московских собраний доплескивали и до ее стен. Горский слушает лекции богослова и философа М.М. Тареева, П.А. Флоренского, который с сентября 1908 года исполняет должность доцента по кафедре истории философии, принимает участие в студенческом кружке, выступает с докладами. Проявившийся еще во время учебы в семинарии интерес к истории и литературе питается чтением и размышлением. В орбите внимания юноши — русские классики от Лермонтова до Достоевского, деятели культуры Серебряного века, прежде всего Д. Мережковский, А. Блок, Ф. Сологуб.

Горский ведет записные книжки, оформляя их наподобие настоящих книг — с титульным листом и заглавием, помещая вверху псевдоним «С. Рокустин». В этих книжках уже содержатся главные темы его будущих писаний: о творческом христианстве, устремленном к преображению мира, о религиозном синтезе искусств, о смысле любви. Он размышляет о «бездонной глубине первых глав Бытия», где противостоят друг другу «древо познания» и «древо жизни»[4], и мечтает о том, что в будущем человечество это противостояние преодолеет, что древо познания станет в нем и древом жизни, примирятся вера и дело, творчество и бытие.

---

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 197.

[2] А.К. Горский — Н.К. Горской. 13(26) мая 1933 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 507.

[3] *Горский А.К.* Записная книжка «Утаенные слова». С. 244 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[4] *Горский А.К.* Записная книжка «На распутиях». 1907 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 67.

Московскую Духовную академию Горский окончил в 1910 году. Незадолго до выпускного акта его, одного из самых талантливых и образованных учеников, вызвал к себе ректор, епископ Феодор (Поздеевский). Он начал убеждать юношу постричься в монахи, говоря, что церковь нуждается в просвещенных пастырях, что перед ним открывается перспектива быстрой церковной карьеры, вплоть до епископства в Санкт-Петербурге. Но Горский медлил с ответом. «Я не хочу уходить от жизни. Я слишком люблю людей, народ», — признавался он окружающим[1].

Накануне дня, когда нужно было давать ответ ректору, юноша в смятении чувств вышел из Лавры и побрел в направлении Черниговского скита. Навстречу шел схимник. Неожиданно он поклонился Горскому в ноги. В волнении Александр рассказал старцу о своих колебаниях. «Что мне делать — жениться и идти в мир, или же принять монашество?» Схимник ответил: «Не нужно монашества. Женись. Господь все устроит»[2].

Сорок лет назад Достоевский, любимый писатель Горского, в романе «Братья Карамазовы» воспроизвел похожий сюжет. В первой части книги мы уже упоминали о нем. Вспомним, как старец Зосима посылает Алешу Карамазова из монастыря в мир: «Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дела много будет»[3]. Теперь литература стала реальностью. Горский мог бы повторить слова Алеши: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю»[4]. И в мир молодой богослов ушел не для поклонения Ваалу, не для жизни «в свое пузо», а для раскрытия в жизни ее подлинного, Божьего лика, для служения делу спасения мира, «устроения Царствия Божия»[5], как писал Н.Ф. Федоров, который очень скоро стал «вечным спутником» Горского.

«Духовная встреча» с наследием Федорова произошла в 1912 году. Она раскрыла Горскому и идею истории как «работы спасения», и веру в человека как соработника Творца, не раба, но сына, от которого Господь ожидает творческой активности и любви, и то «активное и проективное понимание апокалипсиса»[6], за которое так ценили Федорова деятели русского религиозно-философского Ренессанса. «Философия общего дела» так захватила молодого богослова, что, по свидетельству о. Павла Флоренского, Горский поначалу даже говорил «федоровским языком и его выражениями»[7].

---

[1] Из воспоминаний жены Горского М.Я. Монзалевской. Цит. по: *Сетницкая О.Н.* Александр Константинович Горский. Биография. С. 12.

[2] *Сетницкая О.Н.* Александр Константинович Горский. Биография. С. 22.

[3] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 72.

[4] Там же. С. 25.

[5] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 309.

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

[7] Этот отзыв Флоренского содержится в письме В.А. Кожевникова Н.П. Петерсону от 14 июля 1913 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 89.

На почве интереса к идеям «Московского Сократа» происходит сближение Горского с с Ионой Пантелеймоновичем Брихничевым (1879–1968), публицистом, поэтом, бывшим священником, в 1907 году лишенным сана за политическую деятельность. Брихничев издавал в это время религиозно-философскую газету «Новая земля», в которой сотрудничали В.П. Свенцицкий, И.И. Горбунов-Посадов, В.Я. Брюсов, Н.А. Клюев и др. «Новая земля» была органом так называемого «голгофского христианства», идеологами которого являлись архимандрит Михаил (Семенов), перешедший в старообрядчество, сам Брихничев, а также некоторое время В.П. Свенцицкий. Голгофцы говорили о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о необходимости всеобщего объединения для полной победы над грехом, злом и смертью, вошедшей в мир в результате греха. На этой почве они заинтересовались идеями Федорова, который оказался им близок пафосом христианского делания, идеей богочеловеческого сотрудничества, призывом дополнить индивидуальное спасение спасением всеобщим, соборным. Подобно философу всеобщего дела, голгофцы последовательно отстаивали идею апокатастасиса. «Христианство — активная сила», оно требует деятельного уподобления Христу-Воскресителю, наполняет смыслом историю, открывая путь «к тому состоянию, когда, по слову апостола, — будет Бог все во всех»[1].

Горский и Брихничев задумали издать сборник «Вселенское дело», посвященный памяти Н.Ф. Федорова, представив в нем наследие Московского Сократа сквозь призму современности. План сборника был обширен. Издатели намеревались охватить главные области естественнонаучного и гуманитарного знания, от философии и литературы, богословской и исторической мысли до педагогики, психологии, медико-биологического поиска и инженерно-технической практики[2].

Несмотря на стремление Горского собрать материалы сборника вокруг федоровского, активно-христианского стержня, сборник получился пестрым и эклектичным — и по составу, и по содержанию. Позднее сам Горский не раз критически высказывался в его адрес. Эклектичный характер сборника он отчасти вменял в вину Брихничеву, который, с его точки зрения, «ухватился» за Федорова, недостаточно вникнув в его идеи. Отчасти считал разномастность статей следствием той спешки, с которой велась работа. «Мы с Брихничевым тогда очень “гнали” выпуск сборника, подстегивая авторов, типографию и друг друга и не отдавая должного внимания происходящему внутри нас — и в отношении друг с другом — и со всем окружением. А между тем тут каждое слово, каждый жест в каких-то невидимых сферах и магнитных полях нависших грозовых туч взвешивался и оценивался, и впоследствии — именно по линиям этих психологических трещинок — пошли мировые разломы»[3].

---

[1] *Брихничев И.П.* Огненный сеятель. М., 1913. С. 22.

[2] См. подробнее в главе «Аргонавты бессмертия. Иммортализм русского космизма».

[3] А.К. Горский — О.Н. Сетницкой. 26 марта 1938 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 566.

Сборник должен был появиться к 15 декабря (по ст. ст.) 1913 года, т. е. к десятилетию со дня кончины Н.Ф. Федорова. Однако выпустить его удалось лишь весной 1914-го. Начавшаяся спустя несколько недель Первая мировая война роковым образом повлияла на судьбу книги. Владельцы типографии, где печатался тираж, подданные Германии и Австро-Венгрии, были арестованы, а сама типография опечатана. Из всего тиража уцелели лишь несколько десятков экземпляров: они были получены самыми первыми и разосланы в некоторые библиотеки и ряду лиц. В этом зигзаге судьбы, не позволившем сборнику, который открывался призывом «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений — соединяйтесь!»[1], дойти до читателя, мистически настроенный Горский видел своего рода каверзу «темных сил», «сорвавших» обнаружение «вселенского слова», вслед за которым, как ему чаялось, должно было последовать «Вселенское дело». Полагая религиозный план истории человечества столь же реальным, как и план политически-социальный, он расценивал и Первую мировую войну, и революцию, и Гражданскую войну в России как своего рода «откат», временное поражение дела Христова в истории, и свое задание — как поэта, мыслителя, человека — видел в том, чтобы вновь, несмотря на, собирать рать воинов жизни, направляющих оружие не против своих братьев по человечеству, а против стихийных смертоносных сил мира, против «последнего врага», «имущего державу смерти».

* * *

Во время учебы в Московской Духовной академии Горский определил для себя главную сферу занятий — художественное и философское слово. Любовь к Слову была воспитана и занятиями литературой, и природным филологическим чутьем будущего мыслителя, проявившимся еще в отрочестве, когда семинарист Саша Горский взялся за составление словаря местных стародубских выражений, стремясь запечатлеть на бумаге хотя бы эту «крупицу из неиссякаемых сокровищ русского языка»[2]. Была в этой Любви и религиозная составляющая, укорененная в христианстве, где мир творится Божественным Словом, где Бог-Слово, вочеловечиваясь, искупает грех рода людского, открывая ему перспективу обожения.

В одной из записных книжек молодой поэт и мыслитель так формулирует метод собственного творчества: «Самое интересное занятие — подбирать идеи у художников, поэтов (мыслителей) и строить на них величественное здание — по крайней мере захватывающую эпопею, и это легко. У меня, кажется, есть эта потребность сближения, сопоставления (напр<имер>) родственного содержания самых различных поэтов. Это новая критика, субъективная, это творчество

[1] От редакции // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1913. С. VIII.

[2] *Горский А.К.* Маленькая хрестоматия. 1900 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

из накопленного материала»[1]. На основе этого метода, шедшего от культуры Серебряного века, широко использовавшего цитатность, будет выстраивать Горский здания своих статей и заметок о композиторах А.Н. Скрябине и В.И. Ребикове, философах Н.Ф. Федорове и В.С. Соловьеве, писателях и поэтах А.С. Пушкине, Н.В. Гоголе, Л.Н. Толстом, Ф.М. Достоевском, А.К. Толстом, А.А. Блоке, А. Белом, А.М. Горьком и др.).

Впрочем, поначалу он пробует себя не только в качестве критика и публициста, свободно творящего «из накопленного материала», но и в качестве публикатора-архивиста, дающего новую жизнь тому, что кануло «в пропасть забвенья». Под публикацией писем М.И. Невзорова князю А.Н. Голицыну «О настроениях общественных» (Голос минувшего. 1913. № 12, 13) ставит характерный псевдоним «А. Гробов». Однако архивное «гробокопательство», требующее усидчивости и терпения, несмотря на свой источный «федоровский» пафос, претит его темпераменту: для этого он слишком порывист, слишком легко увлекается, устремляясь от одной темы к другой.

Более счастливым оказывается поэтический дебют Горского. В 1913 году под псевдонимом «А. Горностаев» выходит сборник его стихотворений «Глубоким утром», в котором он выступает как поэт мысли, продолжатель традиций философской лирики XIX столетия, обогащенных достижениями символизма. При этом символ он понимает религиозно — как то, что несет в себе весть о Боге и благе, как врата в ту сверхприродную, совершенную реальность, которая в перспективе времен должна охватить собой мир, преображая его в Царствие Божие. Сборник «Глубоким утром» рисует образ предрассветного чаяния, земли, готовой к встрече с Христом, Солнцем мира. В интерпретации Горского события Новозаветной истории — не прошедшее, а вечное настоящее, они совершаются здесь и сейчас, в каждое мгновение человеческой жизни.

Тогда же рождается его философия искусства. Горский строит ее на идеях Федорова и Соловьева, утверждавших, что искусство в своем высшем задании есть не создание эстетически замкнутого в себе совершенного мира, а действительное преображение и творчество жизни. В авторском предисловии к сборнику «Глубоким утром» он говорит о необходимости расширить символистскую теорию творчества, формулируя тезис: от созерцания «высшей реальности» к преображению жизни по законам этой реальности. По его убеждению, «символизм <...> не может и не должен довольствоваться единомыслием и единочувствием, но хочет и требует единодействия»[2].

Этот общий тезис и роднил Горского с исканиями младосимволистов, Андрея Белого и Вячеслава Иванова, призывавших восходить de realibus ad realiora[3], и одновременно разводил с ними. Ибо, с точки зрения Горского,

---

[1] Записная книжка «На распутиях» (1907) // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 77.

[2] Там же. С. 129.

[3] От реального к реальнейшему *(лат.)*.

единодействие не может совершаться в границах одного лишь искусства, его автономными средствами. Надежда художника-теурга титаническим, вдохновенным порывом своего творческого гения изменить не только души людей, но и законы материи утопична.

Об этом молодой философ напишет В.Я. Брюсову, представителю старшего поколения русских символистов, одному из тех, кто откликнулся на анкету «Вселенского дела», которую Горский и Брихничев в 1913 году разослали русским писателям. Включаясь в споры о судьбе русского символизма, корреспондент Брюсова обозначит необходимое условие перехода от выспренных деклараций о теургии к целостному богочеловеческому действию в бытии и истории. Это «теснейшее, неразрывное объединение искусства с наукой»[1] и далее соединение их с религией, но не той синкретической смесью теософии и гностицизма, которой деятели Серебряного века зачастую были готовы подменить христианство, а верой во Христа Воскресшего, Христа Воскресителя, в Богочеловека, поправшего смерть и восстановившего царственное положение человека в творении. Христианство и задает человечеству «совершенно определенную цель: победу над смертью. А где искусство и наука собраны вместе во Имя такой цели, там, конечно, теургия посреди их»[2].

В 1912 году, за год до выхода сборника «Глубоким утром», Горский переезжает из Москвы в Одессу, где получает место преподавателя в духовной семинарии и гимназии. Вскоре он становится заметной фигурой культурной жизни города. Одно время примыкает к группе одесских поэтов, тяготевших к футуризму (А. Фиолетов, Э. Багрицкий, И. Бобович, Г. Цагарели и др.). Участвует в собраниях Литературно-артистического общества, выступает в местной печати.

Интерес к литературе и философии соседствует с интересом к музыке. Отчасти это было связано с обстоятельствами личной судьбы Горского. Еще в 1910 году, когда А.К. Горский излагал перед старцем-схимником свои сомнения: «Что мне делать — жениться и идти в мир, или же принять монашество?», он услышал ответ: «Не нужно монашества, женись, Господь все устроит»[3]. Спустя пять лет после своего ухода в мир мыслитель женится на певице и пианистке Марии Яковлевне Монзалевской, выпускнице Киевской консерватории, ученице Р.М. Глиэра. Мария — Горский называл ее «Мэри» — была троюродной сестрой Горского. В браке она стала ему и спутницей, и духовной сестрой.

Горский и Мэри обвенчались 13 августа 1915 года в день кончины Владимира Соловьева. Их брак, построенный на идеях «Смысла любви» Владимира Соловьева, на концепции «положительного целомудрия» Н.Ф. Федорова, был

---

[1] А.К. Горский — В.Я. Брюсову. 23 апреля 1914 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 338.

[2] Там же.

[3] *Сетницкая О.Н.* Александр Константинович Горский. Биография. С. 1.

непорочным. Соловьев утверждал, что смысл половой любви заключается «не в идее родовой жизни и ее размножении, а лишь в идее высшего организма»[1], в достижении бессмертия и совершенства. И Горского одушевляла идея целомудренного союза любящих, цель которого — в духо-телесном преображении, в регуляции естества, в воскресительной работе над духом и плотью. «В каждом браке, или, скажем, эротическом явном или тайном союзе, оба его члена должны являться друг для друга иконами, т. е. путями восхождения к первообразу, а не тормозами на этих путях»[2], — напишет он спустя годы своим духовным ученицам Ольге Сетницкой и Екатерине Крашенинниковой.

Молодые супруги горели творческими замыслами, ощущали сердечное родство, дополняли и обогащали друг друга. И если Горский научил Мэри «любви к людям»[3], то Мэри заразила сначала жениха, а потом супруга любовью к тому, что больше всего любила сама. Под ее влиянием мир музыки становится близок Горскому не меньше, чем мир поэзии и философии.

В 1915 году Горский становится постоянным сотрудником журнала «Южный музыкальный вестник», регулярно печатая в нем статьи, заметки, стихи, тексты для мелодекламаций. В центр его творческого внимания выдвигается проблема синтеза искусств. Ее Горский рассматривает в контексте темы преодоления рока, обретения искусством и жизнью свободы от тех бытийных пределов, что заданы человеку как природному, ограниченному существу. В своих рассуждениях молодой эстетик следует Федорову, который противопоставлял германскому варианту синтеза искусств в музыкальной трагедии синтез искусств в литургии. Горский, как и Федоров, видит в вагнеровской и ницшеанской эстетике «эстетику трагического синтеза», основанную на героическом приятии рока. Идею рокового стояния человека перед лицом судьбы и смерти он полагает той ведущей идеей, которая определила развитие немецкой музыки. И противопоставляет ей другую идею — не одинокого противоборства героя и рока, но соединения человечества в духе любви, братства, общего делания, полагая, что именно эта идея в конечном итоге будет определять искания музыки русской в ее движении к литургическим формам искусства.

Именно соборный, богочеловеческий идеал, по убеждению Горского, должен стать основой музыки будущего. Мистерию Р. Вагнера «Парсифаль», художественные искания Н.А. Римского-Корсакова, А.Н. Скрябина, В.И. Ребикова, одушевленных идеей Мистерии, он рассматривает в контексте проектируемого им движения искусства от Трагедии к Литургии, от апологии трагической гибели к эстетике спасения и преображения[4].

---

[1] *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 493.

[2] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 2. С. 672.

[3] Это признание М.Я. Монзалевской приводит его ученица О.Н. Сетницкая (*Сетницкая О.Н.* Александр Константинович Горский. Биография.

[4] См. подборку этих статей в издании: *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 151–230.

Одной из ведущих тем, занимавших Горского во второй половине 1910-х годов в связи с судьбой и творчеством Скрябина, была тема трагического конца композитора. В некрологах и статьях, появившихся в русской печати, эта смерть трактовалась либо как нелепая случайность, либо как злая насмешка судьбы, гримаса неумолимого рока. Для Горского же тот факт, что творец музыкальных миров, уникальных по своему богатству и творческой мощи, становится жертвой… фурункула, глубоко значим и символичен. Смерть Скрябина связана с недостаточной проясненностью для самого композитора вопроса о путях творчества жизни, с тем, что творец, в котором жарко пылало «пламя песни новой», так и не преодолел прометеистического соблазна соперничать со Христом, а не соработать ему. Он хотел построить «религию действия», но такая религия по определению синергична, предполагает двуединство преображающих усилий Бога и человека, у Скрябина же, испытавшего влияние идей Ницше и Шопенгауэра, творческая личность самостийно преображает Вселенную, дает ей новый закон. Однако сила автономной, гордынной личности, не ищущей опоры в Спасителе и Воскресителе, иллюзорна, и смерть Скрябина воочию демонстрирует это.

Когда в 1919 году выйдет шестой том альманаха «Русские пропилеи», в котором будут опубликованы записи Скрябина и материалы к «Предварительному действию», Горский расширит и уточнит свое видение его духовной драмы. К попытке композитора «заменить собой Провидение», утвердить свое «новое Евангелие», философ присоединит три другие «ошибки»: стремление не столько к преображению, сколько к рассотворению мира, трактовка метаморфозы по образцу сексуального акта и… шедшая от влияния Шопенгауэра, буддизма и теософии апология всепримиряющей и всеразрешающей смерти, приводившая к том, что движущая личность и мир воля к творчеству («Я хочу творить. Я хочу свободно творить. Хочу сознательно творить»[1]) оборачивалась волей к развоплощению. В статьях, заметках, письмах 1920 — начала 1940-х гг. Горский четко обозначит водораздел, пролегающий между теургическими порывами Скрябина и активно-христианским пониманием смысла творчества, подчеркивая, что буддийский соблазн дематериализации и апология «смерти-сестры» несовместимы с новозаветным чаянием преображения материи в Богоматерию, с апостольским обетованием «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26).

* * *

1918 год, завершивший Первую мировую войну и открывший на пространствах России войну гражданскую, Горский встретил в Одессе. Несмотря на внешние нестроения, в городе шла интенсивная литературная жизнь. Некоторое время Горский был председателем местного союза поэтов, ведал отделом поэзии в журнале «Южный огонек», участвовал в заседаниях литературного кружка «Среда» и даже являлся членом его исполнительного

[1] *Скрябин А.Н.* Из записей 1904–1905. С. 139.

бюро. В декабре 1918 года было зарегистрировано Одесское религиозно-философское общество, ставившее своей целью «всестороннюю разработку вопросов религии и философии и распространение религиозно-философских знаний»[1]. Горский стал его председателем, а членами правления — лица из окружения философа: Б.Э. Форш, муж писательницы Ольги Форш, художник Г.Э. Бострем и др.

Идейно и творчески 1918 год проходит для Горского под знаком Достоевского и Блока. Власть в Одессе переходит из рук в руки: от большевиков к немцам, от немцев — к Петлюре, от Петлюры к Антанте. От композитора В.И. Ребикова, с которым Горский переписывался в течение всей войны и о котором двумя годами ранее написал в «Южном музыкальном вестнике» большую статью, философ получает письма с сообщением о новом витке работы над мистерией «Христос и Антихрист», пришедшейся на время красного террора в Ялте. Апокалипсические пророчества вдвигаются в реальность, «страшный суд» начинает твориться здесь и сейчас. Сознавая эсхатологическую напряженность современной эпохи, Горский работает над книгой «Рай на земле», стремясь через тексты Достоевского осмыслить причины революционного слома, увидеть корни событий, ввергнувших Россию «в роковой вихрь-круговорот безудержного самоотрицания и саморазрушения»[2]. Главный вопрос, который занимает мыслителя: «Вокруг чего завился этот вихрь?». Симптомом какого процесса является сама революция? Ответ не заставляет себя ждать: русская революция — симптом болезненного, мучительного рождения «русской идеи». Народная душа «мечется», «мучится, и места себе не находит»[3]. Революция — судорога боли, разгар болезненных корчей. И важно понять — каким будет исход исторических потуг, родится ли в мир в ее результате новое, жизнетворческое сознание, которое станет опорой нового религиозного действия, или кривой, суррогатный уродец.

Размышляя о муках явления в мир «нового слова», сопоставляя современную Россию с апокалипсическим образом «Жены, облеченной в Солнце», кричащей от «болей и мук рождения» (Откр. 12, 2), Горский обращается к творчеству Блока. 9 ноября 1917 года, спустя две недели после октябрьского переворота, он делает в литературно-артистическом обществе доклад «Красная тайна. Россия в поэзии Александра Блока», где, рассматривая дореволюционное творчество поэта, показывает, как врывается в нее тема всемирной катастрофы, нарастает тревога, крепнет ощущение «кризиса любви», в котором и заключен «сокровенный корень общего кризиса жизни»[4]. Главный вопрос для Горского в том, смогут ли его современники, пленившиеся

---

[1] Устав Одесского религиозно-философского общества. Заверенный второй экземпляр // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[2] *Горский А.К.* Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 545.

[3] Там же. С. 546.

[4] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 247.

идеалом дробным, ущербным, распознать эту ущербность и дробность, найдут ли в себе силы и мужество пробиться к подлинному образу будущего? Если это произойдет, то пути истории выправятся и революция окажется чем-то подобным горячке, в которую впала теща апостола Петра и которую Христос исцелил единым касанием.

Для самого Горского существо «русской идеи» неразрывно связано с верой в возможность «Царствия Божия на земле», его образ будущего связан с манифестацией того идеала, который еще полвека назад вынашивал в каталожной Румянцевского музея «Московский Сократ» Н.Ф. Федоров. И в работе «Рай на земле» он представил идею совершенного строя жизни в контексте духовно-творческого диалога Федорова и Достоевского, не встретившихся при жизни, но встретившихся в пространстве русской культуры. Именно Федоров, с его идеей вселенского, а не только социального действия, с его идеалом «братотворения», тесно связанного с «усыновлением», с любовью к отцам и Богу отцов, а не голого «товарищества» без «сыновства» и «отечества», по мысли Горского, полагает основания «русской идеи», которой чревата Россия и которую она может и должна предложить всему миру.

Образ того, как народная душа оказывается захваченной революционными вихрями, как простой люд в своем стремлении к правде и жажде действия откликается на призыв покончить с буржуйской собственностью, как соблазняется вседозволенностью («Запирайте етажи, / Нынче будут грабежи»), как срывается в гнев и убийство, как стреляет — горячечно, беспорядочно — в темноту, где притаился неведомый враг, не подозревая, что этот враг гнездится не вне, а внутри, был дан А.А. Блоком в поэме «Двенадцать». 23 января 1919 года на заседании Одесского литературно-артистического общества Горский делает отдельный доклад об этой поэме под символическим названием «Крест над вьюгой», а затем разворачивает его в большую статью. Поэму, которую многие современники Блока поспешили объявить апологией революции, он прочитывает как лирическую драму, главной темой которой является тема «подмены», «лжеидеала».

Интерпретируя символический образ вьюги, гуляющей по пространствам поэмы, как разгуливает она по пространствам лежащей в разрухе страны, по пространствам мира, скованного зимней стужей, напоминая статью А.А. Блока «Стихия и культура» (1909), написанную по поводу землетрясения в Мессине, унесшего жизни более 100 000 человек, философ стремится указать главный корень нестроений и бед землян, заключающийся не в социальном неравенстве, а во всеобщей смертности, в слепоте природного порядке вещей, губящего и правого и виноватого. Он задает — от себя и от Блока — главный вопрос: так ли неуязвимо строительство социальное, если по-прежнему правят свой бал стихия и смерть? И подводит имеющих очи и уши к выводу Федорова — о необходимости борьбы со стихией, о регуляции природы, которая должна быть таким же следствием революции, как и строительство экономики, политики, социальной жизни. По мысли Горского, невольными глашата-

ями темы борьбы со стихией становятся в поэме Блока двенадцать красноармейцев, стреляющих в разгулявшуюся пургу: нелепый, бессмысленный жест трактуется им как протест против хаоса, против «князя власти воздушной», как символический образ того, что врага нужно искать не в другом человеке, а в смертности и слепоте природного порядка вещей. Вкусившие свободы «без креста», в финале поэмы они, сами того не подозревая, «сдаются Христу», обладающему подлинной властью над стихиями мира.

Об обретении этой богочеловеческой власти, об онтологическом измерении социального действия, о необходимости расширить и дорастить дробный идеал коммунизма до целостного религиозно-общественного идеала Горский будет говорить и писать на протяжении всех отпущенных ему судьбой 25 лет жизни в Советской России. Его единомышленником и соратником становится в это время экономист и философ Н.А. Сетницкий, с лета 1917 года служивший в Одессе[1]. В годы разрухи друзья-философы стремятся привлечь внимание к «голодной проблеме», решать которую предлагают не сбором средств, не справедливым распределением продуктов и благ, а регуляцией. В 1919 году они выпускают однодневную газету «На помощь!», призывая перейти от гражданской розни и братоубийства к борьбе со стихийными природными катаклизмами, вызывающими засухи, наводнения, голод и смерть. В проспекте второго сборника «Вселенского дела», который задумывается ими тогда же, вновь повторяют лозунг «Смертные всех стран, соединяйтесь!», подчеркивая планетарную, объединительную роль «вопроса о смерти и жизни», поставленного Н.Ф. Федоровым, и намечая главные линии актуализации его идей: итоги мировой войны и проблема обращения армии в естествоиспытательную силу, современная биология и «вопрос о борьбе со смертью», «теория относительности и практика планетарно-космического действия», «экономика регуляции» и, наконец, проблема построения «нового общества», вбирающая в себя все эти вопросы[2].

Издать сборник в ситуации голода и безденежья было невозможно ни теоретически, ни практически. Однако тему регуляции природы мыслители не оставляют. В 1922 году Горский с Мэри переезжают в Москву, спустя год к ним присоединяется с семьей Н.А. Сетницкий, а затем друзья-философы знакомятся с В.Н. Муравьевым[3]. Стремясь расширить духовные горизонты эпохи, ввести вселенское, космическое измерение в ее проекты и планы, утвердить идею труда как планетарно-космической силы, они готовят сборник «Трудоведение», сотрудничают с журналом «Октябрь мысли», где в 1924 году публикуют ряд статей по проблемам организации науки. Разрабатывают тему

[1] См. ниже очерк «Философ конечного идеала. Николай Сетницкий».

[2] Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 368, 369. В архиве Горского сохранились заметки и материалы 1919–1921 годов, касающиеся проблемы «источников энергии», наброски к работе «Небо и земля», закладывающей основы новой, религиозно-трудовой экономики.

[3] См. ниже очерк «“Основная проблема есть проблема вечности”. Валериан Муравьев».

«активной апокалиптики», имяславческую проблематику, выдвигая лозунг «от имяславия» к «имядействию»[1].

Идеал регуляции тесно связывается в 1920-е годы для Горского с представлением о конечных целях искусства. Звучащее слово, поэзия, музыка, волнами льющиеся в окружающую среду, рассматриваются мыслителем как орудия атмосферической регуляции, выводятся в эсхатологический план, предстают частью «последней битвы» с «князем власти воздушной», «имущим державу смерти». Неоднократно возникает на страницах сочинений Горского апокалипсический образ гусляров, стоящих на огнестеклянном море с гуслями Божиими и поющих «новую песнь» (Откр. 15, 2). Этот образ предстает эмблемой искусства эры всеобщего дела, символизирует его высшую стадию, когда творчество обретает способность гармонизовать жизнь уже не в поэтическом воображении, а на деле, не только в художественном пространстве лирического фрагмента, романа, картины, архитектурного памятника, но и в самом бытии, в союзе с наукой включается в «организацию мировоздействия».

С разбором жизнепреображающих, регулятивных потенций искусства связана главная философская работа Горского «Огромный очерк» (1924), сопрягающая темы смысла искусства и смысла любви. Обратившись к исследованию творческого процесса и привлекая в связи этим данные психоанализа, материал из разных художественных областей (преимущественно музыки и литературы), мыслитель пришел к выводу о глубокой связи, существующей между творческим возбуждением и возбуждением эротическим, об их однонриродности, об их психо-физиологическом родстве. Горский писал об особом автоэротизме художника, направляющем работу воображения, в котором проявляет себя стремление личности к полноте, совершенству, бессмертию. Художественный образ — попытка запечатлеть очертания «новой, совершенной природы», «лучше и полнее той к которой мы прикованы»[2] и которой не удовлетворены, явить «грезу о новом теле», гармоничном, прекрасном, духоносном.

Эрос совершенствования, преображения, восхождения, страстное влечение к идеалу присутствует в творческом порыве бессознательно, на глубинно-интуитивном уровне, но роль его в искусстве чрезвычайно велика. Именно он является источником того таинственного «лирического волнения», которое так отлично от «житейского» своей целенаправленностью, регулятивностью, созидательной силой. В этом волнении, по мысли Горского, трансформируясь, реализует себя особый тип эротики: эротики магнитно-облачной, когда возбуждение действует не только в половой сфере, но распространяется на весь организм, образует вокруг него мощную энергийно заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил». Облачное, эротическое окружение тела рождает ощущение цельности, полноты, радостного всемогущества, и вот уже загорается все существо художника жаждой творчества и в творчестве дает созидательный выход избытку живоносной энергии.

[1] Об этих темах см. подробнее в очерках о Сетницком и Муравьеве.

[2] *Горский А.К.* Огромный очерк // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 424.

Эрос в искусстве не только телопостроителен, но и миропостроителен, устремлен и к гармонизации духовно-телесного облика человека, и к гармонизации всей вовне лежащей природной и космической среды. Творческий акт открывает «возможность организму неизмеримо далеко <…> расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчайшие структурные сетки окружающего вещества»[1]. На нынешней стадии искусства эта возможность дана лишь в зародыше, но его эволюция, подчеркивает Горский, неуклонно движется от опосредованно-механического к непосредственно-органическому, «нерукотворному» воздействию: «так, чтобы творческий акт <…> был более подобен акту рождения живого существа»[2], чтобы художественные образы самостоятельно, без помощи рук и орудий, проступали на полотне природы, чтобы разнородные элементы и стихии мира слагались в гармоничное целое под влиянием стройных энергийных потоков, направляемых творческой волей.

Хотя «Огромный очерк» почти семьдесят лет пролежал в рукописи, развитые в нем идеи все же находили заинтересованные сердца и умы. Сначала сам Горский сообщал их в письмах М. Шкапской (в 1922–1924 годах, затем рукопись хранилась у дочери Н.А. Сетницкого О.Н. Сетницкой и ее подруги Е.А. Крашенинниковой и от них в 1960-е годы расходилась в копиях. Дошла работа и до Анны Ахматовой, использовавшей целый ряд ее мотивов в «Полночных стихах» и до И. Бродского, у которого вызвала серьезный и глубокий интерес.

* * *

Все 1920-е годы Горский жил интенсивной творческой жизнью. Много вращался в литературных и историко-литературных кругах. Писал большую работу о Пушкине («Магический кристалл»), осмыслял творчество Н.В. Гоголя, подступ к которому сделал еще до революции в набросках статьи «От воображения к преображению», активно занимался блоковской темой, общался с Андреем Белым, собирал материалы к книге о нем. Работал над статьей-докладом «А.К. Толстой. О поэтическом мировоззрении (литургизм)», представляя творчество поэта-предсимволиста вехой движения русской литературы через символизм к «новому реализму», к активно-христианским, литургическим формам искусства. Участвовал в работе Государственной Академии художественных наук (ГАХН), неоднократно выступая с докладами. Выступал и в Ленинграде, куда ездил в 1927 году и где познакомился с профессором В.Л. Комаровичем, подобно ему занимавшемся темой «Федоров и Достоевский». О своих трудах и днях регулярно сообщал в письмах Сетницкому, который с осени 1925 г. жил и работал в Харбине, параллельно издавая написанное им и его московским соратником.

---

[1] *Горский А.К.* Огромный очерк. С. 385.

[2] А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 31 декабря 1939 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 668.

Особое место среди этих изданий занимает брошюра Горского «Перед лицем смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров» (Харбин, 1928). В этой работе, получившей благодаря усилиям Сетницкого, широкую известность в русском зарубежье и переведенной в 1933 году на чешский и японский языки, Горский собрал все известные тогда свидетельства духовных контактов писателя и философа. Опираясь на них, попытался выстроить картину жизненного и духовного диалога Толстого и Федорова, начиная с 1878 года, когда писатель впервые услышал о философе от его ученика Н.П. Петерсона и заканчивая 1890-ми годами, ознаменовавшимися разрывом 1892 года и резкой полемикой с толстовством со стороны Федорова.

При этом сюжет «Толстой и Федоров» Горский поворачивал не столько в сторону Федорова, сколько в сторону Толстого. Именно реакция последнего на идеи московского мыслителя интересовала его прежде всего. Он стремился не просто в очередной раз отметить значение для писателя личности Федорова, в чем тот признавался неоднократно, но показать значение встречи с его системой идей для мировоззренческой эволюции позднего Толстого. И потому, излагая биографические события, он искал за ними следы других, духовных событий, прямо заявляя, что главное для Толстого «заключалось не в образе жизни, а в образе мысли Н. Ф.»[1].

Это внимание к учению, сердцевиной которого была идея восстановления всемирного родства, воскрешения отцов и предков как долга «сынов и дочерей человеческих», было вызвано, по мысли Горского, тем, что Толстой, как и Федоров, полагал рефлексию о смертности в основание своей думы о мире и человеке, что именно эта рефлексия двигала им и в ипостаси художника, и в ипостаси учителя жизни. Подлинный Толстой — для него тот, для которого в безжалостном свете смерти меняется вся перспектива вещей, вся система целей и ценностей жизни. Религиозное учение, выстраиваемое в последние десятилетия, с этой точки зрения, только маска, паллиатив, попытка утишить, заговорить «арзамасский ужас». Уход в учительную публицистику, обладающую гораздо меньшим диапазоном охвата и понимания мира, нежели мышление художника, но дающую гораздо больше возможностей прикрыть собственные сомнения нарочитой риторикой, стал следствием того, что Толстой так и не решился сказать проекту Федорова прямого и ясного «да».

Брошюра «Перед лицем смерти», по замыслу Горского, должна была стать преддверием большой литературно-философской работы, своего рода введением в нее, папертью возводимого храма. В 1927 году он обдумывает план книги о Толстом, намереваясь дать ей название «На краю Старого Заказа», т. е. оврага, где была зарыта зеленая палочка с тайной всемирного счастья и где, согласно своему завещанию, был похоронен Толстой. Название указывало на главную тему книги: образ совершенного устроения и его воплощенье в реальность, связанное, по мысли Горского, с задачей преодо-

[1] *Горский А.К.* Перед лицем смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 645.

ления смерти как основы всемирного зла, главного свойства послегрехопадного, искаженного порядка природы.

Важное место в книге должны были занять размышления о «некалендарном» двадцатом веке. Комментируя в одном из писем Сетницкому содержание второй главы этой работы, которую Горский начал писать в последние месяцы 1927 года, Горский выводил из Толстого, Федорова и Соловьева не только основные линии русского религиозно-философского возрождения, но и современные пути русской культуры: «Л. Толстой и Вл. Соловьев единственные два человека (при жизни Н. Ф.), которые дали себе труд подумать. О том, что из этого труда вышло, я и хочу рассказать в той работе, которою сейчас занят. Вообще говоря, из этого вышло все то, чем мы сейчас живы и все наши мысли суть лишь пережевывание — и переваривание их мыслей. Нет того течения мысли и жизни, которое бы не вытекало из этой сшибки двух великанов. А за ними неразгаданный — третий, в котором узлы всех причин»[1]. И не только пути культуры, но и пути истории, только-только вышедшей из кровавого горнила мировой войны и революционных катаклизмов в России и неуклонно приближающейся к порогу новой мировой схватки (а что такая схватка непременно ждет впереди, коль скоро мир будет выстраивать свою жизнь на прежних, эгоистических, самостных, братоубийственных основаниях — в этом Горский был убежден), зависят, в представлении философа, от того, будет ли всерьез воспринято то, о чем так напряженно размышляли и спорили трое великих современников, прислушаются ли к их прогнозам, воспримут ли предлагаемые ими решения.

В течение нескольких лет Горский был главой литературно-философского кружка, в котором участвовали и вошедшие в литературу поэты (Э. Багрицкий, братья Борис и Всеволод Шманкевичи, А. Миних-Маслов), и только начинавшие — В. Луговской, В. Державин и просто молодежь, увлекавшаяся поэзией и философией и не удовлетворявшаяся марксистским мировоззрением. Собирались у кого-нибудь на квартире (у кого, конечно, была эта квартира или хотя бы комната), читали стихи, беседовали на литературные и религиозно-философские темы; бывал на этих собраниях и тогдашний нарком просвещения А.В. Луначарский.

Некоторые члены кружка ранее были слушателями В.Н. Муравьева по Институту живого слова, а затем участниками семинара по изучению истории русской культуры. И хотя эпоха насаждала воинствующий атеизм, они воздвигали «течение встречное». Сам Горский, его жена Мэри, О.П. Богоявленский, супруги В.П. и Л.Н. Савельевы, братья Шманкевичи, Н.С. Гойлов и др. жили церковной жизнью, по воскресеньям встречались на богослужениях в храме Троицы в Никитниках, в нижнем этаже которого помещалась церковь, посвященная иконе Грузинской Божией Матери. Настоятель церкви прот. Сергий Голощапов (бывший соученик Горского по Московской Духовной академии)

[1] А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. Не позднее 24 декабря 1927 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 438.

духовно окормлял их. «Церковь эту о. Сергий старался приблизить к устроению первых веков христианства. Свечи там не продавались, а раздавались, с тарелками для пожертвований по церкви не ходили, а у дверей при входе стояла большая кружка, куда верующие имели возможность опускать по мере усердия свои пожертвования. По большим праздникам в небольшом помещении, примыкавшем к храму, была общая трапеза»[1]. Молодые участники кружка помогали в церкви, читали псалтирь, пели на клиросе. Чувствовали себя первохристианами, жаждали нести свет Христовой истины в мир. Летом 1926 г. вместе с В.П. Савельевым Горский ездил в Саров: фигура преп. Серафима, «великого чтителя Воскресения»[2] особенно занимала его.

В 1920-е годы Горский активно интересуется открытиями в области физики, биологии, медицины, которые связаны с жизнью и с человеком и потенциально могут быть использованы в деле «организации мировоздействия». Он интересуется йонной теорией возбуждения академика П.П. Лазарева, теорией нервной энергии С.А. Бекнева, согласно которой человеческий организм обладает потенциальной способностью превращать одни виды энергии в другие, а значит сможет в будущем овладеть процессом «превращения нервной энергии в механическую», обретая тем самым невиданные возможности для воздействия на среду, перемещения в пространстве, жизни в разных физических условиях и др.[3] Общается с А.Л. Чижевским, интересуясь его работами в области влияния солнечной активности на земную жизнь и пишет Н.А. Сетницкому о том, что «пора переходить на фонт науки»[4], создавая передовой отряд ученых, работающих на регуляцию.

Диапазон контактов Горского был предельно широк, захватив даже экспедицию Н.К. Рериха. Когда в июне 1926 года экпедиция прибыла в Москву, супруги Рерихи встретились с группой художников-космистов «Амаравелла» и, по воспоминаниям Б.А. Смирнова-Русецкого, среди участников встречи за круглым столом был «поэт, писатель А.К. Горский-Горностаев», познакомивший участников группы с трактатом «Смертобожничество», который он вместе с Сетницким написал в 1925 году. «Он постоянно в беседах с нами именно останавливался на этой теме: что люди живут, обожествляя смерть, что люди все время живут, как бы ожидая этой смерти, в то время как они должны обращаться к вечной жизни, к бессмертию»[5].

Апологию активного христианства, стремящегося ко всецелой победе над смертью, к регуляции мира, Горский дал в «апокалипсических» поэмах 1922 года,

---

[1] *Гойлов Н.С.* Моя московская богема. Машинопись. Собрание Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова.

[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 4. С. 482.

[3] См.: *Бекнев С.А.* Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования коллективов максимальной производительности труда (М., 1923).

[4] А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 13(26) ноября 1926 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 408.

[5] Из выступления Б.А. Смирнова-Русецкого на IV Всесоюзных Федоровских чтениях 10 мая 1991 года. Расшифровка магнитофонной записи. Музей-библиотека Н.Ф. Федорова.

в написанных совместно с Сетницким и широко ходивших по рукам в московских религиозно-философских кругах «Тезисах об имяславии» и «Тезисах о тайне беззакония» (1924), продолжил в трактате «Смертобожничество» (1926), где «тайна беззакония», сопряженная с убежденностью в обязательности и непреодолимости смерти, разоблачалась через историю Вселенских соборов, и в набросках его второй части, носящих название «Борьба делом». Одним из центральных здесь был образ «словесного боя», который призваны вести защитники активного христианства, духовно сопротивляясь и адептам атеистической идеологии, и сторонникам историософского пессимизма, убежденным в апостасийности и катастрофизме истории, и «колеблющимся», «боязливым» мыслителям, которые, веря в христианский вектор развития мира, не готовы принять идею общего дела в том радикальном ее варианте, который предлагал Федоров. Жизнь Горского от начала и до конца была таким духовным ристалищем, от своих убеждений он не отступался ни при каких обстоятельствах. В.П. Савельев (будущий еп. Сергий Савельев) спустя много лет говорил, что у Горского «внутри была цементированная площадка: он всегда был честен и благороден», «внутри у него был стройный, устойчивый мир»[1].

Евангельскую силу духа философ демонстрировал и в Бутырской тюрьме, куда был брошен после ареста 10 января 1929 года, и после объявления приговора — 10 лет лагерей — и на Соловках, и в Кеми, и на Беломоро-Балтийском канале. Историк Н.П. Анциферов, встретившийся с Горским на Медвежьей горе, вспоминал: «Он <…> в любом положении, при любых обстоятельствах не только сохранял бодрость и ясность духа, но какую-то неугасимую восторженность. <…> Высокий, с всегда откинутой головой, с обычной улыбкой, обнажавшей зубы, с карими юношескими ясными глазами…»[2], этот проповедник бессмертия и воскрешения духовно побеждал обстоятельства. «Он никогда не жаловался ни на что, не рассказывал ничего ужасного, — поясняла О.Н. Сетницкая. — Один лишь раз рассказал, как он попал в камеру почти без воздуха, он задыхался, нечем было дышать. Так он заставил себя, чтобы ему снились сны про море, прохладу и это помогло ему вытерпеть»[3].

Несмотря на лагерный режим, Горский умудрялся писать. Когда не было бумаги, использовал оборотки всевозможных бланков. Двум тетрадям, в которых то размашистым то убористым почерком набрасывал мысли и ассоциации, связанные с литературой, дал говорящее название «творческая непрерывка», переиначивая трудовое установление советского календаря, заставляя его работать на иные — религиозно-художественные — задачи и смыслы. Он умел смотреть поверх барьеров, вкладывая свое проективное содержание в события современности, соотнося их с символическими образами «Откровения…». Строительство Магнитогорска, Беломоро-Балтийский

[1] Дневник О.Н. Сетницкой. Запись от 18 марта 1967 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[2] *Анциферов Н.П.* Из дум о былом. М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. С. 378.

[3] *Сетницкая О.Н.* Александр Константинович Горский. Биография. С. 45.

канал — все это, с точки зрения Горского, сдвиги, соотносимые с теми, что запечатлены в главах последней книги «Нового Завета». Философ придумывает неологизм «Огнестекломорстрой», восходящий к апокалипсическому видению гусляров, стоящих на огнестеклянном море с гуслями Божиими и поющих «новую песнь» (см.: Откр. 15, 2–3). В этой картине он видит символический образ регуляции мира. «Огнестекломорстрой» — так обозначает Горский подлинный, а не суррогатный масштаб строительства новой жизни, как бы доращивая оскопленный идеологический идеал до целостного религиозного идеала, который требует от масс и их ведущих вождей совершенно иного — ответственного, зрячего — действия.

В лагере Горский создает поэмы на евангельские сюжеты «Двое» и «Ночь Никодима», реализуя мысль о Христе как Центрообразе, организующем искусство и вдохновляющем художника. И параллельно в его творчество входит юмористическая струя, которая затем развернется в позднем цикле «Песни без недомолвок». Жизнехранительная, жизнеутверждающая стихия юмора помогает держаться на уверенной, бодрой волне (стихотворения «Телефон», «Сегодняшнее», «Яблоки», «Над бездной» и др.). Девизом Горского становится формула-каламбур, выведенная им и его другом Сетницким: «Преследуют — значит научатся следовать». Он уверен, что дробный идеал большевизма, утверждающий «рай на земле», будет вынужден расширить свою основу и в процессе этого расширения примет в себя те традиции русской религиозной философии, которые на первых этапах своего становления он так непримиримо отверг. Со всем изяществом философской иронии демонстрирует Горский духовный потолок новой идеологии, внешне революционной, а внутренне — боязливой, если не сказать — ретроградной: при широковещательных лозунгах освобождения личности от эксплуатации, призывах к строительству нового мира она и не думает покушаться на главные путы, стреножащие на земле человека: путы смертного, вытесняющего природного порядка вещей, короткодыханность и утлость жизни. Когда же Горский освободится из лагеря и, поселившись в Калуге, получит возможность, следя за прессой и общаясь с людьми, оценить современный момент в духовном и историческом плане, в его поэзии начнут нарастать сатирические, обличающие ноты: он судит действительность с позиций «целостного идеала», в перспективе того «нового неба и новой земли», о которых пророчит 21 глава «Откровения». Он бросает упрек человеку, пребывающему на ложных, обманных путях, забывшему о своем назначении возделывать и хранить Божий сад, предавшемуся самолюбивой и себялюбивой игре («Современник»). Прикровенно — по принципу sapienti sat — бросает вызов идеологам новой власти, убежденным, что цель оправдывает средства и, подобно Великому инквизитору, ничтоже сумняшеся пасущим людское стадо («Утопист»).

Горский вышел из лагеря в апреле 1937 года. Спустя двенадцать лет вновь встретился с Н.А. Сетницким, который двумя годами раньше возвратился с семьей из Харбина. Верные выработанному еще в 1920-е годы принципу побивать

врага на его поле его же оружием, друзья начинают писать работу «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии», обставляя ее всем возможным арсеналом цитат из Маркса и в этом «показушном» облачении проводя мысль о номогенезе, развивая идею творческой эволюции, активным агентом которой является человек, призванный стать победителем смерти.

Радость общения и творчества была недолгой. 1 сентября 1937 года Сетницкий был арестован и через полтора месяца расстрелян. Последний друг и соратник (Муравьев умер в ссылке в 1930 году) цинично и нагло был взят «курноской».

И все же Горский нашел в себе силы жить и работать. Поселившись в Калуге, он снова начинает писать о литературе, поставив в орбиту своего творческого внимания вслед за Пушкиным, Гоголем, Толстым, Достоевским фигуру Горького. Воскресительным, жизнетворческим мотивам в творчестве писателя посвящает литературно-философский трактат «Преодоление Фауста» (1939–1942). Работает над второй частью «Огромного очерка», используя эзопов язык, пишет для советской печати статьи к юбилею Пушкина, Блока (ни одна из них не была напечатана), на новом витке возвращается к фигуре Скрябина, выступив в 1940 году с обширным докладом на юбилейной скрябинской сессии в московском Музее Скрябина.

Уникальная страница «некалендарного двадцатого века» — его эпистолярное общение со старшей дочерью Сетницкого Ольгой и ее подругой Екатериной Крашенинниковой. «Светлоплеменницы», «дочерне-творческий актив» — так он их называл. Написанные на клочках бумаги или на кусках обоев, эпистолярии Горского представляют собой настоящие философские трактаты: о вере и знании, о путях истории, смысле любви, о назначении творчества. Он духовно окормлял своих учениц, стремился одушевить их идеями Федорова, его верой в возможность поворота мира на Божьи пути, восстановления всемирного родства, внушал им религиозное, богочеловеческое понимание активности человека в истории, отличное от прометеистской историософии Маркса.

Подруги восприняли эти идеи со всей горячностью юности. Для них, неудовлетворенных узколобой идеологией, жаждавших реального делания, соединения веры и жизни, философия активного христианства стала тем краеугольным камнем, на которых отныне они выстраивали свою судьбу.

Младшая дочь Сетницкого Елена Берковская вспоминала: «Как ясно я помню их, Олю и Катю в тот предвоенный год. Какие они были счастливые, какие у них были восторженные, освещенные изнутри лица! И высокий Александр Константинович между ними. Худой, со лбом в испарине (от слабости? от нездоровых легких? не знаю). Полный мыслей, идей, планов — безумных планов. Стоит, отведя немного вперед опущенные руки, сжатые в кулаки, и что-то говорит им, улыбаясь. А они смеются от счастья. Они уже там, в своем мире, бессмертном… И я, семнадцатилетний скептик, хоть и раздражаюсь, а про себя думаю невольно: а может быть? а вдруг, а если? А вдруг и правда воскрес-

нут? И дедушки наши, которых я не знаю, и бабушка Ольга Васильевна, и Толстой, и Микеланджело, и Эпаминонд (я так любила Эпаминонда!) и, о, Господи… Пушкин?! Воздух воскрешения окутывал их и мне слышался треск ломающихся гробов, и сонмы людей вставали из земли и "пролетают сквозною струей мертвецов, мертвецов, мертвецов воскрешающий радостный рой"»[1].

В корежащей действительности конца 1930-х Горский и его ученицы творили особый мир, в котором чаяли религиозного обновления жизни, объединения человечества в воскресительном долге. Стремились распространять федоровские идеи и в церковной (Е.А. Крашенинникова в 1943 г. познакомила с брошюрой «Смертобожничество» местоблюстителя, а затем патриарха Сергия (Страгородского)), и в литературной среде, несли их Б.Л. Пастернаку и В.В. Иванову, О.Д. Форш и И.Г. Эренбургу. Обращались к ученым, в том числе к академику В.И. Вернадскому, развивавшему концепцию ноосферы и творческой роли в ней человека.

* * *

Война застала Горского и его жену Мэри в Калуге. На долгие месяцы они оказались под оккупацией. Верный своему принципу не унывать нигде, никогда, ни при каких обстоятельствах, Горский стремится действовать даже в этих невозможных условиях.

Еще в 1937 году, приехав в Калугу, он познакомился с дочерьми К.Э. Циолковского. Во время оккупации дом Циолковского оказывается под угрозой, и Горский предпринимает нечеловеческие усилия, чтобы сохранить его для потомков. Тогда же он становится старостой одной из калужских церквей — позднее, при третьем аресте — это станет доказательством абсурдного обвинения в сотрудничестве с фашизмом. Для Горького такое сотрудничество было абсолютно исключено: он не признавал компромисса с силами, служащими смерти.

После освобождения Калуги переписка с Сетницкой и Крашенинниковой возобновляется. Горский много пишет об эстетике и литературе, рисует новые перспективы художественного синтеза, связанные с искусством кино. Еще до начала войны он внимательно следил за экспериментами в области стереокино, осмысляя выразительные возможности монтажа. Соединение на киноэкране кадра и музыки позволяет, по мысли Горского, воспринимать музыкальный строй зрительно, а в концепции «Огромного очерка», демонстрирующей, что зрение обладает проективной и регулятивной способностью, зрительное восприятие музыки (волнуемой, текучей стихии) интерпретируется как одна из вех на пути к гармонизации хаоса. Пусть и в границах искусства как такового, кинематограф, по мысли Горского, прощупывает модели будущей организации жизни. И сам он мечтает организовать экспериментальную студию нового экрана (ЭСНЭК), которая связала бы искусство кино с образом искус-

[1] *Берковская Е.* Судьбы скрещенья: Воспоминания. М.: Возвращение, 2008. С. 568–569.

ства будущего. Размышляет о принципах организации этой студии, набрасывает планы экранизаций и фильмов.

Увы, эти замыслы остались лишь на бумаге. Никакой реальной возможности их осуществления не было. А после освобождения Калуги, летом 1942 года в доме Горских появился вежливый молодой человек. Актер кино Виктор Константинович Аркасов. Он чрезвычайно интересовался и Федоровым, и материалами Горского. С особым вниманием отнесся к рассказу философа об ЭСНЭКе. Расспрашивал про Олю и Катю. Внимательно слушал, мило улыбался, благодарил. Горский одушевился, полагая, что встретил соратника. Но молодой человек уехал в Москву и после нескольких попыток контакта с Олей и Катей, которые отнеслись к новоиспеченному собрату со всей недоверчивостью, сгинул, как будто его и не было вовсе. Горский недоумевал, куда пропал Виктор, просил разыскать. А вскоре философа арестовали…

На допросах он вел себя мужественно. Следователям, добивавшимся того, чтобы он оговорил себя, отвечал, как власть имеющий, без страха исповедуя свои убеждения: «Я принял революцию и Советскую власть потому, что в них было заложено то, что двигало человечество вперед, к осуществлению мечты о полном овладении всеми силами природы, вплоть до полной ликвидации идиотизма природы — смерти и умирания. Но в действительности я вижу ту же мещанскую покорность природе и отсутствие борьбы за осуществление идеалов и мечтаний и не могу с ним примириться»[1].

В августе 1943 года, спустя восемь месяцев после ареста, Горский скончался в Тульской тюремной больнице. На его могиле на кладбище в Туле жена Мэри Монзалевская пела воскресительные романсы[2].

[1] Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 615.

[2] Сообщено О.И. Святловской.

ФИЛОСОФ КОНЕЧНОГО ИДЕАЛА

Николай Сетницкий

Н.А. Сетницкий родился 12 декабря 1888 года в г. Ольгополе Волынской губернии. Как писал философ в своей автобиографии, его предки принадлежали к духовному сословию: прадед «был из униатской священнической семьи, которая порвала с унией», «со стороны матери деды бежали от Ивана Грозного из Новгорода», а «дед был причетником на Онеге в селе Турчасове»[1]. Родители же избрали другой путь. Мать — Анфиса Семеновна — получила фельдшерское образование, работала в Волынской губернии. Отец учился в семинарии, а затем, окончив Технологический институт в Петербурге, занимался статистикой. Любовь к этой профессии, ее основные навыки он передал и сыну. Еще учась в гимназии, Николай помогал отцу в составлении сводок по промышленным предприятиям Петроковской губернии, где тогда жила семья, а впоследствии, в первые пореволюционные годы статистика стала для него и источником заработка, и сферой научного исследования.

Оканчивая классическую гимназию, Николай мечтал о продолжении учебы за границей, в Сорбонне и университетах Германии. Из-за материальных трудностей в семье от этой идеи пришлось отказаться, и в 1908 году он поступил в Петербургский университет на отделение восточных языков. Однако через год, по настоянию родителей, перевелся на юридический факультет. Причина была все та же — нехватка средств, необходимость обеспечивать самого себя и помогать семье. Для Николая Александровича это была серьезная жертва: интерес к восточным языкам и культуре определился давно, так же как и стремление к научной работе. Но преданность близким, внимание и любовь к родителям оказались сильнее.

В университетские годы в Николае Александровиче ярко обнаруживается стремление к целостности знания — черта, характерная для большинства мыслителей-космистов. Помимо гуманитарных наук (истории философии, права, восточных языков) он прошел три семестра физико-математического факультета. Занимался политэкономией, делал доклады по философии, проблемам религиозного сознания, интересовался психоанализом[2]. Уже тогда основной темой его раздумий становится вопрос об идеа-

---

[1] *Сетницкий Н.А.* Автобиография. Л. 1// Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[2] В Московском архиве Н.А. Сетницкого сохранились рукописи нескольких его докладов: «Современные внехристианские течения религиозной мысли. Теософия и учения духовного врачевания», «Опыт теории религиозного сознания и техника его достижения», «Нервность и мировоззрение».

ле, о смысле исторического действия, о конечных целях его. Сетницкий внимательно следит за работой П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», которую с 1911 года печатает журнал «Вопросы философии и психологии». Она была направлена против социального утопизма и утверждала принципиальную невозможность установления на земле совершенного общественного и государственного строя, ибо, по убеждению ученого, земная жизнь и история суть явления относительные и преходящие, а потому и не способны воплотить «абсолютный нравственный идеал».

Точка зрения Новгородцева вызывает возражения Сетницкого. Гораздо ближе ему построения Л.И. Петражицкого — профессора Петербургского университета, создателя психологической теории права, его «представления об идеальном человеке и обществе»[1], концепция «политики права», питавшаяся, в отличие от идей Новгородцева, глубокой верой в возможность гармонизации общественного целого. Николай Александрович прослушал ряд курсов Петражицкого, посещал и его кружок по философии права. В 1913 году, когда между П.И. Новгородцевым и Л.И. Петражицким завязалась дискуссия по вопросу о естественном праве[2], Сетницкий принял сторону последнего. За вопросом, ставшим предметом дискуссии, виделся ему другой, более фундаментальный: о сущности идеала, о воплотимости или невоплотимости идеала в истории. В одной из заметок, касающейся этой темы, Сетницкий пишет: «Говоря об идеале и его действительности мы имеем в виду то, что идеал этот не есть какой-то призрак, убегающий вдаль по мере приближения к нему человечества, нечто вечно тающее в руках, готовых схватить его. Другими словами, мы утверждаем наличность связи между идеалом и тем, что ведет к нему, и связи не в пределе только мыслимом и недостижимом, а в действительности, как своеобразном единстве по бытию: действительность данной ступени развития есть незавершенный идеал, а идеал в своей полноте есть совершенная действительность»[3]. Здесь уже намечена стержневая идея его собственной теории идеала, изложенной позднее в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932) и связанной с утверждением идеала не как трансцендентной нормы, пребывающей вне времени и земной реальности, а как проекта, в воплощении которого и состоит задача истории.

В последние годы учебы в университете (1912–1913) Николай Александрович сближается с семьей профессора М.А. Рейснера (в руководимом им кружке по философии государства Сетницкий сделал ряд докладов). Дочь Михаила Андреевича Лариса Рейснер — в будущем известная революционная деятельница и публицистка — в ту пору была студенткой Психоневрологического института. В доме Рейснеров часто собиралась молодежь — в эту

---

[1] См.: *Сетницкая О.Н.* Н.А. Сетницкий. Биография. Машинопись. С. 3 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[2] См.: Юридический вестник. 1913. Т. 1–3.

[3] *Сетницкий Н.А.* Заметка по поводу полемики П. Новгородцева и Л. Петражицкого. Рукопись. Л. 1–2 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

шумную и веселую среду включился и Сетницкий. Впоследствии в автобиографическом романе, повествующем о судьбе семьи в 1910-е годы, об истории создания журнала «Рудин», который отец и дочь издавали в 1915–1916 годах, Л. Рейснер в одном из эпизодов выведет его под прозвищем «Лис»: «Он мистик, фаталист и мечтатель, его тонкое и некрасивое лицо ученого совсем прячется за удивительно круглыми очками»[1]. Друзья Ларисы, да и она сама немножко посмеивались над застенчивостью и неловкостью Сетницкого. Сердечное увлечение не встретило ответного чувства. Именно в эти годы он начинает писать стихи — вначале, чтобы показать себя «не хуже других» (в окружении Ларисы все занимались стихотворством); осваивает разные стиховые формы и размеры, серьезно изучает теорию стихосложения.

В 1914 году Н.А. Сетницкий поступает на службу в Министерство промышленности и торговли, вскоре — женится на дочери земского врача, «бестужевке» Ольге Ивановне Дубяга. Осенью 1915-го его призывают в армию. Служба была непродолжительной: спустя год травма колена навсегда освободила Николая Александровича от воинской повинности. Он возвращается в Петроград, приступает к прежней работе, печатает первые — пока небольшие — рецензии и заметки в журнале «Городское хозяйство». После февральской революции 1917 г. попадает в Одессу: служит в местном комиссариате Труда, а затем — статистиком по охране труда при Одесской городской управе.

В начале 1918 года происходит судьбоносная встреча — с философом и поэтом Александром Константиновичем Горским, другом и духовным соратником на долгие годы. Горский, один из самых талантливых и образованных выпускников Московской духовной академии, преподавал в Одесской духовной семинарии, в местной гимназии, поддерживал тесные связи с группой одесских поэтов (Э. Багрицкий, А. Фиолетов и др.), сотрудничал в журналах «Южный музыкальный вестник» (1915–1917 гг.), «Южный огонек» (1918) и др., был заметной фигурой литературной Одессы тех лет. Он познакомил Сетницкого с наследием Н.Ф. Федорова, и идеи философа общего дела оказались глубоко близки Николаю Александровичу. Они дали ему ту нравственную систему координат, в которой с той поры и развивалась его аналитическая, стремящаяся к ясности формулировок, к предельной высказанности мысль.

Первые годы революции и Гражданской войны для Н.А. Сетницкого были тяжелыми. Голод, разруха, чехарда властей, необходимость много работать, чтобы прокормить семью, частые переезды: Одесса, Киев, снова Одесса. Он воочию увидел жестокий лик Гражданской войны, перечувствовал и пережил трагедию братоубийственного противоборства. Навсегда запечатлелась в памяти та страшная ночь, когда в Гнилицу, имение родителей жены, куда супруги прибыли всего на несколько часов, чтобы забрать необходимые вещи, прибежала бывшая горничная с криком: «Ольга Ивановна, Ольга Ивановна, крестьяне идут Вас убивать!». Озверевшие люди, которых вел не кто-нибудь,

[1] Из истории советской литературы 1920–1930-х годов. Новые материалы и исследования (Литературное наследство. Т. 93). М.: Наука, 1983. С. 211.

а бывший «крестьянский парнишка», с кем милая, добрая Оленька в свое время столько возилась, «учила читать и писать»[1], рвались в дом и тыкали вилами в сено. Беглецы спаслись только чудом, а усадьбу вскоре сожгли. Спустя несколько месяцев, во время одной из служебных поездок Николая Александровича захватили то ли петлюровцы, то ли махновцы «и, как доктора Живаго, таскали за собой»[2]. В Виннице «ему удалось бежать, и он то пешком, то на подножке поезда, то на подводах добрался до Одессы»[3].

Лишь с конца 1919 года, после окончательного установления в Одессе Советской власти, жизнь Сетницкого и его семьи постепенно налаживается. Он прикреплен к кафедре политэкономики и статистики при Одесском университете, заведует Губернским статистическим бюро, печатает экономические и статистические статьи и обзоры. Крепнет дружба и творческое общение с А.К. Горским. Вместе они посещают заседания ХЛАМ'а — объединения художников, литераторов, артистов и музыкантов, куда входили Э. Багрицкий, В. Катаев, Ю. Олеша, И. Ильф, Г. Шенгели… Вместе принимаются за подготовку второго выпуска сборника «Вселенское Дело», посвященного Н.Ф. Федорову (первый вышел в Одессе в 1914 г.). Был составлен проспект издания, собран ряд материалов, но средств на подписку найти так и не удалось.

* * *

В 1922–1923 годах оба друга переезжают в Москву. Здесь на почве интереса к философии Н.Ф. Федорова они сближаются с Валерианом Николаевичем Муравьевым, потомком старинного дворянского рода, бывшим дипломатом, одним из участников сборника «Из глубины» (1918). Творческий союз трех мыслителей приносит богатый плод, вылившись в ряд философских и научных работ, объединенных общей тематикой, общим подходом к проблемам истории, культуры, религии.

Трое друзей-мыслителей заняли особую позицию по отношению к совершавшемуся в те годы тотальному переустройству страны, всего ее жизненного и духовного уклада. Они ясно видели изъяны насильственного, революционного пути, глубинные слабости идеалов времени. Но это были их время и их страна. Невмешательство логически обрекало на бездействие, а им была в высшей степени свойственна деловая, активная установка. Сугубо теоретическое, отвлеченное мышление противоречило самой природе их духа. Кроме того, настроения первых пореволюционных лет были гораздо объемнее и богаче лозунгов, выдвигаемых по «генеральной линии», в них вплетались мечты не просто о социальном, но о планетарно-космическом преобразовании, о разумной, творческой регуляции материи, о будущем бессмертном человечестве, одухотворяющем Вселенную. Эти мечты нашли свое выражение и у поэтов «Кузницы» — И. Филипченко, М. Герасимова, у раннего А. Платонова,

---

[1] *Берковская Е.Н.* Судьбы скрещенья: Воспоминания. С. 259.

[2] Там же. С. 95.

[3] Там же. С. 546.

у С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского, в манифестах «биокосмистов». И Н.А. Сетницкий, А.К. Горский, В.Н. Муравьев с их чуткостью к современности, ее живому развитию и росту, не могли не откликаться сочувственной мыслью на попытки расширить горизонты нового строительства. Экономические, социальные, научные проблемы эпохи они стремились осмыслять в активно-эволюционной, жизнетворческой перспективе, возводить их на уровень вселенских, онтологических задач. Это приводило к совершенно особой трактовке таких ключевых понятий, как «капитализм», «социализм», «эксплуатация», «производство», «труд», «планирование»: за ними вставала иная — не марксистская, да и вообще не политэкономическая, а скорее религиозно-философская система мысли.

Вопрос о принципах экономического строительства, его конечных целях, его направленности, об отношении человека к окружающей его природной и космической среде — один из центральных в философско-экономических работах Сетницкого 1920-х годов. В основном они были напечатаны уже после его отъезда из СССР, в Харбине: рассуждениям об экономической политике, да еще отличным от провозглашаемой в стране единой стратегии, не так-то легко было преодолеть препоны цензуры. Оставить в стороне слишком уж острый и провоцирующий политико-экономический вопрос решил даже Горький — в издаваемой им «Беседе», предназначавшейся к распространению в Советской России, не было ни политического, ни экономического отдела. По этому поводу А.К. Горский в своем письме Горькому от 12 апреля 1923 года замечал: «...исключение политики и экономики, может быть, кого-то обескуражит. Но мне совершенно понятны Ваши мотивы». И тут же добавлял следующее: «Между прочим один московский ученый (Н.А. Сетницкий) заканчивает сейчас интересную работу, где определяет учение Федорова в экономической плоскости. Заглавие книги: “Экономика регуляции” или “Экономический динамизм”»[1]. Речь здесь шла о фундаментальном (увы, так и не оконченном) труде Н.А. Сетницкого «Эксплуатация или Регуляция?», главы из которого составили такие работы как «Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова» (Харбин, 1926), «Эксплоатация»[2], «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» (Харбин, 1933) и в которых эксплуатация и регуляция противопоставлялись как два радикально противоположных типа мироотношения, два принципа мироустройства, соотнесенных с двумя другими понятиями философии Н.Ф. Федорова: несовершеннолетие и совершеннолетие.

Сетницкий стремился утвердить в сознании эпохи, одушевленной пафосом переустройства всех сфер и планов жизни, расширительное понимание хозяйственной деятельности человечества, восходившее к идеям Федорова и «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова. Он считал необходимым преодо-

[1] *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 2. С. 360.

[2] Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 215–257. Републикована: *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. С. 533–574.

леть узкий взгляд на главную причину неравенства, бедности, нищеты, выдвигаемый в социалистическом учении. Эта причина, по его убеждению, лежит не только в недостатках социально-экономического строя, но и в несовершенстве мира в целом. А значит и сама активность объединенного человечества должна быть смещена с борьбы классовой, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, на борьбу с натуральными природными бедствиями: голодом, засухой, эпидемиями и т. п., которые, кстати, особенно сокрушительно и жестоко явили свой смертоносный лик в годы революции и Гражданской войны. К этому призывали Сетницкий и Горский еще в 1920 году в однодневной газете «На помощь!», выпущенной в Одессе «в связи с голодной катастрофой этого года»[1]. В 1923 году вместе с бывшим биокосмистом П.И. Иваницким, серьезно увлеченном проблемой атмосферической регуляции, они попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании (последний даже сделал на эту тему доклад в Наркомземе РСФСР)[2]. А в 1933 году в работе «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» Сетницкий выдвинул проект возможного сотрудничества этих стран в области регуляции атмосферы, в частности — ирригации и борьбы с тихоокеанским муссоном.

В то же время ученый отдавал себе полный отчет в том, насколько «не дотягивали» лозунги плановой экономики и «борьбы с природой», поставленные на очередь социалистического строительства, до идеи истинного, разумно-творческого, богочеловеческого преображения мира, насколько корежащей, искажающей, как в кривом зеркале, идею соборности, была выдвигаемая здесь проповедь коллективизма, интернационалистского братства народов. Ведь при всех широковещательных призывах к тотальному обновлению мыслилось оно на той же падшей природной основе, в бытии, где «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Римл. 8, 22), в рамках все той же секулярной, утилитарной цивилизации. Социалистическая система, утверждает Сетницкий, есть лишь система ограниченной эксплуатации, где это право с отдельного человека перенесено на все общество, на коллектив, а отношение к природным ресурсам остается столь же хищническим, как и при капитализме, пожалуй, даже усугубляется необдуманными, ультрарадикальными проектами. И это «организованное коллективное хищничество», поставленное в социалистическо-коммунистическом строе на место индивидуального и идущее как бы в параллель с разрушительным действием стихийных сил естества, неизбежно приведет ко все большему «расстройству природного процесса, к истощению ресурсов и потере возможности поддерживать жизнь», станет ничем иным, как «домостроительством гибели»[3], не

---

[1] См.: *Сетницкий Н.А.* СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции // Известия Юридического факультета. Т. X. Харбин, 1933. С. 205.

[2] См.: Там же. См. также главу «Аргонавты бессмертия. Иммортализм русского космизма».

[3] *Сетницкий Н.А.* Эксплуатация // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 551, 574.

только не приближающим человечество к новой благодатной эпохе, но вольно или невольно толкающим его к реальности самоуничтожения.

Целый ряд интересных мыслей был высказан Сетницким, Горским и Муравьевым и в отношении другой, не менее центральной, проблемы эпохи — проблемы научной организации труда. Сама идея НОТ, приведшая к созданию Центрального института труда и вылившаяся в целое научно-практическое движение по организации крупномасштабного производства, разработке новых технологий и новых коллективных методов работы, в своем генезисе была связана отнюдь не только с тейлоризмом. В немалой степени она вдохновлялась и тем восторженным гимном труду, который с первых лет революции зазвучал со страниц пролетарской поэзии. И. Филипченко, М. Герасимов, В. Кириллов и др. воспевали труд как творческую, мироустроительную деятельность человечества, как главную его задачу на земле и в истории. В их поэтически-провидческой мечте вставал образ «вселенского труда», поприщем которого станет все мироздание, труда, преображающего, одухотворяющего и природу, и самого человека. Подобное отношение к труду, расширяемому до «планетарно-космического преобразования», развивали и наши мыслители. Проблема НОТ виделась им как совокупное, сознательное участие всех в познании мира и управлении им, в «организации мировоздействия» (термин Горского), приводящего к установлению нового совершенного строя не только в обществе, но в природе и космосе. Отсюда совершенно особым образом представал в их мысли целый ряд ее стержневых установок.

Приведем один пример. Идея НОТ, как известно, строится на принципе разделения трудового процесса, дробления производственных операций, на специализации, ведь именно разделение труда движет научно-техническим прогрессом. Казалось бы, аксиома? А вот Сетницкий был убежден: данный принцип отнюдь не может считаться единственно-прогрессивным. Он является принадлежностью лишь нынешнего, несовершенного этапа цивилизации, уделом «нашей современной жизни, всецело построенной на субординации, взаимном ограничении и вытеснении»[1]. Служа техническому прогрессу, он ослабляет самого человека, превращает людей в «колесики» и «винтики» огромной индустриальной машины, где они крутятся, повторяя бессчетное количество раз все одну и ту же операцию и уже не представляя ни смысла, ни плана, ни конечной цели всего предприятия. Сознательная организация труда должна поэтому быть построена на идее целостности трудового процесса, на усилении разумной и творческой мощи каждого его субъекта. «Идеальным, — считает Сетницкий, — было бы выполнение всего трудового акта от замысла до полного воплощения, от первой творческой мысли до последнего жеста при отделке результата одним существом, единичным или коллективным, сознающим себя совершенно единым (преобразованное человечество)»[2]. Как тут не вспомнить знаменитую формулу

[1] *Сетницкий Н.А.* Единство трудового процесса // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 332.

[2] Там же.

прогресса Н.К. Михайловского: «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно более полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми»[1], противопоставляемую им идее дифференциации, разделения труда как главного двигателя развития, которая была выдвинута английским философом Гербертом Спенсером. Вслед за целым рядом русских мыслителей (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев) Сетницкий исповедует идеал цельности, универсализма человеческого существа, пишет о необходимости совершенствовать не орудия, а самого человека.

Помимо вопросов НОТ Сетницкий и Горский касались и проблем организации самой науки. Идея научной организации умственного труда (НОУТ), активно обсуждавшаяся в начале XX века, но отодвинутая на задний план Первой мировой войной, с новой силой возродилась в двадцатые годы. В Советской России она отнюдь не замыкалась лозунгами третьего — культурного — фронта о приобщении широких масс населения к культурному и научному знанию. Речь шла о новой постановке самих научных исследований, о координации их в государственном и международном масштабе, о согласовании действий ученых всего мира. Именно так ставили вопрос академики А. Ферсман и С. Ольденбург, призывая к соединению мировых научных сил для «создания плана великой мировой научной работы». «Гении — великие творцы, — писал С. Ольденбург, — укажут цели и пути, наметят возможности, и по новым путям двинутся уже не орды кочевников, способных только на набеги, а стройные ряды работников, которые, шаг за шагом обрабатывая почву, по которой пойдут, совершат мирное и окончательное завоевание земли для творчества созидательного»[2]. Сетницкий и Горский в ряде статей по вопросам НОУТ, опубликованных в 1924 году в ежемесячнике «Октябрь мысли»[3], также подчеркивали эту объединяющую и проектирующую роль научного знания, выступали за планетаризацию и космизацию науки, превращение ее в одно из главных орудий сознательно-творческого преобразования мира.

Характерной чертой философских построений Сетницкого и Горского первой половины 1920-х годов было то, что в отличие от воцарившегося тогда безрелигиозного, секуляризованного, прометеистского мировоззрения, вопрос об активности человека, его творческой, созидательной роли в мире развивался ими всецело на почве христианского сознания, продолжая тем самым религиозно-философскую традицию начала века. Ведь именно на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов, в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, в рабо-

[1] *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс // Михайловский Н.К. Сочинения. СПб., 1896. Т. 1. С. 150.

[2] Творчество. Сб. статей. Пг.: Науч. хим.-техн. изд-во, 1923. С. 13.

[3] *Гежелинский Н.* (*Сетницкий Н.А.*). НОТ и НОУТ // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 65–69; *Сетницкий Н.А.* Единство трудового процесса // Там же. 1924. № 3–4. С. 58–73; *Горностаев А.К.* (*Горский А.К.*). Экономика научного производства // Там же. № 3–4. С. 43–57; № 5–6. С. 59–67; *Сетницкий Н.А.* Труд ученого // Там же. № 5–6. С. 68–73.

тах целого ряда мыслителей — философов, богословов, религиозных публицистов (назвать хотя бы имена Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.В. Карташева и В.А. Тернавцева, В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрна) проблема «антроподицеи», оправдания человека, смысла его явления в мир, его задачи в истории была одной из центральных. С развитием христианской антропологии связывался тогда и вопрос о возможности дальнейшего догматического развития, установления соборным церковным сознанием новых догматических истин, углубляющих наше понимание Откровения, полнее раскрывающих человеческую задачу в бытии. Перспективу будущего русская религиозно-философская мысль видела на путях взаимодействия Церкви и мира, благодатного христианского активизма, христианизации всего спектра исторической деятельности человечества: от общественно-политической до художественной, научной, хозяйственной, — в противоположность революционному марксизму с его односторонне-материалистическим, а главное, секуляризованным, безрелигиозным подходом к личности и истории.

Впрочем, вопрос о границах человеческой активности в «домостроительстве спасения», о том, должно ли объединенное человечество остановиться на создании истинно-христианской государственности, нравственного общественного уклада или оно призвано и к исполнению гораздо более дерзновенных онтологических задач, в русской мысли и в до- и в пореволюционную эпоху оставался открытым. Сетницкий и Горский решали этот вопрос утвердительно. Противопоставляя половинчатому, атеистическому строительству рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса идею христианского дела, которое не замыкается в стенах храма, но стремится охватить все стороны храмовой и внехрамовой жизни, они вмещали в него поистине вселенское содержание: регуляцию стихийных природных сил, одухотворение материи, упразднение смерти, обожение мира. Но далеко не все лица из их окружения (а Сетницкий и Горский в 1923–1925 годах сближаются с религиозно-философскими кругами Москвы) принимали во всей полноте подобную активно-христианскую установку, особенно основной ее пункт — о необходимости борьбы со смертью. К тому же изъяны насильственного, революционного пути вольно или невольно ставили под сомнение саму идею активности человека в истории.

В качестве ответа на эти сомнения Сетницкий и Горский пишут совместную работу под названием «Смертобожничество» (Харбин, 1926)[1]. Здесь они рассматривают историю христианского вероучения именно в плане раскрытия в ней идеи о творческом назначении человека в мире, о глубине его призвания. В эпоху Вселенских соборов эта идея, по их убеждению, была стержнем христологических споров. Догматически утвердив неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух воль в Нем, церковь тем самым признала возможным для человека и человечества достичь

[1] Републикована: *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 19–96; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 53–126.

полного и абсолютного обожения, признала в облике Богочеловека своего рода образец согласного и сочетанного действия божественной и человеческой воль, в котором человеческая воля не поглощается божественной, но свободно и сознательно следует ей (этот образец, по мысли Горского и Сетницкого, и должен быть воплощен в исторической деятельности человечества). Столь же важны были последовавшие уже в XIV веке споры о фаворском умном свете, давшие надежду на то, что, просветлив и очистив «вся внутренняя своя», род людской сможет узреть нетварный свет, сияние Божьей славы и всецело облечься этим светом. Что же касается признания смерти неизбежной и неодолимой для человека (подобная позиция фактически приводит к языческому поклонению нынешнему, падшему порядку вещей), то оно, по мысли Сетницкого и Горского, не может иметь места в христианстве, религии по самой своей сути эволюционной, чающей облечения всего сущего в нетление и бессмертие. Именно на смерти утверждается (в своей тленности, дисгармоничности, вольном или невольном умалении жизни другого) нынешнее несовершенное бытие мира, и человек — соработник Бога в преодолении этого несовершенства.

Значительное место в книге «Смертобожничество» было уделено вопросу об имяславии. Спор об Имени Божием, столь яростный и непримиримый в первой половине 1910-х годов, не утихнувший и после революции (по вопросу об имяславии Всероссийский церковный собор в 1918 году сформировал специальную подкомиссию), с новой силой возобновился в начале двадцатых. Особую напряженность и остроту этим спорам придавала глубокая вера защитников имяславия, что от положительного или отрицательного решения вопроса во многом зависит будущность христианства и Церкви в мире. Выношенное в практике умного делания убеждение, что Имя Божие, повторяемое в умно-сердечной молитве, в колоссальном сосредоточении всех духовных, душевных, телесных сил, напояется энергией Божества, несет ее в себе, что Бог присутствует в Имени всеми Своими свойствами, было понято целым рядом религиозных мыслителей как еще одно свидетельство возможности нераздельно-неслиянного сочетания божественной и человеческой энергий, синергии[1], а значит — как еще один аргумент антроподицеи. Впоследствии, резюмируя эту точку зрения в работе «Философия имени», о. Сергий Булгаков писал: «Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божества и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией»[2].

Параллельно в спорах об имяславии развивалась и другая линия, связанная с разработкой уже сугубо философских, метафизических вопросов, проблем

---

[1] См., напр.: *Флоренский П.А.* Имеславие как философская предпосылка; Об Имени Божием // Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Изд-во «Правда», 1990.

[2] *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж, 1953. С. 181–182.

философии слова, философской теории имен — и именно она в 1920-е годы возобладала в работах П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. Сетницкий и Горский, обращаясь к имяславческой теме, стремились вернуть ее обсуждение в религиозное русло, перевести из области умозрительной теории в область живой жизни и христианского делания. По их убеждению, человек, могущий стать «носителем для силы Божией», может стать и проводником этой силы в мир. Имяславие должно перейти в имядействие, когда человечество, стяжав в умном делании нетварные, божественные энергии, распространит их преображающее действие на все живое, на всю тварь, на мир, чтобы весь он облекся светом Преображения, чтобы Бог был «все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Брошюру, изданную тиражом 100 экземпляров, Сетницкий разослал ряду друзей, а также в главные библиотеки СССР и зарубежных стран. Впрочем, из книгохранилищ Советской России ее приняли лишь Ленинская библиотека и библиотека Московской Духовной академии, остальное было возвращено обратно: запретила цензура. А.К. Горский, которому Н.А. Сетницкий послал некоторое количество экземпляров, активно распространял брошюру среди московской интеллигенции. Брошюра дошла и до А.Ф. Лосева, которого авторы считали главным своим оппонентом, по имяславческим спорам, и до П.А. Флоренского, который выразил согласие с высказанными в ней положениями, впрочем, по словам Горского, слишком уже «поспешное»[1]. Из деятелей русской эмиграции, до которых также дошла брошюра, сочувственно откликнулся Н.А. Бердяев. В рецензии, помещенной в журнале «Путь», он высоко оценил стремление авторов работы к «радикальному и дерзновенному утверждению активности человека в религиозной жизни», их «понимание христианства как задачи, стоящей перед человеком». «Смертобожничество», — писал Бердяев, — свидетельствует о том, что внутри России есть сейчас творческая религиозная мысль и жажда подлинного христианского делания, осуществления христианства в жизни, реального осуществления, а не условно-символического и условно-риторического»[2].

* * *

В 1925 году Н.А. Сетницкий вместе с семьей уезжает на службу в г. Харбин на Китайско-Восточной железной дороге, находившейся в совместном управлении СССР и Китая. В начале 1920-х годов этот город, основанный в конце XIX в. русскими строителями дороги, насчитывал уже около 200 000 тыс. населения, существенно пополнившегося эмигрантами из России после разгрома Белого движения в Сибири и падения Дальневосточной республики. А ко времени приезда Сетницкого он уже по праву считался духовным и культурным центром российской диаспоры на Дальнем Востоке.

---

[1] А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 22 декабря 1939 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 665.

[2] Путь. 1927. № 7. С. 123–124.

Николай Александрович поступает на работу в Экономическое бюро КВЖД, занимается проблемами торговли и экономики Маньчжурии, преподает на Юридическом факультете, собравшем среди своих сотрудников видных философов и правоведов. Помимо лекционной работы печатает статьи в «Известиях Юридического факультета», ведет экономический кружок, активно участвует в заседаниях философского объединения, возглавляемого проф. Н.В. Устряловым, философом и правоведом, одним из идеологов «сменовеховства» (с ним Сетницкого свяжет близкая дружба, не мешавшая, впрочем, горячим спорам). Связан он и с литературными кругами Харбина: среди его друзей и знакомых — поэт А.И. Несмелов, писатели В.Н. Иванов и С.Г. Скиталец, молодые поэты «Чураевки», литературно-художественного объединения, созданного в 1926 году педагогом и поэтом Алексеем Ачаиром. В харбинские годы Сетницкий пишет много стихов, в том числе и на библейские темы (в 1931 году выходит сборник его поэм под названием «Валаам»), выпускает в свет две большие философские поэмы — «Эпафродит» (Харбин, 1927) и «Высказывания и картины» (Харбин, 1935).

Много сил и труда отдает он в этот период публикаторской и издательской деятельности. Печатает — причем на собственные средства — работы Горского[1], в 1928 году начинает переиздание первого тома «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, готовит к печати материалы неизданного третьего тома — их публикации появляются в парижском журнале «Путь» (№ 10, 18, 40), альманахе «Версты» (1928. № 3), газете «Евразия» (1929. № 24), составляет и издает в 1934 г. второй сборник «Вселенского дела». Так складывается целая библиотечка федоровской литературы, которую Сетницкий активно рассылает в библиотеки Европы, США и даже СССР, отправляет философам, писателям, публицистам. На почве «Философии общего дела» завязывается переписка с Н.А. Бердяевым, П.А. Сорокиным, Г.Г. Гребенщиковым, П.М. Бицилли и др.

Его особенно волнует вопрос о продвижении идей Федорова в современность. На эти темы он пишет статьи, обращается к А.М. Горькому: посылает харбинские издания, просит написать предисловие к переизданию «Философии общего дела», откликнуться на федоровский юбилей, подчеркивает, что видит в писателе творца, «исключительно чуткого ко всем основным вопросам человеческой жизни»[2].

Именно в Харбине Сетницкий напишет и издаст свою главную книгу «О конечном идеале» (1932). Это своего рода венец его историософских штудий, вращавшихся вокруг проблемы идеала, и одновременно попытка дать целостную трактовку «Откровения Иоанна Богослова», формируя вслед за Федо-

[1] «Перед лицем смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров» (Харбин, 1928; псевд.: «А.К. Горностаев»), «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров» (Харбин, 1929; псевд.: «А.К. Горностаев»), цикл очерков «Николай Федорович Федоров и современность» (Вып. 1–4. Харбин, 1928–1933; псевд.: «А. Остромиров»).

[2] Н.А. Сетницкий — А.М. Горькому. Вторая половина 1932 // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 372. Переписку с Горьким см. в изд.: Горький и его корреспонденты. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 501–563.

ровым тот комплекс идей, который Н.А. Бердяев назовет «активно-творческой эсхатологией», а Горский и Муравьев — «активной апокалиптикой».

Утверждая активно-христианскую перспективу истории, Сетницкий обращался к теории идеала, размышлял о принципах и основах идеалотворчества, вступая при этом в идейную полемику с П.И. Новгородцевым, книга которого «Об общественном идеале», глубоко затронула его еще в молодости.

Убежденный критик идеи земного совершенства, П.И. Новгородцев критически относился к истории, видя в ней сферу относительного и преходящего. История не может быть рассматриваема «под знаком вечности» и не вмещает в себя абсолюта. Попытки нравственной философии Нового времени выработать идеальную схему социального устройства (будь то идеи Руссо, Канта, Гегеля, Конта, Спенсера и Маркса) отметались Новгородцевым как содержащие в себе contradictio in adjecto[1]. Следование подобным схемам приводит, по его мнению, к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство.

В противовес идеалу «конечного совершенства», «земного рая», для которого прошлые и настоящие поколения служат подмостками и лесами»[2], Новгородцев выдвигал идею «бесконечного совершенствования» каждой конкретной личности в каждую данную эпоху. «Но где же конечная цель, где пристань, где твердый берег? Их нет и не может быть»[3]. Абсолютный идеал недостижим в мире конечных явлений, но человеческий дух всегда стремится к нему, и в этом «постоянном стремлении к вечно усложняющейся цели», «в неустанном проявлении нравственной энергии»[4] и протекает движение истории[5].

Но человеческий дух, возражает философу Сетницкий, не просто грезит о совершенстве, он жаждет осуществления своей мечты, воплощения ее в реальности. И с этой точки зрения внешне оптимистичные построения Новгородцева оборачиваются глубоким трагизмом, ведут к фактическому утверждению бессилия человеческой мысли, неспособной различить в совокупности меняющихся целей цели «главной и центральной», и краха человеческого действия, которое «не в состоянии осуществить то, что видится в идеале»[6].

---

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

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

[3] Там же. № 9. С. 427.

[4] Там же.

[5] С П.И. Новгородцевым солидаризировался и Н.В. Устрялов. В работе «Проблема прогресса» (1931) он утверждал, что всякое человеческое деяние в истории неизбежно несет на себе печать трагизма, ибо идеал, к воплощению которого оно устремляется, неосуществим в «эмпирическом мире» и задача «радикального преобразования» вселенной «выше человеческих сил» (*Устрялов Н.В.* Проблема прогресса // Высшая школа в Харбине. Известия Юридического факультета. Т. 9. Харбин, 1931. С. 58). Н.А. Сетницкий также отвечает ему в книге «О конечном идеале», посвящая этой полемике специальную главу «Идеал и трагедия».

[6] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 70.

«Образ жаждущего Тантала и бесплодно катящего камень Сизифа можно было бы вполне приравнять такому идеалу»[1], — замечает мыслитель.

Концепцию Новгородцева Н.А. Сетницкий опровергает, исходя из самой природы идеала. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»[2], идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. Воплощение — центральный, определяющий момент в процессе становления, раскрытия идеала, иначе он вырождается в утопию, фантастическую мечту, бессильную в борьбе со злом и не умножающую добра. Это тот необходимый мост между идеалом и действительностью, без наведения которого история обессмысливается.

По мысли философа, дело не в ложности самой идеи осуществления идеала в истории, а в несовершенстве тех идеалов, которые доселе выдвигало человечество. Идеалы «земного рая», против которых так ополчился Новгородцев, для Сетницкого суть идеалы дробные, они несут в себе мечту о преображении мира, но всегда в редуцированном, а то и искаженном виде. Существо этого искажения — или в представлении о конечной цели (одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда — в революционном проекте, техника — в сциентистских утопиях). Дробные идеалы осколочны и частичны. Они не дотягивают до единого и единственного целостного идеала, который предполагает «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность — в их дробности. По-настоящему же реален, с точки зрения Сетницкого, лишь абсолютный идеал — Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих».

Дробный идеал — симптом трусости и компромисса. Это попытка успокоиться на синице и не искать небесного журавля, готовность примириться с относительностью земной жизни, с ограниченностью условий пространства и времени, с переходностью человека, непреодолимой в условиях мира каков он есть. Но подобный отказ от высших, глобальных целей истории таит, по мысли Сетницкого, настоящую эволюционную опасность, опасность остановки развития. «Традиционно-бытовые идеалы», такие простые, вечные ценности, как дом, семья, честность, порядочность и т. д., действительно, понятней и ближе человеку, особенно в годины лихолетий или крушений очередных тоталитарных утопий. Но в подобной бытовизации идеала, ведущей к бытовизации жизни, есть и некий срыв человека как существа сверхприродного, укорененность в вечном несовершеннолетии. Ведь именно «конечный идеал» дает ту необходимую разность потенциалов, которая способна пробудить в человеке сознание несовершенства, падшести, греховности бытия, возжигает в нем порыв к превозможению своей «низшей природы». Бытовые же идеалы не могут утолить вечной тоски духа, основное качество которого — чаяние бесконечности, «жажда горних».

[1] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 70.
[2] Там же. С. 79.

П.И. Новгородцев справедливо подчеркивал опасность всякого социального реформаторства для человека, каков он есть, несовершенного, смертного, наделенного не только энергией созидания и творчества, но и силой злобного разрушения. История, творимая таким человеком, действительно, не может вместить абсолюта. Но если стремление к идеальному строю на земле утопично для непреображенного человека на непреображенной земле, то оно, по мысли Сетницкого, есть conditio sine qua non[1] человека преображающегося, ищущего преодоления несовершенного порядка природы, восходящего от бытия к благобытию.

Вторая часть книги «О конечном идеале» была посвящена истолкованию Откровения Иоанна Богослова. Она строилась как целостный опыт «эсхатологии спасения», выдвигаемой в противоположность той пассивной эсхатологии, проникнутой духом неизбывного катастрофизма, которая утвердила себя в историческом христианстве. Сетницкий стремится понять текст последней книги Нового Завета проективно, увидеть в нем не пророчество о конце мира, а откровение о преображении. Апокалипсис апостола Иоанна — произведение свыше вдохновенного, религиозно-художественного творчества. В образно-символической форме он дает представление о высшем, божественном благе, о конечной цели, выдвигаемой перед человеческим родом, о путях ее достижения. Эта конечная и высшая цель явлена в образе Иерусалима Небесного, «нового неба и новой земли» (21 глава «Откровения»), олицетворяющего преображенную, обоженную вселенную.

Небесному Граду как полноте совершенства противостоят другие, «отрицательные» образы «Откровения...», воплощающие нынешний несовершенный, падший строй мира, упорство человечество во зле, противление Божественному идеалу. Образы Вавилона и Великой блудницы манифестируют для Сетницкого ложное устроение социума, основанного на разъединенности, экономическом и политическом эгоизме, на идеалах «ущербных» и «дробных». В то же время возникающий в «Откровении...» образ Церкви, «Невесты Агнца», символизирует человеческую соборность, общество, ориентированное на воплощение целостного, абсолютного идеала, путь к которому пролегает через «победу над стихией, над природной беспорядочностью хаоса»[2], воплощенной в образе «зверя из бездны», через преодоление смерти, всеобщее воскрешение, одухотворение мира.

* * *

Пребывание в Китае, стране с глубоко укорененным «культом предков», которую Федоров, в своем религиозно-символическом видении истории, считал прародиной человечества, с особой силой всколыхнуло в Николае Александровиче интерес к Востоку, живший в нем еще в юности. В брошюре «Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров)» (Харбин, 1926) он

[1] Необходимое условие *(лат.)*.

[2] *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 302.

развивает мысль об умиротворяющей миссии России на Востоке, мысль, стержневую для религиозно-философской концепции славянофилов, Достоевского, Федорова, отчасти — Соловьева, понимая это умиротворение расширительно: не только как замирение враждующих кочевых племен, но и в плане регуляции стихийных природных сил, особенно разрушительно являющих себя на пустынных, часто безводных пространствах. Разработка проблем философии истории, вопроса о России и Востоке приводит к установлению контактов с евразийцами. В 1927 году Сетницкий начинает переписываться с одним из лидеров так называемого «левого» евразийства П.П. Сувчинским[1]. В 1928-м во время служебной поездки в Западную Европу он посещает Париж, где лично встречается с ним. В значительной мере, благодаря именно его усилиям, в среде евразийцев обнаруживается интерес к историософским воззрениям Федорова[2]. В конце 1929 года Николай Александрович вступает в переписку с писателем-евразийцем К.А. Чхеидзе[3], ставшим в 1930-е годы одним из убежденных сторонников учения «всеобщего дела» среди пражской эмиграции. Благодаря Чхеидзе, который активно помогал Сетницкому в распространении его харбинских изданий, работы самого Николая Александровича (и прежде всего книга «О конечном идеале») становятся известны целому ряду культурных деятелей русского зарубежья, вызывают заинтересованный отклик.

Свою оценку пореволюционных течений эмиграции Сетницкий дал в статьях «Евразийство и пореволюционники» и «Мессианство и русская идея», опубликованных во втором сборнике «Вселенского Дела». История и судьбы этих течений были связаны с поиском для новой России синтетического «третьего пути», целостных принципов устроения социума, преодолевающих ущербы капиталистического и коммунистического строя. В многоголосном пространстве русского зарубежья звучали, сталкиваясь и перекликаясь друг с другом, и идея Евразии как особого географического, исторического и культурного региона (евразийцы), и концепция «нового града», построяемого «из старых камней, но по новым зодческим планам»[4] — на основе активного христианского делания во всех сферах жизни, экономической, социальной, культурной, и демократического общественного уклада («новоградцы» — Г.П. Федотов, Ф.А. Степун), и теория «Третьей России», призывавшая созидать новое общественное устройство, ориентируясь на

[1] Из переписки с П.П. Сувчинским // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 364–365.

[2] Подробнее см.: *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. S. 343–416, 418–436; *Гачева А.Г.* Философия общего дела Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 320–374; см. также комментарии к «Письмам из России» // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 504–510.

[3] Из переписки с К.А. Чхеидзе // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 382–450.

[4] Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 5.

многомиллионные массы крестьянства и на новое прометеевское миросозерцание (П.С. Боранецкий)... Подобный поиск «конечного идеала», истинных, совершенных форм общежития был Сетницкому понятен и близок — ведь в своем философском и публицистическом творчестве он также предпринял попытку построения целостного социального идеала эпохи, основывая его со своей стороны на воскресительном учении Федорова.

Но всецело сочувствуя самой идее «третьего пути», выводящей к каким-то новым горизонтам исторического и социального действия, философ в то же время указывал на существенный изъян большинства пореволюционных концепций — национал-мессианистов, младороссов, евразийцев, национал-максималистов: «новая синтетическая идеология» порой воздвигалась ими не столько на христиански-вселенском, сколько на националистически-племенном, а значит неизбежно суженном основании. Объяснение этого крена в национализм в мессианизме пореволюционников у Н.А. Сетницкого глубоко и точно. Стремление дополнить христианство относительными, срединными ценностями: национальностью, народностью, географическими и историческими категориями, а то и вовсе отвергнуть его как односторонне аскетическое и ничего не дающее для устроения земной жизни, проистекает, по его мысли, из непроясненности самого христианского учения, из той пассивной установки, что восторжествовала в истории Церкви, из углубляющегося разрыва христианства и культуры. И оно, безусловно, плодотворно в плане обращения христианства к реальному деланию в мире, привнесения его во все сферы человеческой жизни. Но вся беда в том, что из всех указанных категорий наиболее цепкой и жизнеспособной, в конечном итоге, оказывается категория национальная — особенно для эмигрантов, оторванных, в силу их положения, от географической среды, «почвы», от всей динамики культурного и исторического развития Родины. В такой ситуации идея нации — а к ней каждый из них реально принадлежит — неизбежно торжествует и поглощает все прочие, культурные и геополитические, критерии и установки. Именно отсюда рождается и своеобразный «евразийский национализм», и ориентация «народников-мессианистов» во главе с П.С. Боранецким «на наиболее самобытную часть русского народа». Но ведь национальная идея значительно у́же и локальнее идеи христианской, для которой несть эллин и иудей; волей-неволей предполагает она некое гордынное, обособляющее избранничество, поставляет часть выше целого. Между тем как истинное мессианство, т. е. исполнение заповеданной Богом задачи, не может быть, утверждает Сетницкий, прерогативой какой-либо отдельной нации, класса, государства или части света. Это всеобщее дело, осуществляемое, как сказал бы Федоров, «не для себя и не для других, а со всеми и для всех».

Отрицательно относился Сетницкий и к стремлению эмигрантских групп выдвигать себя на роли новых «политических партий», претендующих на то, чтобы сменить собою у власти партию коммунистов. По его глубокому убеждению, миссия русского рассеяния — не политическая, а духовно-культурная.

Это миссия вестничества: нести народам земли образ вселенского идеала, «провозглашать и говорить о мирном объединеньи и преобразованьи мира»[1]. В отношении же к Советской России — дело эмиграции не в усугублении идейного противостояния и розни, а в налаживании духовных мостов между двумя частями некогда единого народа, в восстановлении распавшейся связи времен, в строительстве новой культуры, которая сумеет синтезировать дореволюционное наследие, религиозно-философское, научное, идейно-художественное, с творчески-преобразовательными исканиями пореволюционной эпохи. И во второй половине 1920-х годов он готов был видеть в Харбине, «единственном русском городе, где старое и новое соединено», где оказалось «возможно то, что оказалось невозможным ни в одном из других центров как в России, так и в Европе: сохранение всего выработанного русскою жизнью до революции и приобщение ко всему новому, что дает русская современность»[2], — искомое лоно «нового синтеза», ту историческую и культурную ойкумену, в которой может начаться, распространяясь все шире и шире, духовный контакт России советской с Россией зарубежной, прорасти завязь грядущей единой России.

Увы, его мечте не суждено было сбыться. Отчуждение и неприязнь между советскими подданными и эмигрантами в Харбине с каждым годом лишь нарастали. После захвата Манчьжурии Японией и создания в 1932 году буферного государства Манчьжоу-го положение тех, кто, как Сетницкий, оставался гражданином своей страны и не хотел получать статус эмигранта, стало критическим. В июне 1934 года он в числе девяти профессоров и преподавателей, имевших советское подданство, был вынужден уйти с Юридического факультета. Вдогонку началась травля в эмигрантской печати. К тому же уход не только ощутимо ударил по финансовому положению ученого и его семьи, но и автоматически закрыл для него единственное научное издание, где он мог печатать свои философские работы — «Известия Юридического факультета».

В 1935 году КВЖД была продана Японии. Вопрос «возвращение или эмиграция?» уже не терпел отлагательств. Н.А. Сетницкий твердо решил вернуться. Такое же решение принял и Н.В. Устрялов. Свои литературно-философские архивы, сложившиеся за годы харбинской жизни, они переслали в Прагу в Литературный архив Чехословацкого национального музея, где в апреле 1933 года К.А. Чхеидзе основал фонд Fedoroviana Pragensia. В июне 1935 года оба вместе с семьями уже были в Москве.

Жизнь по возвращении складывалась непросто. Многие московские друзья, в том числе и А.К. Горский, томились в лагерях и ссылках, другие — умерли. Найти работу по специальности было трудно. С сентября 1935 года по май 1936 года. Н.А. Сетницкий служил экономистом в Плановом отделе Московско-Казанской железной дороги, и это при том, что он уже был ученым с заслуженным именем: им было опубликовано почти 50 работ по экономике, а его

[1] *Сетницкий Н.А.* Сторожею на Сунгари // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 255.

[2] Там же. С. 256.

исследования в области соевой промышленности привлекали внимание отечественных и зарубежных специалистов. Снять жилье удалось только в Пушкино, что обрекало на ежедневные утомительные поездки в Москву.

Но главное, что удручало Сетницкого, это полная невозможность проповеди, а тем более реализации своих заветных идей. «Прекрасный и яростный» социалистический мир возводил хрустальный дворец пролетарского счастья буквально на костях репрессируемого поколения, а вовне усиливался фашизм, и передовая идеология не могла предложить «в борьбе за жизнь» никакого иного рецепта, кроме как «отрази фашиста», короче, «убей его». И можно ли было растолковать обезумевшему времени, что ближний, пусть и «одурманенный чуждой идеологией», — не враг, а брат (ибо все мы происходим от одного отца) и соработник в борьбе с истинным, «последним врагом» — смертью? Все это Николай Александрович изложит в так и не отправленном письме А.М. Горькому: «Десять лет, — пишет он, — я работал и боролся в одиночку. Но вот сейчас весь вопрос заключается именно в этом — можно ли дальше действовать в одиночку? Трагизм такого вопроса заключается в том, что ставить его приходится в стране, строящей новый мир. Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью. Поразительно и то, что во всем этом строительстве нет никого, кто бы ясно и понятно сказал, что позиция в отношении смерти есть прежде всего позиция самооценки и оценки того дела, которое делает человек»[1].

В эти трудные годы поддержку Н.А. Сетницкому оказал поэт и стиховед Г.А. Шенгели, дружба с которым тянулась еще с Одессы. Шенгели привлек ученого к работе над словарем языка Пушкина. Увлекшись пушкинской темой, Николай Александрович написал небольшую статью, указывавшую на возможную принадлежность Пушкину одного из рассказов, опубликованных в 1829 году в журнале «Галатея»[2]. В поисках литературной работы обратился к переводам, переведя на русский язык поэму Петефи «Рыцарь Янош».

В конце лета 1936 года Н.А. Сетницкий был принят на работу в Институт мирового хозяйства Академии наук; вновь возобновились его занятия экономикой Китая. А весной 1937 года вернулся из ссылки А.К. Горский. Духовный вакуум наконец был преодолен. Появилась надежда на совместную работу. Друзья начинают писать философскую статью, строят планы на будущее. Но просвет длился недолго: в ночь с 1 на 2 сентября 1937 года Н.А. Сетницкий был арестован[3]. Вскоре две его дочери узнали: осужден на «10 лет лагерей строгого режима без права переписки». Это означало расстрел.

---

[1] *Сетницкий Н.А.* Письмо к А.М. Горькому. 3 мая 1936. С. 380–381.

[2] В журнале Пушкинской поры. Машинопись. Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[3] Материалы следственного дела Н.А. Сетницкого опубликованы В.Г. Макаровым: *Макаров В.Г.* Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 136–157.

«ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА ЕСТЬ ПРОБЛЕМА ВЕЧНОСТИ»

Валериан Муравьев

Много размышлявший о «памяти рода», связующей поколения, создающей единство истории, Валериан Муравьев сам принадлежал к огромному, разветвленному роду, судьба которого была неразрывно связана с судьбой Государства Российского. Муравьевы были людьми разных идейных и политических убеждений: радикалы и охранители, апологеты конституционного строя и убежденные защитники самодержавия, сторонники умеренной линии... К соседним ответвлениям рода принадлежали братья-декабристы Сергей, Матвей, Ипполит Муравьевы, выступавшие за поворот России на путь конституционных реформ, и консерватор Михаил Николаевич Муравьев-Виленский: став министром государственных имуществ (1857–1861), он активно противился отмене крепостного права, полагая, что этот акт разрушит исконную связь дворянского и крестьянского сословий, на коей покоится «сила и незыблемость» российской державы, а будучи назначен генерал-губернатором Северо-Западного края, жестко подавлял польское восстание и проводил политику насильственной русификации. Но всех их объединяло то, в чем поэт и дипломат Федор Иванович Тютчев в свое время увидел смысл жизненного дела Н.М. Карамзина: стремленье «до конца служить России»[1] — убежденно, преданно, верой и правдой, быть со своей страной в торжестве и в унижении, отстаивать ее интересы при всех обстоятельствах, при любых поворотах государственного руля, даже тогда, когда политика власти идет вразрез с твоими собственными убеждениями, и не бояться возвысить свой голос, коль скоро власть, ослепленная ложной идеей, ведет страну тупиковыми, а то и неправедными путями.

Такое «служенье России», ставшее родовым делом его отцов, дедов, прадедов, одушевляло мысль и жизнь Валериана Николаевича Муравьева. Он отдавал себя отчизне и в последнее десятилетие Российской Империи, когда боролись на государственном поприще самодержавная власть и либеральные партии, и в те эфемерные полгода, когда кормило государственного управления было в руках Временного правительства, и в 1918-м, когда как участник сборника «Из глубины», ведущий публицист газеты «Заря России», Муравьев последовательно выступал против внешней и внутренней политики большевиков, считая, что она ведет к распаду России и утрате ее международного авторитета. Служил земле предков и в следующее — последнее десятилетие уже не державного строя, а собственной жизни, трагически оборвавшейся то ли в Нарыме, то ли на Соловках. Но при этом образ реальной России, госу-

[1] Цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «На юбилей Н.М. Карамзина» (1866).

дарства, эволюционировавшего от Киевской Руси и Московского Царства к империи Петра I и стране Советов, накрепко связывался в его душе с образом чаемой, грядущей России, воплощающей в своем бытии «высшую идею существования» (Ф.М. Достоевский), подлинную, а не профанно-подменную национальную идею, утверждающуюся не в обособленности, а во всеслужении.

Любовь к России, служению которой посвятили себя предки Муравьева вместе с множеством других дворянских — служилых — родов, питалась тем глубинным чувством истории, которое в высшей степени было свойственно мыслителю. История для него — это единство человечества в потоке времени, форма взаимодействия многих «я», личностей, которые не атомарны, но соединены общностью национальных и родовых преданий, несут в себе опыт многих поколений, и совокупное действие их в современности только тогда окажется не поспешно и слепо, но зряче, ответственно, совершеннолетне — когда будет опираться на эту связь. И потому так резко выступает он против нигилистического отношения к истории, против революционного способа изменения социального бытия, что уповает на «перерыв», волшебный «скачок из одного круга условий в другой», нарушая органический закон исторического роста, основа которого «сочетание, согласование и преемственность»[1]. Опора его как мыслителя — историческое знание, точнее «историческое прозрение», дающее человеку в высшие, вдохновенные его минуты сознать не только единство семьи, рода, нации, но от союзов семейных, родовых, национально-государственных возвыситься до образа всечеловеческого родства, а далее от этой всечеловеческой общности восходить к единству всеземному и всекосмическому, когда «история людей становится историей Земли и мира»[2], более того, накрепко связана с ней, является ключевым фактором в движении Универсума к совершенству.

* * *

Имение отца Муравьева, Николая Валериановича, с 1894 по 1905 год занимавшего в российском правительстве пост министра юстиции, находилось в местечке Онег в окрестностях Великого Новгорода. Ранее оно принадлежало семье композитора С.В. Рахманинова, который провел здесь несколько детских лет. 4 двора, 6 домов, 30 человек земледельцев… И удивительная природа вокруг.

Спустя много лет Валериан Муравьев опишет эти места в социально-утопическом романе «Остров Буян», перенеся его действие в Новгородскую землю. «Вот и Онег Нежатин вырисовывается, окаймленный высокими деревьями, точно крепость, вырубленная в черно-зеленом лесу»[3]. И хотя есть версия, что

[1] *Муравьев В.Н.* Восприятие истории // Народоправство. 1917. № 7. С. 7 (републиковано: *Муравьев В.Н.* Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 46–51).

[2] Там же. С. 9.

[3] *Муравьев В.Н.* Остров Буян // ОР РГБ. Ф. 189. К. 3. Ед. хр. 1. Л. 35.

раннее детство Муравьева прошло в Англии[1], в юношеские и взрослые годы он искренне полюбил свой родной край. Не раз и не два приезжал он сюда, как Антей припадая к земле, черпая от нее живую, горячую силу.

Не только первозданная природа Новгородской земли пленяла воображение юного Муравьева. Входили в его душу и «преданья старины глубокой». Времена славянского язычества, глубоко проникшего в душу древнерусского человека, накрепко связавшего его с душою природы, со всею земною и поднебесною тварью. И новая христианская вера, которую огнем и мечом водворяли в Великом Новгороде, твердо державшемся традиционного культа, княжеские воеводы Добрыня и Путята. История Новгорода накрепко связалась для юного Муравьева с историей рода, ведь именно от сына боярского Ивана Муравья, обосновавшегося в Новгороде, и вела свое начало фамилия Муравьевых, представители которой столетиями служили в новгородской земле, занимая ведущие посты в управлении: далеко ходить не нужно — прадед В.Н. Муравьева, граф Н.Н. Муравьев был в свое время городским губернатором.

История Новгорода не раз отзовется в писаниях Муравьева. И если последнее из сохранившихся его произведений — роман «Остров Буян» (1926–1928), где действуют новгородские мужи Богомил, Будимир и Могут, стремящиеся добыть Солнечное царство для прекрасной Запавы Путятишны, рисует исторический быт, народные верования и обычаи новгородцев в эпоху, непосредственно предшествовавшую принятию христианства, то первое сочинение Муравьева, в котором он заявил себя как историк, — работа «Мелкая единица самоуправления в русском законодательстве» (Новгород, 1912), посвященная эволюции земских учреждений, прослеживает их «древние корни» «вплоть до новгородской верви-общины»[2]. В политическом устройстве древнего Новгорода видит Муравьев основу того идеала народоправства, который впоследствии он убежденно будет отстаивать в период между Февралем и Октябрем на страницах одноименного еженедельника, издававшегося Н.В. Устряловым, и журнала «Русская свобода».

Образованию в семье Муравьевых уделялось самое внушительное внимание. Домашние занятия завершились поступлением в Императорский Александровский лицей, который Муравьев блестяще закончил в 1906 году, после чего еще три года слушал курсы в парижской École des Sciences Politique et Social (Школе политических и общественных наук). В 1907 году начинается его дипломатическая карьера. Он поступает на службу в Министерство иностранных дел и служит секретарем русских посольств и миссий в Париже, Гааге, Белграде. Исполняет должность секретаря Гаагской мирной кон-

[1] *Семенова С.Г.* Валериан Николаевич Муравьев // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 185; *Аксенов Г.П.* Искатель последней правды // Муравьев В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. С. 3.

[2] *Аксенов Г.П.* Времявластие (О Валериане Муравьеве и его философии) // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 90.

ференции (1907). С каждым годом его послужной список растет. Во время Первой мировой войны он занимает должности Начальника Политического Отделения Ближневосточного Отдела (Турция и Балканы), Заведующего Информационно-Статистическим бюро, Вице Директора Дипломатической Канцелярии в Ставке Верховного Главнокомандующего[1].

Темперамент политика и дипломата соединялся в Муравьеве с темпераментом общественного деятеля и публициста. В 1910-е годы он активно выступает в печати. Выпускает брошюру «Четвертая Дума и наше великодержавное будущее» (СПб., 1912), публикуется в сборнике «Ладо», «Московском еженедельнике», журнале «Русская мысль», издававшемся П.Б. Струве, с которым Валериана Николаевича связывали самые дружеские отношения. И уже в первых статьях отчетливо выявляется его философская складка, обнаруживаются те главные мыслительные константы, которым будет он верен на протяжении пятнадцати творческих лет, отпущенных ему судьбой.

Главное для него жизнь — растущая, развивающаяся, восходящая к совершенству, а не головные идеи о ней. Он резко выступает против отвлеченностей, в изобилии звучавших со страниц газет и журналов, раздававшихся в аудиториях религиозно-философских обществ, против высокопарных, велеречивых тирад об интеллигенции и народе, о старой и новой России, о Христе и Антихристе. Он не приемлет антиномии, разрывающие живую ткань бытия. Для него «все вообще “делители” — враги жизни. <…> Жизни нужны переходы и мосты, ее главный закон, даже в катастрофических проявлениях — непрерывность»[2]. Среди антиномий, особенно разрушительных для целокупности мира, Муравьев выделяет антиномию мысли и действия. Задача человека — «не только думать о жизни, но делать ее»[3]. Делать опять же не по искусственной схеме, а согласно с «стремлением к улучшению и развитию, в ней (жизни. — А. Г.) самой заключенным»[4].

Принцип единства мысли и действия Муравьев проецирует в разные сферы. В области религиозной на его основе рождается тезис: «Нет религии вне религии воплощенной»[5], требование активной, творческой веры, не просто исповедания, но и осуществления чаемого. В сфере политики — апология поступательных, эволюционных, а не сокрушающих, революционных путей. Обессиливающие прыжки из царства необходимости в царство свободы, эффектные взрывы, рушащие здание государства как карточный домик, — ведут лишь в тупик. Муравьев не устает повторять: «Будущее русской политической мысли, если она хочет осуществить свои идеалы, — в работе сначала в существующих формах действительности, а затем в постепенном их изме-

[1] ОР РГБ. Ф. 189. К. 20. Ед. хр. 14. Л. 26. 30 об.

[2] *Муравьев В.Н.* Неведомая Россия // Муравьев В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. С. 27.

[3] Там же. С. 30.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 29.

нении, не извне, ударами топора, а изнутри, силой органического роста их содержимого»[1].

И еще одна мысль из разряда опорных для Муравьева звучит в его ранних философско-публицистических выступлениях: подлинное национальное строительство должно опираться на исторические традиции, на «память рода». «Первым законом действия является необходимая его преемственность»[2]. Отсюда внимание Муравьева к русской христианской культуре, к памятникам народного творчества, несущим на себе отпечаток дум и чувств многих поколений, запечатлевшим сокровенные идеалы народа, его представления о добре и зле, святости и греховности, его образ праведного строя жизни, а главное — то былое единство мысли и действия, чувства и воли, которого так не хватает современному человеку, разорванному, противоречивому и внешне и внутренне. Именно в восстановлении традиции видит он путь к примирению интеллигенции и народа, к их подлинному, а не мнимому союзу внутри державного целого.

Мысль о традиции Муравьев будет с новой силой отстаивать и в период после Февральской революции, когда он станет Начальником Политического кабинета Министра иностранных дел (высшая точка его служебной карьеры). С апреля 1917 года его статьи регулярно публикуются в еженедельнике «Русская свобода». В духе славянофилов, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского он пишет об особом пути России, о целостном органическом строе, который воплощает она в своей народно-государственной жизни, о том понимании социализма, которое зреет в почве христианско-крестьянской Руси и не имеет ничего общего с Марксовой «диктатурой пролетариата», классовым разделением и враждой: это единство, основанное на идеале соборности, пронизанное евангельским духом любви[3]. Мыслитель надеется, что Революция создаст новые, высшие формы организации жизни, а Россия — станет провозвестницей «нового мессианизма». Его воображению рисуется образ «образ новой Византии, Четвертого Рима», собравшего под своим крылом славянские народы и народы России. Стены этого Рима «спаяны не и железом, а свободной волей народов»[4], духом любви и братотворения. Нужно жить соборно — строить Священный Город, всемирный, всечеловеческий Храм.

Увы, реальная жизнь далеко отстояла от подобных мечтаний. А потом наступил Октябрь, и Революция явила совсем иной, кровавый, братоубийственный лик. В первые месяцы большевистского переворота, возмущенный антинациональной политикой новых вождей, Муравьев готов изменить собственной концепции внутреннего, имманентного перерождения власти, он едет в Ставку, дабы прощупать возможности вооруженного сопротивления,

---

[1] *Муравьев В.Н.* Неведомая Россия. С. 30.

[2] Там же. С. 41.

[3] *Муравьев В.Н.* Необходимая встреча // Русская свобода. 1917. № 12–13. С. 10–11.

[4] *Муравьев В.Н.* Рим Четвертый // Русская свобода. 1917. № 2. С. 11.

найти пути «для организации борьбы против большевизма»[1], однако там встречает лишь «атмосферу необычайной слабости и политической немощи»[2].

Окончательно поняв эфемерность романтических надежд на белую рать, мыслитель всецело отдает себя сфере публичного слова. Почти полгода на страницах газеты «Утро России» (с марта 1918 — «Заря России») появляются его статьи. А затем он принимает участие в знаменитом сборнике «Из глубины» (1918), давая свой диагноз совершившегося в России, свой анализ причин русской революции, видя их в разрыве с коренными основами того органического, религиозно-соборного миросозерцания, которое сформировалось в эпоху допетровской Руси и естественно соединяло в себе мысль и действие, примиряло личность и социальное множество, включая малое действие отдельного человека в большое действие «исторического соборного целого»[3]. Там же вскрывает ахиллесову пяту идеи социализма, «главное препятствие для социальной революции», лежащее «в невозможности строить совершенный закон при несовершенных людях»[4].

В 1919 году Муравьев по приглашению генерала, военного историка А.А. Свечина становится сотрудником Военно-исторической комиссии, пишет развернутое сочинение о сношениях России с иностранными государствами во время Первой мировой войны. Глубокий интерес к религиозно-философским вопросам, возникший еще в 1910-е годы, приводит его на заседания Вольной академии духовной культуры. Он общается с Н.А. Бердяевым и И.А. Ильиным, ему близко их стремление рассматривать современность «с точки зрения вечности», возводить социальные и политические вопросы времени к универсальным, метафизическим вопросам. Именно такая универсальная точка зрения, истекающая из Истины и Абсолюта, господствует в его письме Л.Д. Троцкому, с которым Муравьев познакомился на одном из заседаний Военно-исторической комиссии. Диалог с ведущим идеологом и деятелем революционной эпохи вылился в исповедание веры, в попытку соотнести тот религиозно-общественный идеал, который сложился у него к началу 1920-х годов, с идеалом строящейся новой России.

К содержанию письма мы вернемся чуть ниже, а пока скажем несколько слов о катастрофе, едва не оборвавшей жизнь бывшего дипломата, публициста, талантливого философа. 24 февраля 1920 года Муравьев был внезапно арестован и брошен в тюрьму. Ему, как и многим другим схваченным в эти февральские дни общественным деятелям, представителям гуманитарной интеллигенции, было вменено в вину участие в деятельности так называемого Всероссийского Национального Центра, якобы готовившего свержение советской власти. Процесс был громким, новая власть стремилась проде-

---

[1] Заявление В.Н. Муравьева в Особый отдел ВЧК от 25 февраля 1920 // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 114.

[2] Там же.

[3] *Муравьев В.Н.* Рев племени // Вехи. Из глубины. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 407.

[4] Там же. С. 408.

монстрировать железную волю. Но, слава Богу, пока только продемонстрировать, а не осуществить угрозу на деле: 20 августа 1920 года Верховный трибунал ВЦИК приговорил Муравьева вместе с другими «участниками» контрреволюционного заговора к высшей мере, тут же заменив ее тюремным заключением на 4 года, а затем и вовсе освободив по амнистии[1].

На допросах Муравьев не просто вел себя мужественно. Спокойно и уверенно он излагал свою точку зрения на революцию, советскую власть, ее внешнюю и внутреннюю политику, указывая на ошибки и изъяны последней, намечая пути их исправления. Его заявление «В Особый отдел ВЧК», написанное в связи с делом Всероссийского Национального центра, содержит целую политическую и экономическую стратегию, которую Муравьев выдвигает в качестве возможной стратегии власти, коль скоро она претендует на выражение государственных интересов России.

Это заявление по своим ведущим темам, а главное — по идейным позициям созвучно упомянутому письму к Л.Д. Троцкому. В обоих документах — резкая критика марксистской идеологии, но вместе с тем попытка понять причины ее торжества на русской почве, увидеть исторические корни идеи социализма. Последнюю Муравьев рассматривает с точки зрения того идеала, который был выдвинут в XVI веке в послании инока Псковского Елеазарова монастыря Филофея. Образ Москвы — III Рима воплощает в себе, по убеждению Муравьева, не идею грубого политического завоевания, но «попытку обосновать завоевание духовное — объединить человечество в единой Церкви — Царстве правды»[2]. И в русском социализме мыслитель призывает увидеть то же, но только редуцированное, оскопленное чаяние вселенской правды, что одушевляло искания русского народа на протяжении всего его исторического существования. Подобно позднему Ф.М. Достоевскому, называвшему «наш русский социализм» жаждой «всесветного единения во имя Христово»[3], он раскрывает религиозный подтекст идеи социализма. Более того, показывает закономерность его торжества в русской истории. Ибо социализм стремится выполнить те задачи, которые не удалось осуществить исторической церкви. В этом смысле идеал Третьего Интернационала возвращает России идеал III Рима. И хотя делает он это топорно и грубо, игнорируя религиозную основу строительства, Муравьев чает того момента, когда, сознав узость и ущербность своего базиса, открыв для себя духовные горизонты христианства, преодолев уклон человекобожия, социализм «перестанет быть социализмом и станет откровенно теократическим идеалом в новой форме»[4]. Тогда Тре-

---

[1] *Макаров В.Г.* Муравьев В.Н.: Очеловеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 102.

[2] *Муравьев В.Н.* Письмо Л.Д. Троцкому // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 352.

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 19.

[4] Заявление В.Н. Муравьева в Особый отдел ВЧК от 25 февраля 1920 // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 117.

тий Интернационал снова станет Третьим Римом, но уже во всей полноте его мессианского задания в мире.

Чаяние этой метаморфозы и одушевляет теперь мысль и жизнь Муравьева. Философ прекрасно сознает, что полнота подобного перерождения — дело очень далекого будущего, но он готов приветствовать любые, пусть и малые шаги новой власти к расширению ее идейного базиса, к изменению курса внутренней и внешней политики в сторону большего учета национальных интересов страны, и подтверждает свою готовность к сотрудничеству с Советами во имя строительства грядущей — преображенной — России. Более того, в подобном сотрудничестве видит долг всех тех, кто, не разделяя идеологии большевизма, является патриотом своей страны.

* * *

Сознательно избрав служение стране Советов, Муравьев был исполнен решимости отдать ей свой труд прежде всего на том поприще, на котором подвизался более десяти лет. Но в дипломатию ему вернуться так и не удалось. В конечном итоге он оседает в библиотеке ВСНХ, и здесь на протяжении двух лет происходят его встречи с друзьями-единомышленниками А.К. Горским и Н.А. Сетницким.

Эти контакты, с первых дней обнаружившие удивительное единомыслие всех троих в подходе к коренным проблемам бытия, человека, истории, укрепили В.Н. Муравьева в его сокровенных идеях, дали устойчивую религиозно-философскую опору его размышлениям о задачах христианства и церкви в мире, о конечных целях и формах социального действия. Мыслителей сблизил интерес к идеям Н.Ф. Федорова, мыслителя, не просто стоявшего у истоков русского религиозно-философского возрождения, но доведшего до полноты выраженное в нем требование творчески-активного, действенного христианства, совершеннолетней, сознательной веры. Веры, одушевляющей действие человека в мире, дающей созидательные ориентиры культуре, социальному и экономическому строительству. Муравьев начал читать его труды в 1920–1921 годах. Мысль Федорова о человеке как соработнике Творца на земле, призванном к «восстановлению мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»[1], к соучастию в исполнении не только нравственных, но и онтологических обетований христианства: преодоления смерти, воскрешения умерших, преображения земли и всего универсума в Царствие Божие, глубоко поразила воображение. О Федорове Муравьев знал и раньше, прежде всего через работы Н.А. Бердяева. Теперь федоровский проект разворачивается перед ним во всей своей объемности и полноте, и Валериан Николаевич не только принимает его целиком, но и углубляет на его основе тот идеал теократии, который одушевлял его мысль и жизнь все 1910-е годы.

В статье «Рев племени» в сборнике «Из глубины», давая свой диагноз совершившейся революции, Муравьев ставил вопрос о религиозно-нравст-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 401.

венных основаниях социального действия. Теперь, опираясь на Федорова, он говорит об онтологическом его фундаменте, о невозможности строить совершенное общество в несовершенном, страдальческом бытии, ввергнутом во власть «смерти и временности» (выражение Н.А. Бердяева). Соответственно и задачей той теократии, того Царствия Божия на земле, искание которого, по Муравьеву, было сокровенным смыслом русской истории, как, впрочем, и истории всемирной, становится преодоление смерти, творческая регуляция материи, избавляющая ее от смертности и слепоты, воскрешение умерших и духо-телесное преображение живущих.

Церковь в такой теократии видится средоточием соборного, богочеловеческого действия, тем сосудом, через который благодать Божия изливается в мир, проникая во все его уголки, исполняя огнем вдохновения знание и творчество человека. Это церковь, которая не только не враждует с наукой, но становится ее водительницей и вдохновительницей, дает смысл и цель ее открытиям. Развитие науки в истории шло по линии обособления от Церкви, в результате чего «Церковь осталась без орудия действия, но наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным». Современная наука «не имеет общей цели и служит частным целям, ничем не связанным и часто друг другу противоречащим», отсутствие в науки нравственных ориентиров, неимение высшей цели приводит к тому, что наука начинает одновременно работать и на созидание, и на разрушение. Соответственно «задача Церкви именно в том, чтобы дать ей эту цель. Научное действие должно стать церковным делом преображения мира»[1].

Образ такой «единой и соборной науки»[2], воскресительной и жизнетворческой, не раз встает на страницах писаний В.Н. Муравьева. Как и образ новой культуры, политики, экономики, педагогики. Мыслитель намечает пути преображения межчеловеческих отношений, когда преодолеваются извечные антиномии между «я» и «не-я», между частным и общим, индивидом и обществом. Принцип соборности дает основание братски-любовному, целостному союзу уникальных, неповторимых личностей, их творческому взаимодействию в преображающем, воскресительном деле. Этот принцип универсален, он есть энтелехия не только людского общежития, но бытия, многоликого универсума, являющего собой распадшееся всеединство, к восстановлению которого призван человеческий род.

Творческое действие человеческого соборного целого у Муравьева распахивается за пределы земли, получает универсальное, космическое измерение. Новозаветное откровение о Иерусалиме Небесном прочитывается им как откровение о преображенной Вселенной. Но если в традиционном истолковании пророчества Иоанна рождению «нового неба и новой земли» предшествовала катастрофа: история, превратившаяся в арену апокалипсической битвы добра и зла, трагически обрывалась, то Муравьев, опираясь

[1] *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 454.

[2] Там же.

на идеи Федорова, вместе с А.К. Горским и Н.А. Сетницким защищает идею активной апокалиптики, согласно которой история, коль скоро станет она соборным, богочеловеческим деланием, ведет к Новому Иерусалиму, но ведет не через катастрофу, а через преображение мира, через обоживающую его регуляцию.

В контексте идеи активно-творческого христианства, истории как работы спасения, преображающей эсхатологии рассматривал Муравьев и имяславческую проблему[1]. С 1922 года в Москве работает имяславческий кружок, в который входят А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский, Д.Ф. Егоров, П.С. Попов, Н.А. Соколов, Г.А. Рачинский и др. В.Н. Муравьев участвует в заседаниях кружка. Вместе с его членами подписывает имяславческое исповедание веры, утверждающее невозможность отделения Имени от Существа Божия и преданность «чистоте святой православной веры, ныне поругаемой и гонимой»[2]. Задумывает книгу об имени и размышляет над «логикой имен», противопоставляя ее «логике понятий»[3]. Подобно Горскому и Сетницкому, своим друзьям-единомышленникам, настаивает на переходе от имяславия к имядействию[4]. За этой символической декларацией вставала идея всецелого обновления Церкви, принявшей, как писал Федоров, «напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело»[5], между тем как задача Церкви — именно дело, причем дело онтологическое, «внехрамовая литургия», творимая «со всеми и для всех».

Встречи и беседы с Сетницким и Горским были для Муравьева глотком живительной влаги. В них, так же как в своих религиозно-философских писаниях, он раскрывался целиком, без оглядки на цензуру, без необходимости втискивать себя в прокрустово ложе идеологии. Еще одной отдушиной была работа в Институте живого слова. Муравьев вел в нем курс «Общая культура оратора». Как вспоминал один из слушателей этого курса архим. Сергий (Савельев), в ту пору молодой человек, поступивший в Институт вместе с женой Лидией (будущей монахиней Серафимой), «слово “оратор” было привеском для внешнего потребления, а историей общей культуры студенты занимались серьезно»[6]. О широте поднимавшихся в курсе тем свидетельствует хотя бы тот факт, что сам отец Сергий (тогда он звался еще Василием Петровичем Савельевым) представил Муравьеву в качестве зачетной работы

[1] См. статью «Философ конечного идеала. Николай Сетницкий».

[2] *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007. С. 115–116.

[3] *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 562.

[4] См. подробнее: *Hagemeister M.* Imjaslavie — Imjadejstvie. Namensmystik und Namensmagie in Ruβland (1900–1930) // Namen: Benennung — Verehrung — Wirkung. Positionen der europäischen Moderne. Berlin, 2009. S. 77–98; *Гачева А.Г.* Николай Александрович Сетницкий // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 20–21; *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество // Там же. С. 113–122; *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Тезисы об имяславии // Там же. С. 476–479.

[5] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 2. С. 378.

[6] *Архим. Сергий (Савельев).* Далекий путь. История одной христианской общины. М.: Даниловский благовестник, 1998. С. 19.

реферат на тему «Национальный вопрос в сочинениях Владимира Соловьева», и реферат был принят без всяких вопросов.

Именно В.П. Савельев, его жена Лидия и их молодые друзья, среди которых были сестры Ирина и Наталья Сорокины, братья-поэты Борис и Всеволод Шманкевичи, составили ядро закрытого семинара по изучению «истории русской дореволюционной культуры», которым в 1923–1925 гг. руководил Муравьев. В семинаре участвовали также А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, писатель, критик, бывший издатель журнала «Новый путь» П.П. Перцов, издатель Г.А. Леман и др. «Мы побродили мыслью, изучая Хомякова и других славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Пушкина, Достоевского, Федорова, Владимира Соловьева и даже таких "вольнодумцев", как Радищев и Герцен»[1].

Творческая работа семинара в очередной раз обращает В.Н. Муравьева к теме России. Он выстраивает концепцию мессианского акта, понимая под ним исторический акт высшего, синтетического типа, в котором сходятся индивидуальное и общее действие, а материалом является «всегда соборное целое — часть нации или человечества, которая охватывается мессианской идеей»[2], уделяя особое внимание мессианским актах русской истории. Мессианский акт Владимира, введшего Россию в орбиту христианской цивилизации, и мессианский акт Петра, приобщившего ее к традиции европейской секулярной культуры, мессианский акт Пушкина и мессианский акт Достоевского и даже мессианский акт Ленина — все это слагаемые русской истории, в глубине которой — «искание правды», пусть подчас и уходит оно в срывы и тупики. Муравьев ищет место в этом продолжающемся мессианском движении и русской философии, которая, по его мысли, «тем и отличается от философий других народов, что она связана с историей русского народа и исполнена пророческим элементом. Это не отвлеченная философия, а конкретно-историческая. И вместе с тем это не философия отдельного лица, а народа»[3].

Размышляя о мессианстве народа, в том числе народа русского, Муравьев не может не задумываться о соотношении национального и универсального. Он не за обособление, но за соединение мессианских исканий разных народов, которые в конечном итоге устремляются к Единой Истине, пусть и является она в разных обличьях. «Каждый народ имеет свое призвание, свою миссию, избран для совершения своего дела. Не своего в том смысле, что он себе эгоистически служит, а в том смысле, что он по-своему, согласно своей национальной форме, осуществляет общечеловеческое и общемировое дело преображения и обожения»[4].

---

[1] *Архим. Сергий (Савельев)*. Далекий путь. История одной христианской общины. С. 20.

[2] *Муравьев В.Н.* Материалы к работе «Овладение историей» // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 254.

[3] *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 509.

[4] Там же. С. 512.

* * *

Бог и мир, история и эсхатология, христианство и культура, индивид и соборность, время и вечность, творчество и любовь — все эти темы соединились и зазвучали в главном сочинении Муравьева, религиозно-философской мистерии «София и Китоврас».

Над текстом мистерии мыслитель работал пять лет: с 1921 по 1925. В разные периоды он называл ее по-разному. «Искатели царства», «Строители мира», «Откровение нового века» и наконец просто — «София и Китоврас», по имени действующих лиц, участников диалога.

Не сразу нашел он форму своего сочинения. Первоначально задумывал его в жанре философского романа; рассказ велся то от лица повествователя, то от лица главного героя, отправившегося искать «единое светлое царство» для «женщины, именуемой Софией», «земной и небесной»[1], то от лица самой Софии, облекшейся во вретище и пошедшей искать вечную правду, то будущего ее собеседника, мифического существа Китовраса, сошедшего со страниц древнерусских «духовных книг»[2]. В конечном итоге, Муравьев остановился на диалоге. Эта платоновская форма философского высказывания, содержащая в себе элементы художественной организации текста, активно использовалась деятелями Серебряного века: от В.С. Соловьева, облекшего в нее свои размышления «о войне, прогрессе и конце всемирной истории» («Три разговора»), до С.Н. Булгакова, собрата Муравьева по сборнику «Из глубины», поместившего там свои «современные диалоги» «На пиру богов. Pro et contra»: в репликах их участников сталкивались разные точки зрения на революцию, духовный кризис человечества, судьбу России. Не забудем и девятнадцатый век: В.Ф. Одоевского, автора философского романа «Русские ночи», Ф.М. Достоевского, строившего свои романы как вдохновенные «драмы идей» (чего стоят одни диалоги Ставрогина с Шатовым в «Бесах», разговоры Ивана и Алеши в трактире, фантасмагорическая беседа Ивана с чертом...). Вот и Муравьев избирает для своего «последнего слова», в том религиозном, профетическом смысле, которое придавалось этому выражению Достоевским, диалогическую форму высказывания, позволяющую гибче и объемнее представить идею, провести ее «через большое горнило сомнений», испытать в идейных столкновениях сторон.

Не только форму диалога взял себе в наследие Муравьев от предшественников. «София и Китоврас» вобрала в себя искания Вяч. Иванова в области теории драмы, его представления о мистерии как форме сакрального, синтетического искусства, призванного служить организации «религиозной жизни будущего»[3]. Опирался Муравьев и на традицию христианских мистерий Средневековья: как эти мистерии представляли в театрализованной фор-

---

[1] ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 2. Л. 39.

[2] *Муравьев В.Н.* София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 195.

[3] *Иванов В.* Чурлянис и проблема синтеза искусств // Иванов В. Собр. соч. Т. III. Брюссель: Foyer oriental chrétien, 1979. С. 168.

ме события Ветхого завета, кульминационные сцены Евангелия, так и Муравьев стремится представить в мистериальном ключе те искания идеального строя жизни, которые, по его мысли, составляют сокровенную суть не только русской, но и всемирной истории.

Отчетливая связь с Серебряным веком прослеживается в софийной теме мистерии. В свое время В.С. Соловьевым были намечены две линии разработки этой заветной темы русской культуры. Условно их можно обозначить, как богословскую и художественную, и каждая из них получила свое дальнейшее углубление и развитие в начале XX века. Первая линия шла к П.А. Флоренскому и С.Н. Булгакову и выводила к новой постановке вопросов христианской космологии и антропологии. В книге «Философия хозяйства» С.Н. Булгаков определял Софию как совокупный идеальный образ мира и человека, который вечно содержится в Боге, содержится в красоте, славе и нетлении. Премудрость Божия «реет» над мирозданием, излучая в него божественный свет, живой нитью связывает его с Богом[1]. Не оставляет она тварный мир и после грехопадения, ведя человеческий род и природу к восстановлению утраченного всеединства. Этот аспект софийной темы подчеркивал и П.А. Флоренский: «София — эта истинная Тварь или тварь во Истине, — является предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольнем»[2]. Иное осмысление темы Софии было дано в эстетике и художественной практике русского символизма — А. Блок, А. Белый, В. Иванов полифонически развивали мотивы соловьевской поэмы «Три свидания», где Душа Мира представала в прекрасном женском облике, становилась своего рода ипостасью Богоматери — Богоматерии, утверждая высший, богочеловеческий «смысл любви» — как дела обожения.

Религиозно-философская мистерия «Софья и Китоврас» связует обе линии разработки темы Софии в культуре Серебряного века, внося в нее свои оригинальные обертоны.

Главная героиня мистерии — молодая женщина София, не удовлетворенная миросозерцательным хаосом интеллигентской богемы, жаждущая «не только знания, но и жизни». Уже несколько лет является она участницей религиозно-философского общества, члены которого стремятся «найти и построить идеальное царство человеческих отношений», но с каждым годом разногласия между ними все сильнее и все дальше уходят они друг от друга.

И вот в одну из весенних Петербургских ночей в садике перед Исаакиевским собором София неожиданно встречается с Китоврасом, мифологическим существом из древнерусского апокрифа («Повесть о Соломоне и Китоврасе»), изображавшимся в Древней Руси в виде Единорога или чаще Кен-

---

[1] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 158.

[2] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 1(1). М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 391.

тавра, как «на Корсунских Вратах Софийского Храма»[1]. Диалог между ними затрагивает предельные вопросы о бытии и человеке, об эволюционном его назначении и искажении этого назначения в современной, обезбоженной цивилизации. «Ну вдумайтесь в то, что происходит, — говорит Китоврас, в уста которого Муравьев влагает многие свои понимания и прозрения, свое видение конечного идеала истории. — Земля вращается вокруг солнца, мир неорганический рождает мир органический, мучительно и медленно в течение миллиардов лет вырабатываются из первобытных белемнитов и трилобитов высшие формы; через гигантизм и всяческие извращения природа производит свой венец — высшее существо, Человека с большой буквы. И что же? Царь природы в тех своих экземплярах, которые оказались на вершине культуры, имея в своем распоряжении средства, досуг и влияние»[2] ...одевает фрак и отправляется блистать в высшем обществе. «Я утверждаю, что огромное большинство западноевропейских людей независимо от профессии их, от образования, от степени талантливости и проч. — высшей целью своей жизни ставят удовлетворение самого пустого тщеславия»[3]. Между тем движенье истории ставит человека и человечество на пороге нового «мессианского акта»[4], задача которого не только социальная, но и онтологическая.

В конце диалога Китоврас открывает Софье, что она является земным воплощением Софии Премудрости Божией, водительницы человечества на путях благодатного строительства Царствия Божия. А в следующих сценах-видениях становится ее Вергилием «по царствам», воплощающим разные философско-религиозные представления об идеальном человеческом строе. Сначала они посещают «царство Адаряна, пошедшего по пути искания могучей личности», опора которой — сила и власть[5], — как тут не вспомнить и мечтания западноевропейского романтизма (Р. де Шатобриан, Д. Байрон, А. Констан), и построения М. Штирнера и Ф. Ницше. Но вместо царства торжествующего индивидуализма, представлявшегося столь многим «последним идеалом свободной личности, не признающей вне себя и над собою никого и ничего»[6], находят «один только великий гроб Святогора»[7] (народно-эпическое воплощение «свободной, самодовлеющей человеческой личности»[8]) и самого Адаряна, отрекшегося от прежней идеи, ищущего иных перспектив самореализации личности — уже не через отъединение от других людей, а через соборное взаимодействие с ними.

Образом такого взаимодействия является в мистерии Муравьева проходимое Софией и Китоврасом царство пресвитера Иоанна, воздвигшего «свое

---

1 *Муравьев В.Н.* Софья и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 80.
2 Там же. С. 68.
3 Там же.
4 Там же. С. 237.
5 Там же. С. 373.
6 Там же. С. 148.
7 Там же. С. 373.
8 Там же. С. 152.

здание на камне, указанном Христом»[1]. Реальное время вхождения в него — Рождество 1923 года, во время которого на улицах зимней Москвы молодежь устраивает безбожное шествие: кривляются «красные бесы», колышатся в уродливых одеждах «древние и восточные боги»[2], звучат сквернословия и богохульства. Шествие потрясает Софию. «Я ощущаю это движение как торжество темных сил, поднявшихся из каких-то темных глубин»[3], — говорит она Китоврасу. Да, в этом кощунственном революционном безбожии, попирающем «вековые святыни», кичащемся человеческой низостью, воочию является хрупкость и непрочность культуры, которую цивилизация создавала веками. Она — словно покров, накинутый над бездной, грозящий сорваться от любых потрясений.

Кульминационный момент красного шествия наступает тогда, когда оно «длинной извивающейся змеей» (говорящий библейский образ!) приближается к Иверской часовне, двери которой медленно закрываются, «чтобы чудотворная икона <...> не лицезрела это сатанинское зрелище»[4]. София ждет и надеется: вот-вот «двери Часовни раскроются настежь, выйдет на паперть подвижник» и «начнет вдохновенную проповедь. Они будут смеяться и кричать ему слова хулы. Но голос его будет звучать громче их смеха и криков. <...> И так властна будет его речь, так искренна и вдохновенна, такой силой нездешней будет дышать его слово, что постепенно смех утихнет, кощунственные клики замрут на устах хулителей, водворится молчание, затем смятение охватит бесовский стан. <...> Ряженые будут сдирать с себя накрашенные рясы, бесы упадут на колени. Плач и стенание раздадутся в толпе. И свершится великое чудо! <...> Разве не так поступил бы Сергий Радонежский, Иосиф Волоцкий, Гермоген, Филипп — святители русские?»[5]. Но никто не выходит. Никто не находит в себе духовного мужества противостать совратившейся и безумной толпе, дать отпор греху и безверью.

С этого образа «комсомольского шествия» и «церкви безмолвствующей» начинается новый диалог Софьи и Китовраса, продолжающийся затем в одной из башен Кремля, где «тайно собираются гонимые представители церкви»[6], — и ведется он о судьбах христианства в истории, о глубоком кризисе Церкви, в течение веков предпочитавшей поддержку и внешнюю мощь государства внутренней силе евангельской веры. Кризис этот затронул и католичество, и православие, искаженное петровской реформой, ослабляемое расколом и ересями, отравленное ядом «западного рационализма в более или менее прикрытом виде разных научных и богословских учений»[7]. Хри-

[1] *Муравьев В.Н.* Софья и Китоврас. С. 373.
[2] Там же. С. 191.
[3] Там же. С. 190.
[4] Там же. С. 191.
[5] Там же. С. 192.
[6] Там же. С. 202.
[7] Там же. С. 196.

стианство не сумело справиться с неуклонным процессом секуляризации жизни, захлестнувшим цивилизацию Нового времени, и жизнь теперь «течет и развивается» помимо него «или даже вопреки ему»[1]. Оно отвергло науку, полагая ее вне веры и Церкви, ограничило и обстругало культуру, признав для себя только сакральное, богослужебное искусство. Абсолютизировало аскетический, монашеский путь, в своих крайних проявлениях оборачивающийся презрением к бытию, своеобразным «религиозным индивидуализмом». Однако замкнувшееся в самом себе христианство фактически предает свое назначенье в истории. И если Церковь не хочет оставаться лишь малым островком веры в океане погибающего в безбожии мира, она «должна дать какой-то ответ на вопрос о культуре», включая в нее «не только искусство, но и науку и технику»[2], признав в них орудия «реального преобразования мира не только в духовной, но и в материальной его природе»[3].

Диалог в царстве пресвитера Иоанна сменяется диалогом в «царстве подземных людей». Перед началом этого диалога разворачивается символическое видение двух городов, двух мировых центров цивилизации, Москвы и Парижа, готовящихся к «великой битве, от исхода которой зависит судьба европейской культуры», — битве капиталистического «Города Блудницы, Великого Вавилона Апокалипсиса»[4] с новым социалистическим городом, воздвигнутым массами, вырвавшимися на свободу из «подвального, каменного, могильного» мира[5]. Столкновение здесь неизбежно, оно предопределено всем направлением развития цивилизации, ибо «нельзя строить человеческое царство на угнетении людей и заключении их в подземные тюрьмы»[6]. И тот революционный катаклизм, который разверзся в России, сокрушив традиционный уклад быта, веры, культуры, стал болезненной и резкой реакцией на ложное устроение жизни, явил собой, пусть и в уродливых формах, «всенародное искание путей из той пропасти, куда увлекает мир современное вырождение»[7]. Склонение русского народа к социализму, в котором ряд религиозных философов, революцию не принявших (И.А. Ильин и др.), увидели духовный и нравственный слом, Муравьев, как уже говорилось ранее, воспринял как закономерность, как трансформацию вековечных народных исканий праведной жизни, причем не потусторонней, а посюсторонней, осуществляющей себя еще на земле: «универсализм, ранее выливавшийся в концепции III Рима, теперь перешел в универсализм III Интернационала»[8]. Русскому народу оказался близок и коллективистический пафос социализма,

[1] *Муравьев В.Н.* Софья и Китоврас. С. 199.
[2] Там же. С. 229.
[3] Там же. С. 217.
[4] Там же. С. 224.
[5] Там же. С. 257.
[6] Там же. С. 374.
[7] Там же. С. 266.
[8] Там же. С. 271.

«стремление сделать из множества людей одно целое»[1] — эта втиснутая в прокрустово ложе соборность. Но социализм, при всей широковещательности своих заданий и лозунгов, не способен по-настоящему организовать общественное и культурное делание масс — ибо в его основе идеал фундаментально ущербный. «Вовлечь в процесс преобразования по возможности больше личностей, а то и весь мир»[2] станет возможно только тогда, когда этот процесс будет одушевляться высшей божественной целью, а не разделительно-классовыми, слишком человеческими и преходящими целями.

Апофеозом активно-христианского, жизнетворческого идеала становятся последние главы мистерии. София оказывается в «выжженной солнцем песчаной пустыне»[3]. Все, обойденные ею царства, оказались ущербными, она не нашла в них истинного, обетованного Царства. Но в минуту охватившего ее отчаяния к ней внезапно начинают взывать все твари земные — облака, камни, травы, кустарники, «гады и змеи», насекомые, птицы и звери, умоляя Душу мира спасти их от смерти, от рокового клейма падшести и несовершенства. И София откликается сочувственным сердцем на этот «плач природы, ищущей избавления»[4]; она, мистически олицетворяющая собой собирательное человечество, обретает наконец понимание цели и пути: «Я поняла страдания камней, растений, животных, всей природы, ее внутреннее восстание против слепоты навязанных ей законов и я знаю мой долг помочь ей, дать ей всю себя, чтобы спасти их и вывести из нового египетского плена...»[5]. Шествие за Софией всей твари земной и небесной к Чаемому Небесному Граду, очертания которого уже возникли на горизонте, внезапно прерывается, казалось бы, непреодолимым препятствием — перед идущими открывается пропасть, отделяющая их от искомого царствия (символический образ смерти, небытия). И тогда София призывает всех — и людей, и животных, и камни, и растения общим соборным трудом засыпать бездонную пропасть, выстроить «дорогу в потусторонний Град»[6]. Мистерия венчается символической картиной вселенского дела, совершаемого в единении, молитве, любви. И вот уже пропасть засыпана — преображенная земля и человечество вступают в царство славы и совершенства.

Первоначально Муравьев выстраивал мистерию на материале русской культуры. И сами строители царств, которые проходили София и Китоврас в своем странствии, получали имена персонажей древнерусских былин, притч, повестей: западную культуру представлял Аника-воин, идею одинокой, самостийной личности — богатырь Святогор, идею социализма — Полкан из переводной «Повести о Бове-королевиче». В первой редакции мисте-

[1] *Муравьев В.Н.* Софья и Китоврас. С. 271.
[2] Там же. С. 291.
[3] Там же. С. 342.
[4] Там же. С. 351.
[5] Там же. С. 348.
[6] Там же. С. 359.

рии к ним присоединялся Егорий, персонаж духовного стиха о Егории Храбром. Муравьев писал об этом герое еще в публицистических статьях 1910-х годов, видя в нем олицетворение «русского народа». Егорий, согласно народной легенде, «сын Софии-Премудрости» — и это не только поэтический образ, но символическое указание «родства России со всем миром, со всем творением»[1]. Родства и сердечного боления за бытие, за всякое, пусть и самое малое создание Божие». «Творческие подвиги Егория», которые рисует духовный стих («по его велению разрастаются леса, бегут реки, становятся горы, живут звери, рыбы, птицы»[2]), прочитываются Муравьевым в контексте наследия религиозно-философской мысли Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова: он видит в них выраженную народным языком идею регуляции природных сил, просветления, космизации мира.

Муравьев высоко ценил народный эпос: для него это религиозно-художественная летопись народной души, коллективный памятник становления сокровенных ее идеалов, ее целей и ценностей. История литературы интересует мыслителя как история идей — не профанических, случайных «идеек», но высоких, монументальных «идей», «эйдосов», сообщающих форму национальному целому.

По мере эволюции замысла «Софии и Китовраса» Муравьев выходит за пределы только русского материала, прививает древнерусские искания Царства к древу европейской культуры, обращается к образам, придающим исканиям его героев мировой, всеисторический смысл. Так возникает в мистерии образ Бенсалема, утопического острова из «Новой Атлантиды» Френсиса Бэкона, являющего собою картину гармоничного христианского социума, что покоится на сотрудничестве веры и знания, этики и науки. При этом, если Бенсалем Фрэнсиса Бэкона соотносится прежде всего со светской литературно-философской утопией — «Утопией» Т. Мора и «Городом солнца» Т. Кампанеллы, то Новый Бенсалем», являющийся в финале мистерии Муравьева, отчетливо проецируется на «Новый Иерусалим» 21 главы «Откровения»: это не просто совершенное устроение социума, но обоженное миростроение, и преображающая активность рода людского имеет здесь не земной, но вселенский масштаб.

Присутствует в мистерии и третий уровень развития темы — универсально-космический, охватывающий уже не только русскую и западную культуру, и вообще не только культуру и не только историю, но бытие в целом. К диаде «Бог — человек» Муравьев прибавляет третий член — «мир». И вопрос о смысле истории становится вопросом о смысле бытия, о месте человека в универсуме, о его роли в предвечном Божественном замысле.

Этот уровень вводится Муравьевым в мистерию через гностические мотивы. В многоуровневом, противоречивом и сложном явлении гностицизма

[1] *Муравьев В.Н.* Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 17.

[2] Там же.

мыслитель избирает то, что связано с именем гностика Валентина. Муравьев особенно ценит его внимание к вопросам этики и сотериологии, проблеме происхождения и искоренения зла. От имени величайшего из гностических учителей производит даже публичный свой псевдоним «Валентинов», под которым печатается в 1910-е — начале 1920-х годов. Учение Валентина о Софии, выпавшей из Плеромы, увлекшей за собой мир в обитель смерти и тьмы и ищущей возвращения в объятия Отца, о светлом эоне, являющемся ей в минуту ее отчаяния и отверзающем ей двери Царствия Божия, ложится в основу мистериального сюжета «Софии и Китовраса».

При этом гностический миф, подобно тому как это было у В.С. Соловьева, преломляется Муравьевым сквозь христианскую призму. Он ценит выразившееся в гностицизме острое переживание несовершенства смертного, страдающего бытия, напряженное алкание Абсолюта, прочитывая его сквозь христианское печалование о мире, лежащем во зле. Сияющий образ «Плеромы», божественной полноты бытия соединяется в творчестве мыслителя с образом грядущего «Царствия Божия», где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Но если в гностицизме в Плерому входят лишь спиритуальные сущности, а материя, результат падшести, ошибки творения, сгорает, освобождая их от тяжелого, душного плена, то у Муравьева, философа христианской ориентации, просветляется все бытие, духовное и материальное в их нераздельности.

В представлении Муравьева гностический миф космогоничен. Все существа, все мировые субстанции соучаствуют в скитаниях падшей Софии, ее искание Света, ее путь возвращения в Божественную Полноту знаменует собой восхождение к совершенству всего Универсума, оно является не только всечеловеческим, но и всекосмическим. Именно такое вселенское дыхание ощущаем мы в мистерии «София и Китоврас». Последняя сцена раскрывает это воочию: на собрании строителей в Новом Бенсалеме, возглавляемом Софией-Премудростью, и она сама, и Китоврас, и бенсалемцы меняют свой облик: они становятся элементами и одновременно двигателями вселенского преображения: «Ты, София, уже не ищущая женщина, тревожная София Ахамот, но отныне София Пруникос, или Хокма, Премудрость всех невидимых и видимых существ космоса. И все Вы, строители Бенсалема, стали другие, ибо сам Бенсалем уже другой. Раньше то был небольшой кружок реформаторов, потерянный во враждебной или равнодушной стихии и косного быта и тусклой обыденной жизни, — теперь Бенсалем обнимает всю землю и готовится не сегодня завтра охватить весь мир. Бенсалем — это Новый Бенсалем — это организация вселенной, и вожди Бенсалема являются вождями живых существ, населяющих землю»[1].

В христианском ключе интерпретирует Муравьев и выдвинутое в гностицизме требование «совершенного знания». Ему близко то определение «истинного гностика», которое давал Климент Александрийский, один из отцов и учителей Церкви II в.: это «человек истинно благочестивый и рели-

[1] *Муравьев В.Н.* Софья и Китоврас. С. 375.

гиозный», способный воздать «Богу поклонение, приличествующее Его Величию»[1]. Подобно Клименту, для которого знание и вера не противоречат друг другу, «мирские науки и искусства» имеют божественное происхождение, служат «Богопочтению и благочестию»[2], он утверждает единство науки и веры, полагая их в основу преображающего мир действия.

Гностицизм и апокрифические легенды, на которые В.Н. Муравьев также широко опирается в тексте мистерии, давали бóльшую свободу развитию мысли, открывали возможность философствования и богословствования вне строгих конфессиональных рамок. В отличие от А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, которые в работе «Смертобожничество» выступили с критикой гностицизма и еретических течений христианской эпохи, усматривая в них искажение Благой вести, В.Н. Муравьев видит в ересях мощную энергию исканий; ереси всегда пробуждали творческие силы Церкви, не давали христианскому богословию обмякнуть и замереть, выдвигали перед соборным сознанием самые острые, провоцирующие вопросы и побуждали искать на них созидательный и цельный ответ. Что же касается христианских апокрифов, то они, смело расширяя канон, обогащали христианскую онтологию и антропологию, эсхатологию и этику. Достаточно вспомнить «плач земли» о неправедном, предавшем ее человеке из «Слова о видении апостола Павла»: тут не обойтись без вопросов об ответственности существа сознающего перед природой, перед бытием, вверенным ему Творцом на рачительное хозяйствование и любовное попечение — не на расхищение и разбой.

Особенно интересен в мистерии синтетический образ Китовраса. В нем мы находим и гностические черты, и мотивы древнерусских апокрифов, и литературно-философские влияния. Отчасти он «даймон Сократа», божественный голос совести, предостерегающий от ошибок и уклонений во зло, а временами напоминает черта Ивана Карамазова, особенно когда начинает высмеивать ложное устроение рода людского. Но Китоврас — не гётевский Мефистофель, называющий себя частью той силы, которая, желая зла, рождает лишь благое. Нет, творческая сила Китовраса направлена ко благу, неотделимому от истины и красоты. Именно он ведет Софию и других искателей Царства к тому пониманию христианства, которое было дано в сочинениях Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, — христианства как творческой силы, движущей мир к преображению, одушевляющей все сферы дела и творчества человека. Герой несет в мир идею универсального космического строительства, и в ней то алкание Абсолюта, которое движет человеком с первых его шагов на земле.

Первоначально Муравьев писал «в стол», позднее начал надеяться, что мистерию удастся напечатать в Советской России. Но для этого нужно было сделать текст более «проходным», способным протиснуться сквозь узкую

[1] Св. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль: Тип. губерн. земской управы, 1892. С. 783, 785.

[2] Там же. С. 29–30.

щель идеологической цензуры. На протяжении месяцев Муравьев правит написанное, создает новые варианты диалогов, вносит изменения в композицию. Максимально старается сохранить масштаб своих размышлений об истории и культуре как богочеловеческом деле, о Церкви как совершенном всеединстве, основанном на любви. Слои правки на рукописях отчетливо демонстрируют, как создает мыслитель собственный «эзопов» язык, заменяя слово «Церковь» словом «Космос», «теократию» — «космократией», зачеркивая определения, имеющие отчетливую религиозно-философскую окраску, и вписывая более приемлемые и религиозно-нейтральные: «космократический» вместо «теократический» и «церковный»; «коллективный» — вместо «соборный», «общеисторический» — вместо «мессианский» и т. д.

Впрочем, в заменах подобного типа был и другой, созидательный смысл, отвечавший коренному убеждению Муравьева — что и идея коммунистическая, и идея христианская, равно как и множество других идей, рожденных человечеством на протяжении его истории, выражают одно общее искание — совершенного строя жизни, одно чаяние — полноты, всеединства, бессмертия, другое дело, что социализм и коммунизм выражают их редуцированно и оплощенно, а христианство — целостно и объемно. Это замечательно выразил Муравьев в одном из видений статьи-медитации «Человек в жизни», написанной в 1925 году. Взору автора, рассказывающего о своем мистическом опыте, предстает образ миллионов людей, разных национальностей, верований, убеждений, но влекомых одною мечтой, одним помышлением, «страстью истины и голодом неба»[1] — все выше и выше к сияющим высотам блага и совершенства.

Сознание этой глубинной общности духовных исканий рода людского и позволяет Муравьеву выражать одну и ту же идею как бы на двух языках — религиозно-философском, рожденном в лоне верующего, целокупного разума, и обмирщенном, детище секулярного мышления и культуры. Второй язык он активно будет использовать в статьях, предназначенных к напечатанию в советской прессе, в книге «Овладение временем». Что же касается мистерии, то шансы на ее опубликование в Советской России, да еще и отдельным изданием, изначально были равны нулю. И это, в конечном итоге, признал сам Муравьев. В 1924–1925 годах им был сделан английский вариант, который философ рассчитывал опубликовать на Западе, исполняя долг своеобразного духовного миссионерства, как бы в параллель тому, что совершала в 1920–1930-е годы русская эмиграция. Увы, и этим надеждам сбыться было не суждено.

Единственной книгой Муравьева, увидевшей свет в Советской России, стало «Овладение временем».

* * *

Уже в мистерии «София и Китоврас» одной из главных тем была тема времени. «Время — что это такое?» — спрашивает Китовраса София[2]. И тот

[1] *Муравьев В.Н.* Человек в жизни // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 50.

[2] ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 12. Л. 1.

разворачивает перед ней целостную концепцию, основанную на диалектике понятий «времени», «вечности», «жизни». Текучее, необратимое «время» предстает здесь как показатель несовершенства, ущербности бытия, распадения мировой целостности. «Вечность» несет в себе образ полноты, всеединства, является качеством Абсолюта. Соответственно «соборность», ключевое понятие философии Муравьева, в контексте размышлений о времени представляется той формой единства, через которую осуществляется преодоление времени, рождается нескудеющая вечность.

Над книгой «Овладение временем» Муравьев работает в 1923–1924 годах. Она вырастает из его занятий диалектикой единства и множественности, интерес к которой стимулируется общением с философами А.Ф. Лосевым и П.А. Флоренским, математиками Д.Ф. Егоровым, Н.Н. Лузиным, В.В. Степановым. В архиве мыслителя сохранились многочисленные планы и наброски, связанные с трактовкой «парадоксов единства и множественности», с замыслом большой работы «Введение в философскую теорию множественности» — от пифагорейцев, элеатов, Платона, Аристотеля до Лейбница и Георга Кантора. Он анализирует понятие трансфинитных чисел и рассуждает о Церкви как об «идеальной омеге», совершенном множестве, вбирающем в себя мир. В 1924 году мыслитель завершает большую работу «Ипостасийное построение множественности», предназначенную для задуманного А.Ф. Лосевым «ряда сборников» по философии математики[1].

Анализ философских проблем математики, включающий разбор теории множеств Г. Кантора, сопрягается у мыслителя, как и у его собеседников А.Ф. Лосева и П.А. Флоренского, с размышлениями над философией имени[2], с построением «логики имен», в которой Муравьев видит «истинную философскую логику», долженствующую заменить логику, основанную на понятиях. Теорию множеств он активно использует и в трактовке проблемы времени. Мир состоит из множественностей, каждая из которых представляет собой свою множественность элементов. Время — показатель динамики множеств. А значит оно обратимо, и борьба с ним может идти через возобновление той комбинации элементов вещей и существ, которая имела место до их гибели, исчезновения. Целенаправленная деятельность человека в мире — деятельность «времяобразующая». Человеческая история движется в направлении расширения власти над временем, идет к полному овладению и управлению им.

Проблема овладения временем тесно связана для Муравьева с новой, расширенной трактовкой понятия «труд». Мыслитель рассматривает это понятие не столько с точки зрения политэкономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяет его как мироустрои-

[1] См.: *Тахо-Годи А.А.* Лосев. С. 81.

[2] См.: *Троицкий В.П.* Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 537–550.

тельную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, сознательно-творческую, противостоящую силам дезорганизации и распада. Такая трактовка напрямую перекликается с идеями мыслителей-космистов естественнонаучной ориентации — С.А. Подолинского и Н.А. Умова с их представлениями об антиэнтропийной сущности жизни и труда человека, служащих возрастанию энергии, увеличению «стройности» в природе и космосе, предшествует ноосферным идеям Вернадского, видевшего в разуме и творческой деятельности человека «великую геологическую силу». Но одновременно она корреспондирует с религиозно-философским взглядом на труд у Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, где человек выступает как соделатель и соработник Творца, призванный продолжить дело Божьего творения, и в этом высшее оправдание и высшее задание его труда.

Религиозно-философский смысл понятия «труд», восходящий к заповеди «обладания землей», данной Творцом человеку, к евангельскому слову Спасителя: «Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Иоанн. 5, 17), явственно прочитывается в мистерии «София и Китоврас». Соответственно и проблема «преодоления времени» переводится здесь в эсхатологический план, сопрягаясь с темой «свершения времен», с видением конечного состояния твари, где ни смерти, ни времени больше не будет. В книге «Овладение временем», предназначенной для советского читателя, Муравьев был вынужден затушевать этот смысл, и все же (по принципу sapienti sat[1]) он проступает сквозь строки о «космократии», о действии, измеряемом «свойствами действующего множества — его мощностью (в смысле количества) и степенью его внутренней соборности», когда «победа над временем строго пропорциональна степени этой соборности»[2].

Своей книге Муравьев дает название «Овладение временем как основная задача организации труда». Название подчеркнуто «актуальное» для эпохи 1920-х годов, когда идеи Ф. Тейлора и Г. Форда становятся основой широкого международного движения за научную организацию труда. В Советской России, выходящей из разрухи Гражданской войны, вставшей на путь хозяйственного строительства, лозунг НОТ стремительно завоевывает популярность. В 1921 г. родоначальник советской НОТ А.К. Гастев организует Институт труда, в котором разворачивается всестороннее изучение теории и практики трудовых процессов. А вскоре вместе с лозунгом «НОТ» в массы вбрасывается лозунг «Время». Создается «Лига Времени», члены которой ставят своей задачей содействие строительству новой культуры и нового человека и призывают всемерно бороться за экономию времени. «Время — НОТ», «Время — Энергия — Система», «Овладение временем» — эти формулировки пестрят на страницах журналов «Организация труда» и «Время». Нет ничего удивительного в том, что умный стратег Муравьев, предназна-

[1] Умному достаточно *(лат.)*.

[2] *Муравьев В.Н.* Овладение временем // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 47.

чавший книгу к напечатанию в Советской России, соединяет в ее названии лозунг «Овладения временем» с лозунгом НОТ. При этом в книге нет и следа узости и прагматизма нотовского подхода. Задача научной организации труда не сводится к научно-практическому обустройству производственного труда, повышению его эффективности и производительности. Муравьев рассматривает ее в перспективе организации совокупной, планетарной деятельности человечества, «космического хозяйствования», которое возделывает и преображает землю, распространяется затем и на просторы Вселенной, побеждает время и смерть.

Подобный подход разделяли друзья-единомышленники Муравьева А.К. Горский и Н.А. Сетницкий. «Организация труда» становилась у них «организацией мировоздействия»[1], согласным участием всех в познании мира и управлении им. Трое мыслителей стремились преодолеть механизированный, обезличивающий человеческую индивидуальность подход к проблеме организации, который господствовал в работах Гастева. На место рабочего коллектива, где роль человека сведена к функции автомата, а люди превращены в шестеренки, в «колесики и винтики» огромной трудовой машины, где нет, наконец, места эмоции, они ставили живое, соборное, одухотворенное единство личностей, совершающих дело Божие, единство, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Троицы. «Организация мировоздействия» — это «внехрамовая литургия», соединяющая в общем деле людей всех возрастов, всех профессий, всех состояний.

В 1924 году вместе с инженером С.А. Бекневым Горский, Сетницкий, Муравьев готовят сборник «Трудоведение», стремясь изложить в нем целостную систему взглядов на труд, основанную на проективном подходе, в свое время предложенном Н.Ф. Федоровым. Они стремятся расширить горизонты того строительства, что совершается в Советской России, дать ему новые — онтологические — перспективы. Муравьев пишет к сборнику предисловие, готовит статью «Всеобщая производительная математика». Сборник авторы надеются напечатать в издательстве ВСНХ. Отсюда — соответствующая лексика книги и манера письма. О христианских основаниях проективной философии по понятным причинам не говорится — это сфера статей «не для печати» и докладов на частных «домашних» собраниях.

Попытка мимикрии удалась плохо. Цензура сборник не пропустила.

«Овладение временем» Муравьев все-таки напечатал. Но не в государственном издательстве, а за свой счет. Книгу заметили, но своей она для нотовцев так и не стала: ни в один из рекомендательных списков литературы по НОТ, в изобилии печатавшихся в 1920-е годы, ее не включали. И тем не менее после выхода «Овладения временем» в судьбе мыслителя произошли перемены. А.К. Гастев пригласил его на должность ученого секретаря Центрального института труда. Началась новая, внешне наиболее стабильная

[1] *Остромиров А.* [*Горский А.К.*] Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932.

полоса жизни, связанная с работой в ЦИТе. Муравьев составляет обзоры иностранной литературы по НОТ, пишет статьи, заметки, рецензии, сотрудничает в журналах «Хозяйство и управление», «Техника управления», «Организация труда», насколько возможно, старается внедрить через гастевский институт «федоровские установки» на труд.А параллельно пишет большое сочинение «Культура будущего», обращаясь к теме, которая в разной идейной и стилистической огласовке звучала в его творчестве с 1910-х годов.

Еще до начала работы над книгой «Овладение временем» Муравьев намеревался написать книгу о культуре, сделав ее своего рода философским исповеданием веры, обобщить в ней те идеи и понимания, что стали итогом его внутреннего развития в 1917–1922 годы. Он хотел дать свою трактовку вопроса о смысле культуры, духовных ее основаниях, кризисе современной культуры и путях его преодоления, который активно обсуждался в первые пореволюционные годы в литературных и религиозно-философских кругах. Книга написана не была, но ряд разделов плана, связанных с интерпретацией темы культуры в дохристианскую эру, в эпоху Средневековья и Возрождения, с активно-христианским пониманием культуры, был представлен в диалогах Софии и Китовраса, а замысел раздела, касающегося основ будущей культуры, нашел свое воплощение в работе «Культура будущего» (1925).

Муравьев развивал, прямо смыкаясь с Флоренским, представление о культуре как начале организации, что противостоит «слепому действию природных сил, ведущих к бесформенному состоянию или небытию», как творчески-преобразовательной (на религиозном языке — преображающей) деятельности человека в мире. Культура для него не избыток, не роскошь, скрашивающая существование человека, но столь же равновеликая составляющая бытия, как жизнь и сознание. А творчество культуры есть эволюционный долг человека, который (для Муравьева как христианского мыслителя это очевидно) есть в то же самое время и его религиозный, божеский долг.

Многие страницы мистерии «София и Китоврас», философского дневника, планы и наброски, так и не нашедшие выход в печать, посвящены культуре как делу обожения, богочеловеческому соборному творчеству, труду вдохновенного возделывания бытия, неотделимого от ответственности и любви. В книге «Овладение временем», статье «Всеобщая производительная математика», работе «Культура будущего», предназначенных к печати в Советской России, Муравьев выдвигает на первый план идею активно-эволюционного смысла культуры. Соответственно выделяет два основных типа культурного творчества. Первый тип называет символическим: здесь совершается творчество идеальных образцов, как бы «второй действительности», неподвластной силам тления и смерти (искусство), исследуются пути, рождаются проекты и планы пересоздания жизни (философия и наука). К другому типу — культуры реальной — относит «те виды деятельности, которые реально, а не только в мысли и в воображении изменяют окружающий нас мир. Это экономика, производство, земледелие, техника, медицина, евгени-

ка, практическая биология, педагогика и т. п.»[1]. По убеждению мыслителя, в истории человеческой цивилизации эти два типа культуры оказались разорваны и разобщены, однако в «новой культуре будущего», уже сознательно поставляющей перед собой задачу регуляции, деятельность «теоретически-символическая» и деятельность реально-трудовая должны соединиться, ведя ко всецелому преображению мира и человека.

«Преобразование вещей и организмов»[2] неразрывно связано у Муравьева с преобразованием духовно-нравственным. Это две стороны одной медали, одно без другого не существует. Более того, голая материальная перестройка, подчеркивает мыслитель, деформирует сами основы действия. Муравьев пишет об отсутствии в современной секулярной культуре идеи духовно-нравственного возрождения человека. И со своей стороны выдвигает «культуру духа», которая вовсе не равняется «культуре интеллекта»[3], но собирает всего человека, его мысль, чувство, волю, поведение, подчиняя их верховному идеалу, источник которого — Бог.

Об этом Муравьев напряженно размышляет в 1926 году после посещения разоренного монастыря в Новом Афоне. Он срывается туда из Сухума, куда приехал по путевке на отдых. Зная о том, что в двадцати километрах находится поруганная христианская святыня, он не может, как добропорядочный советский служащий, спокойно восхищаться видами «Кавказких снеговых гор», голубого моря», «стройных зеленых холмов»[4]. Какая-то сила нудит его оставить все и отправиться туда, где с 1910-х гг. находился центр русского имяславия.

И вот он в Новом Афоне. Внешне активный сотрудник ЦИТа, автор обзоров по научной организации труда, внутренне — Взыскующий града, как те калики перехожие, как его искатели Царства, Аника-воин, Святогор, Мельхиседек, который описывал он в первой редакции мистерии «София и Китоврас». Он ищет монахов — говорят, они ушли в горы. Он видит разоренный, поруганный монастырь, превращенный «в гостиницу для “отдыхающей” публики»[5], заброшенные апельсиновые сады, которые когда-то содержали монахи. Но нет в нем отчаяния: «наоборот, какая-то новая крепость в меня вливалась. И выше всего, правее всего во мне вставало сознание, что я православный и ныне и присно и во веки и что, несмотря на все мои сомнения, недоумения, отступления, греховность — от этого я не отрекусь, этим буду до конца. Теперь я начинаю понимать, зачем я должен был сюда приехать, здесь я должен получить какой-то урок, какое-то назидание, здесь что-то бесконечно для меня важное мне открывается»[6].

---

[1] *Муравьев В.Н.* Всеобщая производительная математика // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 133.

[2] *Муравьев В.Н.* Культура будущего // Там же. С. 153.

[3] *Муравьев В.Н.* О духовной культуре, Новом Афоне и монашестве // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 511.

[4] Там же. С. 513.

[5] Там же. С. 517.

[6] Там же. С. 518.

Посещение разоренного монастыря фокусирует мысль Муравьева на проблеме «христианство и мир», христианство и культура. В монашестве, как сложилось оно на Руси, философ видит силу, космизующую мир духовно-материально: от малых форм — таких, как строительство садов и виноградников, обработка полей до архитектурного, храмового строительства и церковного художества. Наблюдая разоренное новыми управителями хозяйство бывшего монастыря, славившегося своими виноградниками, садами, красотой окультуренной земли, воплощавшей в зримых формах красоту и благолепие, славящей Творца этой красотой, Муравьев находит четкое разрешение вопроса о православии и культуре: «Монастыри дают его не в виде трактатов или книг, а на деле — примером. Наивысшая, какую можно представить себе, культура духа — созерцательный подвиг православного инока — ведет не к отчуждению от природы, не к бегству от нее, а наоборот, к полному овладению ее силами, к обращению их на благое дело. Вот она, материальная культура, расцветающая не сама по себе, без цели или с самодовлеющей и потому дурною целью, но с целью, освященной религией. И вот сравнение — результаты труда, совершенного с любовью и освященного благодатью, и труда наемного, подневольного, безрадостного»[1].

Эта антитеза вскоре появится в пьесе Муравьева «Советник смерти» (1927). Ее главный герой, профессор Рудный, обосновывает самоубийство как единственный акт достоинства и свободы, который остается человеку, сознавшему бессмыслицу существования. Рудный не находит того камени веры, на котором можно было бы утвердить мысль и жизнь. А жить ради того, чтобы жить, он тоже не может. Подобно идейному самоубийце Достоевского Рудный предпочтитает добровольную смерть существованию, лишенному высшей опоры. Противостоят Рудному в пьесе люди нового поколения: художник Миша Миронов, мечтающий коллективным трудом и творчеством создать картину, которая представила бы образ грядущего мира, и мальчик Ванька, которого встречает Рудный в горах непосредственно перед самоубийством. Ванька мечтает вырасти и стать агрономом, хочет «как на Афоне, апельсины сажать», а на вопрос Рудного, есть Бог или нет, отвечает беспечно: «А по мне что есть, что нет, все одно»[2]. Но для Рудного очевидна бессмысленность хозяйства вне Бога. Апельсиновые сады на разоренном Афоне — для него предел бессмыслицы и абсурда. Повторив перед Еленой, своей возлюбленной, слова мальчика: «Есть Бог или нет — все одно» и «Апельсины на Афоне»[3], Рудный бросается в пропасть.

* * *

Еще в статье «Рев племени», написанной в революционные годы, Муравьев рассказывал о том ощущении, которое испытал он однажды во время

---

[1] *Муравьев В.Н.* О духовной культуре, Новом Афоне и монашестве. С. 517.

[2] *Муравьев В.Н.* Советник смерти // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 482, 483.

[3] Там же. С. 486.

Первой мировой войны, когда, участвуя в разведке, попал в засаду: «Я лежал в канаве под сильным обстрелом австрийцев. Я испытывал сильнейший страх. Но вместе со страхом во мне было странное удивление и обида на стрелявших. Как? В меня?»[1]. Спустя полтора года ему пришлось воочию столкнуться со смертью — в период первого ареста, когда был оглашен приговор: «высшая мера, расстрел». Тогда судьба отсрочила казнь, подарив Муравьеву еще десять лет жизни. Но чем ближе подводило его время к концу 1920-х годов, тем яснее становилось: отпущенный ему срок истекает.

Во вторую половину двадцатых Муравьев писал очень много. Это не только статьи на темы НОТ, философские и эстетические сочинения, среди которых, помимо «Культуры будущего», одно из центральных мест занимает «Философия действия» и работа «Овладение историей», но и собственно художественные произведения. И если ранние стихотворные опыты сразу дали понять: поэзия — не его сфера, то опыты в прозе и драматургии были намного удачнее. В 1926–1928 годах Муравьев составляет сборник «Неприятные рассказы», пишет философскую драму «Советник смерти», работает над социально-утопическим романом «Остров Буян». Как в случае с «Софией и Китоврасом», делает несколько редакций романа. В последней редакции, предназначенной для печати, с кровью сердца убирает ключевую сцену, перекочевавшую в «Остров Буян» из «Софии и Китовраса»: моление всей твари Запаве Путятишне (ее, подлинную Царицу Солнцева царства, просят они о спасении, о том, чтобы привела она их в чаемый град), картину совокупного, радостного труда не только странников-богатырей, отрекшихся от своих ложных царств, но и природы, всех ее стихий и энергий, направленных уже не на разрушение, а на созидание пути к чаемому граду — символу преображенной земли и мира.

Ни одно из художественных произведений Муравьева в печать так и не приняли. А весной 1929 года его «вычистили» из ЦИТа и лишили избирательных прав. Протестуя против беззаконного решения, Муравьев со свойственной ему прямотой пишет в ЦКК: «Имея только одно желание — работать на пользу СССР, я прошу либо расстрелять меня, либо восстановить меня в правах и дать мне возможность работать на любом поприще, где я могу приложить свои силы и знания»[2].

Единственное поприще, на котором дали свободно работать последние месяцы перед арестом бывшему дипломату, деятелю правительства, ученому, философу, преподавателю, в совершенстве владевшему тремя языками, были улицы и площади Красной Москвы. В плеяду образованных дворников русского двадцатого века вписано и его имя.

Впрочем, в августе 1929 года Муравьев делает последнюю отчаянную попытку переменить свою участь. Он отправляет письмо в Ташкентский университет на факультет хозяйства и права, предлагая свои услуги в качестве

---

[1] *Муравьев В.Н.* Рев племени. С. 418.

[2] ОР РГБ. Ф. 189. К. 20. Ед. хр. 14. Л. 19–19 об.

лектора по проблеме НОТ[1] — о других, литературно-философских, дорогих ему темах он даже не заикается. Сообщает о своей научной деятельности, прилагает развернутый список трудов.

Не он один пытался тогда, в переломном 1929-м, уехать из Москвы в Среднюю Азию, скрыться от бдительных очей ГПУ. Кому-то посчастливилось — уйти, затеряться. К Муравьеву фортуна повернулась спиной.

26 октября 1929 года он был арестован. При аресте было изъято больше 2000 листов рукописей, а еще переписка, блокноты с записями и даже печатная машинка, на которой Муравьев печатал свои работы[2]. А потом начались допросы, на которых, как и при первом аресте, он вел себя мужественно. Снова, как в 1920 году, дал развернутую критику политики власти, отмечая и новый всплеск «красного террора», направленный на интеллигенцию, и «административное воздействие на религию», и пресловутые «чистки», «выбраковывающие» лучших, преданных делу специалистов по внешним, «классовым» соображениям, и «преследования детей за грехи их родителей»[3]. Внутреннее чувство ответственности и боления за страну, которую столетиями строили ее духовные и светские собиратели, от св. Владимира до преп. Серафима Саровского, заставляло говорить прямо, начистоту, не думая о последствиях для себя.

10 ноября 1929 года по решению Особого совещания «за антисоветскую агитацию» Муравьева приговаривают к заключению в исправительно-трудовой лагерь сроком на 3 года. Приговор не был слишком тяжелым: к примеру, его друг А.К. Горский, арестованный в том же 1929-м, получил 10 лет лагерей. Но физические силы Муравьева уже были подорваны. Спустя несколько месяцев после приговора он умирает от тифа[4].

---

[1] ОР РГБ. Ф. 189. К. 20. Ед. хр. 14. Л. 8.

[2] Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 103. Публикация В.Г. Макарова.

[3] Протокол допроса В.Н. Муравьева от 29 октября 1929 // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 122.

[4] Год смерти Муравьева — 1930 — установлен В.Г. Макаровым (Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 109).

ХУДОЖНИК, СПАСАЮЩИЙ МИР

Василий Чекрыгин

Маленький мальчик вышел в поле… Отец велел пригнать лошадей, и он старался выполнить поручение. Но на душе было грустно. Никак не давалось ему учение книжное. Братья учились успешно и споро, а он, как ни старался, не мог осилить славянские слоги.

В поле, под дубом ребенок увидел молящегося черноризца.

— Отче! Помолись за меня, дабы дал мне Господь разумение грамоте.

Сердечна и вдохновенна была молитва святого старца. Из маленького ковчежца достал он кусочек просфоры. Благословив мальчика, напутствовал его такими словами:

— Возьми, чадо, и съешь. Сие дается тебе в знамение благодати Божией и для разумения Святого Писания.

…Этот мальчик был отрок Варфоломей. В монашестве — Сергий Радонежский. «Преподобне и богоносне отче наш, Сергие…» — как молитвенно обращаются к нему христиане уже семь долгих веков.

«Я лечил глаза в городской больнице, какой-то дряхлый старик подошел ко мне и стал говорить, что на краю города Киева, в поле, занесенном снегом, зацвела яблоня и дала чудные яблоки, зимой, и что он один знает, как мне пройти туда. Это поразило меня необыкновенно, почему не знаю, я заплакал, достал пять копеек, данных мне на завтрак, поцеловал его руку при всех сидящих больных и убежал. Его рассказ чудно взволновал меня и теперь еще во мне остался отголосок детского чувства, он мне кажется правдивым»[1].

Этот мальчик был Василий Чекрыгин. Художник, мыслитель, гений русского авангарда.

Сцена из жития и сцена из жизни — подобны друг другу, таинственно перекликаются через время. Просфора, данная старцем-пресвитером семилетнему отроку в знак разумения учения книжного, яблоня, чудесно плодоносящая среди зимы… Такие ясные и такие простые вхождения благодати в наш эмпирический мир, свидетельства его связи «с миром иным, с миром горним и высшим»[2], тем, что в финале времен обнимет все бытие, преображая материю нетварным фаворским сиянием, претворяя смертное в бессмертное, конечное в бесконечное…

---

[1] *Чекрыгин В.* Заметки по годам (1897–1920). Цит. по комментариям Н.И. Харджиева к «Воспоминаниям о В.Н. Чекрыгине» Л.Ф. Жегина // Панорама искусств. Вып. 10. М., 1987. С. 230.

[2] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 290.

Соприкосновения реальности и сверхреальности, по-разному обнаруживающие себя в природе, исторических событиях, судьбах людей, в жизни Василия Чекрыгина угадываются отчетливо. Он и сам их опознавал и внимал их сокровенному смыслу. Ему, художнику, было дано то высшее зрение, которое позволяет читать в Книге Бытия и видеть за образом Первообраз. Быть может, отсюда «иконность» самых авангардных, самых дерзких его творений — неожиданно проявляется она то в композиции, организуя художественное пространство картины, то в обрисовке фигур, то в линиях, которые его рука уверенно ведет по бумаге, как будто ведомая иной — знающей и вечной — Рукой.

...Раб Божий Василий появился на свет в крещенский сочельник, 6 января 1897 года. Это был канун Богоявления, великого дня, когда Спаситель, чудно родившийся от Девы, пришел на Иордан принять крещение от Иоанна Предтечи, и мир услышал голос Творца своего: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3, 17).

Мальчик родился «в рубашке». В народе есть примета: тот, кто родился «в рубашке», обязательно найдет свое счастье. Для Чекрыгина это не было профанное, мещанское счастье. Это было счастье, накрепко сплетенное с титаническим напряжением творчества, с мукой рождения образа. Не спокойный, ровный огонь — но обжигающее страстное пламя. Близкий друг Чекрыгина, художник и теоретик искусства Л.Ф. Жегин, вспоминал, что в три последние года жизни, когда все его существо было захвачено мечтой о фреске, он делал за один день по тридцать рисунков[1].

Поселок Жиздра, где родился Чекрыгин, был затерян среди Брянских лесов. Когда мальчику исполнилось два года, семья переехала в Киев. Отец, Николай Николаевич, служил приказчиком в магазине готового платья. Мать, Мария Игнатьевна, по происхождению полька, из обедневшей аристократической семьи Мечковских, занималась хозяйством. Семейство было большое: десять детей, Василий — шестой.

Он начал рисовать, когда ему было пять лет. На стенах и на полу мелом или карандашом изображал лошадей и собак. Тех, что всего ближе и преданнее человеку. В ком, как и в человеке, когда-то воссияла искра сознания, но не разгорелась светлым творящим пламенем, а только теплится под покровом покорной животности, чая грядущего пробуждения. Потом, в первые годы учебы в Москве, он напишет несколько «Зимок с лошадками» (1910–1911): в пейзажи, тронутые левитановской душевностью, будет вводить «коняшку», «как бы раздвигая этим человеческие чувства»[2]. «Лицо коня прекрасней и умней. / Он слышит говор листьев и камней...» Поэт Николай Заболоцкий напишет эти слова в 1926 году, когда Чекрыгина уже не будет в живых. Но ему будут известны картины другого знаменитого авангардиста

[1] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине // Панорама искусств. Вып. 10. С. 218.

[2] Из воспоминаний В.П. Иванова. Цит. по: *Мурина Е.* Василий Николаевич Чекрыгин // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 10.

Павла Филонова: «Мужчина и женщина» (1912–1913), «Святое семейство» (1914), «Масленица» (1913–1914), «Пир королей» (1913), которого с Чекрыгиным, при всей разнице творческих манер, объединяла просветленная любовь к «меньшой твари», склонение перед ее терпеливой и мудрой кротостью.

Ни ребенком, ни взрослым Василий Чекрыгин не мог видеть страданий животных. Особенно, когда эти страдания причинял человек, тот, кого от начала времен Господь поставил добрым хозяином, а не насильником мира. Однажды вместе с братьями Петром и Николаем нашел у пруда слабую, больную лошадь. Кто-то бросил ее здесь умирать — мол, отслужила свое. Чего только ни делали мальчики, чтобы спасти животинку: носили хлеб и сено, подкладывали тряпки под голову, когда шел дождь, прикрывали худое тело шинелью. Через неделю случилось чудо. «Только лошадь рванула, стала на ноги, ржанула — и пошла». Владимир Маяковский, товарищ Чекрыгина по Училищу, при всей своей трубной, сокрушительной мощи, муку бессловесных существ, как и «Чекрыжка», принимал оголенным, кровоточащим сердцем. Его «Хорошее отношение к лошадям» — словно парафраз киевской были.

Братья, с которыми Василий выхаживал лошадь, были младше по возрасту. Оба по-своему были талантливы: писали стихи. Из старших Василию был близок Захарий. Он тоже рисовал. В юности хотел стать монахом, отправился ради этого на Соловки, но в монастырь принят не был.

«Были бы братья, будет и братство...»[1] Эта высшая правда родственности, которую так глубоко чувствовали Достоевский и Федоров, будущий духовный учитель художника, во всей полноте отразилась в судьбе Чекрыгиных. Василий трепетно любил своих братьев, и они отвечали ему той же безмерной любовью. Когда семья получила известие о смерти художника, у Петра отнялись ноги и он целый месяц был прикован к постели.

Чекрыгин все делал раньше привычного возраста. Как будто судьба, зная, как мало отпущено ему лет, настойчиво торопила его. В городское училище поступил, когда исполнилось семь: принимать не хотели, но потом все-таки приняли; в иконописную школу при Киево-Печерской лавре — в двенадцать, в московское Училище живописи, ваяния и зодчества — в четырнадцать лет. И всюду рисовал, рисовал... Мать вспоминала, что в Киеве, куда в начале 1910-х годов Василий приезжал на каникулы, он рисовал очень много. «Вставал рано, в 5–6 часов. К чаю не дозовешься — куснет хлеба и опять за кисть»[2].

Во всем, что касалось художества, будь то вопрос, где учиться, как и у кого, Чекрыгин был не по летам самостоятельным. Для поступления в иконописную школу нужно было получить разрешение Киевского митрополита. Мальчик сам подал заявление, сам добился разрешения. Когда начал заниматься, осваивал не только икону и фреску, но и рисунок с натуры. И как только понял,

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 243.

[2] Это воспоминание М.И. Чекрыгиной приведено Л.Ф. Жегиным (Панорама искусств. Вып. 10. С. 206).

что перерос уровень преподавания в школе, несмотря на протесты отца, с 25 рублями в кармане уехал в Москву. В Училище поначалу занимался усердно, но когда его творческая манера пошла вразрез с тем, чему обучали, все силы бросил на самообразование. По многу часов проводил в училищной библиотеке, «рассматривая книги по искусству древних эпох — Египта, Греции, Рима, Византии, Индии»[1], изучая творчество художников Возрождения и Нового времени, обретая своих «вечных спутников»: Фидий, Джотто, Мазаччо, Леонардо да Винчи, Рембрандт. В класс же «являлся редко (к самому концу урока), но когда принимался за работу (подрамок любил ставить прямо на пол, а сам садился по-турецки), краски молниеносно загорались и обозначался особый, ему одному свойственный строй форм»[2].

Л.Ф. Жегин, с которым Чекрыгин сблизился в 1911 году, оставил впечатляющий его портрет: «Это был тоненький хрупкий мальчик с живыми карими глазами. Белокурые волосы, небрежно подстриженные “в скобку”, скрывали высокий чистый лоб. <…>

Enfante terrible, он был любимцем всего училища. “Чекрыжку” знают все, со всеми он на “ты”. Его проделки отличались каким-то легким, изящным характером. <…>

Его можно встретить всюду, и в мастерских, и в скульптурной, но больше всего в коридорах и в чайной, где он ораторствует, подымая указательный палец своей тонкой красивой руки <…>.

Он полон самых противоречивых черт. Где его подлинное лицо — в бурной экстатичности художника или в спокойной выдержке мыслителя? Правда и вымысел переплетались у него в самых прихотливых формах»[3].

Знакомство с Жегиным открывает Чекрыгину двери дома его отца, знаменитого архитектора Ф.О. Шехтеля, одного из творцов русского модерна. Он часто бывает в семье Шехтелей, пользуется прекрасной домашней библиотекой, содержавшей редкие книги по искусству. С сестрой Жегина Верой подружится так же горячо и сердечно, как с ее братом.

В марте 1913 года Жегин и Чекрыгин приводят в дом Шехтелей молодого В.В. Маяковского. Маяковский учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества, но был на четыре года старше Чекрыгина. Будущий поэт, на правах старшего, опекал юного друга, который, по воспоминаниям Жегина, из-за своей горячности и принципиальности во всем, что касалось искусства, нередко попадал во всяческие «истории». «Чекрыжка» же по своей веселости подчас подтрунивал над верзилой-художником: «Тебе бы, Володька, дуги гнуть в Тамбовской губернии, а не картины писать»[4].

Четверка друзей — Маяковский, Жегин, Чекрыгин и Вера — общаются со всей увлеченностью и беззаботностью молодости. То гуляют по Москве,

---

[1] *Мурина Е.* Василий Николаевич Чекрыгин. С. 13.
[2] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 211.
[3] Там же. С. 208, 209.
[4] Там же. С. 212.

то ходят на выставки, то участвуют в художественных и литературных собраниях, то вечерами просиживают в доме Шехтелей в комнате Жегина: «сидим, покуриваем, пьем чай, рисуем»[1].

Именно в этой комнате делалась первая книжка Маяковского «Я!» В ее подготовке и издании участвовала вся компания. Бегали по типографиям, разыскивая, где бы согласились напечатать эпатажный сборник стихов. Оформляли «в традиции самописных книг, заявленных французскими символистами и подхваченных русским авангардом»[2]. Обложку к книге монтировал Маяковский, рисунки делали Чекрыгин и Жегин. «Васенька» под диктовку поэта тщательно выписывал стихотворные строки, имитируя церковнославянскую вязь.

Летом 1913 года Чекрыгин часто приезжает в Крылатское, на дачу Шехтеля. В саду выстроена мастерская для занятий живописью. Там он работает.

Работает и в Москве, на новой квартире. В светлой комнате на четвертом этаже Колокольникова переулка. Пишет сразу несколько полотен, а закончив, раскладывает их на полу. «В таком виде, — свидетельствовал Л.Ф. Жегин, — они как бы внутренне соединялись. Создавалось впечатление фрески. Отношение к пространству, композиции, цвету и самой фактуре — все изобличало в нем душу великого мастера фрески лучшей поры русского искусства или искусства треченто. О фреске как о своем жизненном деле он говорил уже тогда, отметая все то мелко-житейское, что могло бы помешать осуществлению этого “самого главного”»[3].

Стремление к монументальности в искусстве сочетается с жаждой универсальности в знании. С каждым днем художник расширяет круг чтения. На первом месте — Библия и Евангелие, с ними он не расстается никогда: даже отправившись в первое путешествие за границу, в вагоне читает Новый завет. А рядом — Сервантес, Шекспир, Данте, Гёте, Байрон и Шиллер, из русских — Пушкин, Тютчев, Гоголь и, разумеется, Достоевский. Углубляется интерес к философии. Прочитан Ницше — но его человекобожие не впечатляет Чекрыгина. С детства он впитал другую традицию, где гордое, самовластное «я», творящее во имя свое, ничто перед личностью, исполняющей на земле Божий завет. Недаром еще с иконописной школы укоренилась в нем привычка отвечать не «Спасибо!», но церковным, монашеским: «Спаси Господи!

Картины Чекрыгина первой половины 1910-х годов вбирают в себя впечатления от Гойи, Эль Греко, Сезанна, Курбе. Великих европейцев он прививает на русскую почву, соединяет их искания с исканиями своих современников. В 1913 году под впечатлением Эль Греко пишет картину «Взыскующие Града» — своего рода отклик на волну богоискательства, которую

---

[1] *Шехтель В.Ф.* Дневник 1913 г. Цит. по: *Коваленко С.А.* «Звездная дань». Женщины в судьбе Маяковского. М.: Эллис Лак, 2006. С. 71.

[2] *Коваленко С.А.* «Звездная дань». Женщины в судьбе Маяковского. С. 81–82.

[3] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 214–215.

породил Серебряный век. Автокомментарий к картине: «Истомленные ищут нового града Иерусалима <...> Драматический колорит. Автор искал новых путей выражения»[1].

Что касается русских художников, то после Левитана Чекрыгин увлекается Врубелем, боготворит его цвет. Преклоняется перед Александром Ивановым, его акварелями на ветхозаветные и евангельские сюжеты, «Явлением Христа народу». Подобно Иванову, он убежден, что подлинное художество должно религиозно преображать человека, быть полем его Встречи с Тем, Кто есть источник бессмертной, неветшающей жизни.

Вера и любовь ко Христу у авангардиста Чекрыгина были не менее глубоки, чем у боготворимого им иконописца Андрея Рублева. Л.Ф. Жегин вспоминал, как однажды в Мюнхене они заспорили. Спор постепенно разгорячался и наконец принял резкий, «слишком обостренный характер.

Вдруг Чекрыгин заплакал. Я подошел к нему, мучась раскаянием. Он лежал на диване с закрытыми глазами, его бледное лицо было спокойно.

— Он так хорошо говорил, — вдруг услышал я, — и все-таки его распяли. А мне-то показалось, что он заплакал от обиды!»[2].

Лики Спасителя, созданные древнерусским изографом, невольно приводят на ум слова Достоевского о Христе как «идеале человека во плоти»[3]. У Чекрыгина, который позднее создаст свои художественные вариации на евангельские сюжеты, образ Христа наследует Христу Рублева. Его Христос — не Судия, а Спаситель и Воскреситель, Он Тот, на кого взирают не со страхом, но с упованием и любовью, чая избавления от смерти, страдания, несовершенства.

Любовь Чекрыгина ко Христу неразрывна с любовью к земле, по Которой прошел Он, возвещая ее облечение в новые, божественные одежды. При всей своей увлеченности высоким спиритуализмом Эль Греко, русский художник болеет душой за бытие, за живую плоть мира, чает ее просветления и преображения. Потому так дороги ему фрески и иконы Рублева, акварели Александра Иванова: и те и другие являют образ мира, пронизанного фаворским сиянием, материи, претворенной в Богоматерию. В работах 1913 года «Портрет», «Поэт», «Портрет В.Е. Татлина» напряженный спиритуализм великого испанца соединяется с духо-материальностью русской иконы. Дух здесь властвует над материей: собирает и держит ее, структурирует и придает ей форму; вытягивая в вертикаль, стремит ее ввысь, к восхождению. «Три фигуры» (1914–1915), композиционно повторяющие иконографию «Преображения», — порыв земной, тяжелой, самостной плоти превзойти самое себя, вместить в себя дух, озариться тем светом фаворским, который проступает сквозь темноту в верхней части картины. «Претворение плоти в дух» (1913),

[1] *Чекрыгин В.Н.* Картины. Цит. по комментариям Н.И. Харджиева к воспоминаниям Л.Ф. Жегина о В.Н. Чекрыгине. С. 231.

[2] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 218.

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 20. С. 172.

написанное годом ранее, являет — в ином, не хронологическом, но метафизическом измерении — следующую стадию этого преображения. Контуры, очерчивающие телесную границу, размыты, резкие телесные очертания сглажены. Обособленность, атомарность индивидуумов преодолена не только на психическом, но и на физическом уровне. Тела становятся взаимопроницаемы и проницаемы для внешнего мира. Это не развоплощение, но именно преображение: тела душевного в тело духовное, опрозрачненное, нетленное, обладающее, как сказал бы философ Н.Ф. Федоров, «последовательным вездесущием». В «Трех фигурах» — черно-фиолетовые краски перемешаны с охристыми всполохами: так рисует Чекрыгин непросветленное, мятежное, страстное естество человека. Лишь изредка цветовую палитру картины прорезают небесно-голубые, лучистые линии, исходящие от фаворского источника вверху полотна. «Претворение плоти в дух» — победное торжество белых, синих, золотых тонов. Темнота побеждена усилием преображения. Краски светятся, играют, живут, сплетаются и роднятся друг с другом, как трепещущие, живые сущности.

Финальную точку духо-телесной метаморфозы, обозначенной картинами «Три фигуры» и «Претворение плоти в дух», Чекрыгин поставит через семь лет — в эскизах росписи «Собора воскрешающего Музея». Тогда же его соратник по «Маковцу» художник Сергей Романович в творческой манере Чекрыгина создаст триптих «Души». «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало». Тропарь из канона Пасхи — своего рода образно-смысловой эпиграф к диптиху, пасхальный смысл которого подчеркивают золотисто-красные, оранжево-желтые и белые тона. Души здесь оформлены, телесны, но это не стреножащая земная телесность, а обоженная, опрозрачненная телесность «нового неба и новой земли».

Именно потому так любил Чекрыгин икону, «творение мудрейшего из искусств», что она есть знамение Царствия Божия, духоносной материальности, что, как напишет он шестью или семью годами спустя, ее «темой служит образ во всей ясности очищенной плоти»[1]. На выставку древнерусского искусства, которая в 1913 году открылась в Московском Императорском Археологическом институте и на которой были представлены расчищенные иконы XV–XVII веков, художник ходил несколько раз и вытаскивал туда своих друзей. «Выставка икон меняет мировоззрение, или, вернее, укрепляет»[2], — запишет он потом в своих автобиографических заметках.

Уточнение характерное. Если для многих представителей московской богемы, в большинстве своем разорвавших связи с церковной традицией, знакомство с иконой, действительно, стало «потрясением основ», сдвигая, а то и существенно перестраивая их взгляд на русское искусство и перспек-

[1] *Чекрыгин В.Н.* Мысли 1920–1921 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 219.

[2] *Чекрыгин В.* Заметки по годам (1897–1920). Цит. по: *Мурина Е.* Василий Николаевич Чекрыгин. С. 20.

тивы его развития, то самого Чекрыгина, прошедшего иконописную школу, а первые художественные впечатления получившего от мозаик и фресок Св. Софии Киевской, выставка древнерусского искусства только укрепила в его внутреннем выборе: икона и фреска — вот что должно быть опорой художнику, коль скоро он хочет быть не отвлеченным фантазером или копиистом действительности, а соработником на Божией ниве, вносящим прибыток в Творение. В 1920 году в одном из докладов по философии искусства Чекрыгин развернет трактовку Иконы как Образа, противостоящего хаотическим и смертным стихиям, а художника, призванного вобрать в себя ее опыт, как «главного первосвященника мира»[1], космизующего бытие, сообщающего ему совершенную, нетленную форму.

Эта укорененность в традиции в конечном итоге и предопределила особый путь Чекрыгина внутри авангарда. Общаясь с ведущими его представителями: М.Ф. Ларионовым, В.Е. Татлиным, Н.С. Гончаровой, Д.Д. Бурлюком, В.В. Маяковским, участвуя в коллективных выставках, эпатажных акциях, вроде «Первого в России вечера речетворцев», прошедшего 13 октября 1913 года, он был совершенно самобытен и неповторим в том, что выходило из-под его кисти или карандаша. Его путь определялся тем соборным мирочувствием, которым жили творцы древнерусской иконы и который одушевлял молодого художника, уже в начале 1910-х, задолго до своих монументальных замыслов 1920–1922 годов, мечтавшего о возрождении синтетической формы фрески.

За разрыв с традицией не принял Чекрыгин в конечном счете и футуризма, хотя в 1912–1913 годы и солидаризировался с его протестом против салонного искусства, а в феврале 1914 года даже покинул Училище живописи, ваяния и зодчества в тот же день, когда Училищный совет исключил из состава учеников Маяковского и Бурлюка. Положительная же программа старших друзей художника оказалась ему чужда. В ней увидел он обособляющую тенденцию, шедшую вразрез с предчувствием синтетического искусства будущего, которое не будет бояться вбирать и претворять в себе прошлое. Ему все чаще кажется, что футуристическая активность, бурная, громогласная, намеренно ищущая скандала, профанирует живую жизнь: «Фразы, слова, слова для кафе»[2].

Впрочем, в первые месяцы общения с футуристами Чекрыгин надеется примирить вдохновляющий порыв к новым смыслам в искусстве и голос традиции, решительно отбрасываемый его друзьями. Иллюстрируя книгу Маяковского «Я», он сопровождает ее рисунками, обращающими к наследию древнерусской культуры: «Коленопреклоненный ангел», «Старец, благословляющий зверей», «Архангел, убивающий дракона». Эти рисунки, на первый взгляд, противоречат вызывающе бунтарскому содержанию книги.

[1] *Чекрыгин В.А.* Доклад. 1920–1921 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 202.

[2] *Чекрыгин В.Н.* Из переписки с В.Ф. Шехтель. 1914 // Там же. С. 154.

Но только на первый взгляд. Как пишет Е. Мурина, один из лучших знатоков творчества Чекрыгина, «на уровне глубинного понимания поэтики Маяковского, замысел Чекрыгина не так произволен <...> Он интуитивно чувствовал, а, может быть, и понимал, что Маяковский создает свой поэтический мир, отталкиваясь от евангельских образов и понятий, хотя и перелицовывает их в духе нигилистической эстетики и этики футуризма»[1].

Пафос творчества Маяковского религиозен, его бунт, и отрицание — как у героев-идеологов Достоевского, — не против Бога, а во имя Бога и во имя мира, с гибелью которого, как и с гибелью каждой былинки, каждой звезды, зажигаемой, ибо «это кому-нибудь нужно», поэт примириться не может. В первой половине 1910-х годов поэт испытывает явное влияние своего младшего друга. И хотя Маяковский позволял себе частенько провокативные заявления, вроде того, что слетело с его языка, когда Чекрыгин делал иллюстрации к книге «Я»: «Ну вот, Вася, <...> опять ангела нарисовал — нарисовал бы муху, давно не рисовал!»[2], он прислушивался к «Чекрыжке» гораздо больше, чем то кажется на первый взгляд. И даже когда разрыв состоялся, отзвуки общения с Чекрыгиным будут слышны в творчестве Маяковского еще очень долго. Достаточно вспомнить поэму «Война и мир» (1916), в финале которой разворачивается картина воскресения жертв злого братоубийства, примирения племен и народов земли, вселенской любви, обнимающей все бытие.

Но ближе всех к Чекрыгину из поэтов-футуристов стоит, конечно, Хлебников, хотя лично общались они не так много, гораздо меньше, чем Чекрыгин и Маяковский. Оба, поэт и художник, близки по своей непрактичности, неспособности к нормальному течению и устроению жизни, по своей отрешенности от суеты повседневности, но и по поражавшей всех синтетичности и самобытности творчества. Подобно Хлебникову, стремившемуся к обновлению художественного языка через раскрытие смыслового и образного богатства древних славянских корней, к созданию всемирного языка, восстановляющего изначальное языковое, а через язык и духовно-сердечное родство рода людского, Чекрыгин мечтает о новом языке русской живописи, вбирающем в себя язык древнерусского монументального искусства, и все чаще мелькает перед ним, всецело захватив его в последние годы жизни, образ будущего всечеловеческого искусства, избавляющего бытие от розни и смерти. Да и собственный язык художника, язык статей, писем, заметок 1920–1922 годов, по-своему складу во многом близок хлебниковскому языку. То же словотворчество, те же трогательные и такие освежающие неправильности синтаксиса и грамматики. Это теплый, живой язык, язык в движении и развитии, в процессе творческого прироста, а не застывший, мертвенно-правильный, скованный жестким панцирем грамматических и синтаксических норм. Не говоря уже о том, что в рисунках Чекрыгина,

[1] *Мурина Е.* Василий Николаевич Чекрыгин. С. 14.

[2] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 212.

в хлебниковском «Ладомире» (1920), в знаменитой его декларации «конских свобод» и личном кредо: «Я — Разин навыворот <...>Разин деву в воде утопил <...> Что сделаю я? Наоборот? Спасу!» проступают контуры совершенного, благого строя вещей, который должен воцариться на «новой земле» и о котором так пророчествует Исайя: «Вол и ягненок будут пастись вместе, и лев, как бык, будет есть солому» (Ис. 65, 25). В этом новом порядке природы отсутствует рознь, насилие, вытеснение, но царствуют любовь, братотворение и родство.

Впрочем, образ обоженного, просветленного мира очень скоро подвергся трагическим испытаниям. Сначала Первая мировая война, потом революция и последовавшая за ней война гражданская явили всю неизмеримость разрыва наличной реальности, погрузившейся в bellum omnium contra omnes[1], и подлинного, Божеского лика мира. «В армии соединяются для борьбы человек с человеком-братом»; «Мертвые организмы построил человек <...>, извергающие не семя жизни, а подобия семени — пули, разрушающие лики братьев человека, разрушающие человека»[2], — этими словами в трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922) обозначит Чекрыгин неправду человекоубийства. Автопортрет, сделанный на фронте, изображает художника сидящим за столом, на котором разложено «Дело об убитых». А в 1920 году, в разгар Гражданской войны, прессованным углем он создает серию рисунков «Расстрел» — потрясающий по экспрессии памятник зверю жестокости в душе человека. Мятутся у «стенки» приговоренные, беспредельный ужас в каждом движении, лица искажены ненавистью и отчаянием. А вот женщины, жалобно сгрудившиеся на земле в ожидании смертельного залпа. Обнаженные фигуры, плавные, мягкие, округлые линии, напоминающие то ли об античности, воспевшей гармонию и совершенство человеческой формы, то ли о женских образах Возрождения. Детская беспомощность хрупкого тела перед убивающей мощью железа.

Апокалипсические образы «гладей и пагубей», которые обрушиваются на человечество, в междоусобии попирающее заповедь о любви, предстают у Чекрыгина в серии графических рисунков «Голод в Поволжье» (1922): осунувшиеся, изможденные лица, исхудавшие, костлявые силуэты, умирающие матери с детьми, у которых животы пухнут от голода... С сердечной болью рисует Чекрыгин, как истончается плоть человека, как деформируется и разрушается форма, призванная быть нетленным сосудом для духа.

Впрочем, телесная форма искажается не только голодом. В не меньшей степени она корежится самодовольной сытостью, для которой нет совестливого «Хлеб наш насущный даждь нам днесь», но есть бесстыдное «Хлеба и зрелищ!» Отяжелевшая душа, дух, утративший крылья, не способны уже возделывать тело, храня его в гармонии и чистоте. Жанровые сцены «Тан-

[1] Война всех против всех *(лат.)*.

[2] *Чекрыгин В.Н.* О Соборе Воскрешающего Музея (О будущем искусстве: музыки, живописи, скульптуры, архитектуры и слова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 461.

цующие», «В ресторане» (1918) передают впечатления художника от жизни состоятельных граждан: здесь нет ни подвига, ни творческого горения, есть только времяпрепровождение. Эгоистическая беззаботность на фоне войны, голода и страданий выглядит одним из проявлений той самой неродственности, о которой писал учитель Чекрыгина Федоров.

Одно из главных впечатлений художника, которое оставляет он на бумаге и на листах дневника, — беззастенчивое, наглое торжество середины, самоуверенного тупого мещанства. А ведь это только двадцатый год, еще не весна двадцать первого, когда будет провозглашена политика нэпа и романтизм революции захлестнется прагматизмом серых будней и «тьмой низких истин».

Между тем он хорошо помнил, как восторженно приняли революцию многие его современники — от Владимира Маяковского до Николая Клюева и Сергея Есенина. Помнил, как изрекал Маяковский: «Грядет революция другая. Третья революция духа». В социальном перевороте поэты первых лет революции увидели провозвестие иного, всечеловеческого, вселенского обновления. Не через кровь и насилие, а через труд и творчество. Они мечтали о борьбе со смертью и временем, о выходе в космос, безграничном творчестве на просторах Вселенной, во всей полноте осуществляя ту пророческую функцию искусства, о которой в свое время говорил Владимир Соловьев.

Искусство пророческое, проективное — все это близко Чекрыгину. Наиболее адекватной его формой художник считает фреску. В 1920 году он начинает работать над проектом стенописи «Бытие». Делает ряд эскизов к первому ее циклу: «Пахарь пашет», «Рабочие несут тяжесть», «Рабочие строят здание», «Рождение», «Любовь», «Группа идущих женщин»... Второй цикл называет «Умершие идеи (эллинизм, буддизм, Зороастр)». Планирует и третий цикл: «Герои, учителя и др.», заключая его видением «Современности»: «Солдаты 1914–1917 годов. Раненые. Убитые. Отравленные. Революция. Ленин. Красноармейцы. Алые стяги и дети»[1].

Чекрыгин полон решимости осуществить свой монументальный замысел:

« — Я пойду к Луначарскому, и если он мне не даст стены для фрески, повешусь на фонаре у его двери»[2].

Визит к наркому, действительно, состоялся. 11 марта 1920 года они встретились с Луначарским в Кремле. Но стену Чекрыгин так и не получил.

ИЗО Наркомпроса направляет его в Отдел плаката. Ему поручено сделать эскиз плаката «Долой неграмотность!» Но предложенная им композиция не удовлетворяет руководство Отдела. Символически-образное решение темы: в центре — светящаяся фигура с ангельскими очертаниями, вверху — раскрытые книги, на которые льются лучи из высшего, Божественного источника, внизу — люди, молитвенно обращенные к свету истины... Это был не плакат, а икона-картина, хотя Чекрыгин еще не знал этого определения Фе-

[1] Цит. по: *Харджиев Н.И.* Предисловие // Панорама искусств. Вып. 10. С. 200.

[2] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 225.

дорова. Не «Долой неграмотность!», а «Свет Христов просвещает всех!» — такую надпись следовало поставить под ней.

Не имея возможности реализовать свои художнические замыслы во всей полноте, Чекрыгин стремится запечатлеть их в устном и письменном слове. Выступает с лекциями в «Кафе поэтов» и Вхутемасе, излагая свое художественно-философское кредо. Создает обширную программу курса по философии искусства, но не успевает начать чтение, как руководство Вхутемаса отстраняет его от преподавания.

Случившееся Чекрыгин переживал тяжело. И дело было не только в личной неудаче. Испуг перед масштабом его идей стал горьким свидетельством, как темен и низок духовный потолок тех, кто волей судеб оказались у кормила державного руля, определяя художественные приоритеты и цели, и как непоправимо искажены пути искусства в современную ему эпоху. Одна из записей этого времени: «Недавно в Наркомпросе надо мной так грубо издевались, что мне стало больно, не потому, что это относилось ко мне, а потому, что этим содержанием они творили ужасную форму. Нехорошо так оформлять становление мира»[1].

Понимание неразрывности содержания и формы в искусстве, попытка нащупать то «цельное мировоззрение», отсутствие которого Чекрыгин так ощущал в современности, обращает художника к традиции мировой мысли. «Каждый живописный метод так или иначе хочет этого или не хочет, является уже страницей той или иной философии»[2]. С начала 1920-х гг. художник изучает Х. Лотце, Вл. Соловьева, В. Вундта, В. Виндельбанда, А. Бергсона, а в конце года происходит духовная встреча с философией Федорова, которого с этого момента Чекрыгин будет называть своим учителем в мысли и духе, а свой творческий метод прямо свяжет с его теоантропоургической эстетикой.

Обратимся к свидетельству Л.Ф. Жегина: «“Философия общего дела” становится его настольной книгой. Она его всецело захватывает. Объясняет ему многое в его собственном творчестве, чего он сам никогда не мог объяснить»[3]. Федоров дает Чекрыгину и художественную тему, и философский язык, наполняет новым смыслом его любовь к русской иконе, углубляет его представления о задаче художества и миссии художника.

В центр нового синтетического искусства, вселенского и по заданию, и по масштабу, Чекрыгин вслед за Федоровым ставит самого человека. Человек для него и субъект, и объект искусства. Он — тварь и одновременно творец. В нем — высший «синтез живых искусств», «живая живопись, скульптура, архитектура, музыка»[4]. Он — живое художественное творение, правда,

---

[1] *Чекрыгин В.Н.* Мысли. 1920–1921. С. 220.

[2] *Чекрыгин В.Н.* О понимании художественных произведений образовательных искусств // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 180.

[3] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 227.

[4] В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 217.

пока еще не завершенное и несовершенное, но в перспективе призванное перерасти себя, стать регулятором и созидателем своей собственной, еще смертной природы, а в конечном итоге — устроителем и кормчим самого мироздания.

Чекрыгин понимает, что полное осуществление «искусства действительности», реально преображающего бытие, возможно лишь в будущем, что оно требует соединения религиозно ориентированного художества с научным знанием. Современное же искусство должно стать «"Предварительным действом" Великого Синтеза»[1]. Раскрыть чудо преображенной материальности, духоносной телесности, явить образ мира, избавленного от ига смерти и розни.

У позднего Чекрыгина (если можно так определять творчество мастера, погибшего в возрасте 25 лет) достигает максимальной силы и напряженности воля к преодолению разрыва между искусством и жизнью, творчеством и бытием, звучавшая в русской культуре XIX — первой трети XX века, одушевлявшая эстетические искания эпохи Серебряного века и первого пореволюционного десятилетия. На волне этих исканий в конце 1921 года создается творческое объединение «Искусство — жизнь». В состав объединения, провозгласившего в качестве своей основы идею синтеза искусств, входили представители разных отраслей художественного творчества — скульпторы и художники, философы и поэты: П. Антокольский, В. Барт, С. Герасимов, Л. Жегин, М. Родионов, П. Флоренский, В. Хлебников, и др., позднее — Л. Бруни, К. Истомин, В. Рындин. Чекрыгин был вдохновителем и душой этого союза. В программном предисловии «Наш пролог», открывавшем первый выпуск журнала «Маковец», который выпускало объединение, звучит его излюбленная мысль о «большом, целом, монументальном искусстве», которое не может быть создано «усилиями одиночек», но есть выражение «общего духа и твердых традиций»[2].

Мысль о монументальном «соборном» искусстве, которое соединило бы в едином творческом деле художников современности, после знакомства с идеями Федорова кристаллизуется в замысле росписи воскресительного Храма-Музея. Этот замысел Чекрыгин излагает в письмах М.Ф. Ларионову, которого из всех представителей авангарда он особенно выделял. И в два последние года жизни, в 1921–1922 годах, напряженно работает над проектом, делая к нему сотни рисунков.

Сам Федоров не раз выражал мечту о создании монументальных, учительных росписей, которые представили бы в художественных образах картины регуляции природы и воскрешения. Более того, давал многостраничные описания этих сюжетов и образов, своего рода словесные фрески или иконы. Некоторые рисунки Чекрыгина сделаны с прямой ориентацией на описания

[1] *Чекрыгин В.Н.* О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства // Там же. С. 233.

[2] Наш пролог // Маковец. 1922. № 1. С. 4.

Федорова, в других он дает волю своей фантазии, представляя грандиозную панораму всеобщего дела: от сынов человеческих, молящихся на кладбище о восстании умерших отцов, до самого воскресительного акта, момента той «великой радости воскрешающих и воскресающих, в которой, — по Федорову, — заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве»[1].

Параллельно эскизам к будущей росписи Чекрыгин работал над художественно-философским сочинением «О Соборе Воскрешающего Музея». Оно стало и своеобразным изложением учения всеобщего дела, и наброском эстетической системы самого Чекрыгина, и комментарием к стенописи Храма-Музея. Это была подлинная поэма в прозе. Читая ее, понимаешь, что жизнь Чекрыгина, не оборвись она так трагически рано, явила бы миру не только гениального художника, но и яркого писателя, чуткого к слову и образу, воскрешающего в своем творчестве лучшие образцы церковной, литургической поэзии. Текст Чекрыгина, написанный ритмизованной прозой, по образности и стилю, по построению отдельных фрагментов заставляет вспомнить и Псалмы Давида, и «Песнь Песней», и «Экклезиаст», и христианские молитвы, и акафисты, и каноны.

Свою поэму Чекрыгин начинает с лицезрения земли и человека. Скудный и смертный мир открывается его взору. В нем нет места радости, а только печаль и плач об умерших. Позднее то же видение сиротеющей, пропадающей земли, ту же интонацию печалования о мире и человеке, о бытии, призванном к полноте всеединства, но пребывающем в состоянии распадения, мы встретим у Андрея Платонова, который, подобно Чекрыгину, был глубоко затронут учением Федорова. И это не единственное совпадение. Некоторые фрагменты текста Чекрыгина, рисующие смертную изнанку творения, удивительным образом перекликаются с уже упоминавшимся в книге фрагментом поэмы Заболоцкого «Лодейников». «Слушай тишину. Не стояние мира услышишь ты, ибо он несовершен и неполон, — а взаимопожирание, угасание в непрочном рождении. Слушай в тишине непобежденной ночи, какие голоса томят тебя — голоса раздора и отчаяния, обреченного смерти. Распятый в тишине ночи, видишь стройное движение в разладе, Слово знаешь умирающим»[2].

Образ разоренного, смертного, страдающего бытия, которому мгновение угрожает «небытие», не ограничивается в поэме Чекрыгина только землей. Художник разворачивает видение космоса, находящегося во власти энтропии, подверженного тем же силам распада, что и жизнь на земле. Как непрочен для Чекрыгина Макрокосм, так непрочен для него и микрокосм-человек. Плач художника о вершинном творении Божием, искажаемом и губимом смертью, заставляет вспомнить звучащее на панихидах церковных: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть. Видех бо во гробе лежащую, по образу и подобию Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславну, не иму-

[1] *Федоров Н.Ф.* Сочинения. Т. 1. С. 136.

[2] *Чекрыгин В.Н.* О Соборе Воскрешающего Музея. С. 455.

щую вида». У Чекрыгина та же интонация и тот же образ попираемой, позоримой «красоты жизни», когда «смерть подточает мудрое строение тела, лишает голоса и движения его, — распыляет и рассеивает»[1]:

Из этого плача о бытии и человеке рождается в поэме Чекрыгина призыв к восстановлению погибшего и утраченного. Возникает «великий план обновления мира и победы над болезнью, уродством, злобой и разрушением небесных земель»[2]. Является образ «сына человеческого», сознавшего себя орудием воли «Бога отцов, не мертвых, а живых»: перед ним открывается поистине вселенское поприще, он призван стать «божественным мастером, воскресителем и великим архитектором неба, держателем вселенной»[3]. И это не узурпация Божественных прав, а исполнение долга, возложенного на человека самим Творцом.

В свое время Достоевский через слова и судьбы своих «усиленно сознающих героев» — подпольного парадоксалиста, Ипполита из «Идиота», «самоубийцы-материалиста» из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 года — убеждал своих современников: человек, утрачивающий связь с Богом, обречен на вечное пребывание в тисках «всесильных, вечных и мертвых законов природы»[4]. Предостерегал он их и от гордынного прометеизма, объявляющего высшим законом «самовольное хотение» человека каков он есть и надеющегося построить рай на земле «без Бога и без Христа». И вот Чекрыгин, как бы подхватывая учительное слово писателя, предупреждает человека революционной эпохи, вознамерившегося выстроить-таки Вавилонскую башню, опираясь лишь на свои автономные силы: «Не отвращай от Отца Отцов своего лица и люби, ибо без любви нет жизни. Отвращаясь от Завета Его, ты не в силах, безумье и смерть — твой удел, в блужданьях — безысходное отчаянье»[5]. В противовес самоуверенному прометеизму художник выдвигает образ соработничества Бога и человека, образ благого труда рода людского в потоках Божественной благодати. Для него сливаются воедино два завета Христа: «Без меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5) и «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12): «Ты знаешь завет Отца, Он дал тебе все, что нужно для полноты силы, вернись в Дом к делу Его, полюби жизнь и трудись, лелея память об умерших Отцах, трудись над Воскрешением, и Отец Отцов возьмет тебя на плечи и понесет тебя, ибо Он — совершенная любовь»[6].

Чекрыгин проповедует столь же безграничные возможности человека, как и прометеизм, громогласно заявлявший себя в начале 1920-х годов в пролетарской поэзии, однако при этом он твердо отстаивает религиозную составляющую

[1] *Чекрыгин В.Н.* О Соборе Воскрешающего Музея. С. 455.
[2] Там же. С. 463.
[3] Там же. С. 469.
[4] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 146.
[5] *Чекрыгин В.Н.* О Соборе Воскрешающего Музея. С. 453.
[6] Там же. С. 453–454.

творчества жизни. Самоопорный человек, вне связи, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью», не способен противостоять энтропии, несмотря на все свои громогласные вещания, космические порывы, поэтические заклинания, несмотря на бьющее через край стремление пересоздавать землю и двигать мирами. Человек вне Бога — колосс на глиняных ногах («Ерой, ерой, а у ероя геморрой» — скажет позднее герой Леонида Леонова).

В отличие от апологетов «Железного Мессии», идущего свергнуть Бога с небес и сотворить свой атеистический рай на земле, Чекрыгин говорит именно о благой, богочеловеческой и в этом смысле совсем не иллюзорной, а абсолютно реальной мощи. Если в прометеизме желаемое («Мы будем человечеством крылатым» — И. Филипченко) так и остается желаемым и ни в какую действительность не переходит, то в богочеловеческом, синергическом творчестве желаемое содержит в себе потенцию воплотиться в реальность.

Сквозь всю поэму Чекрыгина проходит тема преображающего, жизнетворческого искусства, что призвано сменить «несовершенное искусство» настоящего, способное создавать лишь призраки жизни. Появляется образ небесной архитектуры («восстановленная вселенная»), небесной музыки («сладчайшей музыки» жизни, которая звучит «в лад с содроганиями частиц праха отцов», достигая своей кульминации в ликующий миг воскресения) и даже космического танца: в нем «перестроит человек плоть свою, и новым светом возгорятся благоуханные тела вселенной — жилище разумных духов»[1].

Новый, обоженный, гармоничный строй мира, в котором нет умаления, смерти, нет вытеснения последующим предыдущего, но надо всем царствует закон любви, видится Чекрыгину в образе Пресвятой Троицы. С самых первых своих шагов в искусстве он считал Троицу средоточием красоты. Той духоносной, благой красоты, которая космизует бытие, возводит его к совершенству. После знакомства с идеями Федорова, раскрывавшего в Триедином Божестве «образец единодушия и согласия животворящего»[2], он прозревает в Троице не только закон красоты, но и закон любви. Неслиянно-нераздельная связь Божественных Лиц становится для него средоточием всеединства, о восстановлении которого он мечтает все последние месяцы такой короткой, такой стремительной жизни. «Все стоит в Триединстве, Святой Троицей»[3], — записывает в своих заметках, названных по-паскалевски: «Мысли».

Соприкоснувшись с активным христианством Федорова, Чекрыгин утверждается в идее апокатастасиса, прощения и спасения всех, даже самых заблудших. Эта идея затеплилась в его сердце еще тогда, когда ребенком он вступал под своды Софии Киевской, в росписи которой не было сцены Страшного суда. Светлый, всепрощающий лик христианства открывался ему через фрески и мозаики великого храма, колыбели веры Христовой на русской земле, а потом, уже в московский период, через образы Андрея Рублева. В 1912–1913 годах он

[1] *Чекрыгин В.Н.* О Соборе Воскрешающего Музея. Кн. 2. С. 480.
[2] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 70.
[3] *Чекрыгин В.Н.* Мысли. 1920–1921. С. 219.

пишет картину «Ад», в центре которой — фигура в зеленом с воздетыми горé руками: моление о милосердии, о спасении падших и проклятых. И если в какой-то момент он и будет готов признать достойными бессмертия и воскресения лишь немногих, «тех, которые достойны его»[1], то в позднем творчестве «личное “выборное” бессмертие», «вера Гёте», ему чуждо, ибо лишено «великой любви»[2]. В серии рисунков «Воскрешение» является пасхальный, всепрощающий лик христианства, которое торжествует над адом и смертью.

Это светлое, пасхальное торжество — и в картине «Смерть моего брата Захария» (1922). Поздний Чекрыгин редко обращается к краскам, но в этой работе, написанной братом, скорбящим о смерти брата, цвет в соединении с композицией играет главную роль. В центре картины мать, любовно и скорбно обнимающая мертвого сына. У женщины простое русское лицо, в чертах умершего отчетливо различимы черты Спасителя. Чекрыгин возводит образ к Первообразу: плач матери над мертвым сыном — к сцене Оплакивания Христа, изображавшейся в течение многих веков и западным искусством, и русской иконописью. Обе традиции: католическая «Пьета» и православное «Не рыдай мене, Мати!» органически соединяются в картине Чекрыгина. Цветовая символика подчеркивает пасхальный, воскресительный смысл картины. Доминируют золотистые, солнечные тона, все словно растворяется в золоте, соединенном с лазурью. Скорбь побеждается светлой надеждой — на то, что «Непременно восстанем…»

На первой выставке объединения «Искусство — жизнь», состоявшейся весной 1922 года, Чекрыгин выставил более 200 работ, но посетители, 30 апреля пришедшие на открытие, так и не увидели их. Трагическая случайность, о которой вспоминали друзья художника. В сыром помещении многие рисунки отклеились и попадали на пол. Из двухсот рисунков, опоясывавших весь зал, осталось только пятнадцать. Восстанавливать экспозицию Чекрыгин категорически отказался. И тем не менее, даже эти пятнадцать работ производили сильнейшее впечатление на посетителей выставки. «Апостол большого искусства», — так назвал В.Н. Чекрыгина искусствовед Б.В. Шапошников в статье, появившейся после смерти художника во втором номере журнала «Маковец».

Образ апостола применительно к Чекрыгину попадает в самую точку. С юности художник ощущал свою призванность. «Жизнь его была необычайна своей внутренней напряженностью и целостностью. Никаких колебаний и отклонений в сторону от основной линии, наметившейся чрезвычайно рано. Он должен совершить свое жизненное дело, свою миссию, свой долг перед искусством, родиной, человечеством — он призван к этому, он обречен на это»[3]. «Скажу Вам по секрету, — пишет он в 1915 году Г.В. Лабунской, — что если я

[1] *Чекрыгин В.Н.* Из переписки с Г.В. Лабунской. 1915 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 158.

[2] *Чекрыгин В.Н.* Мысли 1920–1921. С. 224.

[3] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 210.

проживу до 50 лет (проживу, я чувствую по жизненным силам, до 25) <…> поверну всю мировую живопись на реальный путь»[1].

Прожил художник, как и предчувствовал, до 25…

Все годы, прошедшие с того момента, когда мальчиком Чекрыгин переступил порог иконописной школы, он не жил, а горел. Но в последний год к этому горению, к этой предельной трате себя все чаще примешивался страх не свершить. «Всю жизнь я стучусь лбом о глухую стену, знаю, что напрасно, иду к высотам, поднимаюсь, но косная сила влечет меня вниз, и я падаю надолго с разбитыми и больными мыслями и снова долго прихожу в себя и не могу освоиться»[2].

И тем не менее он поднимался. Поднимался и снова работал. На пределе сил. Веря что его творчество есть исполнение завета Божия. Понимая, что «только трудом нашим восстанут к бессмертной жизни умершие отцы, матери, братья, сестры»[3].

А косная сила тем временем не дремала.

Было 3 июня 1922 года. День Константина и Елены. Праздновали именины брата и сестры Веры Чекрыгиной, жены художника. В Пушкино, где была дача ее родителей, съехались гости. Ничто не предвещало беду.

Внезапно в разгар праздника вспыхнула ссора между Чекрыгиным и матерью Веры. По воспоминаниям Л.Ф. Жегина, теща недолюбливала зятя-художника, не понимала его творчество, смотрела на него как на «инородное тело, случайно попавшее в их семейство»[4]. Поводом для ссоры послужило какое-то ее замечание, после которого Чекрыгин вспылил. Он «разорвал железнодорожные билеты и пешком направился в Мамонтовку, где находилась другая дача его тестя»[5].

В очередной раз доказывала себя горькая истина, явившаяся в детские годы Федорову: «…сами родные не родные, а чужие».

Через несколько часов подтвердилась и другая — поведанная Александром Блоком: «На всех подстерегает случай». Случай роковой и нелепый — именно от таких смертоносных человеческих *случаев* позднее будет приходить в мистический ужас Даниил Хармс.

Чекрыгина насмерть сбил поезд. Тот самый, в котором ехали в Мамонтовку его жена и годовалая дочь.

Похоронили художника на сельском кладбище. В деревянный крест на могиле была вставлена фотография с иконы «Троицы» Андрея Рублева. Образ братски-отеческого родства, заповеданного роду людскому, образ подлинного, богочеловеческого художества сопровождал его и в посмертие.

---

[1] *Чекрыгин В.Н.* Из переписки с Г.В. Лабунской. 1915. С. 158.

[2] *Чекрыгин В.Н.* Мысли 1920–1921. С. 228.

[3] Там же. С. 220.

[4] *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 229.

[5] Там же.

ВЕСТНИК КОСМИЗМА НА ЧЕШСКОЙ ЗЕМЛЕ

Константин Чхеидзе

Роуднице над Лабем. Маленький городок под Прагой, весь утопающий в зелени. На городском кладбище — скромная черная плита с двумя высеченными фамилиями. Верхняя надпись, как, впрочем, и нижняя, читается четко: «Константин Чхеидзе, грузинский писатель и этнограф, 1897–1874». Две лаконичные даты, начала и концы прожитой жизни, между которыми бездонность и бесконечность…

2002 год. Замок Стары Грады. Филиал Литературного архива Музея чешской литературы. Его тогдашний хранитель пан Карол Билек, улыбаясь своей всегдашней тихой и доброй улыбкой, кладет мне на стол толстую папку. Развязываю тесемки. На первом листе заглавие: «События, встречи, мысли». Текст на тонкой папиросной бумаге с потрепанными, зачитанными краями. Воспоминания Константина Александровича Чхеидзе. Опыт самосознания и самосвидетельства, вынесенный из прошлого, завещанный будущему.

Константин Александрович начинает рассказ не с себя, даже не с матери и отца, плотью от плоти которых он пришел в этот мир, — первые страницы «Воспоминаний» посвящены предкам: последний в роде, Чхеидзе идет вглубь веков и поколений, вызывая из небытия образы давно отшедших, те, что сохранились в семейном предании и будоражили воображение мальчика еще в годы жизни в родительском доме. Долгожительница бабушка Анна, очень любившая внука, не раз говорила с ним о прошлом древнего рода, где были и герои-воины (отсюда знак меча на фамильном гербе), и колоритные персонажи, и знаменитости — вспомнить хотя бы того Чхеидзе, который играл роль шута при дворе царя Ираклия II, или Сехнию Чхеидзе, известного грузинского историка XVIII века. «В XVIII мои предки, князья Петр и Моисей, в составе свиты грузинского царя Вахтанга VI, выехали из Грузии в Россию. Вахтанг ехал для переговоров с Петром I, но прибыл в Северную Пальмиру вскоре после смерти Петра. В силу исторических обстоятельств, о которых тут не место говорить, Вахтанг и сопровождавшие его люди предпочли не возвращаться в Грузию. Они приняли предложение Екатерины I остаться в России, поступить в русскую службу»[1]. Так князья Чхеидзе стали русскими подданными, получив поместья вблизи Моздока, и на протяжении двух веков преданно и доблестно служили короне Российской империи.

Отца Константин помнил мало. Александр Чхеидзе умер, когда мальчику исполнилось всего 5 лет. Он был участником русско-турецкой войны, воевал в Болгарии, получил тяжелое ранение под Шипкой. Яркий, темпераментный, независимый в суждениях и поступках, Александр первый из княжеского рода

[1] *Чхеидзе К.А.* События, встречи, мысли // Литературный архив Музея чешской литературы. Фонд К.А. Чхеидзе. 6/71/0003. Машинопись с авторской правкой. Далее ссылки на этот источник даются в скобках после цитаты: (Воспоминания).

Чхеидзе женился не на грузинке, взяв за себя русскую девушку, дочь полковника и георгиевского кавалера, незнатную и небогатую. Она была очень красива, но не красота являлась ее главным достоинством. Чистота и отзывчивость сердца, душевная доброта, глубокая религиозность, подлинная интеллигентность, которая отнюдь не тождественна голой «образованности». Мать Чхеидзе, происходившая из многодетной семьи, смогла окончить лишь четыре класса начальной школы, и тем не менее в ней была и пламенная духовность, и нравственная чистота, и честность, и деликатность, и подвижный, восприимчивый ум. Все эти качества в полной мере унаследовал от нее ее сын.

Моздок, родной город Константина Чхеидзе, в начале XX века насчитывал всего 3–4 тысячи человек населения, но этнографически и культурно был разнообразен необычайно. «В городе жили грузины-православные и грузины-католики, армяне-грегориане и армяне-католики, были осетины, кабардинцы, чеченцы, ингуши, немцы, казаки, украинцы, евреи, персы. Никаких национальных или религиозных предубеждений среди нас, мальчиков <…> не было. Мы вместе играли, вместе купались, ловили в Тереке рыбу, ходили в сады лакомиться фруктами, виноградом, на бахчи — арбузами. Эта этнографическая пестрота, религиозное разнообразие принималось нами, как нечто данное, само собой понятное. Также и сословные различия стирались между нами — это был подлинный “демократизм”» («Воспоминания»). Да, недаром говорил Христос — «будьте как дети»! Детская открытость и любовь к людям, вне зависимости от их веры и национальности, будут свойственны Константину Александровичу Чхеидзе всю жизнь. Выросший в двуконфессиональной семье (отец был католиком, а мать — православной), с детства посещавший и католический костел, который был построен в Моздоке его предками, и православный храм, куда мальчика часто водила мать, а потом много общавшийся с горцами-мусульманами, он с чрезвычайным уважением относился к религиям мира, и Бог в его романах, к которому взывают с надеждой и упованием то старец-мусульманин, то бесстрашный воин, то офицер-христианин, есть единый, превечный Бог, милосердный к людям и миру, одаряющий человека великим даром любви, зовущий его к вечной правде и вечной жизни.

Моздок, Моздок… С каким юношеским увлечением описывал уже немолодой Константин Александрович шумные ярмарки, устраивавшиеся в городе под праздник Успения Пресвятой Богородицы! Тогда «продавалось и покупалось все: лошади, коровы, овцы, козы, буйволы, ослы, домашняя птица, кожа, шерсть и все изделия из кожи и шерсти. В наскоро сколоченных магазинах предлагались ткани, начиная с шелковых и кончая копеечным ситцем. Тут — железно-скобяной товар, рядом двуколки, возы, фаэтоны. Дагестанские чеканщики привозили свои художественные вещицы из серебра. Украинцы продавали глиняную посуду, охотники всех народностей — меха. Лежали высокие горы арбузов, стояли возы, доверху наполненные виноградом. Фрукты отдавались чуть не даром» («Воспоминания»). Но сердце, бившееся бурным, почти языческим восторгом при виде всего этого немыслимого изобилия, за-

печатлевало в себе и другое — толпы богомольцев, шедших поклониться Богородичной чудотворной иконе, находившейся в соборном храме Моздока. Мать распоряжалась выставлять перед домом, где жило семейство Чхеидзе, большие чаны с водой. И дворянские дети сами подавали воду паломникам, в большинстве своем людям бедным, простым, — да что там говорить: просто нищим, больным и убогим. Всех, кто в том нуждался, кормили. Самым обнищавшим раздавали одежду, снабжали продуктами и деньгами. Как чуток, мудр, воспитующ был этот жест матери, учившей своих детей — неважно, что они знатного рода, — оказывать помощь всякому человеку, как бы ни был он мал и ничтожен, ведь в образе этих страждущих, отверженных, попавших в беду и приходит к людям Спаситель. Симпатию и интерес к простым людям Константин Чхеидзе будет испытывать с самого детства: их разговоры — без светской изнуряющей болтовни, без отвлеченного и такого бесплодного умствования, — рассказанные ими истории, иногда совершенно фантастические и тем не менее истинно увлекательные, спустя многие годы найдут свое отражение на страницах его рассказов, повестей и романов.

Юный Константин был впечатлителен. Его неудержимо влекла красота кавказской природы. Он часто бывал в Нальчике или под Нальчиком в поселке Долинский, и во время этих поездок «постоянно испытывал радостное, возвышенное настроение. Величественная красота горных вершин вселяла уверенность в том, что мир, в котором существует такое неизъяснимое великолепие, не может не быть прекрасным» («Воспоминания»). Юноша любил уходить один в горы, где «наедине с чудотворной красотой гор, наедине с природой, вышедшей из рук Создателя в девственном, покоряющем великолепии, наедине с самим собой» «постигал непостижимое, соприкасался с невыразимым никакими словами». «Мне кажется, если я действительно могу назвать себя писателем, то именно потому, что на заре жизни пережил восторги, рожденные этими поездками и прогулками», — вспоминал он позднее (там же).

А как был красив — и бурен, и стремителен, и неукротим — знаменитый Терек, воспетый еще Лермонтовым, одним из любимых поэтов Чхеидзе! Лишь самые смелые дерзали его покорять. Константин однажды уже спас двух друзей, тонувших в водах своенравной реки. Сам же решился не просто переплыть Терек, а переплыть в половодье, когда водный поток не оставляет смельчаку практически никаких шансов справиться с ним. Рискнул вместе с другом, кадетом Петром Сысоевым. Были моменты, когда думал: доплыть не удастся. И все-таки он доплыл. А потом также вплавь вернулся обратно. Эта сила и твердость духа, бросающего вызов судьбе, идущего наперекор обстоятельствам, не раз еще заговорит в нем в годы Гражданской войны, в многолетних эмигрантских скитаниях, в советских тюрьмах и лагерях, помогая выжить тогда, когда выжить, казалось, уже невозможно…

Впрочем, в конце 1900-х — начале 1910-х годов, юный Чхеидзе еще мало задумывался о «дне грядущем», тем более не мог и представить, какие изломы и катаклизмы, какие превратности и тупики этот день ему уготовит спустя

каких-нибудь шесть-восемь лет. Жизнь шла своим чередом. И все складывалось по заведенному в роде обычаю. Все князья Чхеидзе были военными. Из поколения в поколение передавалось родовое оружие, от отца к сыну переходила фамильная шашка. Константина, «наследника рода», ждала учеба в Кадетском корпусе, военное училище, а затем служба в кавалерии, в Северском или Нижегородском драгунском полку, где служили его деды и прадеды.

В Полтавском кадетском корпусе, куда в 1908 году поступил десятилетний Константин, будущих офицеров учили не только строевой подготовке с сопутствующими ей гимнастикой и фехтованием и не только точным наукам. Здесь преподавали — и очень добротно — иностранные языки, историю и литературу, обучали пению, танцам и даже игре на струнных инструментах. Закон Божий, тогда предмет обязательный, вел молодой священник отец Сергий Четвериков, впоследствии в годы эмиграции известный церковный и общественный деятель, один из руководителей и духовных вдохновителей Русского студенческого христианского движения. «Высокого роста, худой, с лицом, похожим на лик святого мученика, как изображалось на византийских иконах; с пристальным спокойным взором темных, задумчивых глаз; с приятным, как бы из глубины души идущим голосом, он производил неотразимое впечатление. Проповеди его были просты, конкретны и трогали сердце» («Воспоминания»). Предмет, «к которому едва ли не вся учащаяся молодежь тогдашней России (не исключая семинаристов) относилась несерьезно» (там же), он умел одушевить пламенем истинной веры, и на его уроках студенты не читали под партой книжки и не посмеивались над катехизическим «во-первых, во-вторых, в третьих, в-четвертых», а слушали, впитывали, размышляли.

Став заведующим ротной библиотекой, Чхеидзе много читает. Его по-настоящему захватывает русская классика: Гоголь, Толстой, Достоевский, молодой, романтизма исполненный Горький. Тяга к писательству пробуждается рано, хотя носит еще вполне ученический и несерьезный характер: вместе с В. Короленко, племянником знаменитого писателя, Чхеидзе начинает издавать рукописный журнал «Огонек», потом другой — уже под названием «Сигма», «своего рода дневник на различные темы, неопределенные наброски, иногда отклики на злободневные темы кадетской жизни» («Воспоминания»).

Перед самым выпуском из училища старшие кадеты участвовали в маневрах. С каким одушевлением будет потом вспоминать об этом Чхеидзе: «Бывало уже тепло, мы маршировали в летней походной форме: белые рубашки, белые брюки, высокие сапоги. Через плечо свернутые полотнища палаток с веревками, палками и кольями; за поясом лопада с короткой ручкой; на плече винтовка с примкнутым штыком. Страшно боевой вид! Нам казалось, что безусловно все девушки в нас влюблены — ведь невозможно не влюбиться в этаких героев. Во время маневров все худели, загорали, казались возмужавшими. Целый день в движении, вечером устройство лагеря. Сами разбивали палатки, варили в котелках кашу. На вечернюю “зорю” — перекличку и молитву — сбегались поглазеть молодые и немолодые жители деревень, если лагерь находился поблизости

от них. Некоторые женщины с жалостью смотрели на нас, вспоминая, быть может, своих братьев и сыновей, отправленных на немецкий или австрийский фронт. А мы стояли в каре, непоколебимые в своей мужественности, исполненные достоинства. Правда, когда опускалась ночь, кое-кто сидел около костра пригорюнившись, кто-то охал, стягивая сапоги с распухших натертых ног, кое-кто, закрыв голову полой шинели, "пускал слезу"... но все это вне сцены; а на сцене все мы молодцы и удальцы, один, как другой» («Воспоминания»).

Из них готовили боевых офицеров, командиров, способных умереть «за веру, царя и отечество» — ведь уже вовсю шла Первая мировая война. И внушали неписаный строгий завет: «армия вне политики», она не может быть игрушкой в руках тех или иных политических сил, не должна подчиняться интересам классовым, социальным или национальным. Ее долг — защита державы от внешних врагов, защита всех — и богатых, и бедных, и мусульман, и христиан, и русских, и украинцев, и грузин, и евреев, даже и этих вечно враждующих друг с другом политиков, ее девиз — «положить душу свою за други своя». Увы, как скоро этот прямой и честный офицерский идеализм разобьется о жесткую реальность революции и гражданской, братоубийственной бойни! И Чхеидзе полвека спустя выплеснет на страницы «Воспоминаний» так и не утихшую боль за русское офицерство, ставшее одной из первых жертв революционного Молоха: «Русская революция была принята огромным большинством населения страны, она совершилась полвека тому назад и было бы праздным занятием обсуждать вопрос о ее неизбежности или необходимости. Русская революция — важный исторический рубеж, переведший Россию на новые, небывалые пути, указавший в значительной мере путь развития всего мира. Никакого спора об этом быть не может. Но сейчас я оплакиваю тех моих братьев-офицеров, которые были умерщвлены слепой яростной стихией только за то, что они были офицерами. Я говорю не о тех, кто сознательно вступил в ряды Белой армии — "взявший меч, от меча погибнет". Они убивали и их убивали. Я говорю о тех, кто не мог бы объяснить, что значит слово "политика"; кто не знал названия ни одной политической партии в России; кто знал только один долг: идти в бою впереди солдат и первым подставить свою грудь под удар врага» («Воспоминания»).

Но все это будет потом. А пока кадеты упоенно маршировали на плацу, занимались стрельбой, гимнастикой, спортом, бравировали отличной выправкой и удалью бесшабашной, галантно ухаживали за барышнями-институтками и с нетерпением ждали, когда же наступит их черед воевать.

В мае 1916 года К.А. Чхеидзе оканчивает Кадетский корпус. Он мечтает об Одесском кавалерийском училище: офицеров там готовили быстро — уже через четыре месяца после приема они отправлялись на фронт. Но в училище не нашлось свободных вакансий и будущий корнет поступает в Тверское училище. Занятия должны были начаться с сентября, а потому лето он проводит в путешествиях по Кабарде и Балкарии. Именно тогда происходит его встреча с 124-летним Тенгизом Суншевым из селения Везенги, описанная в книге «Страна Прометея»[1]. «Тенгиз

[1] *Чхеидзе К.А.* Страна Прометея. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2004. С. 75–86.

полностью сохранил ясность мысли, был скуп на слова; но из его немногих слов, из его поведения, из речи его глаз — если так можно выразиться — я почувствовал и понял многое. Когда Тенгиз говорил о своем внуке, о лошади, о горах, которыми мы любовались в час заката, о речке, бурлившей вблизи его сакли, он говорил так, как будто он сам был частью внука, лошади, солнца, гор и речки. А внук, солнце, речка — частью его существа» («Воспоминания»). Встреча с Тенгизом была одним из самых сильных впечатлений поездки. Другим стало посещение древнего могильника: об этом посещении писатель также расскажет в «Стране Прометея» и позднее назовет в числе определяющих и главных событий, оказавших особое влияние на становление его как художника, на путь, которым шел он в литературе. Процитируем «Воспоминания»: «В солнечный летний день, когда ликуют небо и земля, я вошел в мрачную, темную пещеру, таившую в своих недрах останки некогда живших людей. Это был внезапный переход от царства всепобеждающей жизни к царству молчания, тьмы, неподвижности. Вокруг, у стен пещеры, на ее дне, стояли полуприклоненные или лежали скелеты, иногда сохранившиеся, иногда распавшиеся на части. Много оружия, домашней утвари, обрывки полуистлевшей одежды, выссохшие ремни, потемневшие украшения. Больше всего меня поражали глазницы черепов — они упорно глядели на меня, как будто спрашивали о чем-то, в чем-то упрекали. Может быть в том, что я жив, а тех, чьи глаза сверкали некогда в этих темных дырах, уже нет, и даже память об их жизни не сохранилась. Может быть, они требовали от меня чего-то — но чего? Может быть, звали к чему-то, пытались что-то объяснить? — Я вышел из могильника расстроенный и печальный. Больше всего угнетало сознание, что я не в силах разгадать вопросов и упреков, пришедших из загробных далей. Я недоумевал — и это было самым тяжелым чувством».

1 октября 1916 года началась корнетская полоса жизни Чхеидзе. Позднее он будет вспоминать о жизни кавалерийского училища в самых точных и мельчайших подробностях, движимый желанием сохранить для потомков облик русской кавалерии, безвозвратно ушедшей в прошлое.

В училище встретил блестящий корнет и февральскую революцию 1917-го, и отречение Николая II-го, и образование Временного правительства. После февральских событий училище перешло на самоуправление, власть в нем принадлежала теперь Корнетскому комитету, который возглавил Чхеидзе. Константина избрали и в Губернский комитет, где он какое-то время был вынужден заседать. А на Пасху в апреле поехал к семье на Кавказ. Тут-то, в поезде, произошла случайная… и судьбоносная встреча с Заурбеком Даутоковым-Серебряковым, ехавшим в отпуск с русско-германского фронта. Чхеидзе сказал Заурбеку о своем горячем желании поступить в Кабардинский полк, находившийся в составе так называемой «Дикой дивизии», и встретил в боевом офицере самую активную и искреннюю поддержку. «В “Дикой дивизии” не хватает образованных офицеров кавказского происхождения» — сказал ему Заурбек, как сказал и о своем приятии февральской революции, о надеждах на обновление

и расцвет государства. Спустя полгода, 25 октября 1917 года, в день большевистского переворота, Константин Александрович прибыл в Кабардинский полк, штаб которого находился в Нальчике и поступил в третью сотню под начало Даутокова-Серебрякова. Позднее, когда начнется восстание на Тереке и Заурбек создаст отряд «Свободная Кабарда», Чхеидзе станет личным его адьютантом и не расстанется с ним почти до самой его гибели. Фигура «вождя Кабарды и кабардинского антисоветского движения в 1918 и 19 годах» («Воспоминания») долгие годы будет вдохновлять Чхеидзе-писателя. Заурбеку, о котором на Кавказе слагали легенды, посвящена и вторая часть «Страны Прометея» (1930), и книга «Глядящий на Солнце» (1935). Да и первый шаг Чхеидзе в литературе — «Повесть о Дине» (1925) — был навеян проникновенными, почти человеческими отношениями между суровым, мужественным Заурбеком и его лошадью, верной подругой кавалериста, не раз спасавшей его во время сражений.

Повествование о гражданской войне на кабардинской земле — самые впечатляющие страницы «Воспоминаний» Чхеидзе. Его перо достигает здесь почти шолоховского размаха и силы. Молодой корнет мучительно-остро и безысходно переживает трагедию братоубийственного противостояния. Навсегда запечатлеются в его памяти и пленные солдаты-красноармейцы, оторванные от земли, от семей, с землистыми, потухшими, безнадежными лицами. И жестокий, кровавый бой кабардинцев с кабардинцами возле селения Ашабово, в котором один кабардинец резал руки другому, а третий тщетно пытался разнять детей одного народа, забывших заветы предков. Чхеидзе рисует «бестиальный лик гражданской войны», когда рушились моральные устои, срывались покровы культуры и обнажался лик зверя, таящийся в глубинах естества человека. И он же говорит о массовых случаях «великодушия, героизма, самопожертвования, святости», когда «во имя идеала бесстрашно шли на смерть, грудью защищали грудь близкого, чтобы не выдать брата, брали на себя его вину» («Воспоминания»). Писатель слишком хорошо понимает: и у красных, и у белых была своя правда, и трагедия состояла в том, что «по обе стороны рокового барьера стояли живые люди, со своими идеями, устремлениями, чувствами — простыми и сложными, со своей волей к жизни и боязнью смерти» (там же), и что эти люди были вынуждены убивать друг друга — жестоко, без прощения, без сострадания.

Но все же и в это вздыбленное, сошедшее с колес время истории в жизни Чхеидзе возникают просветы — казалось бы, вопреки всякой логике. Именно в годы революции и гражданской войны он встречает самую большую любовь своей жизни. Имя этой женщины, никогда не прозвучит из его уст, никогда не запечатлеется и на бумаге, хотя именно с нее будут писаться героини в романах «Глядящий на Солнце», «Навстречу буре» (1940), автобиографическом романе «Путник с Востока» (1941), исторической повести «Невеста гор» (1944). В своих «Воспоминаниях» Чхеидзе назовет ее «пани» — как назвал в «Глядящем на Солнце», где «описал эту женщину <...> во всем ее ослепительном своеобразии» («Воспоминания). Они недолго пробудут вместе — гражданская война разлучит их, казалось, навеки. Лишь спустя почти восемь лет

Чхеидзе встретит ее в эмиграции. И пожар разгорится еще сильней и неистовей. Но двое так и не соединят свои судьбы — слишком ощутимым будет разрыв между певицей, и в изгнании жившей относительно благополучно, в твердом, хотя и скромном достатке, имеющей свою музыкально-вокальную школу и регулярно дающей концерты, и бывшим военным, прошедшим ад гражданской войны, отступление, лемносский лагерь, поденный, копеечный труд чернорабочего…

Заурбек Даутоков-Серебряков погиб 27 августа 1918 года в боях под Царицыным. Чхеидзе был потрясен смертью начальника, который давно перестал быть для него просто начальником, став учителем, другом, почти старшим братом. Несколько лет после этой смерти, признается в «Воспоминаниях», он «прожил по инерции». Впрочем 1919–1922 годы и внешне были для Чхеидзе самыми трудными годами его биографии. В начале марта 1920 года начался исход с Кавказа кабардинских частей Белой армии. Проход через Дарьяльское ущелье. Врангелевский Крым. Бои на Перекопе и разгром армии Врангеля. Бегство на пароходах в Константинополь. Унижения, претерпеваемые от французских союзников. Остров Лемнос, на котором (как и в Галлиполи) были размещены остатки некогда победоносной армии… Ликвидация военного лагеря в апреле–октябре 1921 года и полный приключений путь в Болгарию, где его, бывшего князя и офицера, ждали два года самой черной работы — позднее Чхеидзе вспоминал, что поменял за это время 14 профессий: дровосек, кочегар, каменщик, грузчик, землекоп и т. д. В 1922 году судьба приводит его на Шипку. Полувеком ранее недалеко от этих мест в годы русско-турецкой войны сражался его отец, а теперь сын, которому воевать больше уже не придется, валит деревья на лесоповале… Работает целый световой день, а в перерывах делает заметки в записной книжке: разговоры работяг, словечки местных жителей, смешные и забавные случаи. Позднее, уже в Праге, он обработает эти записи и напечатает их в студенческом журнале «Годы».

Черный, изнурительный труд за гроши, за кусок хлеба и крышу над головой. Порой Чхеидзе казалось, что так будет всегда. Но в 1923 году его судьба резко меняется. Константин Александрович нелегально переходит границу Чехословакии, перебирается в Прагу и поступает на Русский юридический факультет. Корнет, кавалерист, офицер, в годы революции и Гражданской войны не раз бывавший на волоске от смерти, садится на студенческую скамью и испытывает истинный восторг от того, что наконец может взять в руки книгу.

На Юридическом факультете в Праге преподавали выдающиеся ученые: П.И. Новгородцев и П.Б. Струве, Н.О. Лосский и о. Сергий Булгаков, Г.В. Вернадский и Г.В. Флоровский, А.А. Кизеветтер и П.Н. Савицкий. Их собрала здесь «русская акция» президента Масарика, создавшая, насколько это было возможно, благоприятные условия для учебы эмигрантской, прежде всего военной молодежи и сделавшая столицу Чехословакии одним из главных образовательных центров русского зарубежья. Чхеидзе участвует в работе научных семинаров, пишет курсовые работы и читает, читает, читает…

Очень быстро он входит в литературные круги русской Праги. Первые литературные опыты, статьи и рассказы, печатаются в журналах «Казачий сполох», «Своими путями», «Кавказский горец». В 1925 году Чхеидзе вступает в Союз русских писателей и журналистов Чехословакии. Посещает заседания литературного кружка «Далиборка», возглавляемого прозаиком и литературным критиком П.А. Кожевниковым. И почти сразу определяет для себя главную тему творчества — Кавказ и еще раз Кавказ. Эта тема будет в центре его писаний всю жизнь — большинство рассказов, повестей и романов Чхеидзе написаны на кавказские темы, опираясь то на события реальной истории (прежде всего революции и гражданской войны), то на горские предания и легенды.

Первая книга — «Страна Прометея» — выходит по-русски в Шанхае в 1932 году. В 1933 году она издается в Праге по-чешски. Появляются чешские и русские отзывы, интервью в чешских и эмигрантских журналах. «Страна Прометея» названа в числе девяти лучших романов 1933 года. У Константина Александровича ширится круг знакомых среди чешской интеллигенции. Он сотрудничает в чешских изданиях — «Akce kulturní, sociální, politická», «Rozhledy po literatuře a umění» («Обозрение литературы и искусства»), «Venkov» и др.[1], пишет статьи о русской литературе и философской мысли, активно содействует углублению русско-чешских культурных связей. В 1932 году вместе со своим другом лингвистом Л.В. Копецким создает при Русском народном университете в Праге Кружок по изучению современной русской литературы.

1930-е годы — время творческой зрелости Чхеидзе-писателя. Вслед за «Страной Прометея» издан «Глядящий на Солнце» (1935), пишутся романы «Навстречу буре» и «Пророк в отечестве» (вышли в свет в 1940 и 1941 годах), печатаются рассказы. Хотя Чхеидзе писал только по-русски, все его художественные произведения выходят на чешском языке: издаваться по-русски не было ни средств, ни возможности.

Писательство идет рука об руку с философскими занятиями Чхеидзе. В 1928 году, когда тридцатилетний Чхеидзе оканчивал курс Юридического факультета, он уже вовсю был увлечен евразийством. Еще в Болгарии, урывая скудные часы для чтения, будущий писатель буквально проглотил сборник «Исход к Востоку», вышедший в Праге в 1921 году. Четверо молодых мыслителей — филолог Н.С. Трубецкой, экономист П.Н. Савицкий, богослов Г.В. Флоровский и музыковед П.П. Сувчинский — выступили в нем глашатаями новой историософской теории, заговорив о том, что Россия представляет собой особое историко-географическое и этнически-культурное пространство. Она — не Европа, не Азия, а Евразия, и ее склад и судьба иные, чем у европейского и азиатского регионов. Вскоре к движению присоединились филолог М.В. Шахматов, философы

[1] Подробная библиография статей К.А. Чхеидзе в чешской печати, составленная д-ром Й. Вацеком, помещена в издании: Zíraící do Slunce. Literárněvědný sbornik o životě a díle gruzínského knížete Konstantina Čcheidzeho, spisovatele v Čechách / Sestavili V. Bystrov a J. Vacek. Praha, 2002. S. 100–116. Здесь же помещена библиография художественных произведений Чхеидзе и литературы о нем (составитель Й. Вацек): Op. cit. P. 93–99, 117–120.

В.Н. Ильин и Л.П. Карсавин, были выпущены еще два программных сборника — «На путях: Утверждение евразийцев» (Берлин, 1922. Кн. 2) и «Россия и латинство» (Берлин, 1923), стали выходить евразийские периодические издания — «Евразийский временник» и «Евразийская хроника», регулярно издавались брошюры и книги. Доктрина нового течения активно развивалась и углублялась. Складывалось новое, синтетическое мировоззрение, которое, по мысли его адептов, должно было помочь России найти «третий», спасительный путь, преодолевающий ущербы как капиталистического, так и коммунистического строя. Евразийцы выступали за государственно-частную систему хозяйствования, при которой сохранение командных высот в экономике в руках государства не отменяет развития личной хозяйственной инициативы. Стояли за централизованную, сильную власть, но эта власть не подавляла у них самобытность народов, населяющих огромные пространства России-Евразии, напротив, предоставляла им широкие возможности самостоятельного развития и самоуправления в рамках многонационального государства. Лозунг евразийцев — «собор трудящихся всех рас и национальностей»[1], единство народов на началах доверия, братства, взаимного уважения и любви, о чем мечтали еще славянофилы, о чем пророчествовал в «Дневнике писателя» Достоевский. Да, для них равно был неприемлем и буржуазный индивидуализм, умаляющий целое в угоду торжествующей личности, и коммунистический коллективизм, для которого, как писал Маяковский, «единица — вздор, единица — ноль». Они — за соборность, за ту высшую форму единства, в которой каждая отдельная личность самобытна и уникальна и при этом находится в братски-любовном союзе с другими личностями, она «не распыляется в социальном целом, но творит вместе со всеми то общее дело, к которому каждый призван Богом»[2]. Примечательно, что, выдвигая православие как основу духовного единства России-Евразии, сторонники нового течения не отрицали других ее исконных религий, признавая их ценность, будучи убеждены, что «религиозно-культурный мир» ислама, язычества и буддизма, входящий своими частями в евразийское пространство, тяготеет к православию «как к своему центру»[3].

Чхеидзе горячо откликнулся на эти идеи. В евразийстве он нашел разрешение многих мировоззренческих и религиозных вопросов, которые сам себе давно задавал и на которые ответа найти доселе не мог. Взять хоть вопрос о смысле русской революции. Что это — срыв, слом, катастрофа, абсолютное и предельное зло, как утверждали Д.С. Мережковский и И.А. Ильин, убежденные в том, что никакого диалога между белой и красной Россиями нет и не может быть, или же событие колоссальное и судьбоносное, прорыв к каким-то еще неясным свершениям и рубежам? Евразийцы в отличие от правой, монархической эмиграции, полагали и революцию, и пореволюционную действительность закономерным фактом русской истории, ее важной, хотя и ката-

[1] Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. Прага, 1932. С. 4.

[2] Там же. С. 12.

[3] Евразийство. Опыт систематического изложения (1926) // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 358, 365.

строфической вехой, событием, всколыхнувшим нацию, переворотившим все пласты ее бытия, вызвавшим к жизни и движению те народные силы, что так долго таились под спудом. В революции и в новой России их поражала потрясающая жизненность, но жизненность искореженная, принимавшая уродливые формы. И задача была не в том, чтобы подавить эту жизненность, вогнать ее в стагнацию, а в том, чтобы выправить уродливости, преодолеть ущербность идеи, лежащей в основе строительства нового мира. Такая позиция Чхеидзе оказалась близка и понятна. Он искал в евразийстве целостного, всеобъемлющего мировоззрения, способного дать опору людям, прошедшим, подобно ему, сквозь ужас гражданской братоубийственной бойни.

Грузин по отцу, русский по матери, выросший в многонациональном Моздоке, в евразийстве он обрел оправдание глубокой, все его существо захватившей любви одновременно и к русской культуре, и к культуре Кавказа, к населяющим его народностям, таким многоликим и многообразным. В книге «Страна Прометея» он будет подавать образ Кавказа сквозь призму евразийских идей. Многонациональный и мультикультурный Кавказ, заключающий в себе «все времена и все письмена» и с незапамятных времен бывший центром схождения Востока и Запада, может, по мысли Чхеидзе, стать местом примирения цивилизаций, чаемого «синтеза Запада-Востока»[1], выводящего в новую творческую эру истории.

В ряды евразийского движения Константин Александрович вступил в 1924 году и отдался ему со всей горячностью грузинского темперамента. Бывший корнет жаждал подлинного, великого дела, которому можно было бы без всяких сомнений отдать свою жизнь, и евразийство стало для него таким делом. Несмотря на то, что после завершения учебы он был оставлен на Юридическом факультете для подготовки к профессорскому званию и перед ним открывались все возможности сделать научную карьеру в Праге, молодой евразиец предпочел переехать в Париж, где в парижском предместье Кламар в 1928 году начал выходить еженедельник «Евразия», который должен был стать идейным рупором движения, главным печатным органом «организованного евразийства».

Увы, задуманная как орган консолидации евразийских сил, «Евразия» превратилась в яблоко раздора. Парижские евразийцы П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский, Л.П. Карсавин, С.Я. Эфрон, задававшие тон в газете, выступили за поворот лицом к СССР, стремясь дать новое творческое осмысление марксизма, приветствуя в советском строительстве пафос организации мира, всеобъемлющий коллективизм, заступающий место «индивидуалистическому пониманию жизни и истории»[2]. Это вызвало протест пражан П.Н. Савицкого, Н.Н. Алексеева, Н.С. Трубецкого, опасавшихся растворения евразийства в марксизме, утраты идейной и духовной свободы, и в начале 1929 года привело к расколу движения.

Чхеидзе в евразийских спорах принимает сторону правых и возвращается в Чехословакию. К началу 1930-х — он один из наиболее активных членов

[1] *Чхеидзе К.А.* «Моя тема — Кавказ» // Чхеидзе К.А. Страна Прометея. С. 260–261.

[2] По ту сторону коммунизма // Евразия. 1928. № 3. 8 декабря.

Пражской группы, влиятельная фигура в евразийских кругах, главная опора П.Н. Савицкого, одного из ведущих лидеров позднего евразийства. Входит в ЦК евразийской организации, состоит в редколлегии основных евразийских изданий. Ведет постоянную переписку с парижскими, брюссельскими, эстонскими, литовскими евразийцами. Инициирует выпуск в Нарве в 1933 году евразийского сборника «Новая эпоха. Идеократия. Политика-Экономика. Обзоры». Составляет и редактирует «Евразийские тетради» (1934–1936), регулярно посылает материалы для брюссельского «Евразийца».

Уже в конце 1920-х годов он отчетливо понимает: евразийское движение неспособно плодотворно развиваться в отрыве от других пореволюционных течений, тех, что подобно евразийцам не отвергали русскую революцию, не перечеркивали с негодованием опыт социального и государственного строительства Советской России, а стремились духовно преобразить его изнутри. Сменовеховцы, евразийцы, новоградцы, третьероссы, национал-максималисты, младороссы и др. в 1920 — начале 1930-х годов вели напряженную идейную полемику не только с представителями правого (монархического) и левого (коммунистического) лагеря, но и друг с другом. Чхеидзе же хорошо понимал: идейная разобщенность и действия в одиночку лишь ослабляют духовное влияние эмиграции, сводя деятельность течений к межпартийным разборкам и усиливая их оторванность от жизни страны. Поиск «нового синтеза», проектирование новых общественных форм, альтернативных и западной либерально-буржуазной модели развития, и атеистической, классовой идеологии, господствовавшей в Советской России, по его убеждению, должны развиваться в широком сотрудничестве всех пореволюционников, необходим подлинный «собор сил» эмиграции, тех сил, которые нацелены не на конфронтацию с Советской Россией, а на плодотворное, восполняющее взаимодействие двух частей единой нации, волею исторических судеб оказавшейся расколотой надвое. Одушевленный этой идеей, в конце 1920 — начале 1930-х годов Чхеидзе вступает в переписку с ведущими деятелями пореволюционных течений: Н.В. Устряловым, Ю.А. Ширинским-Шихматовым, П.С. Боранецким и др., налаживая мосты духовных и творческих контактов, закладывая основы возможного и действительного сотрудничества.

Главный вопрос, который занимает его в это время: каковы основания нового синтеза, какие идеи станут основой строительства Третьей России? Евразийцы искали оснований целостной идеологии в сочинениях русских писателей, философов и историков — Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, А.П. Щапова, новоградцы — в традиции русской христианской мысли — у А.С. Хомякова, В.С. Соловьева и снова у Ф.М. Достоевского, национал-максималисты под руководством Ю.А. Ширинского-Шихматова возрождали идеалы славянофильства, лидер «Третьей России» П.С. Боранецкий опирался на философию богостроительства и идеи Н.А. Бердяева. Но все они в своих размышлениях о судьбе России, в напряженном поиске новых, действенных, убеждающих альтернатив идеалу социалистического «земного рая», новых

совершенных форм общежития обращались к наследию Н.Ф. Федорова. Как позднее напишет прозаик и публицист В.С. Варшавский: «Многие неясно чувствовали, что, может быть, именно в "Общем деле" Федорова была намечена та новая "соравная коммунизму" идея, которую искала эмиграция»[1].

Федоров оказался удивительно близок эпохе 1920–1930-х годов с ее пафосом активизма, волей к организации истории, к творчески-преобразовательному действию, с ее идеократической устремленностью. «Н.Ф. Федоров — единственный из мыслителей прошлого века, о котором необходимо с полным правом утверждать, что он — *наш современник*, понимая наше время во всей его огромной данности и заданности»[2], — писал в 10 выпуске «Евразийской хроники» А.С. Адлер. Но если в духовную атмосферу Советской России его идеи входили по преимуществу опосредованно и часто в редуцированном, оскопленном, *прокрустовом* виде, то русская эмиграция имела возможность воспринимать и осмыслять их целостно-религиозно, вне узких рамок цензуры и партийной идеологии, в пространстве мировоззренческой и творческой свободы.

История русской эмиграции была неразрывна с историей веры. Вопрос о смысле и назначении христианства, о его роли в судьбах мира и человека глубоко волновал религиозных деятелей зарубежья, писателей, публицистов, представителей общественных движений. Имеет ли христианство свои задачи в мире или это сугубо трансцендентная религия и, как горько вопрошал в свое время И.С. Аксаков, «на земле с землею примиренье / И счастье дать не властно и оно / И нам, живым, дарует утешенье, / Что мертвым лишь блаженство суждено»? Этот вопрос особенно волнует Чхеидзе, и в ответе на него он прямо следует Федорову и той линии русского христианского космизма (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий), в которой была выдвинута идея истории как «работы спасения», исторический путь человечества мыслился как путь к «новому небу и новой земле», приуготовление условий для воцарения в мире «Царствия Божия». А в подобной историософской перспективе христианство никак не может быть замкнуто лишь сферой монастырской и храмовой, оно должно охватить собой все планы бытия, все стороны человеческой жизни — науку, культуру, общественное служение, политику и государственное устройство, хозяйство, науку, технику, внести в них абсолютные, божеские ориентиры.

С идеями Федорова Чхеидзе соприкоснулся еще в кламарский период. Поначалу он был против них сильно предубежден и даже, по его собственному признанию вел «отчаянную компанию и против "Общего Дела"»[3]. Это было связано с тем, что на Московского Сократа активно ссылались левые евразийцы, стремясь оправдать федоровским православным активизмом свое движение к марксизму. Однако предубеждение рассеялось достаточно быстро — как под влиянием непосредственного знакомства с трудами мыслителя, так и в ре-

[1] *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. Париж: YMCA-Press, 1956. С. 260.

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

[3] К.А. Чхеидзе — Н.А. Сетницкому. 10 декабря 1931 // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 383.

зультате завязавшейся в конце 1930 годов переписки с Н.А. Сетницким, жившим и работавшим в то время в Харбине[1].

Представление о человеке как существе, ответственном за бытие, соработнике Творца, идея преодоления смерти, разумно-творческой регуляции природы, заступающей место безоглядной и бессовестной эксплуатации ресурсов земли; этика родства и братства, идеал соборного единства рода людского — эти идеи по-настоящему захватили Чхеидзе, искавшего не половинчатых, компромиссных, а полных и предельных ответов на вопрос «о человеке, его смертности и бессмертии», о смысле исторического и культурного делания. В считанные месяцы Чхеидзе становится убежденным последователем идей Федорова, а эпистолярное общение с Сетницким стремительно перерастает в духовное сотрудничество, обретая черты соратничества.

Переписка с Сетницким длилась более шести лет. С востока Евразийского материка, из города на Сунгари, летят письма в сердце Европы, в город на Влтаве, а в ответ направляются листки, заполненные то резким, стремительным почерком, то убористым шрифтом машинки, с неизменной припиской «Ваш К». Разделенные огромным расстоянием встречаются в пространстве христианского Логоса. Родство мыслей, чувств, идеалов духовно поддерживает и укрепляет обоих. А вспыхивающие порой споры помогают оттачивать мысль.

Чхеидзе помогает Сетницкому в распространении в Европе харбинских изданий, посвященных наследию Федорова, стремится проводить федоровские идеи в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев. Регулярно дискутирует о Федорове с живущими в Праге философами и учеными — Н.О. Лосским, И.И. Лапшиным, С.И. Гессеном, Б.В. Яковенко, В.И. Немировичем-Данченко, В.Ф. Булгаковым. В переписке с представителями религиозно-философских кругов (митр. Антонием (Храповицким), В.А. Куликовым) и лидерами пореволюционных течений утверждает значение федоровских идей для постановки вопроса о судьбах христианства и церкви в мире, о возможности христианского делания в истории.

Вдохновляемый миссией духовного посредничества между чешской и русской культурами, Чхеидзе активно знакомил с идеями «Московского Сократа» чешских читателей. Организовал перевод на чешский язык брошюры А.К. Горского «Перед лицем смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров»: в 1933 году она вышла в издательстве «Квасничка и Гампль»[2]. В том же году основал в Чехословацком национальном музее в Праге отделение «Fedoroviana Pragensia», главной задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”»[3], а в мае 1934 года — целую выставку, посвященную

[1] Их переписка частично опубликована: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 382–450.

[2] A.K. Gornostajev. Před tváři smrti. Praha: Kvasnička a Hampl, 1933.

[3] Обращение Национального Музея в Праге к лицам и организациям об открытии архивного собрания Fedoroviana Pragensia // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М.: Пашков дом, 2004. С. 441.

«Философии общего дела». Выступая на открытии выставки, Чхеидзе назвал Федорова выразителем духа славянства и одновременно подчеркнул универсальный, всечеловеческий характер его идей: «Сердце учения Ник.Фед. Федорова состоит в объединении человечества на путях творчества и любви. Его любовь универсальна. Она обгоняет века, устремляясь к "конечному идеалу". Она преодолевает время, восстанавливая в сознании человечества его долг в отношении ушедших поколений»[1].

Чем был вызван столь глубокий интерес Чхеидзе к религиозно-философскому наследию Федорова? Почему в конце 1920-х годов он, по его собственному признанию, «был вынужден вплотную подойти к этому мыслителю и его ученью. Подойти как Савл подошел к христианству, с тем, чтобы превратиться в Павла»[2]? Ответ найдем в самой биографии нашего героя, и внешней, событийной, и внутренней, сокровенной, духовной.

С первых лет жизни он был ранен смертью близких людей. Сначала умер отец, потом дядя Иван, похороны которого стали одним из самых сильных впечатлений детства Чхеидзе. Ушла из жизни бабушка Анна, за три дня до смерти испекшая своими руками пирог и завещавшая внукам съесть его на поминках по ней («Мы ели этот пирог, потому что она так велела, и рыдали, не глядя друг на друга» — «Воспоминания»). Во время Первой мировой войны погиб кузен Феликс. На его погребении Чхеидзе пережил настоящий душевный кризис: «Почему Феликс мертв и из его гроба течет смертоносная сукровица? Для кого и для чего нужно умерщвлять Феликса? Для чего нужна смерть? Почему он ушел в мрак, в загадочную, страшную неизвестность? Почему Бог, всемилостивый и милосердный, послал в мир смерть? Убит, умер Феликс. Моя мать, любимая и бесценная, моя мать тоже должна умереть? Почему должна? И я должен умереть, или меня убьют. И я должен буду уйти в мрак, в черную, пугающую бездну?... А вокруг — все живое, прекрасное, благоухающее... Это солнце, это небо, розы... Почему и зачем?» («Воспоминания»). Тогда Константин еще не мог ответить на эти раздиравшие сердце вопросы. А смерть все уносила и уносила его современников: родных и друзей, знакомых и незнакомых, и он с томительной тоской созерцал ее торжествующую, сатанинскую пляску на кровавой сцене революции и гражданской войны и все настойчивей вопрошал о причинах зла в человечестве, о корнях межчеловеческой розни. После знакомства с идеями Федорова он наконец нашел исчерпывающий и серьезный ответ.

Высокий строй мысли и жизни Московского Сократа, выдвинутые философом бессмертия и воскрешения общепланетарные, общекосмические задачи вдохновляют Чхеидзе на создание романа «Пророк в отечестве». В 1941 году, когда Прага уже была оккупирована, в газете «Národní listy» началась его публикация, завершить которую не удалось из-за запрета немецких властей.

---

[1] Речь К.А. Чхеидзе на открытии выставки к 30-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 843.

[2] *Чхеидзе К.А.* <Воспоминания> // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 446.

Делясь замыслом этого, очень дорогого ему романа, с Н.А. Сетницким, Чхеидзе писал: «Мой главный герой — организатор “Общества Спасения”, причем всеобщего, в обстановке Праги, в условиях сего дня. Он действует на стыке чехов и русских. По происхождению чех, по культуре русский, по духу христианин. <…> Это будет (в романе) пророк, изобретатель в области духа, аскет, ученый, мудрец и несчастный, хотя и полный огня вдохновения. Люди его не примут и не пойдут за ним. Но эта развязка не помешает (я думаю) показать своего героя во весь рост»[1].

Пореволюционники с особой силой и напряженностью искали идеального строя жизни, новых, совершенных форм общежития: этот поиск и приводил их к философу общего дела. Не удивительно, что и Константина Чхеидзе в учении Федорова особенно интересовала его идея совершенного общества, общества «по типу Троицы», в котором личности, подобно Божественным ипостасям, связаны неслиянно и нераздельно, пребывают в неразрывном, родственном, питаемом любовью единстве. Вот как комментировал философ-евразиец эту ключевую идею мыслителя, прямо связанную с главным постулатом «активного христианства» — необходимостью обращения догмата в заповедь: «Образ пресвятой Троицы — это не “абстрактное” представление, а величайший закон действия. Человечество должно усиливаться к тому, чтобы устроить (организовать) свою жизнь по образу и подобию пресв. Троицы. Для Федорова (как и для всех христиан) фраза о образе и подобии не пустая фраза, а наоборот — обязывающее откровение и неизбежная заповедь делания. По Федорову — пресв. Троица есть нераздельный и неслиянный союз совершенных Личностей. Этот божественный Союз раскрыт человечеству не на “поглядение”, а на уподобление: — сущность проективизма (в данном случае) состоит в утверждении, что человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства»[2].

На основе идей Федорова стремился Чхеидзе расширить и евразийство. Течение, которому он отдал двадцать лет жизни, Константин Александрович воспринимал «как волю к созданию синтетической эпохи, целостного мировоззрения», причем такого, «в котором увязаны в одно целое идея, искусство, наука, техника и т. д.»[3] и которое должно стать опорой целостного действия человечества. Социальные и историософские идеи философа общего дела Чхеидзе прямо использовал в разработке ключевой для евразийства проблемы идеократии. Идеократическая концепция, выдвинутая в целом ряде работ Н.С. Трубецкого, а затем развивавшаяся Н.Н. Алексеевым и др., была основана на представлении о том, что в основе каждой культуры лежит присущая ей органически идея, которая и формирует ее неповторимый, особенный облик, воздействуя на становление

[1] К.А. Чхеидзе — Н.А. Сетницкому. 22 сентября 1934 // Литературный архив Музея национальной письменности. Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.27.

[2] *Чхеидзе К.А.* Записка о философии Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 690–691.

[3] Стенограмма доклада К.А.Чхеидзе «“Философия общего дела” Н.Ф. Федорова» // Там же. С. 701.

общественных и государственных институтов. Большей частью это влияние идеи на культуру народа не является осознанным, будучи же переведена в область сознания, она образует особую систему власти — идеократию, в которой находящийся у власти «правящий слой» спаян единством мировоззрения, а государственное строительство всецело руководится верховной идеей. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении.

Обращаясь к вопросу об идеократии, Чхеидзе сразу же расширяет рамки анализа: этот вопрос переводится им из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводится к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа. Философ исходит из того же понимания жизни, что и А. Бергсон, автор «Творческой эволюции», и одновременно перекликается с представителями религиозной и естественнонаучной ветвей русского космизма: жизнь для него есть борьба с энтропией, противодействие силам дезорганизации и распада. «Борьба за жизнь есть, в сущности, организация бытия»[1], и во главе ее стоит человек, «высшая и конечная форма жизни»[2], порожденная творческим усилием эволюции. Человек — «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преображать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»[3].

В современной ему религиозно-философской мысли К.А. Чхеидзе особенно ценил работы философа В.Н. Ильина, выдвигавшего близкое понимание жизни и человека. В брошюре «Загадка жизни и происхождение живых существ» (Paris, 1929) Ильин писал об антиэнтропийной сущности живого, о его противостоянии закону рассеяния энергии, действующему в бытии, и сочувственно цитировал Л.С. Берга, автора концепции номогенеза: «Жизнь есть борьба не только со смертью организма, но и со смертью всего мира. Неорганическая материя вышла из хаоса и стремится превратиться снова в то же неупорядоченное хаотическое состояние <...>. Напротив, живое стремится упорядочить хаос, превратить его в космос»[4].

Другую книгу «Шесть дней творения» (Paris, 1930), представляющую собой попытку соотнести библейское и научное понимание происхождения мира и жизни, Ильин завершал утверждением: «В Библии раскрыта генетическая эйдология космоса с землей в центре»[5], мир есть проявление действия Пресвятой Троицы — действия в благости и красоте[6]. К.А. Чхеидзе продолжает мысль Ильина и его духовных собратьев в русской культуре: Н.Ф. Федорова,

[1] *Чхеидзе К.А.* К проблеме идеократии // Чхеидзе К.А. Путник с Востока. Проза. Литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. М.: Книжница, Русский путь, 2011. С. 356.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 356, 357.

[4] Цит. по: *Ильин В.Н.* Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. С. 34–35.

[5] Там же. С. 205.

[6] Там же. С. 207.

В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, говоря о задании человека в восьмой день творения, которым становится история человечества и который должен стать воплощением Царствия Божия во всей совокупности мироздания.

В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится первой ступенькой к организации бытия в целом. Государственная форма объединения становится объединением для регуляции. Чхеидзе развивает в ноосферном ключе евразийскую концепцию государств-материков, сверхнациональных образований, являющихся главными агентами развития мира: Россия-Евразия, Европа, Северо-Американские соединенные штаты с их активной экспансией на Американском континенте, Япония, стремящаяся вобрать в себя Корею, Маньчжурию, а затем и Китай. В современной истории они разобщены, а политическое действие направлено на обеспечение прежде всего собственных интересов. Чхеидзе призывает к смене идейных масштабов, к тому, чтобы деятельность каждого из пан-материков вмещала не только локальное, но и глобальное измерение. Их сверхзадача — явить в своей исторической жизни «прообраз грядущего объединения человечества»[1], будущего общепланетарного единства.

Ключевую роль в этом единстве Чхеидзе отводил идеям и идеалам, представляющим собой ценностные ориентиры действия, его нравственные направляющие и маяки. Он был убежден: от того, какой идеал предносится перед миром, собирающимся в единое планетарное целое, зависит грядущий облик этого мира, а главное, то, станет ли планетарное единство реальностью или же человеческий род сорвется в очередную братоубийственную войну. Чхеидзе опирался здесь на идеи Н.А. Сетницкого, который в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932) выдвинул понятия дробного и целостного идеала, отведя созидательную роль в истории только последнему. И одновременно выражал мысль, которая позднее неоднократно будет звучать у В.И. Вернадского, — о соответствии или несоответствии идей, воздвигавшихся человечеством на своих знаменах в разные эпохи истории, эволюционному вектору, устремляющему род людской к созданию общепланетарной общности: «Без сомнения, мы вступили в фазу вселенскости. <…> Намечается состязание и победит тот, кто возвысится до прозрения высшего, истинного идеала. В этом суть нашей эпохи»[2].

Рассматривая идеократии прошлого и современности с точки зрения этого требования, Чхеидзе подчеркивал: ни одна из них не сумела вместить в себя представления о человеке как соработнике Творца, способном преобразить всю Вселенную[3]. Главные идеократические системы современности — коммунизм и фашизм — основаны на идеалах дробных, ущербных. Они не ставят задачи онтологического восхождения мира и человека, пытаются создать идеальный строй с непреображенными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (расовый или классовый), полагают в свою основу на-

[1] *Чхеидзе К.А.* К проблеме идеократии. С. 362.

[2] Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 702.

[3] *Чхеидзе К.А.* Проблема идеократии // Чхеидзе К.А. Путник с Востока. С. 375.

силие. Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном, активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества. Как мы уже отмечали, этот целостный, богочеловеческий идеал Чхеидзе находил в «Философии общего дела». И именно поэтому настаивал на необходимости «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устроения на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии»[1], призывая к принятию этой концепции и других пореволюционников.

Важнейшим в евразийстве было понятие «месторазвития». Речь шла, с одной стороны, о влиянии географической среды на формирование этноса, а с другой — о влиянии деятельности людей на природную среду, в которой они обитают, о ее трансформации под влиянием жизненной энергии этноса. Как писал историк Г.В. Вернадский, один из теоретиков евразийства: «Сама природа Евразии в наше время есть природа, в значительной мере переработанная русским народом в своих хозяйственных нуждах»[2]. Можно расслышать здесь отголосок многолетних размышлений его знаменитого отца, философа и ученого В.И. Вернадского, о роли разума в биосфере, о творческой деятельности человека, меняющей лик земли. Народ, осваивающий месторазвитие, оказывается строителем ноосферы, точнее той ее части, которая формируется в данной точке географического пространства.

Влияние географической среды на среду социально-историческую лежит в области природного, а значит детерминированного, не зависящего от личных усилий и выбора человека. Обратное влияние человека на окружающую его природу необходимо включает в себя измерения активности и свободы. Именно этот акцент идеи «месторазвития» особенно привлекает К.А. Чхеидзе. В статье «Из области русской геополитики», напечатанной в программном сборнике постскламарского евразийства «Тридцатые годы» (Париж, 1931), говоря о слагаемых государственной формы организации людского сообщества, рядом с фактором месторазвития он ставит другой, не менее важный фактор — «творческие способности населения», готовность к «соработе», к «сотрудничеству»[3].

Одной из ключевых проблем евразийства была проблема соотношения общечеловеческого и национального. На начальном этапе становления евразийской теории идея особности наций и культур, укорененных каждая в свое месторазвитие, превалировала над идеей вселенскости человечества. Именно такой была точка зрения Н.С. Трубецкого, отождествлявшего вселенскость с обезличивающим космополитизмом, с европеизмом, что навязывает миру одну-единственную понятную ему мировоззренческую и социально-государственную модель. Духовный наследник Н.Я. Данилевского, он представлял себе пространство земли как арену жизни и действия замкнутых, автономных культур, залог самобытности которых — в максимальном сосредоточении на

[1] *Чхеидзе К.А.* Ответ на письмо Н.А. Макшеева // Чхеидзе К.А. Путник с Востока. С. 440.
[2] *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 27.
[3] *Чхеидзе К.А.* Из области русской геополитики // Чхеидзе К.А. Путник с Востока. С. 340.

себе и в минимальном пересечении и взаимодействии с другими культурами. И даже тогда, когда в евразийство идейными усилиями философа Л.П. Карсавина была введена идея симфонической личности, большинство евразийцев было готово ограничить симфоническое единство народов только пространством Евразии, замыкая его на самом себе и обособляя от тех наций и культур, которые лежат за границами евразийского мира.

К.А. Чхеидзе, в конечном итоге, не принял такую позицию, хотя в первые проведенные в движении годы и отдал дань евразийскому отталкиванию от европеизма, построив книгу «Страна Прометея» на контрасте цивилизации Запада, эгоистической, атомарной, не хотящей знать о любви, загнавшей человека в каменные лабиринты городов, в душные клетки квартир, где ему остается только умереть незнаемо и одиноко, и Кавказа, возделанной ойкумены, где человек живет в гармонии с миром и Богом, с собой и другими людьми. Сойти с точки зрения Н.Я. Данилевского, которого боготворили идеологи «Исхода к Востоку», помогла Чхеидзе духовная встреча с идеями Н.Ф. Федорова, мыслителя, который выдвигал перед родом людским задачи не только общепланетарные, но и вселенские и был убежден, что человечество, сознавшее себя братством сынов, должно поставить образцом совершенного устроения образ Пресвятой Троицы, неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства Трех (многих) «я». Но в Троице не только отсутствует обособление ипостасей внутри целого, здесь невозможно никакое обособление, ибо нет ничего внешнего, чужеродного, нет чужих — все родные.

Смотря на евразийство сквозь федоровскую призму, Чхеидзе хочет видеть в нем учение об устроении не части, но целого, ищет не конфронтации России и Запада, а их примирения в новом духовно-творческом синтезе[1]. Не только Россия-Евразия, но все человечество должно осознать себя соборным единством народов, и это единство, чтобы быть действительно нерушимым, должно держаться пониманием абсолютной ценности и необходимости каждого своего звена.

Такой подход прямо сближает Чхеидзе не только с духом вселенскости Федорова, Достоевского, Соловьева, но и с планетарным подходом В.И. Вернадского. В свое время познакомившись с программным евразийским сборником «Исход к Востоку» (София, 1921), где была заявлена идея консолидации — но лишь одной части земного шара — Евразии при не слишком скрываемом обособлении от европейского человечества, В.И. Вернадский писал: «Вчера закончил статьи Трубецкого и др. из сборника “Евразийцы”. Много интересного. Но в общем эти идеи мне кажутся одной стороной того общего, которое сейчас творится в человечестве. Главное и характерное — человечество единое. В этом смысле этот элемент единства (интернационала) имеет большое значение во всей истории человечества. Он в конце концов ведет к космичности сознательной жизни»[2].

---

[1] *Чхеидзе К.А.* Моя тема — Кавказ // Чхеидзе К.А. Страна Прометея. С. 260.

[2] Запись в Праге от 4 июля 1922 // В.И. Вернадский. Дневники. 1921–1925. М.: Наука, 1998. С. 65.

Размышления о евразийской доктрине, представленные в записи от 4 июля 1922 года, остались в архиве. Однако, как будто услышав упреки Вернадского, евразийцы в разработке и углублении своей идеологии постепенно преодолевали тенденцию к обособлению. Во многом это было связано с тем, что уже в первой половине 1920-х годов к евразийству примкнули выдающиеся религиозные мыслители: А.В. Карташев, Л.П. Карсавин, В.И. Ильин, для которых христианство было вселенской религией. Наследники русской христианской историософии, они убеждали своих собратьев по движению прислушаться к идее всечеловечества Достоевского, к концепции всемирной теократии В.С. Соловьева, к «философии общего дела» Н.Ф. Федорова, для которого «человечество есть также отечество»[1], все люди — большая семья, разошедшаяся по пространству земли и забывшая о своем источном родстве. И их усилия не остались бесплодными. Во второй половине 1920-х годов и особенно в постклямарский период в евразийстве отчетливо обозначается вектор: от местного к планетарному, от локального ко вселенскому. В программном сборнике «Тридцатые годы» П.Н. Савицкий выдвигает лозунг «От россиеведения к мироведению»[2]. Он подчиняет путь России-Евразии не только требованиям ее культурно-исторического типа, но и всечеловеческим, всемирным задачам. Другое дело, что восхождение ко всецелому и всемирному идеалу начинается для нации с самопознания и самоопределения и через это познание своего и решение национальных задач закладывается путь «к познанию общего», «к выполнению задач вселенских»[3].

В направлении от частного к общему, от национального к всечеловеческому движется в конце 1920 — первой половине 1930-х годов и мысль Константина Чхеидзе. Соединяя идеи П.Н. Савицкого и Г.В. Вернадского о месторазвитии, антропогеографию своего учителя А.Н. Фатеева и теорию государств-материков Н.Н. Алексеева, он встраивает их в контекст русской христианской историософии, прочерчивает лествицу восхождения: от древних племен, имевших свои локальные месторазвития, к античным полисам, затем к государствам, «где субъектом истории является народ или совокупность народов», к «государству-материку» и, наконец, к будущему всепланетарному единству, когда «месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории — все человечество»[4]. Публицист становится одним из создателей и горячих сторонников концепции «идеократического интернационала», которая утверждается в евразийстве на рубеже 1930-х годов. Если идеологи первоначального евразийства под влиянием интернационалистских лозунгов большевизма отрицательно относились к идее интернационализма, видя в ней продукт «романо-германского», космополитического мировоззрения, то Чхеидзе, как сказал бы Достоевский, подни-

[1] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. 1. С. 305.

[2] *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Париж, 1931. С. 59, 62. (подп.: П.В. Логовиков).

[3] Там же. С. 63.

[4] *Чхеидзе К.А.* Из области русской геополитики. С. 336, 340.

мает эту идею «на высшую ногу». Объединение государств-материков и населяющих их больших и малых народов он мыслит как путь к всеземному единству, открывающему новую творческую эру истории.

В федоровском ключе определяет Чхеидзе и задачи рода людского, осознающего свою планету как месторазвитие. «Интегральное изучение и освоение» земного шара, регуляция «его природы, его сил»[1], «организация материи, организация духа, организация Космоса»[2] — таковы перспективы, открывающиеся перед человечеством, вступившим в эру идеократии. Современная эпоха с ее динамизмом, с ее жаждой вселенского делания и доселе невиданной технической мощью не может удовлетвориться тем, что предлагает ей секулярная материалистическая экономика. Муравьиный труд «в свое пузо» не для нее. Она ищет «Общего Дела, в котором соединены усилия веры и труда, воли и интеллекта, каждого в отдельности и всех вместе»[3].

Апология планетарного, вселенского делания заставляла Чхеидзе, критически настроенного к идеологии большевизма, внимательно присматриваться к размаху того строительства, которое осуществлялось в 1920–1930-е годы в Советской России. В этом строительстве, вовлекшем в свою орбиту многомиллионные слои населения, с его точки зрения, присутствовали трансформировавшиеся до неузнаваемости извечные чаяния «Царства Божия на земле», новой, «праведной и, как говорят простые русские люди, правильной жизни»[4]. Социалистическая экономика, противостоящая хаотически-стихийной, зооморфной экономике капитализма, виделась мыслителю первой, еще неполноценной, дефектной пробой пера на путях ко всецелой организации жизни, понятой в самом высоком религиозном смысле этого слова. И задачу евразийства он полагал в том, чтобы вместо обрубленно-секулярного, спрямленно-плоского варианта хозяйственно-исторического делания дать своим соотечественникам и современникам «конечный идеал» преображения мира, устроения всеземного, всекосмического хозяйства, вытекающий из высокого представления о человеке «как орудии божественного разума, который (через веру, любовь и творчество) становится разумом Вселенной»[5].

В человечестве, вступившем в эру планетизации, возрастает роль научного знания. Об этом не раз говорили представители естественнонаучной ветви космизма, и прежде всего В.И. Вернадский. Мировоззренческую роль научного знания в современную эпоху, «когда практика жизни подводит человечество во всех концах земли к проблеме единства», подчеркивал и Чхеидзе. Задаваясь вопросом о том, «куда растет научно-техническая мысль?», он так формулировал ее задачи: «руководящей целью научно-технического прогрес-

[1] *Чхеидзе К.А.* Из области русской геополитики. С. 337.

[2] *Чхеидзе К.А.* Записка о философии Н.Ф. Федорова. С. 692.

[3] *Чхеидзе К.А.* Идеократическое содержание хозяйства // Евразийская хроника. Вып. 11. Берлин, 1935. С. 54.

[4] *Чхеидзе К.А.* Философия Федорова и «пятилетка» // Литературный архив Музея национальной письменности. Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.27.

[5] *Чхеидзе К.А.* Записка о философии Н.Ф. Федорова // Евразийские тетради. № 4. С. 33.

са является овладение космическими энергиями и, следовательно, овладение Космосом. Спектральный анализ, использование энергии морских волн, солнечных лучей, полеты в стратосферу, опыты радиопередачи в междупланетные пространства, искусственное дождевание, проекты оводнения Сахары и среднеазиатских пустынь — все это ввело и вводит нас в тесное общение с силами и жизнью Космоса. Недавний, ограниченный земными рамками, рационализм преодолевается и земля, наша "низменная" земля, осознается небесным телом. Она — принадлежит небу и неотделима от начинаемой нами постигаться Большой Жизни Вселенной. Через это восстанавливается родство человека с природой, но не для того, чтобы человека низвести к природе, а для того, чтобы природу поднять до человека»[1].

Еще в 1910–1920-е годы В.И. Вернадский, говоря о возрастающей роли науки, ставил вопрос о нравственной ответственности за использование научных открытий. Отталкиваясь от трагического опыта Первой мировой и Гражданской войны, он писал: «Дорос ли он (человек) до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?» Этот вопрос, заданный ученым в сборнике «Очерки и речи» (1922), спустя десять лет на новом витке поднимал и Чхеидзе. Ища путей его разрешения, публицист опирался как на построения Федорова, стоявшего за синтез науки и религии в деле преображения мира, так и на идеи космистов 1920–1930-х годов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, видевших в религии — образ цели, конечного идеала, а в науке — средства к осуществлению этого образа. Впрочем, и в самой науке мыслитель стремился раскрыть идеалотворческие потенции, подчеркивая, что научное мировоззрение, «материализм, монизм и эволюционизм», привели «к представлению о "самоодухотворяющеся материи"» что равносильно религиозно-метафизическому «представлению о "материализующемся духе"»[2]. Так наука и религия протягивают руки друг другу. «Из недр генетической "научной" постановки проблем непосредственно рождается "ненаучная" телеологическая, целеустремительная, религиозная проблема — назначения человека и мира. Чувство родства с Космосом вызывает уверенность, что воля, ум и вдохновение человека способны организовать и преобразить Космос»[3].

В 1931 году К.А. Чхеидзе пишет очерк «Наука в СССР» для карманной энциклопедии «Russia USSR». Он проводит ту же мысль о взаимном движении навстречу друг другу материалистов и идеалистов, сходящихся на признании направленности развития мира, неслучайности явления в нем человека, и ищет примирения обоих течений мысли в понятии «материологизма», которое философ В.Н. Ильин определил как «признание Логоса, действующего в материи»[4]. Он пишет о стремлении отечественных ученых построить целост-

[1] *Чхеидзе К.А.* Проблема идеократии. С. 375.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] *Ильин В.Н.* Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря. К.А. Чхеидзе было близко и то понимание смысла научного познания, которое давал В.Н. Ильин в кни-

ную картину природы, подчеркивая их решимость и дерзновенность: «Работы академиков Павлова, Ферсмана, Вернадского, Берга и других русских современных ученых получили мировую известность именно в силу их оригинальности, смелости, бесстрашия. Этот дух бесстрашия, столь необходимый в науке (вспомним Галилея, Ньютона), живет в русской науке, невзирая ни на какие препоны»[1]. То же духовное бесстрашие Чхеидзе находит у Н.Ф. Федорова, поднявшего значение научного знания, неразрывного с верой, на недосягаемую высоту. В статье «Наука в СССР» он называет мыслителя «деятелем-идеологом синтетического типа», родоначальником «нового учения, охватывающего духовную и практическую жизнь, <…> не являющегося ни “идеализмом”, ни “материализмом”, но вбирающего то и другое и одновременно стоящего вне- и над- этими диаметрально противоположными учениями», — учения, которому вслед за В.Н. Ильиным Чхеидзе дает название «материологизм»[2].

Статью «Проблема идеократии», отправленную в 1933 г. в сборник «Вселенское дело», посвященный памяти Федорова, Чхеидзе заканчивал так: «Проблема идеократии упирается в проблему совершенной идеократии»[3]. Увы, мечтам писателя и мыслителя о «совершенной идеократии» и общем деле народов осуществиться было не суждено. Вторая мировая война стерла в прах и ничтожество надежды пореволюционников на третий, спасительный путь, на новый религиозно-общественный синтез, что воссияет с Востока, обновляя другие народы. В оккупированной фашистами Праге Константин Александрович пишет роман «Крылья над бездной». Из скрежещущей, кровавой реальности он уходит в мир светлой легенды, в мир далекого прошлого, куда не донесутся звуки еще одной бойни, развязанной человечеством на противобожеских, превратных путях. Снова перед нами Кавказ во всем его божественном великолепии. Старец Эльдар из Орсундаха, «горного гнезда, что лежит выше полета орлиного, выше облаков грозовых, среди гранитных скал, ледников и лесов, края их никто не увидит», «Эльдар, из рода людей солнечной крови», предки которого «из века в век поклонялись божественному светилу, присягали при сиянии света его», ведет свой неторопливый рассказ о делах давно канувших лет, когда сам он был еще молод, когда была жива его супруга «Дзеннетта, дивный горный цветок», а в горах еще не было колесной дороги. Неторопливо, тихо и мудро повествует старик о вражде двух братьев Кадая и Леуана, перешедшей на их потомков и о финальном исходе этой вражды и торжестве Божией правды. Он скорбит об ушедших и оставляет завет живущим, завет обезумевшему человечеству, забывшему о своем назначении на Божьей

ге «Шесть дней творения»: «Человек, носящий образ и подобие Божественного Слова, <…> поскольку он добросовестно мыслит, а значит — изучает, создает науку — делает это силой Логоса, Его именем; и то, что он открывает, есть действие Логоса в мире» (*Ильин В.Н.* Шесть дней творения. С. 8).

[1] Литературный архив Музея национальной письменности. Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.27.

[2] Там же.

[3] *Чхеидзе К.А.* Проблема идеократии. С. 376.

земле: «живи, верь, надейся, трудись, больше всего люби, сострадай с несчастным, отрицай зло, вечно слушай правду голоса совести своей. Если почудится тебе, будто Бог отступил от тебя или, пав духом, ты внутренне скажешь себе: добро бессильно в этом мире, а зло побеждает, — вспомни в эту минуту печали, что вселенная, не тобою начатая, тобою не заканчивается. Ты не знаешь и не должно тебе знать тайны Суда Божия, но этот Суд творится беспрерывно. Не ломать копье своеволия своего о нерушимую стену Божьего предопределения должен человек, но со смирением и покорностью исповедывать:

— Господин и Повелитель мой, мой Создатель. В меру сил и разумения я исполнил твое предназначение, а в прочем да будет Твоя воля святая»[1].

Роман кончается просветленной и чистой нотой, из уст старика исходит благословение бытию и милосердному Творцу бытия, наделившему этот мир красотой и любовью: «В ясный полдень люблю я выйти на ниву, сесть на выступ скалы и думать, мечтать о былом. Видения прошлого услаждают душу мою. Видения эти подобны туману цвета весеннего неба. Порою лицо промелькнет дорогое. Порою голос услышу, голос, похожий на скрипку кобуз. Вздрогнет старое сердце. Хочет забиться — сил не находит. Какая-то странная влага сочится из глаз потускневших. Некое эхо, как стон, грудь бередит… Тогда собрав последние силы, я поднимаюсь, иду и иду. Я достигаю высокого берега. Внизу бушует река, вокруг бесконечный простор. Я слушаю сердцем святое молчание гор. Я молюсь Единому Богу. Я смотрю на реку, вижу волну уходящую. Я понимаю взор к небесам, я замечаю летящую птицу. Ее крылья простерты над бездной. Тогда я говорю:

Боже, мир Твой подобен волне, освещенной игривым лучом. Мир Твой — над бездной парящие крылья…»[2]

В годы войны семью Чхеидзе постигло и личное горе. Жена Константина Александровича Маркета Сикорова, этнограф и фольклорист (они поженились в 1936 году), родила долгожданных близняшек, но дети умерли, не прожив и нескольких недель. Не думая о себе, о собственных переживаниях — перешагнув порог сорокалетия, он так мечтал быть отцом! — Константин Александрович выхаживает Маркету, стремится вернуть ей веру в жизнь и в себя. Работать в таких обстоятельствах было особенно трудно, но он все-таки пишет — на бумагу ложатся строчки еще одной автобиографической книги «Без гнезд», посвященной последнему акту «белой трагедии», исходу русской армии из Крыма в Константинополь, скитаниям белых изгнанников, истории лемносского военного лагеря. Увы, ни этот роман, ни роман «Крылья над бездной» так и не увидят печати. А вскоре после вступления советских войск на территорию Чехословакии Чхеидзе арестовывают органы СМЕРШа.

Вместе с П.Н. Савицким, лидером евразийского движения 1930-х годов, его вывезли в Советский союз, держали в Лефортово и Бутырках, предъявив обвинение в антисоветской деятельности, а в октябре 1945-го отправили

[1] *Чхеидзе К.А.* Крылья над бездной // Чхеидзе К.А. Крылья над бездной. Роман-сказ. Кавказская проза. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. С. 52.

[2] Там же. С. 212.

в лагеря. Первые шесть лет Чхеидзе проводит в Сиблаге, затем в Озерлаге[1]. Лишь спустя десять лет — в 1955-м — он вернется в Чехословакию. Жену найдет под Прагой в Роуднице над Лабем. Талантливая, высоко образованная Маркета жила все эти годы в страшной нищете, берясь за любую, самую черную работу, лишь бы прокормить себя и Марию, такую долгожданную, такую любимую дочку.

Жизнь налаживалась трудно и медленно. Константин Александрович работает внештатным переводчиком, денег катастрофически не хватает. Очень непросто обстоит дело с печатанием. Те немногие рассказы и переложения кабардинских и балкарских легенд, которые удается поместить в чешской периодике, выходят или под псевдонимом «Ал-Костан», или совсем без подписи. Все же в 1958 году после долгих мытарств и снова под псевдонимом ему удается выпустить сборник сказаний и легенд «Орлиная скала», а в 1971 — отдельным изданием «Невесту гор». Наконец, с 1967 года по заказу чешского Литературного фонда Константин Александрович начинает работать над «Воспоминаниями». Работа захватывает его целиком. В августе 1971-го, когда труд наконец завершен, на его столе 616 страниц машинописи[2]. Жизнь как будто прожита заново — пропущена через себя, через собственное, кровью сердца напоенное слово.

И еще одно главное дело, которому были посвящены последние десять лет жизни Чхеидзе. Fedoroviana Pragensia... Фонд, основанный еще в 1933 году при доброжелательном участии директора Народного музея, историка и библиографа Йозефа Вольфа и заведующего отделом рукописей и архивных материалов, литературоведа Милослава Новотного, теперь вместе с Литературным архивом перекочевал в Музей чешской литературы, в знаменитый Страговский монастырь, высящийся над старой Прагой. Чхеидзе неустанно заботился о своем детище, по мере сил и возможности пополняя его новыми материалами. В 1965 году Константина Александровича разыскала приехавшая в Прагу старшая дочь Н.А. Сетницкого Ольга Николаевна Сетницкая. С этого момента завязалась их переписка, продолжавшаяся до самой смерти Чхеидзе. О.Н. Сетницкая регулярно посылала писателю газетные и журнальные материалы, книги и сборники, выходившие в Советской России, в которых так или иначе упоминалось о Федорове, статьи и заметки по проблемам геронтологии и иммортологии, и все это он передавал в Литературный архив, стремясь сделать Пражскую Федоровиану целостным, синтетическим собранием, отражающим основные направления изучения наследия Федорова в России, Европе, Америке. Он с радостью поддерживал молодых историков литературы и философии как в Чехии, так и за рубежом, которые интересовались взглядами Федорова и писали о нем.

---

[1] *Bystrov V.* Život a dílo Konstantina Čcheidzeho // Zírající do Slunce. S. 53.

[2] К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой, 4 сентября 1971 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

Забота о Пражской Федоровиане и работа над мемуарами, в которых Чхеидзе стремился «“красной нитью” показать свой путь к Н<иколаю> Ф<едорови>чу и его установкам»[1], обращает его и к другим фигурам ноосферной, космической мысли — К.Э. Циолковскому и В.И. Вернадскому, а также к христианским космистам — В.С. Соловьеву, Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову: их имена звучат в переписке с О.Н. Сетницкой — то по отдельности, то в связи с Федоровым. О Вернадском, выдвинувшем идею планетизации человечества, Чхеидзе пишет с особенной теплотой: «В.И. Вернадского уже давно знаю и высоко ценю»[2]. А еще внимательно присматривается к идеям французского собрата русских космистов П. Тейяра де Шардена, дававшего религиозное измерение идеи ноосферы и ставившего верующий разум основой будущего мегасинтеза: «Только христианство способно на современной земле синтезировать в едином жизненном акте Все и Личность»[3]. В письмах своей московской корреспондентке Чхеидзе упоминает имя о. Тейяра не раз: «Сейчас много пишут о философе “неокатолике”, им интересуются и марксисты. Зовут его Тейльярд де Шарден»[4]; «Т. де Шардена читал — “О природе”, по-чешски. Замечательный мыслитель»[5]. «Шарден глубок и значителен»[6]. Что, впрочем, и не увидительно. Тейяр реально осуществил тот синтез веры и знания, в необходимости которого Чхеидзе так убеждал в 1930-е годы своих собратьев по евразийству. А именно этот синтез, по мысли писателя, как воздух необходим современному миру.

Когда-то философ и богослов, один из выдающихся мыслителей русского зарубежья Владимир Ильин, назвал Федорова «библиологом и библиософом», «служителем духа вечной памяти»[7]. Таким же «служителем духа вечной памяти», ткавшим всей своей жизнью и творчеством нити живой связи идей и времен, был писатель, общественный деятель и философ, создатель Пражской Федоровианы Константин Александрович Чхеидзе.

---

[1] К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой. 6 декабря 1970 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[2] К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой. 15 мая 1970 // Там же.

[3] Цит. по: *Старостин Б.А.* От феномена человека к человеческой сущности // Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 32.

[4] К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой. 21 апреля 1968 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

[5] К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой. 15 мая 1970 // Там же.

[6] К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой. 22 августа 1970 // Там же.

[7] *Ильин В.Н.* Н.Ф. Федоров. «Философия общего дела» // Копия с авторизованной машинописи. Собрание Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова.

НУЖЕН ЛИ КОСМИЗМ СОВРЕМЕННОСТИ?

Вместо заключения

«Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» — таким эпически длинным, стилизованным под древние тексты названием озаглавил философ общего дела Николай Федоров главное свое сочинение. Как будто перекинул мост из далекого девятнадцатого века к нам, обитателям двадцать первого, задающим все тот же евангельски детский вопрос: «Как нам научиться жить вместе?» Задающим тогда, когда в мире нарастает ощущение катастрофы и каждое второе событие современности, кажется, бьет наотмашь по вере в то, что люди могут устроиться на земле согласно и счастливо, не враждуя и не убивая.

«Попыткам <…> устранения небратства и восстановления братства история потеряла счет, — попыткам, при которых не обращалось внимание на причины, производящие разъединение». С такого тезиса начинает Николай Федоров собственный опыт братотворения, обращаясь к исследованию именно этих причин.

Исследование приводит к ответу: корень разъединения — в человеческой смертности. Именно смертность, отравляя личность токсинами страха, тоски, отчаяния, злого цинизма, перечеркивает надежду на гармоничное устроение жизни. Смертность, неразрывно связанная в порядке природы с законом вытеснения и борьбы существ, является не просто психологической, но онтологической почвой небратства.

Нынешняя история — «история как факт» — есть «взаимное истребление». Восстают народ на народ, царство на царство, вражда обостряется, затухает, снова растет, столкновения обретают то локальный, то масштабный характер. Для Федорова они неизбежны, пока не будет осознана «действительная причина всех бедствий». Вспомним, как «подпольный герой» Достоевского, которого «законы природы всегда обижали», смещает свой гнев и оскорбленность на ближних: о «каменную стену» бейся не бейся — только голову расшибешь, а люди в отличие от бесстрастного порядка природы чувствуют и страдание, и боль, и обиду. Так что свою версию братского состояния человечества и путей к этому состоянию Федоров выстраивает на идее преодоления смерти, причем мыслит это преодоление радикально: человеческий род должен преобразить смертный порядок природы, стоящий на розни и порождающий рознь, в братски-соборный, достичь бессмертия в полном составе, вернуть жизнь всем, кто когда-либо жил на земле.

На трезвый, рационально настроенный взгляд такая перспектива кажется утопической, но для Федорова утопично другое: пытаться согласно устроиться в мире, в котором правит свой бал старуха с косой, прикрываться от неумолимой смертной реальности то идеологией, то партийной программой, то успешным бизнес-проектом. Утопично надеяться на преодоление войн и вражды, пока не выкорчеван главный корень раздора. И стучащийся во все двери «вопрос о богатстве и бедности», порождающий войны, революции, локальные и масштабные конфликты, обостряющий социальную рознь, по убеждению мыслителя, не будет решен, если не подчинить его другому, всеобъемлющему вопросу — «о смерти и жизни», о фундамен-

тальной, природной бедности человека, который неумолимо стареет, слабеет, болеет и умирает.

Возможно ли решить этот вопрос? Для Федорова — не только возможно, но попросту необходимо: иначе «вечный мир», о котором столько мечтали политики и философы, — только злая насмешка над человеком, иллюзия, исчезающая перед горгоньим лицом жизни, какова она есть.

Человечество, как Сизиф, напрягая последние силы, катит в гору камень социальных отношений, уговаривая себя: вот уже она, вершина горы, нужно только чуть-чуть поднажать: перейти от самодержавия к конституции, свергнуть эксплуататоров, провозгласить идеал коммунизма или, опираясь на веберовскую этику, попытаться соорудить нечто вроде капитализма с человечьим лицом... Но у самой горы или на подступах к ней, да что там — даже на полдороге — камень неумолимо срывается и обрушивает человеческий род в бездну хаоса, крови и братоубийства. А ведь на внешний взгляд камень вполне подъемный: человек, катя его на гору, не замахивается на несбыточное, обустраивая только свою локальную — социальную — нишу.

Федоров же взваливает на плечи рода людского ношу совершенно немыслимую. Регуляция природы, освоение космоса, бессмертие и воскрешение — каждая из этих задач имеет универсальный, поистине вселенский масштаб. Регуляция природы начинается с противодействия стихийным бедствиям и катаклизмам, вроде землетрясений, наводнений, цунами, эпидемий, уносящих здоровье и жизни людей, и завершается трансформацией самих природных законов — чтобы рождение новых существ не оборачивалось вытеснением родивших, чтобы человек обрел автотрофность и больше не пожирал чужой жизни и природа не виделась «вековечной давильней», как герою Николая Заболоцкого в поэме «Лодейников», а стала братским собором всей твари. Освоение космоса начинается с выхода на околоземную орбиту, продолжается освоением Луны и планет Солнечной системы, а завершается расселением воскрешенных поколений во всей Вселенной, преображаемой творческим гением человека-художника. Первым шагом к преодолению смерти становится продление жизни, блокировка старения, вывод из состояния клинической смерти, а апофеозом мыслится всеобщее воскрешение.

— Это неподъемно, это уж точно будет Сизифова ноша! — так и слышишь возмущенные восклицания.

Впрочем, задачи, о которых говорит Федоров, кажутся неподъемными лишь тогда, когда мы смотрим на них из пределов и возможностей настоящего. Если же продлить вектор развития в будущее, то бессмертие, воскрешение, преобразование космоса предстают как уходящие за горизонт этапы пути, сравнимого с тем, что прошло человечество от каменного топора, наскальных рисунков, пещер и шкур, согревающих тело, до современной цивилизации с ее небоскребами, лайнерами, космическими аппаратами, суперкомпьютерами, медициной, творящей почти чудеса, биотехнологиями и интернетом. И вправду: что бы сказал обитатель каменного века, если б ему, как в волшебном зеркале, показали наш нынешний мир? «Нет, — воскликнул бы он, — Невозможно!», — произнеся в точности то, что восклицаем теперь мы, слыша о начертанных Федоровым перспективах истории.

Между тем человечество движется в своем развитии именно стремлением к невозможному. Толчок изобретениям и открытиям дают Икары, рвущиеся к Солнцу несмотря на безумство и смертельную опасность полета. В основании научных и технических прорывов цивилизации лежит мечта — «мысль, фантазия, сказка», как опре-

деляет эту первую ступень творческого действия в мире Константин Циолковский, не забывая, впрочем, про «научный расчет», что служит основанием реализации всякой мечты, и про «венчающее» мысль «исполнение».

Андрей Платонов, у которого федоровская «Философия общего дела» была настольной книгой, писал: «Надо любить ту Вселенную, которая может быть, а не ту, которая есть. Невозможное — невеста человечества, и к невозможному летят наши души...» То, что это прозвучало из уст художника слова, совершенно не удивительно. Искусство — та сфера, которая по самой своей природе связана с созиданием идеала, оно не боится изображать и проектировать будущее, постоянно опережая время и дерзая увидеть то, что отстоит от текущего момента истории на сотни и даже тысячи лет. Именно по следам писателей и художников идут потом деятели техники и науки, облекая в реальную плоть то, что в искусстве явилось художественной мечтой, идеалом.

«Идеал есть крайнее, последнее и высочайшее задание, к которому стремится человечество», — писал Николай Сетницкий, один из ведущих представителей русского космизма XX века. Именно такое «крайнее, последнее и высочайшее задание» ставил перед человеческим родом его тезка Николай Федоров, говоря о победе над смертью.

Смертность для Федорова — и глубинное препятствие к созданию гармоничного общества и — одновременно — та основа, на которой может произойти человеческое объединение. Ведь смертны и Ротшильд, и последний бедняк, и коммунист, и демократ, и нобелевский лауреат, и самый заурядный, среднестатистический человек, из числа тех, чья жизнь и судьба в масштабе истории — quantité négligeable (величина, которой можно пренебречь). Каждый ребенком впервые осознает, что он смертен, что смертны близкие, и пытается преодолеть свой ужас и боль. Каждый выстраивает заслон против смерти — один опирается на религию, другой находит утешение в максимах философии, третий видит свое бессмертие в продолжении рода, четвертый — в культурном творчестве и др.

Всякая наша реакция на смерть, даже внешне кажущаяся примирением с ней, когда мы говорим: «Смерти нет», исповедуя или буддийскую нирвану, или бессмертие души, или эпикуровское «Пока мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть вступает в свои права, нас уже нет», есть явное или скрытое, прямое или трансформированное сопротивление смерти. Сопротивление развоплощению, хаосу, злому ничто. Человек — борец со смертью, даже если он смерть отрицает, и в этом — уникальность его места в природе как существа не только мыслящего, но чувствующего, действующего, стремящегося к совершенству.

Н.Ф. Федоров и философы-космисты XX века Н.А. Умов, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский считали человека, его память, труд и культуру той силой, которая борется с энтропией, спасая Вселенную от тепловой смерти, внося в нее начало «стройности», созидая ноосферу, открывая новый, сознательно-творческий этап развития Жизни. Мир, в их представлении, собирается вокруг человека, становящегося «владыкой твари», и победа над смертью — condition sine qua non этого собирания.

В авангарде борьбы с энтропией у Федорова идут искусство, наука, религия. Религия открывает цель действия, наука дает средства, искусство — прекрасную форму. Солдаты светлого воинства Жизни — художники и ученые. Когда-то на заре человечества примитивные технические орудия, первобытная медицина стали первой рукотворной дамбой, поставленной на пути смерти. Первый художник рисовал образ

отца, первый скульптор воздвигал памятник, первый поэт слагал погребальные гимны, превращая творчество в труд воскрешения, пусть пока только мнимого, но в перспективе истории призванного в союзе с другими сферами человеческой практики стать действительным миростроительством, выйдя на пространства Вселенной и преображая ее.

Двадцатый век начался со стремления искусства перерасти пределы творчества «мертвых подобий», «эстетической реальности», горделиво возвышающейся над реальным течением жизни, которая этим рафинированным, «чистым» художеством никак не затрагивалась, с дерзновенной попытки авангарда влиться в поток истории и жизнь, захваченную этим потоком, преобразить. «Искусство рождается там, где призыв к творчеству есть именно призыв к творчеству жизни», — декларировал Андрей Белый. А архитекторы и художники авангарда полагали поприщем действия космос, по слову Федорова, все «ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры», призванные ожить и расцвесть в руках человека творящего.

Художественный акт — локальный и одновременно вселенский, на своих высших взлетах он исполнен жаждой «всемирной сизигии», той «общей гармонии», которая предносилась взору Достоевского в финале «Пушкинской речи» и которую запечатлел Велимир Хлебников в названии поэмы «Ладомир», соединившем понятия «лада» и «мира», блага и общности. Чаяние братства в мире, раздираемом рознью и смертью, — характерная черта искусства в эпоху, когда человечество начинает сознавать свою планетарность. Именно художники в ситуации распадения мира начинают его собирание. Так Василий Чекрыгин после русской революции и Гражданской войны, голода и восстания братьев на братьев и сынов на отцов восстанавливал распадшийся мир в грандиозном художественном замысле Собора Воскрешающего музея, звал своих собратьев художников принять участие в коллективном — братском — акте росписи его стен и заявлял, что высшим, совершенным художеством может быть только «Преображение Космоса», «Построение Рая». Так Андрей Платонов, возведший сиротство в этическую и метафизическую категорию, увидевший в ней горькую антитезу родства, призывал в духе Федорова к восстановлению единой цепи и, памятуя евангельское «Будьте как дети», влагал в уста своих маленьких героев мечты о всеобщем братстве и одолении смерти.

Русский космизм говорит о преодолении розни, о том, «как научиться жить вместе». Может быть, именно поэтому, так чувствительны к нему художники. Языком искусства, не боящегося экспериментов, творимого поверх барьеров — политических, национальных, религиозных — они стремятся примирить правду личности и правду общности, строя проекты, где эти правды не конфликтуют, а врастают друг в друга.

И действительно — что делить и за что соперничать людям разных народов, если их домом должна стать вся Вселенная? Можно ли говорить об ограниченности ресурсов Земли, если ареал жизни землян будет расширен до бесконечности? Не глупо ли утверждать, что кому-то не достанется места под Солнцем, если Солнце будет светить внутри каждого человека? Можно ли опасаться, что не хватит времени жизни, и бежать к своей цели, локтями расталкивая других, если растущий, преображающих себя человек призван к овладению временем, к выходу в творческую вечность с ее многоцветной палитрой возможностей? Федоров учит человечество смотреть за горизонт и этот горизонт высветлять, а не строить апокалиптические сценарии, рисуя картины грядущей гибели мира. Учит видеть будущее как пространство открытых путей, вари-

антов развития, как движение к совершеннолетию, исполнение евангельской заповеди о совершенстве.

Но в чем, как говорил Достоевский, «тайна первого шага»? По Федорову, без победы над смертью невозможно единство человечества. Но и победа над смертью без единства человечества невозможна. Достижение одного — необходимое условие явления в мир другого. Можно ли разомкнуть этот замкнутый круг?

Федоров размыкает его через любовь. Ту любовь, которая связывает людей в лоне семьи, которая распространяется и на тех, кто стоит за пределами рода. Своей полноты эта любовь достигает не в любви родителей к детям или двух муже-женских половинок друг к другу — любви, в глубинах которой скрыт натуральный инстинкт продолжения рода, но в любви детей к отцам и матерям, расширяющейся вниз по лестнице поколений — к бабушкам, дедушкам, пра- и прапрадедам, вплоть до тех, кого лично не знаешь, кто ушел до твоего рождения и тем не менее «записал» частичку себя в своих потомках. Это любовь высшая, сверхприродная, которая, в отличие от родительской или муже-женской любви, не имеет подхлеста в виде инстинкта продолжения рода и воспитания потомства. Именно она, с точки зрения Федорова, является мерой человечности человека. «Тайна братства скрывается в отцах». По любви к предкам, к тем, кто нам «дали, точнее, отдали свою жизнь», люди, по Федорову, и становятся братьями.

Для мыслителя нет деления на своих и чужих. Все родные, все произошли от единого корня Адамова. В братски-родственной общности уравнены большие и малые, выдающиеся и неприметные, властители человечества и те, что владеют, и то с оговорками, только собственной жизнью. Родство персоналистично. Там, где на мировых весах конкретная судьба — не более чем цифра статистики, Федоров видит лицо. Индивидуальность с тем неповторимым рисунком, который оставляет она на полотне времени. Даже если это не центральное запоминающееся изображение, а какая-нибудь периферийная, микроскопическая деталь.

История — не каталог событий, но собор лиц. И принцип, который ложится у Федорова в основу истории, стремящейся выйти из состояния розни, евангельски прост: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Эгоизм и альтруизм, индивидуализм и коллективизм — две противоположности, раздирающие человечество и не существующие одна без другой. Федоров же говорит о родстве, высший образ которого явлен в Троице: три ее Лица неслиянны и нераздельны и царствует между ними любовь. Недаром и Христос, обращая к ученикам, а через них ко всему человечеству, заповедь о единстве, уподоблял его Своему единству с Отцом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

Полнота личности — не в обособлении, но во взаимодействии с другими «я»: именно взаимодействии, а не смешении в безликую массу. «Со всеми и для всех» — это не стадность. Это соборность, скрепляемая любовью и творчеством. Братское целое, лучащееся светом каждой личности, бесконечно ценной, бесконечно любимой, бесконечно нужной и призванной к вечности.

* * *

Современности космизм нужен как воздух. Наше время страдает поразительной духовной бескрылостью. При стремительном развитии научного знания, растущей технической мощи, совершенстве средств сообщения, при тех невероятных возможностях, которые открывает человечеству эра цифровых технологий, у землян, вступивших в III тысячелетие, низкий ценностный и смысловой потолок. Глобальный мир

лишен общей цели, той «высшей идеи существования» (Достоевский), без которой утло и зыбко бытие личности, государства, человечества вообще. Мы все меньше задумываемся о том, что человек не только дан, но и задан, что он — не стандартизованный индивид, призванный быть оперативным и эффективным участником торгово-промышленного и информационного оборота, а личность, которой дана заповедь совершенства — «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Об этом возрастании к совершенству и говорят нам философы-космисты. Они ставят человека в центр бытия, но не в плане гордыни и превозношения, а в смысле его ответственности за природу, за всю тварь, которая, по слову ап. Павла, «совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 22). Человек для них существо, через которое, как писал В.С. Соловьев, совершается «космический рост» мира, увеличивается его «стройность». Он призван к искусному и любовному хозяйствованию в мире, а не к эгоистическому, утилитарному его расхищению.

Мы привыкли видеть в науке и религии противниц, нежели духовных сестер. А ведь они и есть сестры. Выдвинутый В.И. Вернадским идеал ноосферы, в котором научное знание и человеческое действие неразрывны с этикой и идеал становящегося Царствия Божия, предносившийся взору христианских космистов, в конечном итоге сходятся. Недаром о. Павел Флоренский фактически объединил их в понятии «пневматосферы», назвав человеческую культуру, понятую расширительно, орудием Логоса, противостоящего энтропии. В философии космизма, или, как ее еще называют, течении активно-эволюционной, активно-христианской мысли, примиряются Шестоднев с эволюцией, развитие мира обретает векторность, обнаруживает целевой, восходящий характер. У Федорова активность человека в мире предстает и как Божественная заповедь («обладание землей»), и как требование природы, начинающей через вершинное свое создание «сознавать себя и управлять собою». Христианство он понимает как религию дела, призывающую не только к духовной, нравственной, социальной, но и к онтологической активности. Научное знание и преобразовательное действие включаются в «работу спасения», служа преодолению смерти, «восстановлению мира в то благолепие нетления, каким он был до падения». По точному выражению Владимира Соловьева, наука становится «всемирной медициной»: ее задача не только исследование мира, но и благое действие в нем.

В Средние века философия была «служанкой богословия». Ныне философия и наука призваны стать его соработниками. В свое время Валериан Муравьев, один из философов-космистов 1920-х годов, писал о том, что и наука, и христианство одушевлены пафосом обновления мира, и когда они действуют вместе, у религии есть руки, а у науки — высшая цель. Разлад с наукой и связанными с ней сферами человеческой практики приводит к тому, что христианство теряет свои позиции, перестает быть творческой силой истории и секулярный мир, радуясь своей вседозволенности, вытесняет ее на задворки развития. А для науки неимение высшей религиозной цели приводит к ценностной девальвации, к служению различным, подчас друг другу противоречащим и этически сомнительным целям, к тому, что одно и то же открытие начинает работать как на созидание, так и на разрушение. Впечатляющий символ — атомная энергия, подающая свет в дома и способная стирать с лица земли города, как во время атомной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. Так вот Муравьев, вслед за Федоровым, которого он считал одним из своих главных философских учителей, подчеркивал, что Церковь, сознающая религиозную ответственность человека за бытие, должна на новом витке обратиться к людям науки, призвав их на службу богочело-

веческому идеалу. Ныне такой призыв актуален, как никогда. Но чтобы он состоялся, нужно, чтобы и само христианство в лице его главных конфессий оказалось способно на религиозное дерзновение, на то, чтобы признать решение глобальных проблем современности заданием Церкви, важнейшей частью исполнения заповеди «обладания землей».

И главное — современный христианский мир нуждается в преодолении смертобожничества. Люди Церкви очень легко забывают слова ап. Павла: «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26). И не просто пасуют перед курноской, но превозносят ее как блаженный переход в вечную жизнь, забывая о том, что в Евангелии нет никакого преклонения перед смертью, но есть деятельное и неустанное противодействие ей, причем на всех уровнях: духовном и физическом, человеческом и природном. Борьба со смертью духовной осуществляется через любовь, а физической — через неустанное противодействие смерти, которое являет Христос, исцеляющий больных, воскрешающий умерших и заповедующий это ученикам: «Ходя же, проповедуйте, яко приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10, 7–8). С самой природной материей работает здесь Спаситель, разделяющий хлебы, утишающий бури, ходящий по водам. С точки зрения Федорова, философа активного христианства, эта задача активного противодействия смерти стоит перед всем человеческим родом.

В науке поддержки требует все то, что работает на жизнь и на человека как средоточие жизни чувствующей, сознающей, творящей, что содействует переходу от нынешнего паразитарно-хищнического типа существования к новому, совершеннолетнему бытию, к сознательно-творческой регуляции природных процессов. Это и внешняя регуляция, направленная на борьбу со стихийными природными катаклизмами (эпидемии, землетрясения, цунами, бездождие), и регуляция внутренняя, обращенная на человеческий организм, и работа с психической, душевной сферой личности, и гармонизация межчеловеческих отношений. При этом, что важно для Федорова, регуляция основывается на досконального и глубоком изучении земных и космических процессов, законов функционирования биосферы, а не на непросчитываемом «блицкриге», «хакинге» природы земли или организма человека. Природное целое — не компьютерная программа, которую можно «взломать». Взлом, как, впрочем, и в кибернетических объектах, обернется нарушением системы, ее ослаблением, деструкцией, неизбежно ведущей к гибели.

«Хакинг» природы не дает глубинного знания и управления. Комисты же, напротив, призывают к последнему. Более того, ставят перед человеком гораздо более дерзновенные задачи, оставляющие далеко позади «хакерские» амбиции современного утилитарного мира, помешанного на принципе одноразовости и вносящего этот принцип и в понимание жизни. В частности, речь идет о возможности регуляции не только человеческого мира, но и той части биосферы, обитатели которых приближены к человеку и недаром называются «братьями нашими меньшими».

Любовь как принцип связи, отношения, действия распространяется у Федорова не только на человечество в составе всех поколений. Эмпатия, субъект-субъектное отношение обращено в космизме и на животных и даже растения, нудит к тому, чтобы искать способы продления жизни и движения к бессмертию и для них. Михаил Пришвин писал о любви «раз-личающей», когда человек неравнодушным, любовным зрением выделяет из множества подобных существ конкретные особи и, устанавливая с ними родственно-сердечные отношения, оличивает их, выводит «из стада». Но вый-

дя из стана на любовный зов человека, животное уже не может в стадо вернуться, оно, как в горьковской «Песне о Буревестнике», затертой идеологической критикой, но глубоко истинной в ее этическом пафосе, должно идти «вперед и выше, все вперед и выше» — к свету сознания, к бессмертию, к творчеству. Это то, что в художественной форме передавал Николай Заболоцкий в поэмах «Безумный волк», «Торжество земледелия», или Даниил Андреев в «Розе мира» и «Железной мистерии».

Да, все в бытии — от былинки до далекой звезды — находится в орбите сердечно-родственного попечения существа сознающего. Не только межчеловеческое родство, но собор твари — таков, для Федорова, идеал будущего. Учиться жить вместе мы должны и друг с другом, и с нашими братьями меньшими, соседями по существованию, заменяя эксплуатацию мира его регуляцией, внося нравственное начало в саму природу, противопоставляя царствующему в ней закону борьбы и взаимного пожирания, от которого страждет живое, закон всеединства, любви и бессмертия. В видении Царствия Божия у Пророка Исаии животные перестают быть хищниками и волк мирно пасется рядом с ягненком. Даниил Андреев, талантливый продолжатель идей русских космистов, говорил не просто о задаче «воспитания человека облагороженного образа, превращении планеты в сад», а человечества — в братство, но и о «науке зоовоспитания», о преображении животных, наших меньших братьев по существованию, об обретении ими сознания, о полноте субъект-субъектного отношения к ним.

Призыв Федорова «Наше тело станет нашим делом» получает в наши дни новый импульс. Во всем мире ведутся интенсивные разработки в области борьбы с болезнями, провоцирующими инвалидность и смертность, изучаются механизмы старения, разрабатываются методики долголетия. К сожалению, мировые державы еще очень далеки от того, чтобы утвердить эти области знания и научного поиска делом общественной и государственной важности, стратегической задачей, не менее важной, чем задача укрепления экономики и способность защититься от политического и военного давления со стороны других стран, коль скоро они забывают о братстве. Пока мы все еще не видим в них планетарной перспективы, не понимаем, что, преодолевая старение, борясь со смертью, исполняем наше эволюционное предназначение, работаем на будущее биосферы, Земли, человека.

Внимание к проблеме продления жизни ослабляет наша собственная духовная шатость, зыбкость нравственных основ, скрепляющих общественное и державное целое, социальный эгоизм, ориентированность всего строя жизни на постоянную сменяемость поколений, на то, что старики непременно должны уходить, уступая дорогу власть имеющей юности. Несмотря на высокие слова о социальных гарантиях, отношение к пожилым людям подчас очень цинично. В цивилизации потребления с ее жесткой формулой «товар — деньги — товар» они — люди «второго сорта», «доживающие» свой срок, отработанный шлак, которому не место среди благородных металлов (нужды нет, что «новое младое племя» поднялось на их плечах и взращено их трудами). Так же неинтересны этой цивилизации малоимущие: они не являются эффективными потребителями услуг, в том числе тех, что непосредственно связаны с обеспечением здоровья и качества жизни, — в ситуации, когда «весь мир — базар» (А.К. Горский), и священный для Федорова «санитарный вопрос» становится предметом торга.

Для ноосферного миропонимания подобное отношение к старости и бедности неприемлемо в принципе. Оно говорит об абсолютной ценности каждой человеческой личности вне зависимости от возраста, талантов, социального статуса, пресловутой

платежеспособности, подчеркивает невозможность какой бы то ни было сортировки людей, декларирует равенство доступа к знанию и технологиям. Глобальность здесь сочетается с персонализмом, требующим полноты развития, полноты счастья, бессмертия, творчества для всех землян, прошлых, настоящих и будущих.

Утверждать этот персонализм, идею уникальности и неповторимости человека, его ценности вне зависимости от внешних материальных или физических его возможностей — коренная задача этики и права. В конституциях стран мира должно быть утверждено право не просто на жизнь, но и на бессмертие. И тогда совершенно иначе общество будет относиться к людям, перешагнувшим пятидесятилетний, шестидесятилетний, восьмидесятилетний порог. И программы «Активного долголетия» перестанут сводиться к пропаганде здорового образа жизни и правильного питания или приобретения новых навыков для рынка труда, обнажая все свое лукавство в ситуации негласных запретов приема на работу лиц пожилого возраста, о которых не говорят, но о которых все знают, равно как и проблем с качественным и своевременным получением не только высокотехнологичной медицинской помощи, но и даже первичной, амбулаторной. В случае признания права личности на долгожительство и бессмертие они станут действительно комплексными программами не дожития, а развития. Изменит свое качество и паллиативная помощь, которая ныне является медицинским сопровождением умирания, гуманным облегчением нестерпимых страданий. Персонализм, соединенный с активным развитием биологии, медицины, новых технологий, позволит радикально расширить возможности паллиативной помощи, превращая ее в спасение от смерти, когда из хосписа путь будет не только на кладбище, но и назад — в живую жизнь.

Рыночная экономика, построенная на принципах прибыли и конкуренции, мало заинтересована в развитии фундаментальных программ, если они прибыли не приносят. Но экономика сотрудничества, экономика общего дела, о которой писали Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков, В.И. Вернадский, неразрывно соединенная с персонализмом и коллективизмом, с этикой соборности, напротив, способна обеспечить развитие прорывных отраслей и вывести в сферу общедоступности высокотехнологичную медицинскую помощь и те достижения в сфере продления жизни и практического бессмертия, которые ныне являются дорогостоящими и принципиально недостижимы для всех.

Прежде всего речь идет о технологиях омоложения, услугах крионики, сохранения и расшифровки ДНК и др. В настоящее время они не существуют и не могут существовать иначе, чем на коммерческой основе, заведомо отсекая 99 процентов живущих. Между тем изменение отношения к старению и смерти, признание старения болезнью, а не естественным процессом, признание права на жизнь и бессмертие позволят ввести высокотехнологичные операции в систему государственной поддержки и развития. В частности, учеными уже было высказано предложение брать ДНК у каждого новорожденного, создавая тем самым банки ДНК всех живущих. И это будет еще один шаг в деле признания уникальности и неповторимости каждого человека, готовности человечества реально сознать себя братством и не потерять ни единого из рожденных.

Много сейчас спорят о тех направлениях научного поиска, которые связаны со вмешательством в физическую природу человека: об экспериментах с геномом, об идее клонирования человека. Но давайте зададимся вопросом: что мы понимаем под идентичностью? Наличный статус человека как существа пожирающего и вытесняю-

щего, отравленного токсинами смертности, царя в мысли и воображении, а в реальности — раба любого микроба, или преображенную, обоженную его природу, которую явил нам Христос, «первенец из умерших». По мысли космистов, человек должен стремиться к подлинной, богочеловеческой идентичности, восходить к новому бытийному статусу, совершенствуя и духовное, и телесное свое естество. Недаром Вернадский выдвигал идею автотрофности человечества, открывающую перспективу избавления от греха пожирания, а Федоров говорил о том, что человек должен учиться у природы «естественному тканетворению». Сейчас активно развивается такое перспективное направление, как регенеративная медицина, нащупывающая пути восстановления поврежденных тканей и функций организма, ведутся работы в области выращивания органов, что в будущем позволит решить не только технологические, но и этические проблемы трансплантологии.

Что касается клонирования и экспериментов с геномом... Нужно не блокировать эти исследования, а взять их под контроль совести, дать им соответствующее направление — чтобы они служили благу, творческой эволюции. Мы же, ужасаясь воображаемым монструозным последствиям — мол, нечистоплотные политики в союзе с учеными наплодят миллионы человеческих клонов, воинов или послушных рабов, подчас выступаем даже против терапевтического клонирования... Наука идет вперед — это объективный процесс. Достаточно вспомнить Вернадского, называвшего научную мысль планетным явлением, а разум человека — «великой геологической и, может быть, космической силой». Ставить заслон этой силе — занятие бесполезное. Но важно сделать так, чтобы разум не стал холодным, безжалостным, эгоистическим, а для этого, как подчеркивал Н.А. Умов, его вечным спутником должна стать агапе, любовь.

Расширение персонализма, соединение науки и этики будет вести к тому, что и разговор о правах эмбрионов будет вести не к запрету ЭКО, а к готовности человечества дать жизнь каждому оплодотворенному эмбриону, как личности, имеющей право на жизнь, развитие и бессмертие. Ибо запреты стреножат развитие научного знания, а совесть, ответственность и любовь — вдохновляют и направляют.

О совершеннолетней любви, которая должна стать единственным универсальным законом развития жизни, человеческого общества и природы, много говорил Николай Федоров. Именно поэтому нравственные аспекты его учения так сегодня важны. Этику соборности, общего делания он выразил так: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Вот он, высший принцип устроения для планетарного человечества, основа действия в настоящем и маяк нашего движения в будущее. В проекте всеобщего дела, объединяющего науку и веру, центральное место занимает любовь к отцам и предкам, к тем, кто «нам дали, точнее — отдали свою жизнь». Именно она рождает стремление к воскрешению, становится основой всечеловеческого родства. Но действительно ли возможно создать совершенное общежитие, сделать людей братьями, отыскать формулу «вечного мира»? Для Федорова «тайна братства скрывается в отцах», и правда этой мысли философа становится все очевиднее. Всенародная акция «Бессмертный полк», когда ежегодно в День Победы на улицы городов выходят миллионы «сынов и дочерей человеческих» с портретами отцов, дедов, прадедов, участников и героев Великой Отечественной, по духу является глубинно федоровской и воскресительной. Соборное, сердечное памятование о тех, «которые нам дали, точнее — отдали жизнь», объединяет людей разных поколений и национальностей, разных убеждений и вер. Несколько лет назад одна из участниц шествия очень

хорошо сказала о настроении, которое одушевляет участников «Бессмертного полка»: «Пасхальная радость встречи».

Столь же важны и нравственно образующи и другие мемориальные акции — в том числе те, что проходят в дни памяти жертв политических репрессий у Соловецкого камня, на Бутовском полигоне, в тех местах, где покоится прах безвинно убиенных. Эти акции очень важны, ибо позволяют быть на духовной страже, сознавая, что человек не имеет права разрешать себе насилие над человеком. Но не менее важно в этих акциях сохранять дух мира и сердечной молитвы, не допуская вторжения политических лозунгов, неизбежно влекущих за собой энергии противостояния, ненависти и розни, которые, как предупреждал еще Федоров, несовместимы с идеей «памяти, общей для всех людей». Нельзя забывать: не только жертвы репрессий, но и их деятели и вдохновители уже приняли высшую меру наказания — смерть.

«История есть всегда воскрешение, а не суд» — писал Федоров. И труд воскресительной памяти меньше всего должен быть таким судом. Более того, именно воскресительная память и воскресительный труд может стать и трудом искупления. Соединения потомков палачей и жертв, поднявшихся над политическими разделениями, неродственностью и небратством и готовых на совместный труд памяти, молитвы, а потом и возвращения жизни.

В свое время К.А. Чхеидзе, прошедший через ужас и кровь Гражданской войны, где буквально брат восставал на брата, друг на друга и сын на отца, попав в советский лагерь, описывал, как по одну сторону от него, бывшего белого офицера, лежал красный партизан Орцхо Мальсагов, а по другую — бывший махновец. Если бы тридцатью годами ранее они сошлись на ратных полях, единственным исходом встречи стала бы убийственная, кровавая схватка. А теперь они были вместе, и страшный опыт Гулага стал для них школой родства. Так и для ныне живущих, потомков тех, кто стоял по разные стороны политических баррикад, наступает время примирения — в воскресительной памяти, а потом и в воскресительном деле.

В романе Владимира Шарова «Воскрешение Лазаря» чекисты, прижатые к стенке восставшими лагерниками, обещают отдать все силы на воскрешение тех, кому они принесли смерть. При всей иронической и даже гротескной окраске этого мотива в романе, писатель, думается, совершенно неожиданно для себя нащупал какую-то высшую правду. Ибо единственной возможностью искупления зла во всей полноте является исправление его последствий. А исправлением последствий убийства, вольного, как в случае репрессий, бытовой агрессии, адского соблазна, или невольного, как в случае дорожных происшествий, авто- и авиакатастроф, может стать лишь труд воскрешения. Труд, который, с точки зрения Федорова, станет восстановлением всечеловеческого родства. Ибо если жертвы преступлений будут возвращены к жизни и зло будет искуплено, то станет возможным взаимное прощение, покаяние, примирение и соучастие в «работе спасения», вплоть до возвращения к жизни всех жертв истории.

И конечно, здесь очень важна «тайна первого шага», если воспользоваться выражением Достоевского. Преп. Елизавета Федоровна пришла в камеру к убийце своего мужа не с упреками, а с сердечным сокрушением и молитвой. Что совершенно не означало ее примирения с совершенным злом, а означало лишь то, что она по-евангельски разделяет зло и носителя зла, грех и того, кто, как гадаринский бесноватый, был одержим тысячью бесов. Принцип всеобщности прощения, апокатастасиса, с точки зрения Федорова, открывает возможность радикальной победы над злом.

«Кипит наш разум возмущенный» — лозунг небратства. Мемориальные акции, напротив, есть школа братства, прощения, сострадания и любви. Вспомним, какое магическое действие производит на нас, пользователей соцсетей, когда на страничке человека, который нам не близок идейно, мы вдруг встречаем пост о его ушедших родителях, дедушках, бабушках, братьях и сестрах, как начинаем мы тогда сочувствовать дальнему, сострадать, ощущать родство и общность эмоции. Слова Федорова «Все мы братья по любви к отцам» выявляют здесь всю свою правдивость и глубину.

Русский космизм — планетарная философия. Но не меньшее значение он имеет для современной России. Как уже говорилось во введении к книге, это одно из проявлений русской идеи, на мой взгляд — наиболее перспективный ее извод. Достоевский подчеркивал, что творческая идея России, одушевляя жизнь национального целого, одновременно должна быть «идеей всечеловеческой и всемирной». Философия космизма именно такова. Укорененная в широком поле русской культуры, растущая из духа общинности, из характерной и очень русской жажды всеобщего счастья, она не обособляет Россию от человечества, а напротив, разворачивает ее миру, делает ее вестницей новой цивилизации — цивилизации ответственности, творчества и любви. Космизм национален и одновременно глобален, но это не та усредняющая глобальность, которая стирает национально-культурные различия, разнообразие традиций, ментальностей, укладов жизни. Это глобальность, основанная на представлении о человечестве как соборном, симфоническом целом, как «цветущей сложности», противостоящей энтропийной стандартизации.

Для России очень важно выстроить такую модель развития, которая смогла бы явить — и внутри страны, и на евразийском пространстве, и во взаимодействии с другими державами — идеал новой планетарности, социальную и экономическую модель, ориентированную не на конкуренцию, а на сотрудничество, на объединение вокруг общей цели, на совестливость и ответственность. Принципы общего дела, служения, соработничества — это принципы, требующие подлинного совершеннолетия. Распространить их на все сферы государственной и общественной жизни — задача огромной важности.

Философия космизма, с ее установкой на действие, соединяет глобальные задачи с конкретным, актуальным проектированием здесь и сейчас. Вспомним знаменитый призыв Достоевского «в Азию», прозвучавший в предсмертном выпуске «Дневника писателя». Несколько лет назад и в России, и за рубежом активно обсуждалась тенденция к укреплению восточного вектора российской политики. Можно сказать, что Россия начинает движение в Азию. И с точки зрения космизма тут открываются гигантские перспективы.

Еще в начале 1930-х годов Н.А. Сетницкий в работе «СССР, Китай и Япония» утверждал, что сотрудничество с крупнейшими державами тихоокеанского региона возможно лишь на путях регуляции. В отличие от климатически благополучной Европы эти страны регулярно страдают от стихийных природных бедствий: бездождия, засух, наводнений, землетрясений, муссонов. Все мы помним чудовищные кадры землетрясения и цунами в Японии в марте 2011 года: обрушившаяся на побережье волна во мгновение ока сметает с лица земли поселения, кружит в смертоносном водовороте машины, лодки, людей, как щепки уносит их в открытое море. Мало кого оставила равнодушным произошедшая в 2015 году трагедия в Уссурийске, где в затопленном зоопарке гибли животные. Медведи стояли в клетках, цепляясь за железные прутья,

брали пищу из рук волонтеров. Символический образ твари, ожидающей спасения от человека…

Сетницкий рисовал высшую форму союза трех государств, в котором геополитические интересы отойдут на второй план, а на первый выйдет сотрудничество во имя жизни, подчеркивая, что к такому союзу в перспективе истории присоединятся и другие страны земли. А Федоров, на идеи которого опирался Сетницкий, предсказывал будущее сближение России и Китая, подчеркивая, что народы этих держав объединяет почитание предков и их союз должен быть «союзом священным, союзом душевным, а не таким лишь, который основан на общности интересов». Думается, в нынешнем сотрудничестве с Китаем помимо общности экономических интересов присутствует и священная нотка, это общность памяти об отцах и дедах, погибших на фронтах Второй мировой войны, где наши страны были союзниками. Одним из важных направлений российско-китайского сотрудничества являются ракетно-космические программы (уже проведены первые пуски с российского космодрома «Восточный»), а космос — это та сфера действия, в которой страны мира получают шанс подняться над противоречиями и конфликтами, раздирающими их на земле, ощутить единство рода людского, вселенское его призвание, о чем философы-космисты говорили не раз.

Не нужно забывать, что русский космизм заложил духовную почву идеи освоения космоса. Именно поэтому наша страна стала первой космической державой. Вернусь к федоровским словам, приведенным во введении к книге: «Наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига». Бесконечную горизонталь русской равнины философ-космист провидчески развернул в активную, творческую вертикаль. И меньше чем через столетие эту вертикаль прочертила взмывающая ввысь ракета, которая вынесла на орбиту сначала первый спутник, а потом первый корабль с человеком на борту. Глубоко символично, что первый космонавт планеты Земля и мыслитель, который впервые в отечественной истории обосновал идею выхода человечества в космос, носили одну фамилию: Николай Федоров по отцу был Гагариным. Случай? Если и так, то только в том смысле, как понимал это Пушкин, назвавший случай «мгновенным и мощным орудием Провидения».

А случай ли то, что в 2015 году Пасха совпала с Днем космонавтики? Для землян это был двойной праздник. Радость Христова воскресения, обетование будущей вселенской победы над распадом и смертью, соединилась здесь с радостью благого свершения, торжества творческих сил человека, в котором Господь видит сына и соработника, вверяя ему на домостроительство не только весь земной шар, но и Вселенную. Оба эти праздника, Пасха и День космонавтики — напоминание о том, что «человек — не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью» (Достоевский), что он, процитирую Федорова, призван к тому, чтобы быть «не праздным пассажиром нашего земного корабля», а его добрым кормчим: «Порожденный крошечною землею, зритель небесного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем». Оба праздника напоминают нам о нашей ответственности перед миром и испытывают меру нашей любви — к отцам и предкам, чающим грядущего воскресения, и к будущим поколениям, которые мы должны ввести не в историю падения, исполненную розни, соперничества, взаимного истребления, а в историю спасения, творчества, «восстановления всемирного родства». Напомню слова Валерия Брюсова: «Мы должны нести другим планетам / Благовестье маленькой земли». Благовестие, а не зловестие.

В 2016 году мы отмечали 55-летие полета Юрия Гагарина, в 2017-м — сразу три космических юбилея: 60-летие запуска первого спутника и начала космической эры, 110-летие со дня рождения С.П. Королева и 160-летие со дня рождения К.Э. Циолковского. 2019 год — год Федоровского юбилея: родоначальнику русского космизма исполнилось сто девяносто. Не за горами новый юбилей полета Гагарина — 70-летие дня, когда впервые человек посмотрел на свою планету из космоса. Общество и государство привыкло мыслить юбилейными датами. Хочется надеяться, что предстоящий юбилей повысит интерес к космической программе России и к философии космизма как духовному фундаменту нашего движения в космос. В 2013 году Правительство РФ приняло решение вернуть к 2020 году лидерство России в космической сфере. Но чтобы это стало реальностью, нужны не только инженерные решения и финансы. Нужна большая идея, которая одушевит научно-технические разработки. Как это было в начале 1930-х годов, когда С.П. Королев читал труды Циолковского, а создатель Группы изучения реактивного движения Ф.А. Цандер входил в знаменитый подвал на Садовой-Спасской с призывным кличем: «Вперед на Марс!». Русский космизм эту вдохновляющую идею дает.

Среди энтузиастов космонавтики, людей космических устремлений много говорится о том, что необходимо повысить статус Дня космонавтики до уровня национального праздника, такого, каким является для нас День Победы. Действительно, два эти праздника равновелики. День ратной победы над злом фашизма, с каждым годом все больше обретающий облик дня воскресительного поминовения, и день мирной победы над природной ограниченностью человека, фатальной его запертостью на земле подают руки друг другу.

Если опираться на планетарный пафос космизма, то эту инициативу нужно расширить. День 12 апреля должен стать всемирным праздником. Праздником планетарным и всечеловеческим. Это праздник общего будущего землян, утверждающих для себя космос как поприще, как общий дом, как мир, в котором они призваны жить и который должны любовно возделывать. Полет Гагарина — событие того же масштаба, каким было когда-то зарождение жизни, а потом появление человека. Это новый эволюционный виток, колоссальный скачок в развитии человечества: оно поднялось на новую ступень развития и homo sapiens стал homo cosmicus. Но по-настоящему стать «гражданином Вселенной», «обитателем и правителем» огромных пространств он сможет только тогда, когда достигнет бессмертия, возвратив жизнь всем когда-либо жившим. «Со всеми и для всех», как писал Федоров.

1743

М.В. Ломоносов пишет «Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния»:

Открылась бездна, звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

1753

М.В. Ломоносов пишет «Письмо о пользе стекла», в котором ставит человеческий разум и изобретение на службу Творцу:

Уже Колумбу вслед, уже за Магелланом
Круг света ходим мы великим Океаном
И видим множество Божественных там дел,
Земель и островов, людей, градов и сел,
Незнаемых пред тем и странных нам животных,
Зверей, и птиц, и рыб, плодов и трав несчетных. <…>
Во зрительных трубах Стекло являет нам,
Колико дал Творец пространство небесам.
Толь много солнцев в них пылающих сияет,
Недвижных сколько звезд нам ясна ночь являет.
Круг солнца нашего, среди других планет,
Земля с ходящею круг ней луной течет,
Которую хотя весьма пространну знаем,
Но к свету применив, как точку представляем.
Коль созданных вещей пространно естество!
О коль велико их создавше Божество! <…>
Но в нынешних веках нам Микроскоп открыл,
Что Бог в невидимых животных сотворил!
Коль тонки члены их, составы, сердце, жилы
И нервы, что хранят в себе животны силы!
Не меньше, нежели в пучине тяжкий Кит,
Нас малый червь частей сложением дивит.
Велик Создатель наш в огромности небесной!
Велик в строении червей, скудели тесной!

1783

Первый полет на воздушном шаре братьев Жозефа-Мишеля и Жака-Этьенна Монгольфьер в г. Анноне, Франция.

«Рассказывают, что при первом полете воздушного шара свидетель этого научного чуда, 82-летний маркиз Виллеруа воскликнул: “Теперь остается человеку только победить смерть”».

В.Н. Муравьев. Овладение временем

1784

Поэт Г.Р. Державин пишет оду «Бог», в которой дает бытийное самоопределение человека:

Частица целой я вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей ты телесных,

Где начал ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной.
Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайня степень вещества,
Я средоточие живущих,
Черта начальна божества.
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь — я раб; я червь — я Бог!

1792

Философ, писатель Александр Николаевич Радищев (1749–1802) в ссылке в Сибири начинает работать над трактатом «О человеке, его смертности и бессмертии».

«О, человек, хотя ты есть существо сложное или однородное, мысленность твоя с телом разрушиться не определенна. Блаженство твое, совершенствование твое есть твоя цель. Шествуй по стезе, природою начертанной, и верь: если поживешь за предел дней твоих, и разрушение мысленности не будет твой жребий. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта».

А.Н. Радищев

1796

Выходит книга немецкого врача Кристофа Вильгельма Гуфеланда «Макробиотика, или Искусство продлить человеческую жизнь», положившая начало геронтологии. В книге рассматривались психофизиологические факторы долголетия (питание, физическое здоровье, сон, душевная гармония и т. д.). По мнению Гуфеланда, продолжительность жизни человека может достигать 200 лет.

«Способность жить долгое время свойственна натуре человека, рассматриваемой в абсолютном значении».

Кристоф Вильгельм Гуфеланд

1835

Русский шеллингианец, писатель, журналист Владимир Федорович Одоевский (1803–1869) создает роман о будущем «4338 год».

«Нашли способ сообщения с Луною; она необитаема и служит только источником снабжения Земли разными житейскими потребностями, чем отвращается гибель, грозящая Земле по причине ее огромного народонаселения. <...>

Посредством различных химических соединений почвы найдено средство нагревать и расхоложать атмосферу — для отвращения ветров придуманы вентиляторы. <...>

Увеличившееся чувство любви к человечеству достигает до того, что люди не могут видеть трагедий и удивляются, как мы могли любоваться видом нравственных несчастий, точно так же, как мы не можем постигнуть удовольствия древних смотреть на гладиаторов».

В.Ф. Одоевский. 4338 год

1844

Выходит философский роман В.Ф. Одоевского «Русские ночи», в котором он размышляет о человеке, об ошибках цивилизации и ложных вариантах устроения социума, о «новой науке», которая должна строиться на идеале «цельного знания», синтезируя мысль и чувство, разум и инстинкт, и «новом искусстве», утверждающем творческую беспредельность человека.

«Человеку, приступающему к науке, предающемуся искусству, любви, нужно верить, что наука, искусство и любовь ему приступны, словом, верить, что он может победить природу, что он может изобразить ее или сотворить ее, что он может любить людей, — словом, верить в свое совершенствование, в свое достоинство».

В.Ф. Одоевский

«Век, в котором мы живем, ищет воссоединения всех раздробленных частей знания».

В.Ф. Одоевский

Ф.И. Тютчев пишет стихотворение «Колумб», в котором рисует образ человека — космизатора мира, образ сотрудничества природы и человека:

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества...
Скажи заветное он слово —
И миром новым естество
Всегда откликнуться готово
На голос родственный его.

1851

Рождение философии общего дела Н.Ф. Федорова.

«Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего».

Н.Ф. Федоров

Американский палеонтолог Джеймс Дана открывает явление цефализации, доказывая, что эволюционный процесс, приводящий к созданию человека, носит направленный, восходящий характер, развитие идет по линии совершенствования нервной системы живых существ, роста массы головного мозга.

1874

Николай Федорович Федоров (1829–1903) поступает на службу в Библиотеку Румянцевского музея.

«Библиотеки не должны быть только хранилищами книг, не должны служить и для забавы, для легкого чтения: они должны быть центрами исследования, которое обязательно для всякого разумного существа, — все должно быть предметом знания и все — познающими».

Н.Ф. Федоров

«Если хранилище сравнивать с могилою, то чтение, или точнее исследование, будет выводом из могилы, а выставка как бы воскрешением».

Н.Ф. Федоров

В стенах библиотеки происходит знакомство Федорова и шестнадцатилетнего К.Э. Циолковского.

«Федорова я считаю необыкновенным человеком, а встречу с ним — счастьем. Он мне заменил университетских профессоров, с которыми я не общался».

К.Э. Циолковский

«Наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига».

Н.Ф. Федоров

1878

С идеями Федорова знакомится Ф.М. Достоевский.

«Кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. <…> Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои».

Из письма Ф.М. Достоевского ученику Федорова Н.П. Петерсону. 24 марта 1878

Отвечая Достоевскому, Федоров начинает создавать развернутое изложение своего учения.

«Вопрос об участи земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце обязывает ли нас к чему-либо или нет? <…> Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее. <…> Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного, неизвестно еще, какою силою приводимого в движение корабля».

Н.Ф. Федоров. Вопрос о братстве, или родстве…

Достоевский работает над романом «Братья Карамазовы».

«Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <…> Воскресение предков зависит от нас».

Из подготовительных материалов к роману «Братья Карамазовы»

Философ Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) выступает в Санкт-Петербурге с циклом лекций по философии религии, который называет «Чтения о Богочеловечестве».

«Постепенная реализация всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. <…> Это единство, чтобы быть действительным единством, должно идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом. <…> Человек является посредником между Богом и материальным бытием, устроителем и организатором Вселенной».

В.С. Соловьев

К.Э. Циолковский в Рязани делает первые наброски об освоении космоса и межпланетных сообщениях, набрасывает чертеж Солнечной системы, рисует астероид с человеком в условиях невесомости, размышляет о том, как можно достичь невесомости в земных условиях.

1880

Экономист, публицист, мыслитель Сергей Андреевич Подолинский (1850–1891) печатает работу «Труд человека и его отношение к распределению энергии», в которой выдвигает концепцию труда как фактора негэнтропии, указывая, что все живые существа, начиная с растений и заканчивая человеком, обладают способностью накапливать энергию, получаемую ими от Солнца, и претворять ее в новые, высшие формы энергии.

Осень 1881–1882

Знакомство Н.Ф. Федорова с Л.Н. Толстым и В.С. Соловьевым. Начало идейно-философского диалога трех мыслителей.

«Есть и здесь люди. И мне дал Бог сойтись с двумя. Орлов один, другой и главный Николай Федорович Федоров. Это библиотекарь Румянцевской библиотеки. Помните, я вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделяю и не разделял никогда его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.)».

Л.Н. Толстой. Из письма В.И. Алексееву. 15–30 ноября 1881

«“Проект” Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров; поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению. <…> Я очень много имею Вам сказать. А пока скажу только одно: что со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным».

Из письма В.С. Соловьева Н.Ф. Федорову. 12 января 1882

1883

К.Э. Циолковский пишет работу «Свободное пространство».

1884

Л.Н. Толстой выступает с изложением идей Федорова о воскрешении перед членами Московского Психологического общества. На вопрос: «Как же уместятся на земле воскрешенные поколения?» писатель отвечает: «Царство знания и управления не ограничено землею».

1889–1890

Диалоги Л.Н. Толстого и Н.Ф. Федорова об искусстве. Федоров разрабатывает концепцию теоантропоургического искусства, служащего делу воскрешения умерших, регуляции природы, противопоставляет искусству как творчеству «подобий» бывшего и жившего (птоломеевское искусство) преображающее мир «искусство действительности» («коперниканское искусство»). Лев Толстой работает над статьями «Наука и искусство», «О науке и искусстве».

«Эстетика есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих».

Н.Ф. Федоров

В Париже открывается Всемирная выставка. Для Федорова образ Всемирной выставки становится манифестацией ложных путей цивилизации, падения искусства, служащего фабрике и торгу. Выставке философ противопоставляет Музей, делая его средоточием истории как «работы спасения», искусства, поставившего перед собой воскресительный идеал.

«Музей не допускает отвлечения от всеобщего блага ни знания, или истины, ни художества, т. е. красоты, но только память делает благо всеобщим».

Н.Ф. Федоров

В.С. Соловьев пишет статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», представляя развитие мира как «постепенный и упорный процесс» одухотворения материи, обретающий свой венец в человеке. Вслед за Федоровым высказывает мысль об искусстве как преображении и творчестве жизни.

«Мы должны определить красоту как преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала».

В.С. Соловьев

«Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы?»

В.С. Соловьев

1891

Голод в России.

В США произведены первые опыты по искусственному вызыванию дождя при помощи артиллерийских снарядов.

Н.Ф. Федоров стремится привлечь внимание к американскому опыту, видя в нем один из первых шагов в направлении регуляции природы. Через филолога И.М. Ивакина обращается к Л.Н. Толстому с просьбой о поддержке идеи искусственного вызывания дождя.

«В регуляции же, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим».

Н.Ф. Федоров

«О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, куда он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это одно из приложений миросозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело, стоящее труда, и дело общее всего человечества».

Письмо Л.Н. Толстого И.М. Ивакину. 12 ноября 1891

1892

Разрыв Н.Ф. Федорова с Л.Н. Толстым. Начало периода полемики Федорова с идеями Толстого, который, не признавая идеи физического воскрешения, настаивал на духовном, нравственном воскресении, и выдвигал учение о «непротивлении» злу насилием.

В.С. Соловьев выступает со статьей «Враг с Востока», где, продолжая тему неурожая и голода 1891 года, говорит о прогрессирующем истощении и иссушении почвы и в духе Федорова призывает враждующие партии оставить политические и религиозные распри и соединиться против «действительного и страшного врага» — «надвигающейся на нас с Востока пустыни».

В Москве выходит первая печатная работа К.Э. Циолковского о дирижаблях: «Аэростат механический управляемый».

1893

Публикуется научно-фантастическая повесть К.Э. Циолковского «На Луне».

Н.Ф. Федоров завершает работу над своим главным сочинением «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства», которое выросло из ответа Ф.М. Достоевскому.

Н.Ф. Федоров выступает с идеей росписи стен Московского Кремля, которая стала частью его проекта превращения Кремля во «всенаучный и всехудожественный музей». Он хочет представить на стенах Кремля ключевые события русской истории

как истории собирания земель и народов и умиротворения, а также «будущие судьбы мира», картины регуляции и воскрешения. Осуществить этот проект философ предлагает совокупным трудом художников всей России.

1894

В.С. Соловьев завершает трактат «Смысл любви».

«Смысл половой дифференциации (и половой любви) следует искать никак не в идее родовой жизни и ее размножении, а лишь в идее высшего организма».

«Наше перерождение неразрывно связано с перерождением Вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени».

В.С. Соловьев

1895

В Москве выходит научно-фантастическое произведение К.Э. Циолковского «Грезы о земле и небе и эффекты всемирного тяготения». Ученый рассматривает условия обитания и полетов животных в межпланетном пространстве, жизни людей на астероидах. Впервые говорится о возможности создания искусственного спутника Земли.

«Воображаемый спутник Земли, вроде Луны, но произвольно к нашей планете, лишь вне пределов ее атмосферы, значит верст на 300 от земной поверхности, представит, при очень малой массе, пример среды, свободной от тяжести».

К.Э. Циолковский

1897

Выходит в свет отдельным изданием труд В.С. Соловьева «Оправдание добра», в котором выстраивается система этики, основанная на императиве совершенствования не только личности, но и всего бытия, говорится о «положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения».

1898

Драматург Александр Васильевич Сухово-Кобылин (1817–1903), на протяжении многих лет переводивший Гегеля, задумывает опубликовать фрагменты своего оригинального труда «Философия духа или социология (Учение Всемира)».

«Три момента истории человечества, его поступания к Абсолютному Духу:

а) Первый момент есть теллурическое или земное человечество, заключенное в тесных границах нами обитаемого земного шара.

б) Второй момент — солярное человечество, т. е. то, которое является как всекупота обитателей нашей Солнечной системы.

в) Третий момент — сидерическое, или всемирное человечество, т. е. вся тотальность миров, человечеством обитаемых, во всей бесконечности Вселенной».

А.В. Сухово-Кобылин

К.Э. Циолковский на основе математических расчетов окончательно приходит к выводу о том, что именно ракета, построенная на принципе реактивного движения, сможет преодолеть силу земного тяготения.

По инициативе России, выступившей с призывом к разоружению, начата подготовка первой мирной конференции (состоялась в Гааге в 1899 году).

В газете «Новое время» выходит статья Н.Ф. Федорова «Разоружение», в которой он выдвигает проект «обращения орудий разрушения в орудия спасения», а армии — в естествоиспытательную силу.

«В обращении военного дела в исследование, в изучение природы, и в обращении войска к такому изучению выразится новое его назначение; этим будет положено начало переходу от борьбы с себе подобными — к действию на слепые, неразумные силы природы, поражающие нас засухами, наводнениями, землетрясениями и другими всякого рода бедствиями, к действию на слепые силы, ставящие нас, разумные существа, в неестественную от них зависимость».

Н.Ф. Федоров

1896–1898

Н.Ф. Федоров помогает священнику и краеведу Стефану Звереву организовать в Воронежском губернском музее тематические выставки, пишет о них на страницах местной газеты, придавая им символический смысл. Выставка «Рождество Иисуса Христа и умиротворение» (декабрь 1898 — январь 1899), посвященная будущей Конференции мира, ставила призыв к разоружению в контекст христианского благовествования, представляла идею умиротворения как главную историческую идею России.

Воронежский художник Л.Г. Соловьев по мыслям Федорова делает набросок фрески Пятидесятницы и иконы-картины «Первосвященническая молитва», изображавшей эпизод Тайной вечери, когда Христос молился Небесному Отцу за оставляемых учеников и давал им заповедь о единстве.

1899

Полемика В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова с идеями Ф. Ницше. В статье «Идея сверхчеловека» Соловьев формулирует идею восходящего развития мира.

«Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому космическому росту, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни».

В.С. Соловьев. Идея сверхчеловека

«Человек есть прежде всего и в особенности “смертный” — в смысле побеждаемого, преодолеваемого смертью. А если так, то значит “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет».

В.С. Соловьев. Идея сверхчеловека

«Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя христианства активного, объединения для воскрешения на место того, чтобы “идти с трагическим пониманием (совершающегося) навстречу грядущей гибели”».

Н.Ф. Федоров. Христианство против ницшеанства

«Стремление человека по ту сторону добра и зла родилось вместе с человеком; только не должно смешивать предмета этого стремления с так называемым “по-тусторонним бытием”. Стремление это желает нового неба и новой земли, то есть искоренения зла и водворения блага. Но этого мы не находим в мечтаниях Ницше. <…> Не воля к власти у отдельных личностей, направленная на подчинение себе подобных, а воля человечества, объединенного в сознании общего дела и необходимости его, достигнет силою знания и совокупным трудом власти над природою для разумного и нравственного управления ею. Это и будет переходом “по ту сторону добра и зла” в истинном смысле».

Н.Ф. Федоров

Выходит в свет отдельным изданием работа Циолковского «Простое учение о воздушном корабле и его построении».

1900

Знакомство Н.Ф. Федорова с поэтом, лидером русского символизма Валерием Яковлевичем Брюсовым (1873–1924).

«Видел Николая Федоровича (Федорова), великого учителя жизни, необузданного старца, от языка которого претерпевали и Соловьев (Вл.), и Толстой (Л. Н.). С самого начала разговора он меня поразил.

— Как-никак, а умереть-то нам придется, — сказал я.

— А вы дали труд себе подумать, так ли это? — спросил Николай Федорович.

Речь шла о Ницше и вообще Николай Федорович нападал на меня жестоко. Я остался очень им доволен, и уходя (я спешил), благодарил его».

Из дневника В.Я. Брюсова. 21 апреля 1900

1902

Физик, философ Николай Алексеевич Умов (1846–1916) высказывает гипотезу об антиэнтропийной сущности жизни и предлагает ввести третий закон термодинамики, связанный с явлениями жизни и сознания.

Н.Ф. Федоров пишет новое изложение своего учения «Супраморализм, или Всеобщий синтез, т. е. всеобщее объединение».

«Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхою как великим праздником и великим делом».

Н.Ф. Федоров. Супраморализм

1903

В журнале «Научное обозрение» печатается статья К.Э. Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами», где выведена формула реактивного движения и обоснованы полеты в космическое пространство.

«Я разработал некоторые стороны вопроса о поднятии в пространство с помощью реактивного прибора, подобного ракете. Математические выводы, основанные на научных данных и много раз проверенные, указывают на возможность с помощью таких приборов подниматься в небесное пространство и, может быть, основывать поселения за пределами земной атмосферы. Пройдут, вероятно, сотни лет, прежде чем высказанные мною мысли найдут применение, и люди воспользуются ими, чтобы расселяться не только по лицу земли, но и по лицу всей вселенной».

Из письма К.Э. Циолковского редактору журнала «Научное обозрение» М.М. Филиппову

Смерть Н.Ф. Федорова.

«Мы чувствовали — то были последние советы, последние заповеди, последние благословения. Ни слова о себе лично, ни о болезни, ни о близком уже конце жизни, все мысли и речи о “деле”. С ним он не расставался до последней минуты сознания».

В.А. Кожевников

1904

В символистском журнале «Весы» печатается статья Н.Ф. Федорова «Астрономия и архитектура».

«Соединив все науки в астрономии, <...> а все искусства в архитектуре, мы не можем не задать <...> вопрос, почему, если первая, т. е. астрономия, есть мирознание, почему вторая, т. е. архитектура, не есть мироздание, или мироуправление, почему архитектура не есть приложение знания, заключающегося в астрономии, а между тем таково должно быть отношение, отношение естественное, между знанием, т. е. наукою, и действием, т. е. искусством».

Русско-японская война.

1905

Первая русская революция.

1906

В стихотворении «Хвала человеку» Валерий Брюсов впервые использует федоровский образ Земли, обращаемой в космический корабль:

Молодой моряк вселенной,
Мира древний дровосек,
Неуклонный, неизменный,
Будь прославлен, человек! <...>

Верю, дерзкий! Ты поставишь
По Земле ряды ветрил.
Ты своей рукой направишь
Бег планеты меж светил.

Физик-философ Н.А. Умов в работе «Эволюция живого и задачи пролетариата мысли и воли» подчеркивает, что в недрах эволюции рождается новый человеческий тип — Homo sapiens explorans (человек разумный исследующий), девиз которого — «Твори и созидай!».

1907

В г. Верном (Алма-Ата) вышел в свет тиражом 480 экземпляров и с грифом «Не для продажи» I том «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, подготовленный его учениками В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном.

Вторая Гаагская мирная конференция.

Художник и композитор Микалоюс Чюрленис (1875–1911) создает картины «Соната Солнца», «Соната весны», стремясь к синтезу живописи и музыки.

1905–1909

Параллельно русскому богоискательству формируется феномен богостроительства. Основываясь на идее коллективной организации опыта, А.А. Богданов, А.В. Луначарский, А.М. Горький выдвигают идеал человечества как становящегося Бога, рассматривая борьбу за социализм не столько как борьбу против капитала, сколько как положительное творчество, вызревание нового типа отношений людей, строительство новой культуры, преобразование природы.

1907

Во Франции выходит книга Анри Бергсона «Творческая эволюция», в которой формулируются идеи «жизненного порыва», вечности жизни, ее антиэнтропийной природы.

«Как крошечная пылинка едина со всей нашей солнечной системой, увлекаемая вместе с нею в том неделимом нисходящем движении, которое есть сама материальность, так и все организованные существа, от низшего до самого возвышенного, с первоистоков жизни до нашей эпохи, повсюду и во все времена, только и делают, что

выявляют единый импульс, обратный движению материи и неделимый в себе самом. Все живые существа держатся друг за друга и все уступают одному и тому же колоссальному напору. Животное опирается на растение, человек возвышается над животными, и все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть».

Анри Бергсон. Творческая эволюция

Художник Микалоюс Чюрленис пишет символическую картину «Соната солнца».

1908

Философ, писатель, общественный деятель Александр Александрович Богданов (1873–1928) публикует роман-утопию «Красная звезда», рисуя идеальный социальный строй, достигнутый на Марсе, куда на этеронефе, космическом аппарате, снабженном ядерным двигателем, отправляется главный герой, социалист Леонид.

Микалоюс Чюрленис пишет символические картины «Соната моря», «Соната звезд».

1909

Книга Анри Бергсона «Творческая эволюция» переводится на русский язык.

Поэт Велимир Хлебников (1885–1922) пишет поэму «Журавль», в которой дает художественно-философскую критику технизированной цивилизации с ее культом вещей и поклонением смерти.

Встреча Валерия Брюсова с Эмилем Верхарном.

«Мы говорим об аэропланах. Я рассказываю о состязаниях в Жювизи, на которых присутствовал. Я рад, говорит Верхарн, что дожил до завоевания воздуха. Человек должен властвовать над стихиями, над водой, огнем, воздухом. Даже должен научиться управлять самим земным шаром. К удивлению Верхарна, я сообщаю ему, что эту мысль у него предвосхитил русский мыслитель, старец Федоров».

Валерий Брюсов. Новые книги Эмиля Верхарна

1910

Николай Александрович Морозов (1854–1946), бывший революционер, член радикальной революционной организации «Народная воля», проведший двадцать пять лет в Шлиссельбургской крепости за участие в покушении на Александра II, выпускает сборник стихов «Звездные песни».

1911–1912

В журнале «Вестник воздухоплавания» печатается продолжение работы К.Э. Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами». Представлена картина полета ракеты в мировом пространстве, обозначены перспективы развития реактивных летательных машин, высказана гипотеза о возможности использования для межпланетных полетов энергии распада атома.

1912

Выходит в свет работа философа, одного из представителей русского религиозно-философского возрождения Сергея Николаевича Булгакова (1871–1944) «Философия хозяйства», где экономическая деятельность человечества рассматривается в свете библейской заповеди «обладания землей» и звучит формула «Мир как хозяйство».

Статьи и речи физика-философа Н.А. Умова «Культурная роль физических наук», «Роль человека в познаваемом им мире», «Задачи техники в связи с истоще-

нием запасов на земле», в которых ученый продолжает развивать идею антиэнтропийной сущности жизни и формулирует «исповедание естествоиспытателя».

«Стройность есть необходимый признак живой материи. Эволюция живой материи в общих чертах увеличивает количество стройностей в природе. Человек вводит в круг своих стройностей растительное и животное царство, в своих орудиях и машинах распространяет эти стройности на неорганизованную материю и борется во имя этих стройностей со случайным распорядком событий в природе».

Н.А. Умов. Роль человека в познаваемом им мире

Художник, деятель русского авангарда Павел Николаевич Филонов (1883–1941) в статье «Канон и закон» излагает основы метода аналитического искусства, которое, в отличие от кубизма, ориентируется на органический принцип, на бытие растущее, находящееся в постоянном процессе изменения и становления.

«Эволюция может быть созидательной, т. е. человек или любое живое существо подметит ее в себе и станет направлять ее ход в нужную ему высшую форму».

Павел Филонов

1913

В Москве выходит II том «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова.

Выходит первая часть теоретического труда А.А. Богданова «Тектология. Всеобщая организационная наука».

Выходит книга поэта Велимира Хлебникова «Творения».

Первая постановка футуристической оперы поэта Алексея Крученых, композитора Михаила Матюшина и художника Казимира Малевича «Победа над Солнцем».

Композитор Александр Николаевич Скрябин (1871–1915) начинает работу над текстом музыкально-драматического «Предварительного Действия», видя в нем подступ к будущей «Мистерии», грандиозному синтетическому произведению, исполнение которого, по замыслу Скрябина, должно было стать вселенским актом трансформации, рассотворения мира.

В Москве проходит Выставка древнерусского искусства — первая общедоступная выставка, на которой была широко представлена русская иконопись.

«Выставка икон меняет мировоззрение или, вернее, укрепляет».

В.Н. Чекрыгин

В.Н. Чекрыгин пишет картину «Претворение плоти в дух».

1914

Циолковский печатает в Калуге работу «Второе начало термодинамики», в которой критикует идею тепловой смерти Вселенной и высказывает гипотезу о существовании в космосе антиэнтропийных процессов.

В Одессе выходит сборник «Вселенское Дело», посвященный памяти Федорова.

«Дело всеобщее, дело, равно необходимое для всех людей до единого, существует, пока существует всеобщий враг.

Все его знают. Все от него терпят. Не настало ли время всем миром тронуться против него в поход?

Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений, — соединяйтесь!»

Из предисловия к сборнику «Вселенское Дело»

Начало Первой мировой войны.

Слышите!
Каждый,

Ненужный даже,
должен жить;
нельзя,
нельзя ж его
в могилы траншей и блиндажей
вкопать заживо.

В. Маяковский. Война и мир

В Калуге происходит знакомство К.Э. Циолковского и ученика старших классов Калужского училища, будущего ученого-космиста А.Л. Чижевского.

Художник Павел Филонов выступает с программными картинами «Коровницы» и «Крестьянская семья (Святое семейство)», рисуя мир, любовно собранный вокруг человека.

1915

К.Э. Циолковский публикует в Калуге работу «Общий алфавит и язык», призывая преодолеть «разделение языков», являющееся одной из причин небратства и войн, создав единый язык для всех народов.

Художник Павел Филонов, откликаясь на события Первой мировой войны, создает картины «Германская война», «Цветы мирового расцвета» и публикует с собственными иллюстрациями книгу «Пропевень о проросли мировой», в которой, используя приемы словотворчества В. Хлебникова, протестует против братоубийственной розни.

В статье «Война и прогресс науки» ученый, естествоиспытатель, мыслитель академик Владимир Иванович Вернадский (1863–1945), предостерегая от дальнейшего использования научных открытий в военных целях, призывает выдвинуть на первый план «охранительную и защитительную силу научного творчества». Вернадский призывает к созданию своего рода интернационала ученых, цель которого состояла бы в утверждении и защите общепланетарных, всечеловеческих задач, идеи сотрудничества наций и народов земли.

Возникает движение «Супрематизма». Художник Казимир Малевич создает картину «Черный квадрат», серию супрематических композиций, которые выставляет на «Последней футуристической выставке картин «0,10» в Петрограде (в выставке также участвовали В. Татлин, Н. Пуни, Л. Попова, О. Розанова). Вместе с поэтами А. Крученых, В. Хлебниковым, художницей О. Розановой и др. Малевич основывает общество «Супремус», ставящее своей целью пропаганду идей супрематизма.

1916

Поэт Владимир Маяковский пишет поэму «Война и мир», в финале которой нарисована картина воскресения всех жертв войны и всеобщего братства:

Не поймешь —
это воздух,
цветок ли,
птица ль!
И поет,
и благоухает,
и пестрое сразу, —
но от этого
костром разгораются лица
и сладчайшим вином пьянеет разум.

И не только люди
радость личью
расцветили,
звери франтовато завили руно,
вчера бушевавшие
моря,
мурлыча,
легли у ног.

Владимир Маяковский. Война и мир

В Харькове выходит манифест Велимира Хлебникова «Труба марсиан», представляющий собой декларацию нового человечества. Будущее человечество состоит из *изобретателей*, строящих свое *государство времени*, в отличие от *приобретателей*, паразитирующих на бытии.

К.Э. Циолковский пишет и печатает за свой счет работу «Горе и гений», в которой подчеркивает нравственную природу гениальности, видя в ней союз знания, умения и любви, пытается представить проект социума, поставившего своей задачей уменьшение несчастий, а также говорит о значении научных открытий и технических достижений для минимизации человеческих страданий.

В журнале «Природа и люди» начинает печататься научно-фантастическая повесть К.Э. Циолковского «Вне Земли».

Выходит в свет книга Николая Александровича Бердяева (1874–1948) «Смысл творчества: Опыт оправдания человека». Главная мысль книги: Бог-Творец ожидает ответного творческого акта человека, человек продолжает дело Божьего творения.

«Человек призван прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе».

Николай Бердяев

«Великий знак унижения человека виден в том, что человек свет получает от солнца и что жизнь его вращается вокруг солнца. То, что солнце светит человеку, есть вечное напоминание о том, что люди, как и все вещи мира, сами по себе находятся в вечной тьме, лишены внутреннего излучения света. Солнце должно быть в человеке — центре космоса, сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого все вращается».

Николай Бердяев

В.И. Вернадский формулирует понятие живого вещества, начинает работать над проблемами биогеохимии.

В Москве выходит III том «Сочинений» Н.А. Умова, содержащий философско-публицистические статьи и речи ученого, скончавшегося в 1915 году.

1917

Февральская и Октябрьская революции.

«В суровые и грозные, но вместе с тем плодотворные эпохи великих общественных переворотов в человечестве просыпается необычайная мощь и смелость исканий. Мысль его творит не только в области социальных опытов, но также ставит себе задачи более обширные, чем одно только изменение организации человеческих отношений. Природа и ее стихии делаются предметом изучения пытливого ума и воздействия страстной воли. Человеческие массы ощущают себя охваченными завоевательным порывом, и энергия их так велика, что как будто нет предела тому, что она может совершить».

В.Н. Муравьев

К.Э. Циолковский пишет статью «Идеальный строй жизни».

«Истинный путь к совершенству состоит в том, чтобы ничего ни у кого без согласия не отнимать, не делать никаких насилий, не нарушать свободы и желаний ближних, если только они не угрожают нам тем же. <...> Нет надобности отнимать, когда в природе богатства рассеяны в бесконечном количестве. Тогда будет мирен, счастлив и успешен наш путь к идеалу».

К.Э. Циолковский

Поэт Велимир Хлебников пишет стихотворный манифест «Воззвание Председателей земного шара» с призывом к государствам окончить войну.

1918–1922

В поэзии и публицистике первых лет революции звучит тема космических свершений освобожденного человечества. В творчестве В. Хлебникова и В. Маяковского, С. Есенина и Н. Клюева, М. Герасимова, В. Кириллова, И. Филипченко проявляются космические мотивы, что заставляет критиков говорить о стихийном «космизме» этих поэтов.

1918

Активно формируется идеология Пролеткульта (идея трудовой культуры, пролетариата-мессии, пафос труда, вселенской революции, мировой весны). Идеолог Пролеткульта А.А. Богданов обосновывает задачу рабочего класса: «стройно и целостно организовать всю жизнь всего человечества» и цель искусства — работать «для осуществления мирового организационного идеала».

Выходит сборник пролетарского поэта Ивана Филипченко «Эра Славы» с предисловием В.Я. Брюсова. Центральная вещь сборника — «Поэма Славы», рисующая образ земли, преображаемой коллективными трудовыми усилиями народов, оставивших рознь.

Для человека человек стал братом,
Борьба и Труд — товарищ божество,
Борьба и Труд — изменят естество,
Мы будем человечеством крылатым.

И. Филипченко. Поэма Славы

Поэт, будущий теоретик движения за научную организацию труда Алексей Капитонович Гастев (1882–1939) выпускает сборник «Поэзия рабочего удара».

Казимир Малевич создает картину «Белое на белом»: образ космоса внутри космоса.

«Белый квадрат несет белый мир (миростроение), утверждая знак чистоты человеческой творческой жизни».

Казимир Малевич

Ученый, поэт, философ Александр Леонидович Чижевский (1897–1964) защищает в Московском государственном университете диссертацию «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса», в которой доказывает влияние солнечной активности на биосферу и историческую жизнь человечества.

Выходит в свет книга стихов А.Л. Чижевского «Академия поэзии».

1919

Художник Павел Филонов на Первой государственной свободной выставке произведений искусства представляет цикл из 22 картин «Ввод в мировой расцвет».

Поэт Велимир Хлебников пишет программную статью «Художники мира».

> «Наша цель — общий письменный язык, общий для всех народов третьего спутника Солнца, построить письменные знаки, понятные и приемлемые для всей населенной человечеством звезды, затерянной в мире».
>
> *Велимир Хлебников*

Организуется Союз художников-изобретателей, в который входят Казимир Малевич, Владимир Татлин и др.

1920

Философ Валериан Муравьев пишет письмо Л.Д. Троцкому, в котором подчеркивает узкий идейный масштаб большевистского строительства и выражает надежду на то, что, пройдя через социализм, Россия выйдет к «новой религиозно-общественной эре».

Казимир Малевич в Витебске создает объединение УНОВИС («Утвердители нового искусства»), в которое входят его ученики, а также преподаватели Витебского художественного училища Эль-Лисицкий, Н. Суетин, Л. Хидекиль, И. Чашник, Д. Якерсон, Л. Юдин, Н. Коган и др. Объединение ставило своей целью продвижение эстетики супрематизма, идеи коллективного творчества.

Члены УНОВИСа ставят футуристическую оперу М. Матюшина, В. Хлебникова, А. Крученых, К. Малевича «Победа над солнцем».

Поэты В. Кириллов, М. Герасимов, В. Александровский, В. Казин, С. Обрадович, Н. Полетаев и др. выходят из Пролеткульта и создают группу «Кузница». В творчестве членов группы звучат космические мотивы.

Поэт Велимир Хлебников создает поэму «Ладомир»:

> Это шествуют творяне,
> Заменивши *д* на *т*,
> Ладомира соборяне
> С Трудомиром на шесте. <...>
> Пусть Лобачевского кривые
> Украсят города
> Дугою над рабочей выей
> Всемирного труда.

Писатель Андрей Платонов публикует в газете «Воронежская коммуна» статьи «Культура пролетариата», «Христос и мы», «Да святится имя твое...», объединяя в них тему труда как силы, преобразующей, космизующей мир, и тему коллектива, многих «мы», которые осуществляют это преобразование.

Художник, деятель русского авангарда Василий Николаевич Чекрыгин (1897–1922) работает над серией фресок «Бытие», по заказу ИЗО Наркомпроса делает эскиз плаката «Долой неграмотность».

В Нью-Йорке открывается персональная выставка художника, мыслителя-космиста Николая Константиновича Рериха (1874–1947).

1921

Голод в Советской России.

Философы-космисты Александр Горский и Николай Сетницкий выпускают в Одессе однодневную газету «На помощь!», призывая к борьбе с голодом.

Бывший священник, поэт, публицист Иона Брихничев, секретарь Центральной комиссии помощи голодающим, пытается поставить перед комиссией вопрос о соз-

дании Практического института по борьбе с голодом, полагая в основу его концепции идеи Федорова.

В Москве возникает движение биокосмистов во главе с поэтом-анархистом А. Агиенко, взявшим псевдоним былинного богатыря «Святогор», и публицистом П.И. Иваницким. Биокосмисты выдвигают лозунг «Иммортализм и интерпланетаризм», выступают с программными манифестами, участвуют в диспутах, издают брошюру «Биокосмизм (материалы № 1)».

> «Мы утверждаем, что теперь же на повестку дня необходимо во всей полноте поставить вопрос о реализации личного бессмертия. <...>
>
> В повестку дня мы включаем и "победу над пространством". Мы говорим: не воздухоплавание — это слишком мало, — но космоплавание. И космическим кораблем, управляемым умудренной волей биокосмиста, должна стать наша земля. Нас слишком шокирует то, что земля, точно коза на привязи у пастуха — солнца, извечно каруселит свою орбиту. Пора иной путь предписать земле. Да и в пути других планет нелишне и уже время вмешаться. Нельзя же оставаться только зрителем, а не активным участником космической жизни.
>
> И третья наша задача — воскрешение мертвых. Наша забота — о бессмертии личности во всей полноте ее духовных и физических сил. Воскрешение мертвых — это восстановление в той же полноте ушедших в гроба».
>
> *А. Святогор. Биокосмическая поэтика*

В Москве создается художественно-философское объединение «Искусство — Жизнь» («Маковец»), основанное на идеях синтеза искусств, в которое входят художники Василий Чекрыгин, Сергей Романович, Сергей Герасимов, Лев Жегин, философ Павел Флоренский, поэты Павел Антокольский и Велимир Хлебников и др.

Художник Василий Чекрыгин знакомится с идеями Федорова. Вдохновляясь его идеей искусства будущего, выдвигает проект создания Собора Воскрешающего музея, мысля его как коллективное дело художников современности. Для росписей Храма-Собора создает серию графических рисунков «Воскрешение мертвых».

> «Воскрешение мертвых отцов в действительности — есть дело искусств.
>
> Полный же синтез есть Преображение Космоса (вселенной), овладение космическим процессом, преображение косного закона притяжения, тяготения масс (и тел гибнущей вселенной, ждущей опоры) в высший закон — истинную опору — любовь».
>
> *В.Н. Чекрыгин. Из письма Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921*

> «<...> Не можете ли Вы взять на себя долг собрать между французскими художниками <...> денег для перевода двух томов сочинений Федорова на французский язык? <...>
>
> Наш долг, художников современности, создавать план росписи Воскрешающего Музея-Храма, Школы (астрономической обсерватории). В этом дело нашего искусства — [не] в иллюзии, [а] в действительности создать соединенный Храм, Музей. Собор лиц художников (отказавшихся от театра), ученых-астрономов.
>
> Создать Собор Воскрешающего Музея — в этом вижу главное дело нашей жизни».
>
> *В.Н. Чекрыгин. Письмо М.Ф. Ларионову*

В статье «Пролетарская поэзия», напечатанной в журнале «Кузница», Андрей Платонов пишет о космических целях искусства.

> «Пролетарская поэзия есть преображение материи, есть борьба с действительностью, бой с космосом за его изменение соответственно внутренней потребности человека».
>
> *Андрей Платонов*

К.Э. Циолковский пишет статьи «Разум и звезды», «Разум и космос», «Распространение человека в космосе» и др.

«Влияние разумных существ на развитие Вселенной. <...> Влияние разума на устройство Вселенной. Мысль как фактор в эволюции Космоса».

К.Э. Циолковский. Разум и звезды

Художник Павел Филонов рисует картину «Формула космоса».

В журнале «Искусство» опубликован манифест возглавляемой К. Малевичем группы «Уновис».

Полагая в искусстве силу, способную объединять народы поверх политических и национальных барьеров, Н.К. Рерих открывает в Нью-Йорке «Мастер-Институт объединенных искусств».

А.Л. Чижевский пишет стихотворение «Жить гению в цепях не надлежит...»:

Без воздуха и смертному не жить,
А гению бывает мало неба:
Он целый мир готов в себе вместить,
Он, сын земли, причастный к славе Фэба.

Философ-космист В.Н. Муравьев начинает работать над философской мистерией «София и Китоврас», в которой стремится представить искания идеального строя жизни.

1922

Члены объединения «Искусство — Жизнь» начинают издавать журнал «Маковец». В № 1 публикуется статья П.А. Флоренского «Храмовое действо как синтез искусств», в № 2 — статья В.Н. Чекрыгина «О намечающемся этапе общеевропейского искусства».

«Не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средоточия Искусства, как первоединой деятельности, стремится наше время. И от него не сокрыто, где — не только текст, но и все художественное воплощение "Предварительного действа"».

Отец Павел Флоренский. Храмовое действо как синтез искусств

Первая выставка художников «Маковца», на которой Чекрыгин представляет работы из серии «Воскрешение мертвых».

П.А. Флоренский работает над обширным трудом «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)», планируя издавать его в виде отдельных трактатов. Среди написанных главок — «Homo faber», «Органопроекция», «Хозяйство», «Микрокосм и макрокосм» и др.

Казимир Малевич завершает работу над трактатом «Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой».

Создается клуб «Креаторий биокосмистов». В газете «Известия» печатается манифест биокосмистов-анархистов. К движению примыкает поэт Александр Ярославский, создающий в Петрограде Северную группу биокосмистов. Группа начинает издавать журнал «Бессмертие». А. Ярославский выпускает поэтические книги «На штурм вселенной» и «Поэму анабиоза».

Выходит сборник стихов Валерия Брюсова «Дали». Поэт задумывает поэтический сборник «Planetaria».

«Наступит такой этап жизни человечества, когда вся Земля будет объединена в виде ли единого "государства" (всемирной социалистической республики) или в иной форме, соединяющей труд и усилия всех людей, живущих на планете, для общих

целей. Тогда наступит новый период жизни: завоевание своего места в Солнечной системе».

В. Брюсов. Предисловие к неосуществленному сборнику стихов «Planetaria», 1922–1923

В.И. Вернадский во время заграничной командировки в Париж читает лекции по биогеохимии в Коллеж де Франс.

Ученик Вернадского, геохимик и минералог Александр Евгеньевич Ферсман (1883–1945) в речи «Пути к науке будущего» (Пг., 1922), произнесенной на годичном акте Географического института, намечая основные направления развития научного знания, рассматривает науку как фактор планетарного развития, от которого зависит то, каким будет мир будущего. Среди глобальных задач, которые предстоят человечеству и в решении которых ключевая роль принадлежит научному знанию, Ферсман называет овладение пространством, временем, энергией и материей, познание и регуляцию человеческого организма.

1923

Выходит книга физика и биолога Льва Семеновича Берга (1876–1950) «Номогенез», в которой он противопоставляет эволюционной концепции Ч. Дарвина концепцию эволюции, осуществляющейся на основе внутренних закономерностей, присущих живому. «Автономический ортогенез» осуществляется, по утверждению Берга, вне зависимости от условий окружающей среды и имеет направленный характер, устремляясь в сторону совершенствования организации, усложнения физиологии и морфологии живых существ.

Председатель Общества друзей воздушного флота Николай Морозов выступает с программной речью, в которой намечает вектор движения от воздухоплавания к космоплаванию.

«Мы должны научиться видеть и, главное, понимать то, что сейчас, по мнению многих, принадлежит к разряду изящной литературы или даже — к области чистой фантазии... Так, по моему глубочайшему убеждению, наше Общество должно уделить особое внимание реактивным летательным аппаратам — ракетным аэропланам и внеземным ракетам для межпланетных сообщений. <...> Теперь над проблемами реактивной авиации и межзвездных и межпланетных путешествий успешно работает в Калуге наш великий соотечественник Константин Эдуардович Циолковский. Я нахожу его труды исключительно интересными! Мы должны ходатайствовать перед революционным правительством об ассигновании золотых рублей на реактивные исследования — в количестве, достаточном для опытной разработки теоретических выводов Циолковского. <...> Обретение крыльев — ступень на длинном пути к звездам. Двадцатый век будет веком окрыленного человечества, и люди Российской Земли проложат дорогу к звездам!»

Николай Морозов

Историк-марксист Н.А. Рожков в книге «Смысл и красота жизни» (Пг.; М., 1923) обосновывает идею бессмертия и завоевания космоса.

«В отдаленном будущем для человечества открывается возможность всемогущества в полном смысле этого слова, вплоть до общения с другими мирами, бессмертия, воскрешения тех, кто жил прежде, и даже создания новых планет и планетных систем».

Н.А. Рожков

В журнале «Под знаменем марксизма» разворачивается полемика между историками М.Н. Покровским и И.И. Скворцовым-Степановым, в рамках которой Покровский заявляет: «В основе религиозной психологии лежит страх смерти. <...>

И пока мы реально не преодолели смерть, до тех пор костлявая рука мертвеца будет лежать на нашем плече».

Владимир Маяковский в финале поэмы «Про это» рисует «мастерскую человечьих воскрешений».

Вижу,
вижу ясно, до деталей.
Воздух в воздух,
будто камень в камень,
недоступная для тленов и крошений,
рассиявшись,
высится веками
мастерская человечьих воскрешений.
Вот он,
большелобый
тихий химик,
перед опытом наморщил лоб.
Книга —
«Вся земля», —
выискивает имя.
Век двадцатый.
Воскресить кого б?
— Маяковский вот...
Поищем ярче лица —
недостаточно поэт красив. —
Крикну я
вот с этой,
с нынешней страницы:
— Не листай страницы!
Воскреси!
Сердце мне вложи!
Кровищу —
до последних жил,
в череп мысль вдолби!
Я свое, земное, не дожил,
на земле
свое не долюбил.

В. Маяковский. Про это

Выходит отдельным изданием роман А.Н. Толстого «Аэлита (Закат Марса)».

В Государственной Цветковской художественной галерее организована посмертная выставка работ В.Н. Чекрыгина, на которой представлены работы из серии «Воскрешение мертвых».

Писатель Михаил Михайлович Пришвин (1873–1954) начинает работать над романом «Кащеева цепь».

Н.К. Рерих организует в США «Roerich Museum», вместе с писателем Г.Г. Гребенщиковым создает издательство «Alatas».

Н.К. Рерих и его супруга Е.И. Рерих предпринимают Центрально-Азиатскую экспедицию по маршруту Индия–Гималаи–Тибет–Алтай–Монголия–Китай–Тибет–Индия.

1924

Смерть В.И. Ленина. Тело вождя забальзамировано и помещено в Мавзолее.

Пролетарский поэт Григорий Санников пишет поэму «Лениниада», где представляет картину воскрешения жертв революции.

А.Л. Чижевский выпускает на свои средства брошюру «Физические факторы исторического процесса», где на основании статистических данных доказывает влияние циклов солнечной активности на историческую жизнь человечества.

> «В свете современного научного мировоззрения судьбы человечества, без сомнения, находятся в зависимости от судеб вселенной. <...> Жизнь земли, всей земли, взятой в целом, с ее атмо-, гидро- и литосферою, а также со всеми растениями, животными и со всем населяющим землю человечеством, мы должны рассматривать как жизнь одного общего организма. <...> Исторические события развиваются путем целого ряда толчков, вызываемых колебаниями пятнообразовательного процесса на Солнце».
>
> *А.Л. Чижевский*

Стремясь утвердить приоритет Циолковского в области освоения космоса, А.Л. Чижевский издает его работу 1903 года под заглавием «Ракета в космическое пространство» и рассылает в мировые библиотеки, академии, а также известным ученым.

В Москве создается Общество изучения межпланетных сообщений, в работе которого принимают участие К.Э. Циолковский, Ф.А. Цандер, В.П. Ветчинкин и др.

В журнале «Наука и техника» опубликована статья ученого, инженера Фридриха Артуровича Цандера (1887–1933) «Перелеты на другие планеты», излагавшая мысль о комбинации ракеты и самолета для взлета с Земли и движения к другим планетам.

Режиссер Яков Протазанов снимает немой фильм «Аэлита» по роману А.Н. Толстого.

А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев стремятся осмыслить с точки зрения проективной философии Федорова идею труда как «планетарно-космического преобразования», готовят сборник «Трудоведение» (был запрещен цензурой и не вышел в свет).

Издана книга философа-космиста Валериана Николаевича Муравьева (1885–1930) «Овладение временем как основная задача организации труда».

> «Творческий труд в нашем понимании есть категория космическая, и цель всякого труда есть преодоление времени. Надо перестать надеяться на готовую вечность и начать делать время. Слепое неразумное время корчится и трепещет в судорогах своих предсмертных убийств. А за ним грядет новое, исполненное совершенства разумное время — произведение будущей общемировой культуры».
>
> *В.Н. Муравьев*

Философ-космист Александр Константинович Горский (1886–1943) завершает трактат «Огромный очерк», в котором, трансформируя психоаналитическую теорию З. Фрейда и дополняя ее идеями «Смысла любви» В.С. Соловьева, выдвигает концепцию преобразовательного, воскресительного эроса, регуляции пола.

В Париже и Риге выходит книга Н.К. Рериха «Пути благословения».

Е.И. Рерих начинает создавать и печатать без указания имени автора 14-томный труд «Живой этики» («Агни-Йоги»), в основе которой идея восходящей космической эволюции, призыв к духовной работе, к гармонизации энергий каждого «я» с энергиями Вселенной.

1925

Во Франции печатается статья В.И. Вернадского «Автотрофность человечества», где говорится о вечности жизни, роли разума в биосфере и перспективах перехода к искусственному синтезу пищи и далее к автотрофности человечества.

«Жизнь должна рассматриваться как космическое явление в истории нашей планеты».

«Запасы энергии, находящиеся в распоряжении разума, неистощимы. Сила приливов и морских волн, радиоактивная, атомная энергия, теплота Солнца могут дать нужную силу в любом количестве.

Введение этих форм энергии в жизнь есть вопрос времени».

«Что означал бы синтез пищи в жизни людей и в жизни биосферы?

Его создание освободило бы человека от его зависимости от другого живого вещества. Из существа социально гетеротрофного он сделался бы существом социально автотрофным.

Последствия такого явления в механизме биосферы были бы огромны».

В.И. Вернадский

К.Э. Циолковский в Калуге печатает философские работы «Монизм Вселенной» и «Причина космоса».

«После заселения нашей солнечной системы начнут заселяться иные солнечные системы нашего Млечного Пути. С трудом отделится человек от земли. Гораздо легче было одолеть солнечное притяжение, ввиду свободы движений в эфире и громадности лучистой энергии всего солнца, которой мог воспользоваться человек. Земля оказывается исходным пунктом расселения совершенных в Млечном Пути».

К.Э. Циолковский. Монизм Вселенной

В.Н. Муравьев пишет работу «Культура будущего», в которой, опираясь на идею антиэнтропийной сущности жизни, дает обоснование преобразовательной деятельности человечества, направленной на природу, космос, общество, собственный организм.

Биокосмист Павел Иваницкий выпускает брошюру «Искусственное вызывание дождя и управление погодой путем регуляции атмосферного и земного электричества», в которой собирает материалы по проблеме управления погодой и искусственному вызыванию дождя, иллюстрирующие федоровскую идею атмосферической регуляции.

В журнале «Всемирный следопыт» печатается рассказ писателя-фантаста Александра Романовича Беляева (1884–1942) «Голова профессора Доуэля», позднее переработанный в роман.

Казимир Малевич работает над архитектурными супрематическими моделями — архитектонами и планидами, часть которых, по замыслу автора, представляют модели космических строений, основу для планов космических станций.

1926

Выходит в свет книга В.И. Вернадского «Биосфера».

«Вещество биосферы, благодаря космическим излучениям, проникнуто энергией; оно становится активным, собирает и распределяет в биосфере полученную в форме излучения энергию. Лик Земли есть не только отражение нашей планеты, проявление ее вещества и ее энергии — он одновременно является и созданием внешних сил космоса».

В.И. Вернадский

В Москве создан Институт переливания крови, его директором становится философ, писатель Александр Александрович Богданов (1873–1928).

Циолковский в Калуге переиздает работы «Исследование мировых пространств реактивными приборами» с предисловием, в котором излагает план завоевания межпланетных пространств и обозначает первые шаги к нему.

«Сначала неизбежно идут: мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет. И уже в конце концов исполнение венчает мысль».

К.Э. Циолковский. Предисловие

Биокосмист Александр Ярославский издает роман «Аргонавты Вселенной».

В Харбине Н.А. Сетницкий издает богословский трактат «Смертобожничество», написанный совместно с А.К. Горским. В трактате рассматривается история христианского вероучения с точки зрения раскрытия в ней идеи о творческом назначении человека в мире, борьбы со всеми формами обожествления смерти.

Профессор Сергей Сергеевич Брюхоненко (1890–1960) создает первый в мире аппарат искусственного кровообращения. Проводит эксперимент, в результате которого удается оживить и поддерживать в течение двух часов жизнедеятельность собаки.

Возникает объединение художников-космистов «Амаравелла» (от санскритского Amaravella — Ростки бессмертия). В объединение входят А.П. Сардан (Баранов), Б.А. Смирнов-Русецкий, П.П. Фатеев, С.И. Шиголев, В.Т. Черноволенко и В.Н. Пшесецкая (Руна).

Во время приезда азиатской экспедиции Н.К. Рериха в Москву члены группы встречаются с художником. На встрече присутствует и философ-космист А.К. Горский.

В переписке А.М. Горького и М.М. Пришвина обсуждаются идеи Федорова.

> «А вот был у нас весьма оригинальный мыслитель Н.Ф. Федоров. <...> Интереснейший старик. Мне у него ценна и близка проповедь “активного” отношения к жизни».
>
> *М. Горький. Из письма М.М. Пришвину от 17 октября 1926*

1927

В Нью-Йорке по инициативе Н.К. Рериха проходит первая выставка группы художников-космистов «Амаравелла».

В апреле в Москве открывается Первая мировая выставка межпланетных аппаратов и механизмов, которую за два месяца работы посетило более 10 000 человек.

Ученый и популяризатор авиации и космонавтики Н.А. Рынин начинает издание серии выпусков «Межпланетные сообщения в фантазиях романистов и в проектах ученых» (всего вышло 9 выпусков, в последнем, появившемся в 1932 году, была дана летопись и развернутая библиография к теме).

Выходит футурологическая повесть писателя Сергея Тимофеевича Григорьева (1875–1953) «Гибель Британии», представляющая утопическую картину будущего Советской России: бесшумные машины, вечноцветущие яблони, ювенильная вода, тысячи культурных растений, созданных в результате биотехнологий. Люди растопили ледники Гималаев и Памира, повернули реки, соединяя «работу солнца с работой воды», оросили пустыню.

> «Труд человека стал геологическим фактором: мы способны сдвигать горы, участвовать в горообразовательных процессах».
>
> «Земной мир должен быть объединен для регуляции природы: работы, вроде тех, что провели мы, меняют физическое состояние всей земли».
>
> *Из повести «Гибель Британии»*

Выходит 44-й том 7-го издания «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат», где в сокращенном виде печатается «Автореферат», в котором П.А. Флоренский определяет свою «жизненную задачу» как «проложение путей к будущему цельному мировоззрению» и дает определение культуры как «сознательной борьбы с мировым уравниванием», т. е. с энтропией и смертью.

В Париже французский философ Эдуард Леруа читает цикл лекций, составивших его книгу «Происхождение человека и эволюция разума», где впервые появля-

ется термин «ноосфера». Автором термина был философ, палеонтолог П. Тейяр де Шарден, обосновавший его еще в 1925 году в эссе «Гоминизация».

П. Тейяр де Шарден завершает книгу «Божественная среда», акцентируя в ней идею восходящего творения, движения мироздания к Плероме, в которую вместе с человеком входит вся тварь, созидания «Царствия Божия из всех сфер человеческой жизни».

1928

В Харбине Н.А. Сетницкий начинает переиздание «Философии общего дела». Выпускает работу А.К. Горского «Перед лицем смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров», начинает издание его очерков «Н.Ф. Федоров и современность» (обе работы выходят под псевдонимом А. Остромиров).

В.Н. Муравьев пишет работу «Философия действия», в которой ставит в основу действия идею коллективного преобразования мира.

27 ноября Максим Горький в статье «Еще о механических гражданах», напечатанной в газете «Известия», упоминает о Федорове, приводя его афоризм «Свобода без власти над природой и без управления ею то же, что освобождение крестьян без земли». Эту цитату 11 декабря приводит в своем докладе на IV сессии ЦИК СССР М.И. Калинин.

28 декабря в газете «Известия» выходит заметка А.К. Горского о Н.Ф. Федорове, в которой он излагает идеи мыслителя так, чтобы показать их родственность научно-техническим и общественным преобразованиям Советской России.

Циолковский в Калуге выпускает брошюры «Будущее земли и человечества», в которой рисует перспективы преобразования земли и расселения в околосолнечном пространстве, и «Воля Вселенной», где высказывает гипотезу о существовании в космосе множества высокоразвитых цивилизаций и о будущем объединении их усилий во благо управления Вселенной.

В журнале «Вокруг света» печатается роман писателя-фантаста А.Р. Беляева «Человек-амфибия».

Молодой архитектор Г.Т. Крутиков, студент ВХУТЕМАСа, представляет в качестве дипломного проекта работу «Город будущего (эволюция архитектурных принципов в планировке городов и организации жилища)», создав проект «летающего города».

В Германии в издательстве Р. Пипера выходит том подготовительных материалов к роману Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» с обширным исследованием литературоведа В.Л. Комаровича о влиянии идей Федорова на этот роман: «Отцеубийство и учение Н.Ф. Федорова о телесном воскрешении» (*Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojevskis Quellen, Entwurfe und Fragmente. München, 1928).

Завершается Центрально-Азиатская экспедиция Н.К. и Е.И. Рерихов. В Индии в Кулу Рерихи создают Институт гималайских исследований («Урусвати»).

1929

Арест А.К. Горского и В.Н. Муравьева.

Философ, священник, богослов Павел Александрович Флоренский (1882–1937) в письме В.И. Вернадскому высказывает идею пневматосферы.

> «Со своей стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать

пневматосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа».

П.А. Флоренский. Из письма В.И. Вернадскому. 21 сентября 1929

Циолковский в Калуге выпускает отдельными брошюрами работы «Космические ракетные поезда», «Растение будущего. Животное Космоса. Самозарождение», «Цели звездоплавания», в которых продолжает изложение своей космической философии.

Андрей Платонов завершает роман «Чевенгур», в котором испытывает на прочность идеалы коммунизма.

«Какой же это коммунизм? — окончательно усомнился Копенкин и вышел на двор, покрытый сырою ночью. — От него ребенок ни разу не мог вздохнуть, при нем человек явился и умер. Тут зараза, а не коммунизм. Пора тебе ехать, товарищ Копенкин, отсюда — вдаль».

Андрей Платонов. Чевенгур

Пакт о международной охране памятников культуры во время военных действий (Пакт Рериха).

1930

Александр Чижевский выпускает книгу «Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца», обобщая в ней свои исследования зависимости возникновения и распространения эпидемий от циклов солнечной активности.

В Калуге Циолковский печатает свою «Научную этику».

«Этика космоса, т. е. ее сознательных существ, состоит в том, чтобы не было нигде никаких страданий».

К.Э. Циолковский. Научная этика

Писатель-фантаст Александр Беляев печатает очерк о К.Э. Циолковском «Гражданин Эфирного острова» и рассказ «Нетленный мир», в котором в художественной форме показывает опасности непросчитанных и волюнтаристических вторжений человека в природу, не предваряющихся, как на том настаивал Н.Ф. Федоров, доскональным изучением природных процессов.

Андрей Платонов создает повесть «Котлован», символически воплощая в ней ряд федоровских мотивов (вечной памяти и невозможности всеобщего счастья при существовании смерти).

В Париже выходит книга философа Владимира Николаевича Ильина (1891–1974) «Шесть дней творения», в которой он стремится выстроить мост между креационизмом и идеей эволюции, утверждая: «Библия и наука не могут враждовать, они говорят об одном и том же, но часто на разных, несоизмеримых <…> языках». Выдвигает понятие материологизма, примиряющее материализм и идеализм через идею «Логоса, действующего в материи».

«В Библии раскрыта генетическая эйдология космоса с землей в центре».

Владимир Ильин

1931

В Москве при Осоавиахиме организована Группа изучения реактивного движения. Членами группы являются ученые, инженеры-конструкторы С.П. Королев, Ю.А. Победоносцев, М.К. Тихонравов, Ф.А. Цандер и др. В Ленинграде создается Ленинградская ГИРД, в которую входят Я.И. Перельман, Н.А. Рынин, В.В. Разумов и др.

В Париже начинает выходить журнал «Новый Град». В журнале печатается статья С.Н. Булгакова «Душа социализма», в которой подчеркивается необходи-

мость духовно осмыслить «всемирно-исторический факт» «хозяйственного покорения мира», одушевить высшим смыслом всю хозяйственную деятельность человека, сформулировать «догмат о хозяйстве», указывается, что первым такую попытку сделал Н.Ф. Федоров.

В статье «О Библиотеке поэта» А.М. Горький призывает писателей включать в сферу художественного изображения научные открытия и достижения, а также вопросы продления жизни и борьбы со смертью. В статье «Засуха будет уничтожена» выдвигает задачу борьбы со стихийными силами природы, призывая бросить все силы на орошение и озеленение пустынь.

Учреждена Центральная научно-исследовательская лаборатория ионификации под руководством А.Л. Чижевского.

В Нью-Йорке выходит книга Н.К. Рериха «Держава света».

> «Понятие Культуры должно вызывать в нас и соответствующее понятие единения. Мы устали от разрушений и взаимного непонимания. Лишь Культура, лишь всеобобщающие понятия Красоты и Знания могут вернуть нам общечеловеческий язык».
>
> *Н.К. Рерих. Держава Света*

1932

В Харбине философ-космист Николай Александрович Сетницкий (1888–1937) издает книгу «О конечном идеале» (1932), в которой выдвигает концепцию проективности идеала.

> «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество».
>
> *Н.А. Сетницкий*

В Харбине выходит в свет работа А.К. Горского «Организация мировоздействия», в которой рассматриваются перспективы сотрудничества науки и искусства в деле преображения мира.

При Гидрометеорическом комитете СССР создан Институт искусственного дождя.

В Москве по инициативе А.М. Горького создан Всесоюзный институт экспериментальной медицины, занимавшийся в том числе проблемами долголетия.

Поэт-обериут Николай Александрович Заболоцкий (1903–1958) вступает в переписку с К.Э. Циолковским.

> «На днях я прочел Ваше сочинение “Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение”, 1929. Ваши мысли о будущем человечества поразили меня настолько, что теперь я не успокоюсь, покуда не прочту других сочинений Ваших».
>
> *Н.А. Заболоцкий. Из письма К.Э. Циолковскому. 7 января 1932*

> «Ваши мысли о будущем Земли, человечества, животных и растений глубоко волнуют меня, и они очень близки мне. В моих ненапечатанных поэмах и стихах я, как мог, разрешал их».
>
> *Н.А. Заболоцкий. Из письма К.Э. Циолковскому. 18 января 1932*

Выходит научно-юбилейный сборник, посвященный 75-летию со дня рождения К.Э. Циолковского и 40-летию появления его первых научных трудов по дирижаблестроению. Циолковский печатает в сборнике юбилейную лекцию «Звездоплавание».

> «На основании своих научных работ я твердо верю в осуществимость космических путешествий и заселение солнечных пространств. Но я никогда не решусь сказать,

когда это будет. Многое зависит от условий: успехов техники, распространения соответствующих идей, общественного устройства и новых открытий».

К.Э. Циолковский. Звездоплавание

1933

В Московской области с полигона Нахабино совершен первый запуск ракеты, разработанной Группой изучения реактивного движения, объединившей ученых и инженеров, занятых проблемами освоения космоса.

В «Известиях юридического факультета» (Харбин) выходит работа Н.А. Сетницкого «СССР, Китай и Япония: начальные пути регуляции», в которой он предлагает данным странам сотрудничество в области искусственного орошения пустыни и борьбы с тихоокеанским муссоном.

В журнале «Вестник знания» (Ленинград) выходит статья К.Э. Циолковского «Солнце и завоевание пустынь».

Писатель-фантаст Александр Беляев выпускает фантастический роман «Прыжок в ничто». Прототипом главного героя, немецкого ученого-пацифиста Лео Цандера, строящего космический корабль и ведущего его в пространства Вселенной, стал инженер Ф.А. Цандер.

В журнале «Звезда» печатается поэма Н.А. Заболоцкого «Торжество земледелия», в которой он, опираясь на идеи Циолковского, рисует будущее земли.

Я дале видел красный светоч
В чертоге умного вола.
Коров задумчивое вече
Решало там свои дела. <...>
Там кони, химии друзья,
Хлебали щи из ста молекул,
Иные, в воздухе вися,
Смотрели, кто с небес приехал. <...>
Здесь волк с железным микроскопом
Звезду вечернюю поет,
Здесь конь с редиской и укропом
Беседы длинные ведет.
И хоры стройные людей,
Покинув пастбища эфира,
Спускаются на стогны мира
Отведать пищи лебедей.

Николай Заболоцкий. Торжество земледелия

При Народном музее в Праге писатель-евразиец Константин Александрович Чхеидзе (1897–1974) создает архивное собрание Fedoroviana Pragensia, посвященное восприятию идей Федорова в русской эмиграции.

В переводе на чешский и японский языки выходит брошюра А.К. Горского «Перед лицем смерти. Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров».

Выходит евразийский сборник «Новая Эпоха. Идеократия. Политика-Экономика. Обзоры». В сборнике помещена программная статья К.А. Чхеидзе «К проблеме идеократии», в которой он выдвигает перспективу соединения государств-материков в планетарное целое и выдвигает задачу организации истории, природы и космоса.

1934

Выходит в свет двухтомное издание избранных трудов К.Э. Циолковского.

Киностудия «Мосфильм» начинает работу над фильмом «Космический рейс». К.Э. Циолковский является консультантом фильма и участвует в создании сценария. Специально для фильма создает 30 рисунков, объединенных в «Альбом космических путешествий».

В Харбине Н.А. Сетницкий издает второй выпуск сборника «Вселенское Дело», посвященный памяти Н.Ф. Федорова. В сборник вошли статьи, трактующие с точки зрения «Философии общего дела» проблемы «наука и религия», «наука и труд», векторы духовных исканий русской эмиграции.

В Праге в Народном музее К.А. Чхеидзе устраивает выставку, посвященную философии общего дела Н.Ф. Федорова.

1935

Съемки «Космического рейса» завершены. В газете «Комсомольская правда» К.Э. Циолковский делится впечатлениями о работе над фильмом.

Выходит второе издание романа Александра Беляева «Прыжок в ничто» с предисловием К.Э. Циолковского.

Циолковский пишет статью «Космическая философия».

Н.А. Сетницкий возвращается из Харбина в Москву.

Смерть К.Э. Циолковского.

1936

В журнале «Звезда» печатается научно-фантастический роман Александра Беляева «Звезда КЭЦ». КЭЦ — инициалы Константина Эдуардовича Циолковского.

Н.А. Сетницкий безуспешно пытается встретиться с А.М. Горьким. В конечном итоге пишет ему исповедальное письмо, рассказывая о своих усилиях ввести идеи Федорова в горизонт советского строительства и подчеркивая важность борьбы со смертью для «страны, строящей новый мир». Горький умер, а письмо так и осталось непосланным.

> «Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью».
>
> *Н.А. Сетницкий. Из письма А.М. Горькому. 3 мая 1936*

1937

Вместе с А.К. Горским, освободившимся весной 1937 года из лагеря, Н.А. Сетницкий пишет статью «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии» (не опубликована).

Осенью Н.А. Сетницкий арестован и расстрелян.

1937–1943

А.К. Горский, поселившийся в Калуге, знакомится с дочерьми К.Э. Циолковского, ведет переписку со старшей дочерью Н.А. Сетницкого, студенткой исторического факультета МГУ Ольгой Николаевной Сетницкой (1916–1987) и ее подругой Екатериной Александровной Крашенинниковой (1919–1996). Эти философские письма — уникальное свидетельство подспудного развития идей космизма в СССР в эру репрессий.

1939

А.Л. Чижевский избран почетным президентом Международного конгресса по биологической физике и космической биологии.

Начало Первой мировой войны.

1940

Пьер Тейяр де Шарден завершает свою главную книгу «Феномен человека», формулируя концепцию христианского эволюционизма, идеал ноосферы.

> «Жизнь, достигнув своей мыслящей стадии, может продолжаться, только поднимаясь структурно все выше».
>
> *П. Тейяр де Шарден*

Выходит в свет книга В.И. Вернадского «Биогеохимические очерки. 1922–1932».

> «Переворот, совершающийся в нашем XX веке в физике <...> впервые позволяет чисто научной концепции мироздания поставить в Космосе на подобающее место явления жизни. Впервые в течение трех столетий вскрывается возможность преодолеть созданное ходом истории мысли глубочайшее противоречие между научно-построенным Космосом и человеческой жизнью».
>
> *В.И. Вернадский*

Кинорежиссер, один из создателей звукового кино Григорий Васильевич Александров (1903–1983), публикует в газете «Известия» статью «Кино будущего». По его мысли, кинотеатр будущего не будет иметь экрана, он будет похож на планетарий, на стенах и потолке которого будут проецироваться кинематографические композиции. Г.В. Александров предсказывал широкие возможности использования стереокино, опыты создания которого в то время активно велись в СССР, полагал, что новые технологии в будущем позволят записывать на пленку не только изображения и звуки, но и запахи: «Музыка ароматов — это новая сила художников кино».

А.К. Горский выдвигает идею экспериментальной студии нового экрана (ЭСНЕК), которая связала бы искусство кино с образом искусства будущего, призванного к «организации мировоздействия» и воскресительному деланию.

1941

В Музее А.Н. Скрябина в Москве проходит юбилейная сессия, посвященная 25-летию со дня смерти А.Н. Скрябина. А.К. Горский делает доклад о композиторе, осмысляя его личность и замыслы в контексте темы искусства как творчества жизни.

Выходит в свет роман писателя-фантаста Александра Беляева «Ариэль» — о человеке летающем.

Начало Великой Отечественной войны. Оккупация Калуги. А.К. Горский предпринимает усилия по спасению дома К.Э. Циолковского.

О.Н. Сетницкая и Е.А. Крашенинникова знакомят с идеями Федорова поэта Бориса Леонидовича Пастернака (1890–1960).

1942

Арест А.Л. Чижевского.

А.К. Горский обращается с письмом к Г.В. Александрову, в котором излагает идеи экспериментальной студии нового экрана. Письмо передает через актера В.К. Аркасова, незадолго до этого приехавшего в Калугу, который, по предположению Е.А. Крашенинниковой, сотрудничал с органами госбезопасности.

Е.А. Крашенинникова пишет письма В.И. Вернадскому, Б.Л. Пастернаку, И.Г. Эренбургу, обращая их внимание на идеи Федорова.

1943

Арест А.К. Горского. Смерть в Тульской тюремной больнице.

1944

В журнале «Успехи биологии» печатается работа В.И. Вернадского «Несколько слов о ноосфере», выносящая в публичное пространство тему перехода биосферы в ноосферу.

> «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше».
>
> *В.И. Вернадский*

Ученик Вернадского, ботаник и микробиолог Николай Григорьевич Холодный (1882–1953) выпускает брошюру «Мысли дарвиниста о природе и человеке», в которой вводит понятие «антропокосмизм».

> «В антропокосмическом отношении к природе самое характерное — это постоянное ощущение человеком своей органической, неразрывной и действенной связи с ней, со всем космосом».
>
> «Возникший в процессе длительного исторического развития живой материи человек <...> становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космического масштаба и значения».
>
> *Н.Г. Холодный*

В Токио выходит в свет первый перевод Н.Ф. Федорова на японский язык, подготовленный по харбинскому изданию 1928–1930 годов. Издание включило в себя 1, 2 и 3 части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...».

1945–1960

Работа Комиссии по разработке научного наследия академика В.И. Вернадского при Президиуме РАН. Издание 5-томного собрания научных работ ученого.

1947

Выходит повесть писателя-фантаста Ивана Антоновича Ефремова (1908–1972) «Звездные корабли».

1948

При Отделении технических наук Академии наук СССР образована Комиссия по разработке научного наследия К.Э. Циолковского.

1950

Поэт, философ, мистик Даниил Леонидович Андреев (1906–1959) во Владимирской тюрьме начинает работать над поэмой «Железная мистерия» и книгой «Роза Мира», воплощая в них идею «богосотворчества», близкую пафосу русского космизма. Д. Андреев подчеркивает, что в союзе христианства «со всеми религиями светлой направленности» вызревает «грядущая всехристианская церковь последних веков», синтетическая интеррелигия эпохи Розы Мира, задачи которой — «преобразование государства в братство», «объединение земли», «воспитание человека облагороженного образа», «одухотворение природы».

1950–1958

А.Л. Чижевский живет и работает в Караганде. Продолжает исследования по аэроионизации.

1953

В Париже выходит роман писателя-эмигранта Василия Яновского «Портативное бессмертие».

1954

На основе Пакта Рериха принята Гаагская конвенция 1954 года о защите культурных ценностей.

1955

Б.Л. Пастернак завершает работу над романом «Доктор Живаго».

Знакомство О.Н. Сетницкой с писателем Даниилом Граниным.

В день Пасхи в Нью-Йорке умирает Пьер Тейяр де Шарден. Сразу после его смерти создается комиссия по изданию его трудов, состоящая из друзей и почитателей ученого и мыслителя. Начинает выходить собрание сочинений П. Тейяра де Шардена. Издание открывается книгой «Феномен человека».

1957

Запущен первый искусственный спутник Земли.

В газете «Пионерская правда» печатаются отрывки романа Ивана Ефремова «Туманность Андромеды» — о космическом будущем человечества.

Выходит фильм писателя и режиссера П.В. Клушанцева «Дорога к звездам».

В Музее В.И. Маяковского Н.И. Харджиев организует однодневную выставку работ В.Н. Чекрыгина.

1958

В издательстве Академии наук СССР переиздается научно-фантастическая повесть К.Э. Циолковского «Вне Земли», в предисловии к которой Б.Н. Воробьев упоминает о его встречах с Н.Ф. Федоровым.

А.Л. Чижевский реабилитирован и возвращается в Москву.

1959

Выходит монография А.Л. Чижевского «Структурный анализ движущейся крови».

1960

Выходит монография А.Л. Чижевского «Аэроионификация в народном хозяйстве».

Конец 1950-х – 1970-е

Бурное развитие советской научной фантастики. Повесть Ивана Ефремова «Сердце змеи», роман «Час быка»; романы братьев Аркадия и Бориса Стругацких «Страна багровых туч» (1959), «Далекая радуга» (1963), повести «Путь на Амальтею» (1960), «Стажеры» (1962), «Малыш» (1971), сборник Генриха Альтова «Легенды о звездных капитанах» (1961), повесть Валентины Журавлевой «Летящие по Вселенной» (1963), романы Георгия Мартынова «Гость из бездны» (1962), «Каллисто» (1957), «Каллистяне» (1960), «Гианея» (1963), трилогия «Звездоплаватели» (1955–1960), повести Георгия Гуревича, позже объединенные в роман-утопию «Мы — из Солнечной системы» (1965), трилогия Сергея Снегова «Люди как боги» (1966–1977), роман Сергея Павлова «Лунная радуга» (1978–1983) и др. Фильмы П.В. Клушанцева «Планета бурь» (1962), «Луна» (1965), «Путешествие на доисторическую планету» (1965), «Марс» (1968), «Вижу Землю» (1970) и др.

1961

В газете «Московский комсомолец» печатается статья президента Белорусской академии наук, биолога Василия Феофиловича Купревича (1897–1969), в которой обсуждаются перспективы бессмертия человека.

12 апреля — первый полет человека в космическое пространство. Первый космонавт планеты Земля — Юрий Гагарин.

1963–1969

В журналах и газетах «Наука и жизнь», «Комсомольская правда», «Московский комсомолец» периодически публикуются статьи по проблемам долголетия, перспективам реаниматологии, высказываются мысли о возможности победы над смертью. Освещается работа конгресса реаниматологов, посвященного проблемам лечения клинической смерти. Среди авторов статей — крупные ученые: биолог В.Ф. Купревич, реаниматолог В.А. Неговский и др. Актуальными становятся проблемы социального прогнозирования, кибернетики.

О.Н. Сетницкая внимательно следит за публикациями, вступает в эпистолярный контакт с В.Ф. Купревичем, общается с историком науки И.М. Забелиным, знакомя его с идеями Федорова и работами своего отца Н.А. Сетницкого.

> «Последние два года были насыщены для меня приближением к жизни идей о полном овладении природой, т. е. бессмертие и космос и Н.Ф. Ф<едоров> всплыли опять».
>
> *Из дневника О.Н. Сетницкой*

1964

Смерть А.Л. Чижевского.

Философ Аркадий Дмитриевич Урсул (р. 1936) защищает диссертацию «Некоторые философские проблемы освоения космоса». О.Н. Сетницкая общается с А.Д. Урсулом, знакомя его с идеями Федорова и работами своего отца Н.А. Сетницкого.

Выходит первое издание книги Р. Эттингера «Перспективы бессмертия», положившее начало современной крионике.

1965

Космонавт Алексей Леонов совершает выход в открытый космос.

Издана антология: Ultimate Questions. An Anthology of Modern Russian Religious Thought. Edit. by Alexander Schmemann. USA, 1965. В антологию включен раздел, в котором печатаются тексты Федорова.

В издательстве «Прогресс» выходит перевод книги П. Тейяра де Шардена «Феномен человека».

В советской печати появляются первые упоминания о крионике.

1965–1970

При научно-исследовательском секторе МГПИ организуется сначала сектор сетевого планирования, а затем Лаборатория систем управления разработками систем под руководством инженера-конструктора Побиска Георгиевича Кузнецова (1924–2000). В ЛАСУРС активно обсуждались проблемы футурологии. П.Г. Кузнецов общается с О.Н. Сетницкой, знакомится с работами Горского и Сетницкого, прежде всего с неопубликованной статьей «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии». В 1970 году лаборатория была расформирована.

1965–1974

Личное и эпистолярное общение О.Н. Сетницкой с живущим в Праге деятелем русского зарубежья писателем и философом К.А. Чхеидзе, создателем архивного собрания Fedoroviana Pragensia. О.Н. Сетницкая активно пополняет это собрание, пересылая Чхеидзе книги, журналы, газеты, вырезки публикаций.

1966

Автоматическая космическая станция «Луна-9» совершает посадку на Луну и впервые передает на Землю фотографии обратной стороны Луны.

В Калуге начинают проходить научные чтения памяти К.Э. Циолковского.

1967

На экраны выходит научно-фантастический фильм «Туманность Андромеды».

1968

Дискуссия о долголетии на страницах «Литературной газеты». Со статьей «Долголетие: реальность мечты» выступает В.Ф. Купревич, подчеркивая, что смерть как эволюционный фактор изжила себя и должна быть преодолена.

> «Человек, живущий несколько десятилетий, так же не способен преодолеть межзвездное пространство, как бабочка-однодневка не может преодолеть океан».
>
> *В.Ф. Купревич*

Биолог, генетик Николай Владимирович Тимофеев-Ресовский (1900–1981) вводит идею коэволюции человека и природы.

Президиум Совета Московского общества испытателей природы в сотрудничестве с Политехническим музеем проводит I Научные чтения памяти А.Л. Чижевского.

1969

В Государственном музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина организуется выставка рисунков В.Н. Чекрыгина. Издается каталог выставки.

1970

В статье Р.А. Гальцевой «В.И. Вернадский» в 5-м томе «Философской энциклопедии» термин «космизм» впервые звучит как обозначение целой плеяды мыслителей: В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, «отчасти Н.Ф. Федоров». В том же томе напечатаны статьи о Н.Ф. Федорове (Д. Ляликова), А.Л. Чижевском (Л. Голованова), К.Э. Циолковском (И. Роднянской).

Выходит книга И.М. Забелина «Физическая география — наука будущего», в которой обсуждаются идеи цефализации, ноосферы, перспективы бессмертия, упоминается о Н.Ф. Федорове и Н.А. Сетницком.

В дом к О.Н. Сетницкой приходят молодые энтузиасты идей Федорова, в том числе философ Б.Ф. Славин, пишущий по проблемам бессмертия, и архивист В.Г. Акопян.

1972

В сборнике трудов V и VI Чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию творчества К.Э. Циолковского, печатается статья Н.К. Гаврюшина «К истории русского космизма».

В журнале «Наука и религия» печатается программная статья «Практическое бессмертие?» философа, иммортолога Игоря Владимировича Вишева (р. 1933).

И.В. Вишев выступает на IX Международном конгрессе геронтологов в Киеве с докладом о проблемах практического бессмертия.

С идеями Н.Ф. Федорова знакомится филолог Светлана Григорьевна Семенова (1941–2014). Вся ее последующая жизнь будет связана с исследованием, развитием и пропагандой идей Н.Ф. Федорова и философии космизма, которую она разделяла на две основные ветви (активно-эволюционную и активно-христианскую), изучением влияния идей Федорова на русскую литературу, исследованием творчества П. Тейяра де Шардена.

О.Н. Сетницкая знакомится с иммортали́стом О.Н. Авдыковичем и философом А.А. Дороговым, серьезно занимающимся идеями Федорова.

После чтений А.Л. Чижевского ученый, философ, популяризатор науки Л.В. Голованов создает «Ассоциацию прогнозистов», за что исключен из партии и на время вынужден оставить журналистику.

1973

Выходит в свет книга А.Л. Чижевского «Земное эхо солнечных бурь».

1974

Изданы мемуары А.Л. Чижевского «Вся жизнь» (М.: Советская Россия, 1974), центральное место в которых уделено встречам и беседам с Циолковским.

В журнале «Философские науки» опубликована статья И.В. Вишева «Геронтология и философия», в которой ученый впервые ввел понятие «иммортология» — «наука о бессмертии».

В Минске выходит книга белорусского ученого-космиста Алексея Климентьевича Манеева (1921) «Философский анализ антиномий науки», в которой на основе развиваемой им теории субстанции он выдвигает концепцию биопсиполя, сохраняющего после смерти человека индивидуальную информацию о нем.

1975

На конференции в г. Казани философ и поэт Юрий Владимирович Линник знакомится с творчеством художников «Амаравеллы» В.Т. Черноволенко и А.П. Сардана, выставка работ которых была организована в его рамках. Начинает собирать работы художников группы. На основе собранной коллекции организует у себя на дому в г. Петрозаводске Музей космического искусства им. Н.К. Рериха (художественная группа «Амаравелла»).

С.Г. Семенова завершает книгу «Русский мыслитель Н.Ф. Федоров. Круг идей. Строй учения», предлагает ее в издательство «Современник».

1976

На квартире Б.Ф. Славина 20 апреля проходит первая встреча сторонников идей Н.Ф. Федорова. На этой встрече происходит знакомство О.Н. Сетницкой и С.Г. Семеновой. На встрече также присутствуют О.Н. Авдыкович, В.Г. Акопян и лингвист М.Р. Мелкумян. Решено составить общественную комиссию к 150-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова.

На Чтениях памяти К.Э. Циолковского в Калуге С.Г. Семенова выступает с докладом о Н.Ф. Федорове и К.Э. Циолковском.

В Москве при Центральном доме медицинских работников организован Общественный институт ювенологии, который возглавляет Лазарь Маркович Сухаребский, доктор медицинских наук, психиатр, геронтолог.

Первая диссертация о Н.Ф. Федорове, написанная историком философии Тарасом Даниловичем Закидальским (1941–2007): Taras Zakydalsky Ph.D. thesis, N.F. Fyodorov's Philosophy of Physical Resurrection. Bryn Mawr, 1976, Ann Arbor, MI, USA.

1977

В клубе «Факел» (Москва, ул. Белинского, д. 5) Общественный институт ювенологии проводит заседание, посвященное 90-летию со дня рождения В.Ф. Купревича. Выступают Л.М. Сухаребский, С.Г. Семенова, В.Г. Акопян.

В журнале «Прометей» выходит статья С.Г. Семеновой «Николай Федорович Федоров. Жизнь и учение», в которой впервые представлен целостный очерк биографии и идей философа, показана их связь с литературой XX века.

Выходит в свет книга писателя, популяризатора науки Владимира Евгеньевича Львова (1904–2000) «Загадочный старик» (Л.: Советский писатель, 1974), содержащая повести «Загадочный старик» (о Н.Ф. Федорове) и «Циолковский в Петербурге».

В Лондоне выходит монография Стивена Лукашевича о Н.Ф. Федорове: *Lukashevich St.* N.F. Fedorov (1828–1903). A study in Russian eupsychian and utopian thought.

С.Г. Семенова завершает новый вариант книги о Н.Ф. Федорове, включающий рассказ о судьбе его идей в русской и советской литературе, и сдает его в издательство «Современник».

1978

Супруги Светлана и Михаил Барановы снимают любительский фильм «Московский Сократ» о Н.Ф. Федорове.

В клубе «Факел» в рамках научного семинара Общественного института ювенологии «Основы радикального продления жизни и деятельности человека» проходит первый вечер памяти Н.Ф. Федорова. Среди выступающих — С.Г. Семенова, Б.Ф. Славин, сотрудница Библиотеки им. В.И. Ленина Г.И. Довгалло. В вечере также участвуют филолог Ю.Ф. Карякин, поэт К.А. Кедров. Во время вечера говорят и о Н.А. Сетницком и В.Н. Муравьеве.

Сотрудник Харьковского института криобиологии и криомедицины биолог Юрий Игоревич Пичугин (1951–2018), энтузиаст крионики, знакомится с С.Г. Семеновой и О.Н. Сетницкой.

О.Н. Сетницкая работает над биографией А.К. Горского.

В издательстве «Молодая гвардия» организуется художественная выставка «Время–Пространство–Человек», на которой собраны работы, посвященные «космической фантастике». Выставку организует историк, журналист, искусствовед В.В. Байдин.

После знакомства В.В. Байдина с Б.А. Смирновым-Русецким, членом «Амаравеллы», на выставке появляются работы художников этой группы. Выставка становится передвижной и путешествует по стране.

В.В. Байдин знакомится со вдовой А.Л. Чижевского Н.В. Чижевской и художественным наследием ученого.

Знакомство С.Г. Семеновой и искусствоведа В.С. Борисова, интересующегося идеями Федорова.

1979

Фильм «Московский Сократ» демонстрируется в кинолектории Музея архитектуры.

Выходит фильм о судьбе К.Э. Циолковского «Взлет». Роль Циолковского исполняет поэт Евгений Евтушенко. В телевизионном интервью Евтушенко говорит, что в работе над речью Циолковского ему помогли труды Н.Ф. Федорова.

Выходит монография американского исследователя Джорджа Янга о Н.Ф. Федорове: *Young G.* Nikolaj F. Fedorov: An Introduction.

Знакомство С.Г. Семеновой с писателем-фантастом из Саратова Олегом Максимовичем Лукьяновым (1937–1998), интересующимся идеями Федорова.

В круг лиц, занимающихся идеями Федорова, входит поэт, богослов, церковный историк, сотрудник Издательского отдела Московского патриархата Валентин Никитин (1947–2017). В.А. Никитин общается с С.Г. Семеновой, О.Н. Сетницкой, Е.А. Крашенинниковой, выступает на темы активного христианства.

Историк, искусствовед В.В. Байдин читает в Политехническом музее лекцию «Живопись Чижевского» — первую публичную лекцию о рисунках ученого. Включает работы Чижевского в состав выставки «Время–Пространство–Человек».

И.В. Вишев в докладе на XIV Чтениях К.Э. Циолковского (г. Калуга) вводит понятие «Гомо иммортализ» — «Человек бессмертный».

1979–1985

С.Г. Семенова выступает с публичными лекциями о философии Н.Ф. Федорова и русском космизме в научно-исследовательских институтах, домах культуры, музеях и библиотеках, печатает статьи о творчестве Андрея Платонова, Николая Заболоцкого, Михаила Пришвина, Максима Горького, вычленяя в их наследии влияние идей Федорова и русского космизма. Публикует статью об идейно-философском диалоге Л. Толстого и Н. Федорова. О диалоге Горького и Федорова также пишет С.И. Сухих, о диалоге Л.Толстого и Н.Ф. Федорова — Н.Н. Скатов.

1980

Космонавт В.И. Севастьянов пишет предисловие к книге С.Г. Семеновой «На пороге грядущего: Н.Ф. Федоров и судьба его идей в русской и советской литературе».

В Доме ученых проходит вечер, посвященный русскому космизму: Н.Ф. Федорову, К.Э. Циолковскому, А.Л. Чижевскому. Выступают Н.К. Гаврюшин, И.И. Мочалов и др.

С.Г. Семенова знакомится с историком науки, исследователем наследия В.И. Вернадского Г.П. Аксеновым.

Поэт Евгений Евтушенко завершает роман «Ягодные места», ряд страниц которого отмечен влиянием идей Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского.

В альманахе «Прометей» выходит статья В.А. Никитина «Богоискательство и богоборчество Толстого», в которой ряд страниц посвящен теме «Толстой и Федоров».

1981

Журнал «Декоративное искусство» публикует материалы круглого стола «Космос и художественное творчество». В круглом столе принимают участие С.Г. Семенова, искусствовед В.В. Байдин (под псевдонимом Валерий Кленов) и др. В.В. Байдин (под тем же псевдонимом) помещает в журнале статью «Амаравелла (группа художников-космистов 1920–1970 годов)» с избранными иллюстрациями.

В.В. Байдин организует в Киеве выставку «Ученые рисуют», ядром которой являются рисунки А.Л. Чижевского.

В Москву приезжает немецкий ученый М. Хагемайстер, занимающийся наследием Н.Ф. Федорова и В.Н. Муравьева. Собирая материалы для книги, встречается и консультируется с О.Н. Сетницкой, С.Г. Семеновой, В.В. Байдиным и др.

Письма Ю.В. Линника О.Н. Сетницкой.

1982

Выставка «Ученые рисуют» в расширенном и дополненном виде открывается в Центральном доме художника на Крымском валу. Помимо рисунков А.Л. Чижевского на ней экспонируются рисунки П.А. Флоренского, ученых А. Несмеянова, Б. Петрова, Б. Делоне, Н. Поликарпова, М. Миля, Н. Тихонравова, Б. Юрьева.

Выход в свет в издательстве «Мысль» сочинений Федорова в серии «Философское наследие». В предисловии Н.Ф. Федоров представлен как родоначальник активно-эволюционной, ноосферной, космической мысли. Активное содействие изданию оказал философ А.В. Гулыга, заместитель председателя редколлегии серии «Философское наследие».

Издание тома объявлено идеологической диверсией. Книга С.Г. Семеновой о Федорове «На пороге грядущего», которая должна была выйти в издательстве «Современник», остановлена, а набор рассыпан.

В Ленинграде на Международных научных чтениях «Достоевский и мировая культура» С.Г. Семенова делает развернутый доклад о Достоевском и Федорове.

По отмашке сверху в «Богословских трудах» подготовлена к публикации «разоблачительная» статья о Федорове, написанная Н.К. Гаврюшиным. Подписать статью склоняют ленинградского митрополита Антония. После разговора с С.Г. Семеновой митрополит Антоний отказывается подписать статью.

В журнале «Вопросы философии» выходит статья С.Р. Микулинского «Так ли надо относиться к наследству?» — критика идей Н.Ф. Федорова, звучащая — по заказу сверху — из философского лагеря.

С.Г. Семенова завершает работу над книгой «Тайны Царствия Небесного», в которой продолжает идеи Н.Ф. Федорова и русских космистов. Книга перепечатывается на пишущей машинке и под названием «Путь к древу жизни» и псевдонимом Елисей Ларин активно ходит по рукам.

В журнале «Природа» выходит статья В.В. Байдина «Художник науки. Поэзия и живопись А.Л. Чижевского».

В Институте органической и неорганической химии проходит вечер памяти Н.Ф. Федорова под эгидой Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. Выступают С.Г. Семенова, В.В. Байдин, искусствовед и певица Ю. Красовская, исполняющая похоронные плачи.

1983

М. Хагемейстер переиздает в Мюнхене в серии изданий по славянской филологии работу В.Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда», сопровождая ее исследовательским очерком.

В зале Государственного института по проектированию металлургических заводов (Гипромез) проходит организованный В.С. Борисовым вечер памяти Н.Ф. Федорова, посвященный 80-летию со дня кончины философа. На вечере выступают В.С. Борисов, С.Г. Семенова, В.А. Никитин, В.Г. Акопян и др.

1985

В СССР объявлена перестройка.

В серии общества «Знание» печатается брошюра С.Г. Семеновой «“Откуда, как разлад возник?”. Природа и человек в лирике Тютчева, Пушкина, Боратынского, Лермонтова», посвященная вечным вопросам русской литературы.

В серии общества «Знание» печатается брошюра физика, деятеля космической отрасли, ученого-энциклопедиста Леонида Васильевича Лескова (1931–2006) «Космические цивилизации: проблемы эволюции».

В издательстве «Наука» выходит книга академика Н.Н. Моисеева, В.В. Александрова, А.М. Тарко «Человек и биосфера: Опыт системного анализа и эксперименты с моделями», в которой обоснована идея коэволюции человека и биосферы.

В Доме научно-технической пропаганды (бывшем особняке А.Д. Черткова, где в 1863–1871 годах располагалась Чертковская библиотека, первое место работы Федорова в Москве) проходит вечер памяти философа.

Искусствовед В.С. Борисов совершает поездку на родину Н.Ф. Федорова, работает в Тамбовском архиве, находит свидетельство о крещении Федорова, устанавливая год его рождения и имя матери.

1986

Художник Илья Кабаков завершает работу над инсталляцией «Человек, который улетел в космос из своей комнаты».

1987

Смерть О.Н. Сетницкой.

Выходит книга философа Федора Ивановича Гиренка «Экология. Цивилизация. Ноосфера», одна из глав которой посвящена русскому космизму.

В книге академика Никиты Николаевича Моисеева (1917–2000) «Алгоритмы развития» представлен начальный вариант схемы мирового процесса самоорганизации, который Н.Н. Моисеев называет универсальным эволюционизмом.

В Московском физико-техническом институте (МФТИ) печатается сборник «Человек–творчество–компьютер: Тезисы докладов к VIII Международному конгрессу по логике, философии и методологии науки. Москва, август 1987 г.: В 2 частях». Сборник подготовлен историком философии и науки О.Д. Куракиной и содержит ряд докладов по философии космизма.

В книге С.Г. Семеновой «Валентин Распутин» творчество русского писателя рассматривается под углом воскресительной темы памяти.

В журнале «Волга» печатаются фантастические рассказы О.М. Лукьянова. С.Г. Семенова пишет послесловие к ним.

Начинает работу семинар по изучению наследия Н.Ф. Федорова под руководством С.Г. Семеновой.

1988

Группа молодых участников семинара С.Г. Семеновой организует творческое объединение «Прометей». Членами объединения становятся филолог-испанист П.В. Тулаев (председатель), переводчик А.Г. Горбачев, сотрудник Музея космонавтики С.А. Герасютин, музыкант и композитор С. Марченко, инженер А.Н. Щербаков.

В г. Боровске, где в разные годы жизни жили и работали Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский, проходят I Всесоюзные Федоровские чтения.

При Комитете космонавтики ДОСААФ организуется секция «Человек и Космос». В состав секции, которую официально возглавил В.И. Севастьянов, вошли исследователи и энтузиасты философии Н.Ф. Федорова и русского космизма В.Ф. Пряхин, Н.Г. Боголюбова, С.Г. Семенова, В.Е. Гурьев, Е.Л. Тюрин, О.Д. Куракина, Т.А. Белова, О.А. Бабанова, С.А. Герасютин, Я.И. Колтунов и др.

Празднование 125-летия со дня рождения В.И. Вернадского.

Выходит 15-й выпуск альманаха «Прометей», посвященный В.И. Вернадскому. Выпуск подготовлен Г.П. Аксеновым. В нем печатается статья С.Г. Семеновой «Активно-эволюционная мысль Вернадского», дающая развернутый анализ феномена космизма — от Федорова, Сухово-Кобылина, Умова до Вернадского, Чижевского, Тейяра де Шардена. Русский космизм предстает как «семья идей». В статье введены и обоснованы понятия «активная эволюция», «ноосфера как реальность» и «ноосфера как идеал».

Выходит книга Н.Н. Моисеева «Экология человечества глазами математика (Человек, природа и будущее цивилизации)».

В МФТИ проходит Всесоюзная конференция «Учение В.И. Вернадского о ноосфере и глобальные проблемы современности», по итогам которой издан сборник докладов под редакцией О.Д. Куракиной.

В Свердловске выходит монография философа И.В. Вишева «Радикальное продление жизни людей (социальные, естественнонаучные, философские и нравственные аспекты)».

Опубликован роман А.П. Платонова «Чевенгур». В журналах «Новый мир» и «Москва» печатаются статьи С.Г. Семеновой, посвященные влиянию идей Федорова на этот роман и на творчество Андрея Платонова.

В.А. Никитин печатает в парижском журнале «Символ» статью «Храмовое действо как синтез искусств. Свящ. Павел Флоренский и Николай Федоров».

Философ и поэт Ю.В. Линник защищает в Петрозаводске докторскую диссертацию «Эстетика космоса».

Выходит фантастический роман писательницы Светланы Владимировны Ягуповой (1942–2015) «Феникс», в сюжет которого вплетаются идеи Н.Ф. Федорова о воскрешении предков.

Один из главных организаторов I Федоровских чтений в Боровске, художник-космист, мыслитель, краевед Владимир Евгеньевич Гурьев (1946–1993) разрабатывает тему «Дизайн человеческих отношений».

С.Г. Семенова начинает читать цикл лекций «Вернадский и русская космическая мысль» в Политехническом музее (цикл читался с октября 1988 по март 1989 года).

1989

Творческое объединение «Прометей» преобразуется в творческое объединение «Собор».

В Москве проходят II Всесоюзные Федоровские чтения. По итогам первых чтений издан сборник «Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14–15 мая 1988)».

В связи со 160-летием Н.Ф. Федорова снят и демонстрируется по Центральному телевидению документальный фильм Галины Шерговой «Притча о воскрешении».

В Германии выходит монография Михаила Хагемейстера «Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung», посвященная Николаю Федорову и судьбе его идей, истории федоровского движения.

В серии общества «Знание» выходит в свет брошюра С.Г. Семеновой «Этика “общего дела” Н.Ф. Федорова».

В журнале «Новый мир» печатается статья С.Г. Семеновой «Всю ночь читал я Твой завет...» об образе Христа в русском романе XX века. В статье, в частности, разбирается влияние идей Федорова на роман Б. Пастернака «Доктор Живаго».

В Институте философии в рамках открывшегося семинара по русской философии С.Г. Семенова делает доклад «Н.Ф. Федоров и русский космизм».

Выходит в свет сборник фантастических повестей О.М. Лукьянова «Покушение на планету». В повести «Шубка из созвездия Арфы» возникает тема борьбы со старостью, встает вопрос о нравственных основаниях общества будущего.

В издательстве «Советский писатель» выходит книга С.Г. Семеновой «Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе». Целый ряд ее глав связан с отражением в русской литературе идей космизма.

В.В. Байдин завершает книгу «Образы мироздания в русском искусстве» с большой серией иллюстраций. Пытается опубликовать ее в издательстве «Художественная литература», идя на редукцию замысла. Редакционная работа затягивается, следует развал СССР, наступает финансовый кризис, и книга так и не выходит.

1990

В Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН создан семинар под руководством С.Г. Семеновой «Космическое сознание и русская культура».

В Москве проходят III Всесоюзные Федоровские чтения.

В рамках чтений художник-космист В.Е. Гурьев организует выставку работ художников-космистов «Живое мироздание».

Выходит сборник «Русский космизм: По материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений, 1989–1990» (в 2 ч.).

Выходит монография С.Г. Семеновой «Николай Федоров: творчество жизни».

В журнале «Вопросы литературы» печатается программная статья С.Г. Семеновой «Оправдание России: эскиз национальной метафизики».

В издательстве «Молодая гвардия» выходит книга Н.Н. Моисеева «Человек и ноосфера».

Выходят книги И.В. Вишева «Бессмертие человека. Реально ли оно?» (Минск: Беларусь) и «Проблема личного бессмертия» (Новосибирск: Наука. Сиб. отдние).

И.В. Вишев защищает докторскую диссертацию на тему «Проблема смерти и бессмертия человека: становление, эволюция, перспективы решения».

Философ, поэт, космист Ю.В. Линник начинает выпускать в Петрозаводске поэтические и философские брошюры, вдохновленные темами космизма. Вышло более 200 брошюр.

Члены творческого объединения «Собор» проводят конференцию и выпускают тематический сборник «Народ и интеллигенция».

В сборнике «Богословские труды» печатается первая часть статьи В.А. Никитина «Пасхальный догмат в русском богословии».

Выходит перевод избранных сочинений Н.Ф. Федорова на английский язык: *Fedorov N.F.* What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task. L'Age d'Homme, 1990.

1991

Выставка на ВДНХ «Проект земного шара будущего», организованная художником-космистом В.Е. Гурьевым.

В журнале «Вопросы философии» печатается статья Н.Н. Моисеева «Универсальный эволюционизм (позиция и следствия)», в которой академик обосновывает свою теорию универсального эволюционизма, основанную на идеях В.И. Вернадского и русских космистов.

В Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН проходят IV Федоровские чтения.

1992

С.Г. Семенова защищает в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН докторскую диссертацию «Космическое сознание в русской литературе».

В журнале «Путь» печатается работа С.Г. Семеновой о федоровских идеях активного христианства «Вера, пришедшая в разум истины. Богословие как богодействие Н.Ф. Федорова», републикуется богословская работа А.К. Горского и Н.А. Сетницкого «Смертобожничество».

В Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН проходят V Федоровские чтения.

В.Е. Гурьев обобщает свои размышления о Н.Ф. Федорове и русском космизме в книге «Русский космизм».

1993

Открытие в Москве Музея-читальни Н.Ф. Федорова (в 1998 году преобразован в Музей-библиотеку Н.Ф. Федорова), просветительного и научного центра, разрабатывающего идеи космизма.

Выход в свет в издательстве «Педагогика-пресс» книги «Русский космизм: Антология философской мысли», в которой системно представлено течение русского космизма в двух его главных ветвях — естественно-научной и религиозно-философской, даны биографии и избранные тексты космистов. Книга подготовлена С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой.

Выходит монография О.Д. Куракиной «Русский космизм как социокультурный феномен».

Философ И.В. Вишев участвует в работе XIX Всемирного философского конгресса в г. Москве. Он же предпринимает в Челябинске издания сборников «Проблемы иммортологии». Выходит первая книга серии.

Музей-читальню Н.Ф. Федорова посещает зам. директора Института крионики (Канада) Бен Бест вместе с криобиологом Ю.И. Пичугиным.

1994

Выходит в свет книга С.Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного».

В журнале «Путь» впервые публикуется программная работа А.К. Горского «Огромный очерк», посвященная идее творческой метаморфозы любви.

В Сербии философ Владимир Меденица начинает издательский проект «Русские богоискатели». Проект, обогатившийся в 2000-х годах сериями «С другой стороны», карманной серией «Слово», сериями собраний сочинений и др., на настоящий момент насчитывает более 250 книг. В рамках проекта в 1995–2015 годах вышли книги избранных работ Н.Ф. Федорова под названием «Тени забытых предков», «Воскресение и Воскрешение», «Мечта о Константинополе», работы русских космистов В.И. Вернадского, В.Н. Муравьева, А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, а также перевод книги С.Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного» под названием «Философия бессмертия».

Криобиолог Ю.И. Пичугин в сотрудничестве с Институтом крионики начал эксперименты по криоконсервации мозга млекопитающих.

1995

В Москве начинается издание Собрания сочинений Н.Ф. Федорова в 4 томах.

В Москве проходят VII Федоровские чтения, организаторами которых с этого года бессменно становятся Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН и Российская государственная библиотека (бывшая библиотека Румянцевского музея, где с 1878 по 1898 год работал Н.Ф. Федоров). По итогам чтений подготовлен сборник (в 2 книгах) «Философия бессмертия и воскрешения» (вышел в 1996 году).

В Петрозаводске в издательстве «Святой остров» Ю.В. Линник выпускает книги «Русский космизм и русский авангард», «Хрусталь Водолея: книга о художнике Б.А. Смирнове-Русецком» и др.

В энциклопедическом словаре «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» появляется статья о русском космизме, написанная Л.В. Голованом и О.Д. Куракиной.

А.В. Гулыга выпускает книгу «Русская идея и ее творцы», в которую вошли очерки о Н.Ф. Федорове, В.С. Соловьеве, П.А. Флоренском, С.Н. Булгакове, Н.А. Бердяеве как выразителях русской идеи, которым свойственна «космическая ответственность духа».

Вторая половина 1990-х – 2010-е годы

Активное исследование феномена космизма в России и за рубежом. Издаются труды, выходят монографии и научные статьи. Феномен космизма рассматривается в разных аспектах в трудах С.Г. Семеновой, Ф.И. Гиренка, Н.К. Гаврюшина, И.В. Вишева, А.И. Субетто, Г.П. Аксенова, А.П. Огурцова, В.В. Казютинского, О.Д. Куракиной, Ю.В. Линника, В.В. Байдина, В.И. Алексеевой, О.Д. Маслобоевой, Е.А. Плеханова, М.А. Абрамова, В.Н. Демина, В.Н. Ягодинского, Б.Г. Режабека, А.Г. Гачевой, В.В. Варавы, М.А. Симаковой и др. В мире феномен космизма и творчество его родоначальника Н.Ф. Федорова исследуют Д. Янг (США), М. Хагемейстер и Б. Гройс (Германия), В. Меденица и К. Ичин (Сербия), А. Савицкий, М. Милчарек, М. Мадей-Цетнаровска (Польша), Я. Иидзима, О. Томофуми, Ю. Фукуи (Япония), О. Базалук и Т. Суходуб (Украина) и др. Издаются труды В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. Выходят научные сборники, посвященные исследованию феномена космизма. В 1995–2000 годах издано собрание сочинений Н.Ф. Федорова. Труды Н.Ф. Федорова появляются на английском (1990), сербском (1997, 1999, 2010), болгарском (2002), польском (2013) и других языках. В 2005 году Б. Гройс и М. Хагемейстер готовят антологию «Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20 Jahrhundert» (Frankfurt am Main, 2005). В 2016 году в Москве Б. Гройс выпускает ее русскую версию. В 2018 году С.С. Пален, основатель и генеральный директор французского издательского дома «Сирт», предпринимает перевод на французский язык основных сочинений Н.Ф. Федорова.

Ежегодно в Калуге проходят Научные чтения памяти К.Э. Циолковского, на которых работает секция «Космонавтика и общество: философия К.Э. Циолковского», в рамках которой звучат доклады на темы космизма. В 2017 году Дом-музей А.Л. Чижевского в Калуге провел I Международную научно-практическую конференцию, посвященную сохранению творческого наследия и развитию идей А.Л. Чижевского (II конференция состоялась в 2019 году). В 2019 году впервые в рамках 54-х Научных чтений памяти К.Э. Циолковского в Калуге был проведен Международный научный симпозиум «“Философия общего дела” Н.Ф. Федорова в контексте отечественного и мирового космизма», посвященный 190-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова.

Регулярно проводятся Федоровские чтения (с 2007 — Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова), конференции, посвященные наследию В.И. Вернад-

ского, А.Л. Чижевского и др. Организуются многочисленные конференции и круглые столы по философии космизма. С 2013 года О.Д. Маслобоева организует в Санкт-Петербурге ежегодные международные научные конференции «Космизм и органицизм: эволюция и актуальность». Защищаются диссертации и публикуются научные статьи и монографии. Идеи космизма находят развитие и продолжение в трудах академика Н.Н. Моисеева, Л.В. Лескова, С.Г. Семеновой, А.И. Субетто и др. В 2003 году в Сербии проходит международная научная конференция «Философия космизма и русская литература», посвященная 100-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова. В 2016 году в Бордо (Франция) проходит международный конгресс «Наследие В.И. Вернадского: мысль европейская и мысль планетарная». В 2017–2018 годах во Франции проходят круглые столы «Русский космизм», организованные Ф. Лесюр. В 2017 году французский физик и философ Рудольф Бьеран начинает работу по распространению идей космизма во Франции и пишет трилогию о русском космизме.

Широкую работу по изучению и популяризации идей космизма ведут Музей-библиотека Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 (Москва), Музей истории космонавтики им. К.Э. Циолковского (Калуга), Международный центр-музей им. Н.К. Рериха и др. В России и за рубежом организуются выставки и лекции, представляющие разные аспекты космизма. Памятные доски Н.Ф. Федорову установлены в г. Липецке, Рязани (2005), Шацке (2009), в Российской государственной библиотеке (2003). В Рязани в 1999 году создан Комитет по изучению и развитию идей Н.Ф. Федорова под председательством В.П. Васильева. Рязанский журналист С.П. Лебедева создает передачи и репортажи на рязанском радио и телевидении, посвященные Н.Ф. Федорову и русскому космизму. В 2009 году в Сасовской городской библиотеке открыт Краеведческий центр им. Н.Ф. Федорова. В 2009 году телеканал «Культура» к 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова снимает трехсерийный фильм «Восьмой день творения, или Русский космизм», в г. Боровске установлен памятник Н.Ф. Федорову. Правительство Рязанской области объявляет 2019 год Годом Н.Ф. Федорова в Рязанской области.

Стремительное развитие информационных технологий, биологии и медицины, нано- и биотехнологий, возникновение трансгуманизма, дискуссии о перспективах искусственного интеллекта, роботизации и др. вызывают новый виток интереса к феномену космизма и футурологическим идеям, рожденным в его лоне. В 2005 году на русском языке выходит издание книги Р. Эттингера «Перспективы бессмертия», в предисловии к которой основатель крионики упоминает Н.Ф. Федорова. В 2003 году создается первая российская крионическая компания «Криорус», ведущая разработки в области сохранения людей и животных с целью их будущего воскрешения. Ширятся ряды сторонников иммортализма, признающих основной ценностью человеческую жизнь, считающих смерть абсолютным злом, выступающих за радикальное продление жизни, признание старения болезнью, достижение бессмертия. Криобиолог Ю.И. Пичугин работает в Институте крионики, разрабатывая новые методы криоконсервации мозговой ткани. Биофизики И.В. Артюхов и Б.Г. Режабек создают семинар по научному иммортализму. Физик В.И. Бодякин разрабатывает проект «Информоград». Б.Г. Режабек создает общественный Институт ноосферных разработок и исследований (ИНРИ).

С темой космизма активно работают художники И. Кабаков, Л. Тишков, А. Видокле, А. Жиляев, И. Макаревич и Е. Елагина, члены творческого объединения «Вверх!» Д. Зинченко и П. Жуков, а также российские и зарубежные музеи и выставочные

центры: Музей космонавтики в Москве (выставка «Колыбель человечества. Философия космизма», 2015), Мультимедиа арт-музей (выставка «Русский космос», 2016), Дом мировой культуры (Берлин, выставка «Искусство без смерти: русский космизм», 2017), Музей первого полета (г. Гагарин, выставка «Два Гагарина», 2019). С 2018 года тему космизма активно популяризирует Ассоциация музеев космонавтики.

Русский космизм как идейный фундамент отечественной космонавтики становится частью программ фестиваля Опен-Космофест, который с 2006 года организовывался энтузиастами космонавтики Александром Марусевым, его женой Ниной Атряскиной и музыкантом Ильей Небословом, а с 2012 года — одной из ведущих тем волонтерского фестиваля «Пора в Космос». В 2016 году создается Общественный комитет празднования юбилея полета Ю.А. Гагарина, организованный Н. Дмитриевым, А. Марусевым и А. Гачевой. С 2007 года продвигается инициатива повышения статуса Дня космонавтики до общенационального праздника.

Космизм и образ будущего (голоса космистов)

«Мы только начинаем сознавать непреодолимую мощь свободной научной мысли, величайшей творческой силы Homo sapiens, человеческой свободной личности, величайшего нам известного проявления ее космической силы, царство которой впереди».

Владимир Вернадский

«Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и первого».

Николай Федоров

«Способность же жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры, даст нам и силу объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым <…> действующим чрез всех сынов человеческих в их этической, или братской (супраморалистической), совокупности, — чрез всех сынов человеческих, достигающих божественного совершенства (“Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен”) в деле, в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения. При этом объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной, мировой техникой этого художественного произведения, космоса, — объединенные наука и искусство будут тогда этико-эстетическим богодействием, и не мистическим уже, а реальным».

Николай Федоров

«Вся наша надежда на религиозное возрождение, на возвращение к нам сознания смысла вещей основана на том, что религия обратится к земной судьбе человечества, осмыслит и освятит великую культуру, обратит нас к творческому созиданию будущей праведной общественности. Новое, более полное религиозное сознание тесно связано со смыслом всемирной истории».

Николай Бердяев

Если я обращу человечество в часы
И покажу, как стрелка столетия движется,
Неужели из нашей времен полосы
Не вылетит война, как ненужная ижица?

Там, где род людей себе нажил почечуй,
Сидя тысячелетьями в креслах пружинной войны,
Я вам расскажу, что я из будущего чую
Мои зачеловеческие сны.

Велимир Хлебников

«По мере дальнейшего роста разрушительной научной техники, охранительная и защитительная сила научного творчества должна быть выдвинута на первое место, для того чтобы не довести человечество до самоистребления. <...> Мечты об ограничении милитаризма как государственной системы приближаются к жизни, и так или иначе в ближайшем будущем будут сделаны попытки к его ослаблению и ограничению. Но наряду с мерами политического характера или попытками междугосударственных ассоциаций, наряду с работой мысли людей в этом направлении должна быть усилена деятельность научных организаций и отдельных ученых, направленная к защитительной технической работе, против разрушительных сил войны».

Владимир Вернадский

«Пространство будет побеждено, и в свой творческий рисунок мира люди, как в инженерный план, вдунут осязаемые грани строительства. Воздушные рифы глазам воздушных корабельщиков будут видимы так же, как рифы водные. Всюду будут расставлены вехи для безопасного плавания, и человечество будет перекликаться с земли не только с близкими ему по планетам спутниками, а со всем миром в его необъятности».

Сергей Есенин

«Когда человек приобретет способность управлять всецело событиями своей социальной жизни, в нем выработаются те качества и побуждения, которые иногда и теперь светятся на его челе, но которые будут светиться все ярче и сильнее и, наконец, вполне озарят светом, подобным свету солнца, пути совершенства и благополучия человеческого рода. И тогда будет оправдано и провозглашено: чем ближе к Солнцу, тем ближе к Истине».

Александр Чижевский

«Можно вскоре ожидать наступления разумного и умеренного общественного устройства на земле <...>. Наступит объединение, прекратятся вследствие этого войны, так как не с кем будет воевать. Счастливое общественное устройство, подсказанное гениями, заставит науку и технику идти вперед с невообразимою быстротою, и с такою же быстротой улучшать человеческий быт. Это повлечет за собой усиленное размножение. Население возрастет в 1000 раз, отчего человек сделается истинным хозяином Земли. Он будет преобразовывать сушу, изменять состав атмосферы и широко эксплуатировать океаны. Климат будет изменяться по желанию или надобности. Вся земля сделается обитаемой и приносящей великие плоды. <...>

Техника будущего даст возможность одолеть земную тяжесть и путешествовать по всей солнечной системе. Посетят и изучат все ее планеты».

Константин Циолковский

«Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений — от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей

их целости будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника».

Николай Федоров

«Чем в настоящее время человек пассивно, тем же он будет и тогда, но только активно; то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только проективно, то будет тогда в нем действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями».

Николай Федоров

Николай Федоров. Конец сиротства. Безграничное родство

День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры <...> Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссозидать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину взыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцетворявшая миры, станет истиною. <...>. Сей день, его же Господь чрез нас сотворит, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепою силою падения, а разумом, восстановляющим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. <...> Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда.

День желанный, день от века чаемый будет Божьим велением и человеческим исполнением.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Источники

Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 1998.
Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ; Фолио, 2004.
Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994.
Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.
Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991.
Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004.
Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989.
Вернадский В.И. Публицистические статьи. М.: Наука, 1995.
Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2018.
Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1995.
Грезы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб.: Художественная литература, 1995.
Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003.
Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2011.
Муравьев В.Н. Овладение временем: Избранные философские и публицистические произведения. М.: ИМЛИ РАН, 1998.
Одоевский В.Ф. Русские ночи. М.: Наука, 1975.
Подолинский С.А. Труд человека и его отношение к распределению энергии // Чесноков В.С. Сергей Андреевич Подолинский. М.: Наука, 2006. С. 220–300.
Радищев А.Н. Сочинения. М.: Художественная литература,1988.
Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993.
Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988.
Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир: Инженерно-философские озарения. М.: С.Е.Т., 1995.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Издательство АСТ, 2002.
Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Ренессанс, 1992.
Умов Н.А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1916.
Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1995–1999. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Традиция», 2000.
Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.
Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Раритет, 1994.
Федоров Н.Ф. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010 (Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века).
Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве: Хрестоматия. М.: АСТ, 2020 (Серия «Философия на пальцах»).
Флоренский П. Оправдание Космоса. СПб.: Изд-во Высших гуманитарных курсов, 1994.
Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1998–2000.

Холодный Н.Г. Избранные труды. Киев: Наукова думка, 1982.
Циолковский К.Э. Гений среди людей. М.: Мысль, 2002.
Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. Тула: Приокское кн. изд-во, 1986.
Циолковский К.Э. Идеальный строй жизни. М.: НОУ ЛУЧ, 1998.
Циолковский К.Э. Космическая философия. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
Циолковский К.Э. Космическая философия. Живая Вселенная. М.: Академический проект, 2018.
Циолковский К.Э. Миражи будущего общественного устройства. М.: Самообразование, 2006.
Циолковский К.Э. Приключения Атома. М.: Луч, 2016.
Циолковский К.Э. Черты из моей жизни. Калуга: Золотая аллея, 2002.
Циолковский К.Э. Щит научной веры. М.: Самообразование, 2007.
Чижевский А.Л. Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. М.: Мысль, 1999.
Чижевский А.Л. «В науке я прослыл поэтом...»: Стихотворения. Калуга: Золотая аллея, 1996.
Чижевский А.Л. Земля в объятиях Солнца. М.: Эксмо, 2004.
Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М.: Мысль, 1976.
Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995.
Чижевский А.Л. На берегу Вселенной. М.: Айрис-Пресс, 2007.
Чижевский А.Л. Поэзия живописи. Калуга: Золотая аллея, 2000.
Чижевский А.Л. Стихотворения. М.: Современник, 1987.
Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга: Ассоц. «Калуга-Марс»; Гос. музей истории космонавтики им. К.Э. Циолковского, 2010.
Чхеидзе К.А. Путник с Востока: Проза. Публицистика. Литературная критика. Письма. М.: Книжница; Русский путь, 2011.

Исследования

Абрамов М.А. Идеи философии русского космизма в творчестве религиозных мыслителей XX в. Саратов: Саратовский гос. тех. ун-т, 2007.
Абрамов М.А. Идейные основания русского космизма. Саратов: Саратовский гос. тех. ун-т, 2007.
Аксенов Г.П. Вернадский. М.: Молодая гвардия, 2010.
Алексеева В.И. К.Э. Циолковский: философия космизма. М.: Самообразование, 2007.
Алексеева В.И. Космизм о мире, человеке и обществе. М.: Луч, 2012.
Байдин В.В. Вдохновленный Солнцем. Поэзия и живопись Александра Чижевского. Калуга: Добрая мысль, 2017.
Байдин В.В. Под бесконечным небом. Образы мироздания в русском искусстве. М.: Искусство — XXI век, 2018.
Борзенко И.М. Ноосферный гуманизм. М.: Академический проект, 2015.
Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003.
Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 291–316.
Гройс Б. Русский космизм: Антология. М.: Ad Marginem, 2018.

Звонова Е.Е. Философско-антропологические воззрения А.Л. Чижевского. М.: МАКС Пресс, 2014.
Казютинский В.В. Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров: В 2 т. Т. 1. М.: Пашков дом, 2010. С. 125–156.
Казютинский В.В. Ценностные ориентации современного космизма и прогнозы будущего техногенной цивилизации // Философия, наука, цивилизация. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 337–348.
Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993.
Куракина О.Д. Философская культура отечественного самосознания. Русский космизм: Учебное пособие. М.: МФТИ, 2014.
Маслобоева О.Д. Русский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. М.: АПК и ППРО, 2007.
Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. М.: RA, 2005.
Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. СПб.: РХГА, 2004–2008.
Оносов А.А. Культурно-эволюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М.: Изд-во МГУ, 2006.
Плеханов Е.А. Педагогика русского космизма. Владимир: ВГПУ, 2004.
Семенова С.Г. Философ *будущего века* — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004.
Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом «ПоРог», 2004.
Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009.
Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994.
Семенова С.Г. Три вестника. Федоров, Пьер Тейяр де Шарден, Шри Ауробиндо Гхош // Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом «ПоРог», 2012. С. 101–166.
Семенова С.Г. Созидание будущего: Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020.
Стратегия выживания: космизм и экология. М.: Эдиториал УРСС, 1997.
Философия космизма и русская культура. Белград: Филологический факультет, 2004.
Философия русского космизма. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996.
Хайруллин К.Х. Философия космизма. Казань: Дом печати, 2003.
Хайруллин К.Х. Космизм: жизнь–человек–ноосфера. Казань: Центр инновационных технологий, 2015.
Чесноков В.С. Сергей Андреевич Подолинский. М.: Наука, 2006.
Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989.
Young G. Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Что такое русский космизм? 3

ЧАСТЬ 1. ИДЕИ

Русский космизм: образ мира и человека. Основной круг идей 15
Идея активной эволюции 19
Активное христианство. Оправдание человека 27
Идеал ноосферы 38
Регуляция природы 46
Смысл любви. Этика преображенного Эроса 56
Космическая философия. Выход человечества в космос 60
Христианская ветвь космизма: история и эсхатология 67
«Аргонавты бессмертия». Иммортализм русского космизма 101
Искусство как творчество жизни 192

ЧАСТЬ 2. ЛИЦА

Философ общего дела. Николай Федоров 227
Алеша Карамазов двадцатого века. Александр Горский 252
Философ конечного идеала. Николай Сетницкий 275
«Основная проблема есть проблема вечности». Валериан Муравьев 294
Художник, спасающий мир. Василий Чекрыгин 323
Вестник космизма на чешской земле. Константин Чхеидзе 341

Нужен ли космизм современности? Вместо заключения 368
Русский космизм. Хроника 382
Рекомендуемая литература 428

Научно-популярное издание

Гачева Анастасия Георгиевна

Русский космизм в идеях и лицах

Научно-популярная серия РФФИ

Компьютерная верстка: Исакова Т.В.
Группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.
Иванова М.В.
Коновалова Т.Ю.
Крылов К.А.

Подписано в печать 20.11.2019. Формат 70 × 100/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,1. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 499 322 3832

Телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aprogect.ru, zakaz@aprogect.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.



М.В. Ломоносов



А.Н. Радищев



Титульный лист собрания сочинений
Г.Р. Державина с портретом поэта



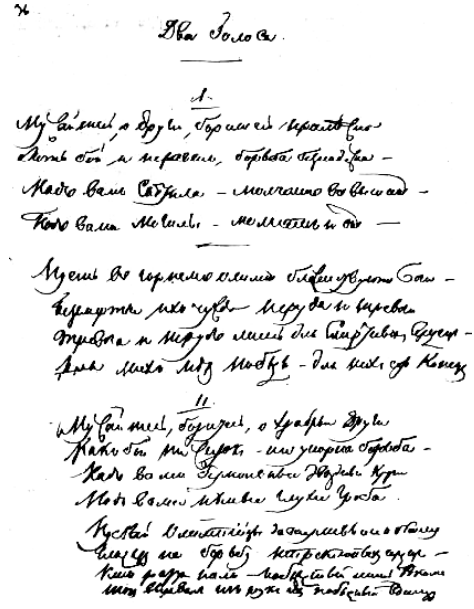
В.Ф. Одоевский



Роман В.Ф. Одоевского «4338-й год. Петербургские письма»



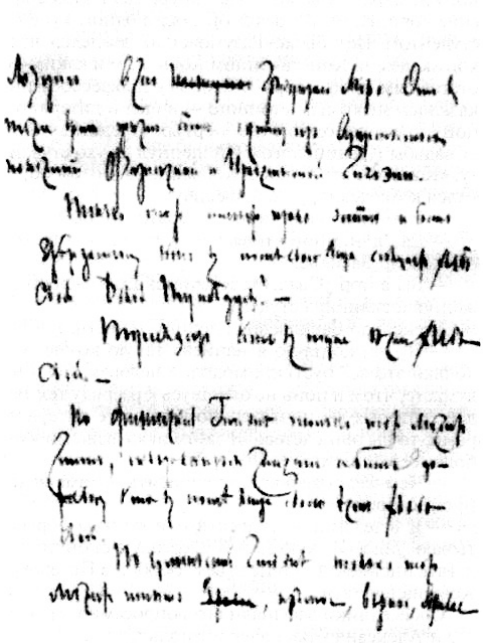
Ф.И. Тютчев



Ф.И. Тютчев. Рукопись стихотворения «Два голоса». 1850



А.В. Сухово-Кобылин



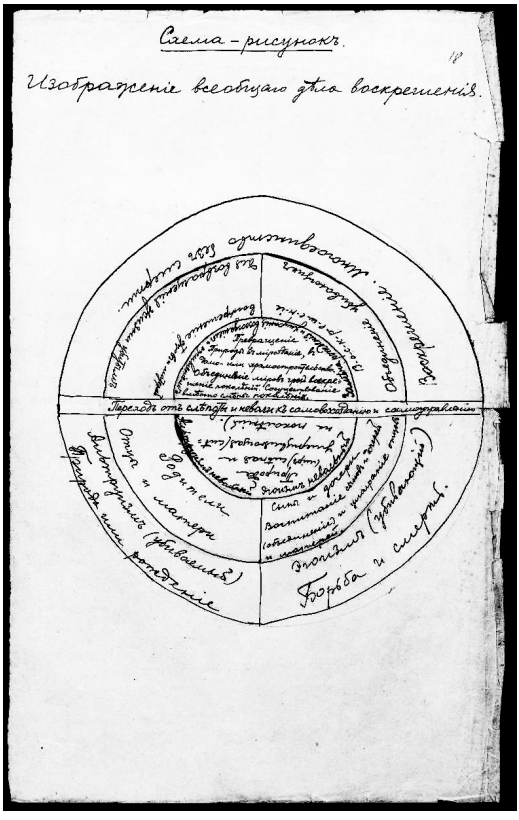
Страница рукописи «Учения Всемир»



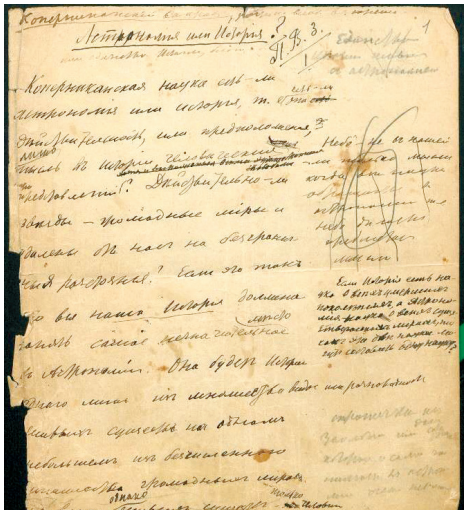
Московский публичный и Румянцевский музеи



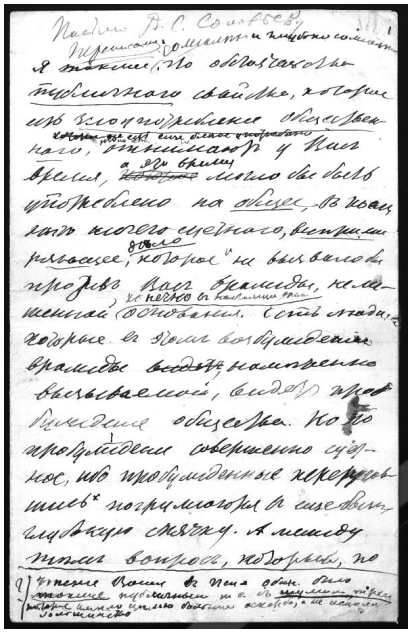
Н.Ф. Федоров. Портрет работы С.А. Коровина. 1902. Музей Москвы



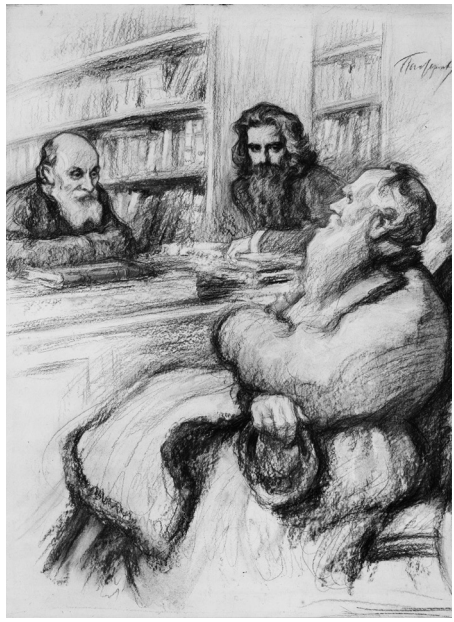
Н.Ф. Федоров. Схема-чертеж «Супраморализма». 1902. Российская государственная библиотека



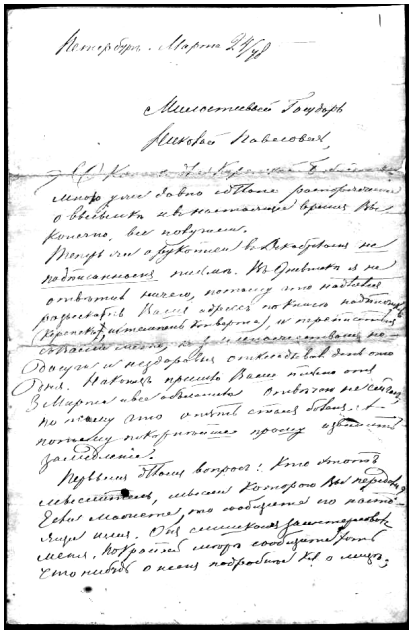
Н.Ф. Федоров. Страница рукописи. Российская государственная библиотека



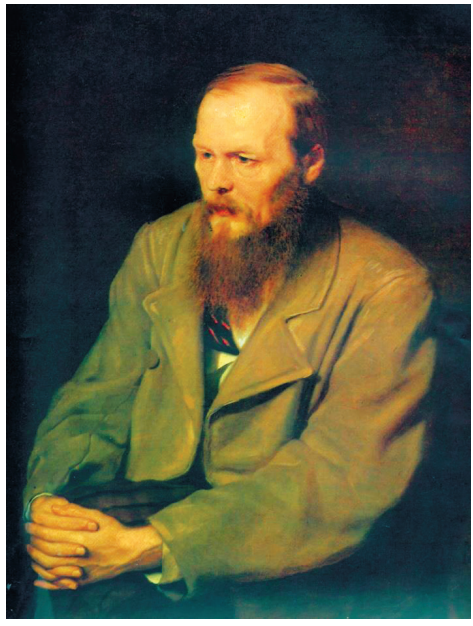
Н.Ф. Федоров. Письмо В.С. Соловьеву. 1891. Российская государственная библиотека



Л.О. Пастернак. Три философа. Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой. 1928. Государственный музей Л.Н. Толстого



Ф.М. Достоевский. Письмо Н.П. Петерсону. 24 марта 1878. Российская государственная библиотека



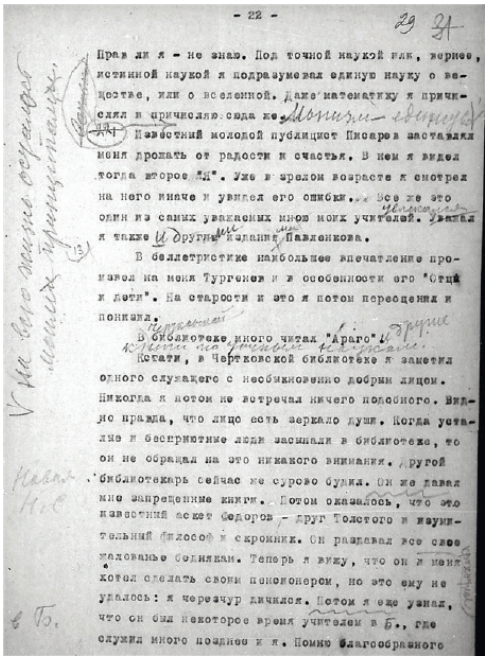
Ф.М. Достоевский



Л.О. Пастернак. Н.Ф. Федоров. 1890-е гг.



Каталожная Румянцевского музея, где в конце 1874 г. произошла встреча Н.Ф. Федорова и К.Э. Циолковского



- 22 -

Прав ли я - не знаю. Под точной наукой или, вернее, истинной наукой я подразумевал единую науку о веществе, или о вселенной. Даже математику я причислял и причисляю сюда же.

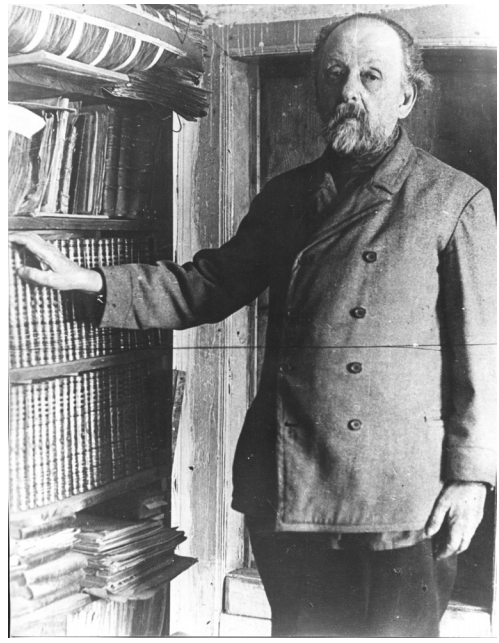
Известный молодой публицист Писарев заставлял меня дрожать от радости и счастья. В нем я видел тогда второе "Я". Уже в зрелом возрасте я смотрел на него иначе и увидел его ошибки. Все же это один из самых уважаемых мною моих учителей. Уважал я также и другие издания Павленкова.

В беллетристике наибольшее впечатление произвел на меня Тургенев и в особенности его "Отцы и дети". На старости и это я потом переоценил и понизил.

В библиотеке много читал "Араго".

Кстати, в Чертковской библиотеке я заметил одного служащего с необыкновенно добрым лицом. Никогда я потом не встречал ничего подобного. Видно правда, что лицо есть зеркало души. Когда усталые и беспритязные люди засыпали в библиотеке, то он не обращал на это никакого внимания. Другой библиотекарь сейчас же сурово будил. Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров - друг Толстого и изумительный философ и скромник. Он разделял все свое маленькое сознание. Теперь я вижу, что он и меня хотел сделать своим помощником, но это ему не удалось: я чересчур дичился. Потом я еще узнал, что он был некоторое время учителем в Б., где служил много позднее и я. Помню благообразного

К.Э. Циолковский. Фрагмент мемуаров «Черты из моей жизни». Встреча с Федоровым



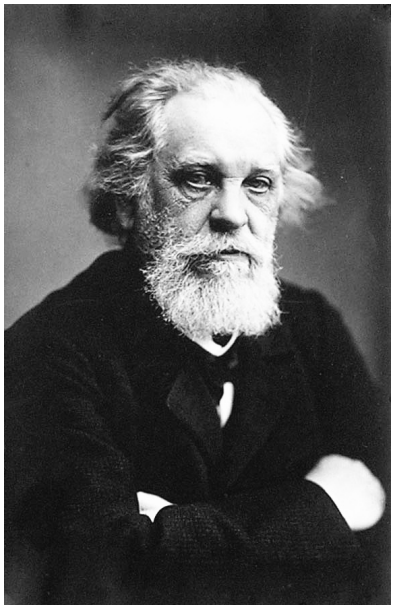
К.Э. Циолковский в своем кабинете



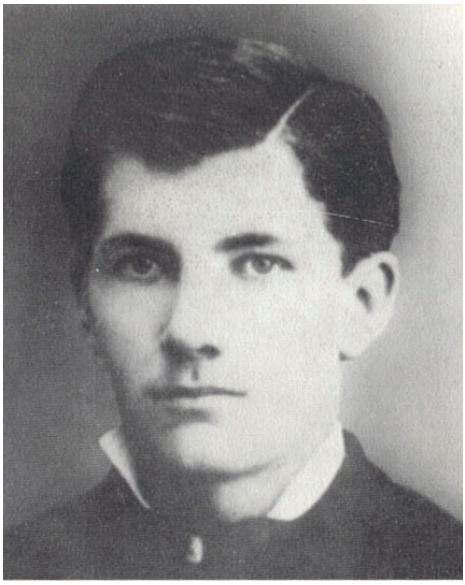
К.Э. Циолковский за работой. Калуга



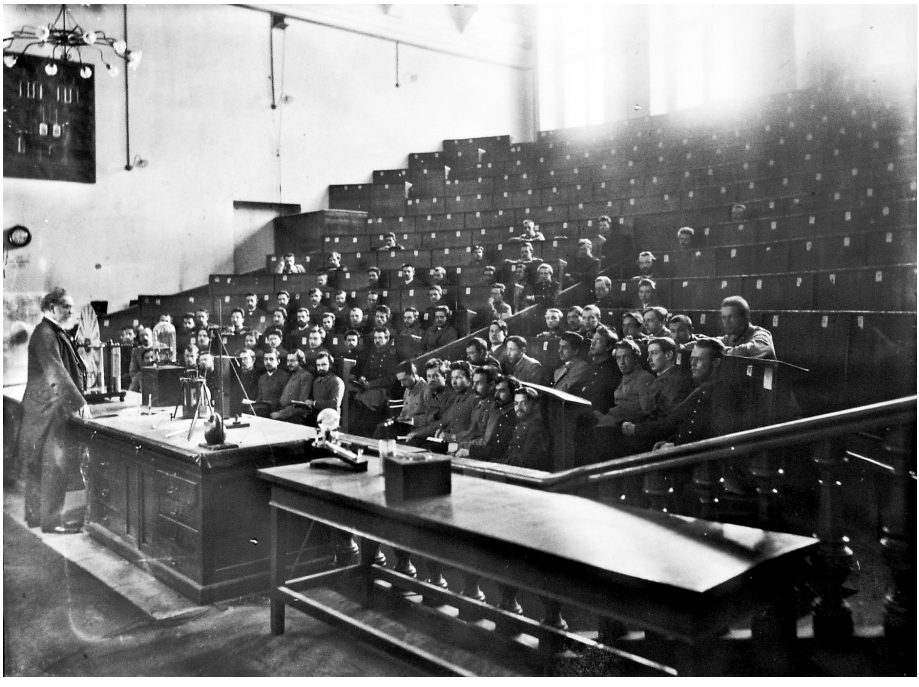
Обложка работы К.Э. Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами»



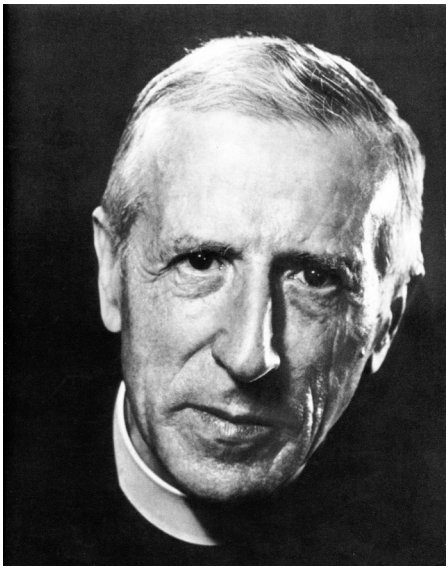
Н.А. Умов



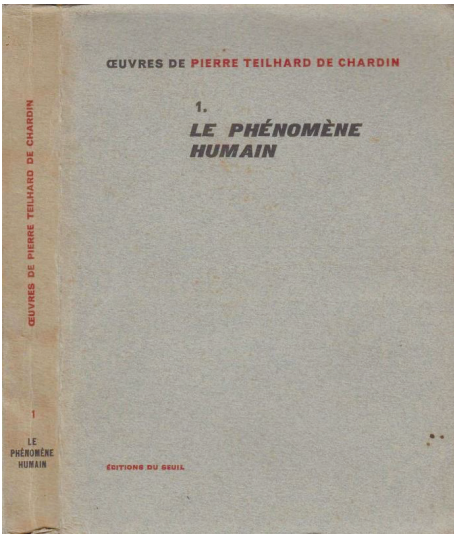
С.А. Подолинский



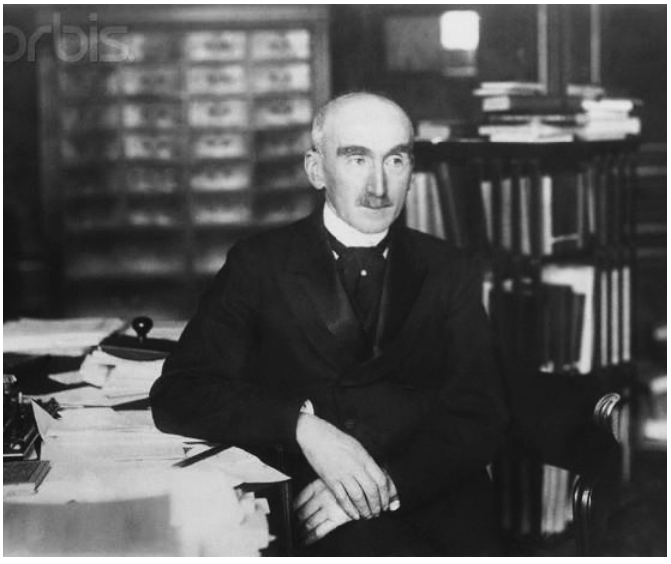
Н.А. Умов читает лекцию в Московском университете



Пьер Тейяр де Шарден



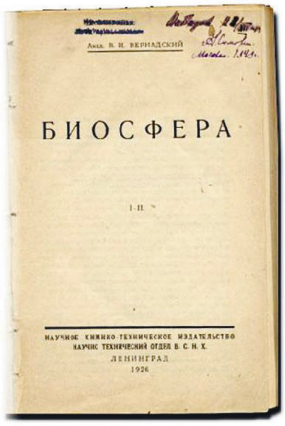
П. Тейяр де Шарден. Феномен человека

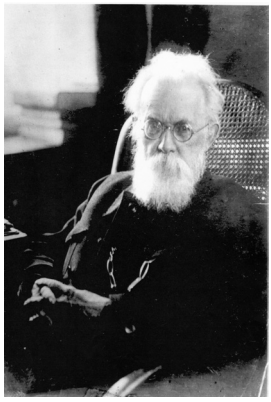


Анри Бергсон

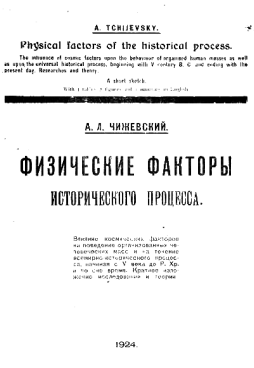


А. Бергсон. Творческая эволюция





В.И. Вернадский



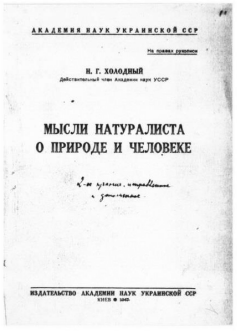
Брошюра А.Л. Чижевского «Физические факторы исторического процесса». Калуга, 1924



А.Л. Чижевский на защите диссертации «Исследование периодичности всемирно-исторического процесса». 1918

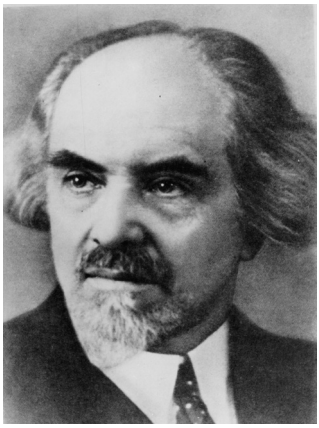


Н.Г. Холодный

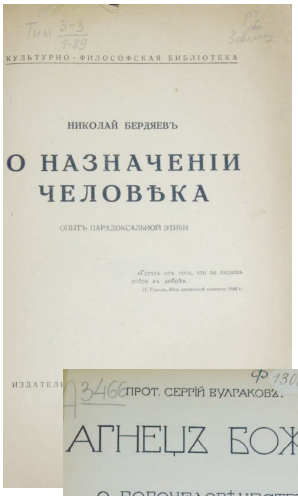


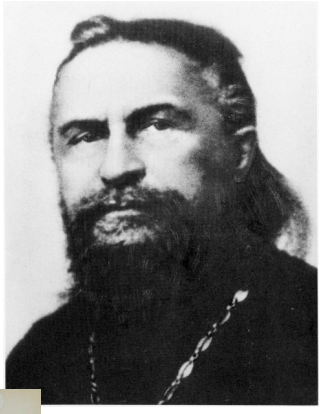


В.Ф. Купревич

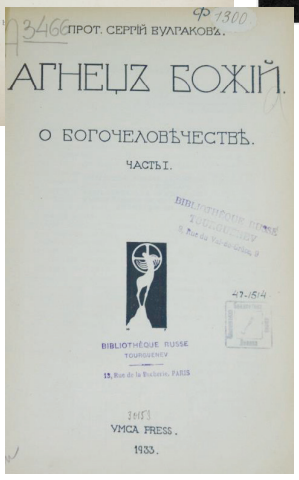


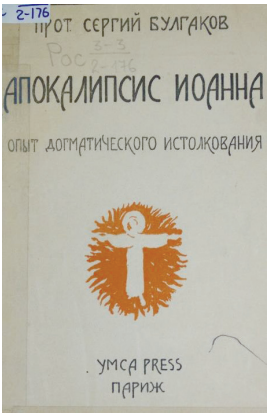
Н.А. Бердяев





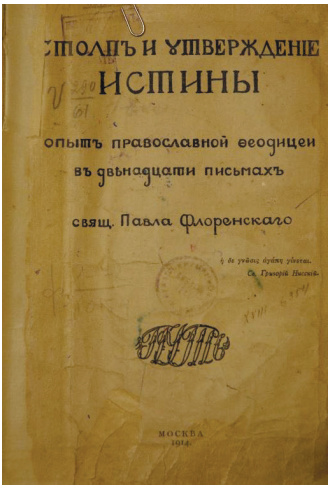
С.Н. Булгаков





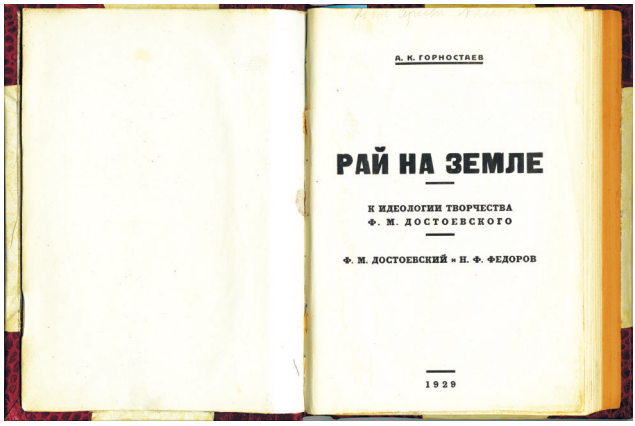


П.А. Флоренский





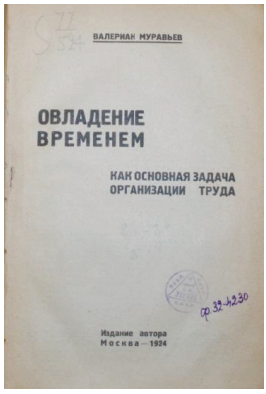
А.К. Горский



Работа А.К. Горского о Ф.М. Достоевском и Н.Ф. Федорове

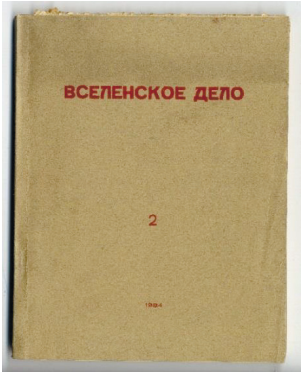


В.Н. Муравьев





Н.А. Сетницкий



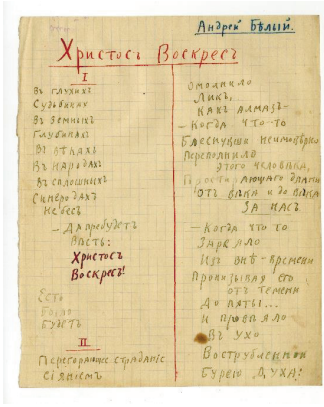
Вселенское дело. Вып. 2. Харбин, 1934. Сборник памяти Н.Ф. Федорова, выпущенный Н.А. Сетницким



К.А. Чхеидзе



А.Н. Скрябин


Андрей Бѣлый.

Христосъ Воскресъ

I

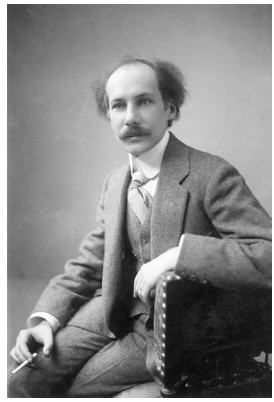
Въ глухихъ
Сузьбяхъ
Въ земныхъ
Глубинахъ
Въ отдахъ
Въ нарядахъ
Въ сплошныхъ
Сферахъ
Небесъ
— Да пребудетъ
Весть:
Христосъ
Воскресъ!
Есть
Было
Будетъ

II

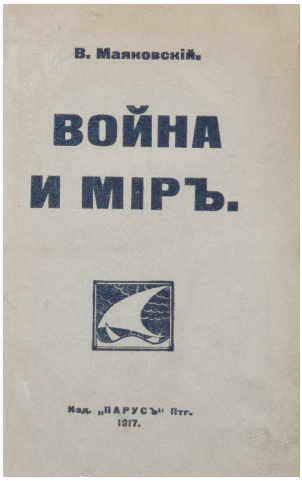
Перегорание страдание
Сіяніемъ

Омолкло
Ликъ,
Какъ алмазъ —
— Когда что-то
Блеснуло. Неимовѣрно
Переполнило
Этого человѣка,
Гдѣ-то рыдающего далеко
Отъ Бога и до Бога
За насъ
— Когда что-то
Зарокало
Изъ внѣ-времени
Проникая сто
Отъ темени
До пяты...
И провѣяло
Въ ухо
Вострубленіемъ
Бурей „Духа!"

Лист поэмы Андрея Белого «Христос воскрес»



Андрей Белый


В. Маяковскій.

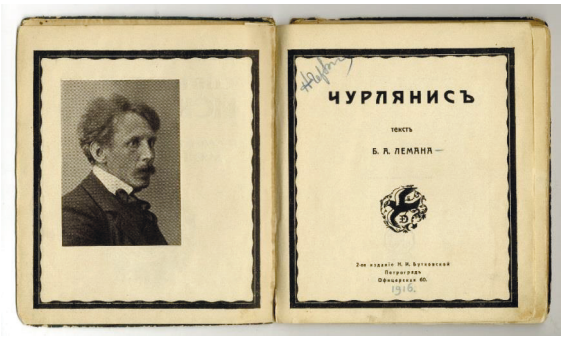
ВОЙНА
И МІРЪ.

Изд. „ПАРУСЪ" Птг.
1917.

Обложка поэмы В. Маяковского «Война и мир»



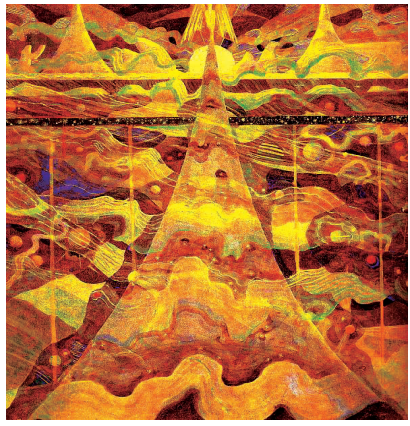
В. Маяковский


ЧУРЛЯНИСЪ

текстъ

Б. А. ЛЕМАНА —

Изд. Н. И. Бутковской
Петроградъ
Офицерская 60.
1916.



М. Чюрленис. Соната звезд. 1908

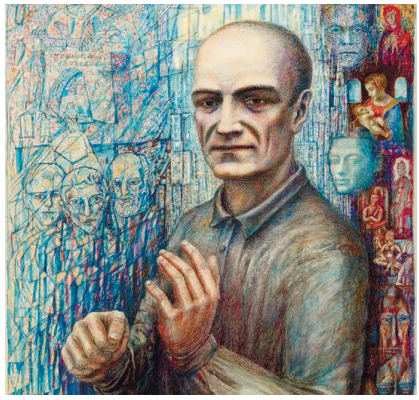


В.Н. Чекрыгин

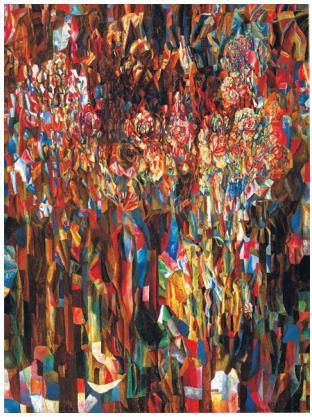




В.Н. Чекрыгин. Из серии «Воскрешение мертвых». 1922



П.Н. Филонов



П.Н. Филонов. Цветы мирового расцвета. 1915



П.Н. Филонов. Формула космоса. 1918—1919



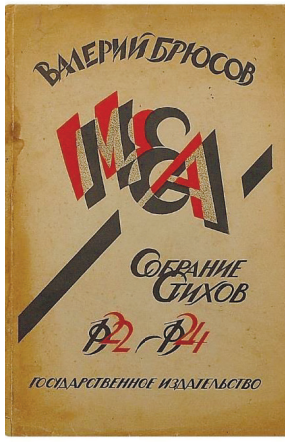
К. Малевич. Супрематизм. 1916

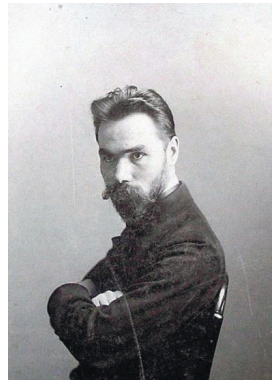


К. Малевич. Голова крестьянина. 1928—1932



Николай Заболоцкий

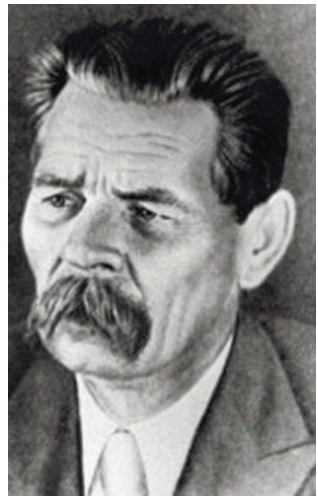




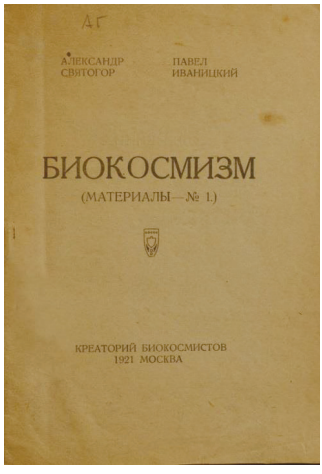
Валерий Брюсов



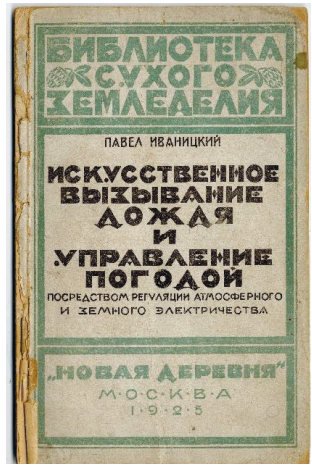
Андрей Платонов



Максим Горький



Брошюра «Биокосмизм», содержащая статьи П.И. Иваницкого и А. Святогора (Агиенко). 1921



Книга П.И. Иваницкого, посвященная проблеме атмосферической регуляции. 1925