

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ  
СЕКЦИЯ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ РАН**

# **ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ**

**МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ  
ПАМЯТИ Н.Ф. ФЁДОРОВА**

**№ 29**

**Издается с 1993 г.**



**МОСКВА  
2011**

Литературоведческий журнал

Александр Николюкин

**Литературоведческий  
журнал № 29: Материалы XII  
Международных научных  
чтений памяти Н. Ф. Фёдорова**

«Агентство научных изданий»

2011

УДК 83  
ББК 64

### **Николюкин А. Н.**

Литературоведческий журнал № 29: Материалы XII  
Международных научных чтений памяти Н. Ф. Фёдорова  
/ А. Н. Николюкин — «Агентство научных изданий»,  
2011 — (Литературоведческий журнал)

В журнале публикуются научные статьи по истории отечественной и зарубежной литературы, по теории литературы, а также хроника литературной жизни и библиография по литературоведению. Рукописи представляются в редакцию в печатном и электронном виде. К тексту статьи прилагаются: краткая аннотация на русском и английском языках и список ключевых слов, а также справка об авторе с указанием ученой степени, должности, места работы и контактной информации. Рукописи рецензируются. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

УДК 83  
ББК 64

## Содержание

МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ Н.Ф. ФЁДОРОВА	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ДВА ВЕСТНИКА БУДУЩЕГО: НИКОЛАЙ ФЁДОРОВ И ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН	7
НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ – ОСНОВА НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	19
РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА	28
ЛЕГКОМЫСЛИЕ КАК НРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР (в контексте русской философии XIX–XX вв.)	33
ТЕМА БЕССМЕРТИЯ ДО ФЁДОРОВА (И.М. ЯСТРЕБЦОВ В 1830-х ГОДАХ) И ПОСЛЕ НЕГО (Ю.М. ЛОТМАН В 1990-х ГОДАХ)	41
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ СЛАВЯНОФИЛОВ И «ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» ФЁДОРОВА	47
ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ФЁДОРОВ: СПОР О СМЫСЛЕ И НАЗНАЧЕНИИ ХРИСТИАНСТВА	57
Конец ознакомительного фрагмента.	59

# **Александр Николюкин**

## **Литературоведческий журнал № 29: Материалы XII Международных научных чтений памяти Н. Ф. Фёдорова**

### **МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ Н.Ф. ФЁДОРОВА**

#### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

2–6 июня 2009 г. в Москве и г. Сасово Рязанской области прошли XII Международные научные чтения, посвященные 180-летию со дня рождения выдающегося деятеля отечественной философии и культуры Николая Федоровича Фёдорова (1829–1903). Знаменитый библиотекарь Румянцевского музея, «московский Сократ», как называли его современники, он оставил глубокий след в духовной истории России. Его «Философия общего дела» легла в фундамент ноосферной, космической мысли XX в. (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский), оплодотворила искания деятелей русского религиозно-философского ренессанса, от Владимира Соловьёва до Сергия Булгакова и Николая Бердяева, оказала глубокое воздействие на вершинные явления русской литературы, на творчество Ф. Достоевского и Л. Толстого, В. Брюсова и В. Маяковского, Н. Клюева и В. Хлебникова, М. Горького и М. Пришвина, А. Платонова и Б. Пастернака.

По уже сложившейся традиции Чтения были организованы Российской государственной библиотекой в сотрудничестве с целым рядом образовательных и культурных учреждений Москвы: Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН, философским факультетом Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Литературным институтом им. А.М. Горького, Музеем-библиотекой Н.Ф. Фёдорова при Центральной детской библиотеке № 124 ЦБС «Черемушки» и Краеведческим центром им. Н.Ф. Фёдорова при Сасовской городской библиотеке. В чтениях приняли участие более 200 ученых из России, стран ближнего и дальнего зарубежья: Японии, Польши, Сербии, Украины.

Впервые за всю историю чтений, насчитывающую уже более двадцати лет, они прошли не только в столице, но и на родине философа всеобщего дела, в Рязанской области. Программа выездной части Чтений включала в себя и научные слушания, и памятные акции. Так, 4 июня в г. Шацке была открыта памятная доска на здании школы, где с 1836 по 1842 г. учился Николай Фёдоров. 5 июня был освящен крест на месте церкви в с. Вялсы, где крестили мыслителя. А затем участники Чтений отправились в с. Ключи, рядом с которым находилась усадьба отца Фёдорова князя Павла Ивановича Гагарина. Они побывали на месте усадьбы, разрушенной в революционные годы, увидели гагаринские погребца, остатки прекрасного яблоневого сада и знаменитый дуб, рассеченный молнией. На поляне у этого дуба, современника Н.Ф. Фёдорова, состоялось обсуждение проекта создания в Ключах музея-заповедника, посвященного памяти мыслителя.

«Литературоведческий журнал» предлагает читателю избранные доклады, прозвучавшие как на пленарном заседании чтений в Российской государственной библиотеке, так и в

рамках секции «Философия общего дела Н.Ф. Фёдорова и мировая культура», прошедшей 3 июня 2009 г. в стенах Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

## ДВА ВЕСТНИКА БУДУЩЕГО: НИКОЛАЙ ФЁДОРОВ И ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН

С.Г. Семёнова

### Аннотация

Статья посвящена сравнительному анализу философских и богословских идей Фёдорова и французского ученого, философа, богослова П. Тейяра де Шардена. Представлены взгляды мыслителей на перспективы эволюции мира и человека, взаимодействие науки и христианства.

*Semyonova S.G. Two messengers of future: Fyodorov and Pierre Teilhard de Chardin*

The author compares the views of Fyodorov and the French scientist, philosopher and theologian P. Teilhard de Chardin on the evolution of the world and the human being, interaction between science and Christianity.

*Ключевые слова:* история идей, откровение, христианство, наука, эволюция, спасение.

Поговорим о двух, на мой взгляд, великих фигурах. Их можно назвать провозвестниками, *вестниками* миру наиболее точно уловленного ими вектора движения вперед человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре. Это – французский геолог, палеонтолог и антрополог, философ и богослов Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) и старше его на полвека Николай Фёдоров, наиболее глубоко и действительно объявивший в своих идеях и проектах суть и конкретное содержание цели и задач активно-эволюционной эпохи Земли<sup>1</sup>. Разные страны, время и условия существования обоих – но поразительные параллели во внутреннем членении этапов их жизни, вплоть до того, что умирают они в одном возрасте, 74 лет, как и появляются на свет поздней весной, Тейяр – в мае, Фёдоров – в самом начале июня. Хотя Фёдоров не был членом монашеского ордена, как отец Тейяр, он совершенно для себя органично следовал тем же обетам добровольной бедности, целомудренной чистоты и служения людям. И главное – оба были убежденными апостолами *моноидеи*, располагавшей все огромное богатство их мысли и знания, прозрений и проектов по одному центральному нерву их учения. Их представление о мире, о задаче человека в нем, хотя и приходит к обоим как своего рода *откровение*, долго письменно не формулируется, постепенно созревая в их сознании и душе. В одном возрасте, примерно с 50 лет и уже до конца жизни, они создают основные свои работы, обреченные, во многом по цензурным условиям, оставаться в рукописях. Так что с ними знакомится лишь самый узкий круг, а их идеи распространяются главным образом в устной форме. Отсюда проистекли и общие последствия: кроме отдельных статей, главные сочинения оставались под спудом, вне широкого отклика, стимулирующей полемики, и оба писали все новые и новые варианты изложения своего учения, создав в последние десять лет жизни россыпь небольших работ натурфилософского и религиозного плана. Известность к ним приходит после посмертной публикации их сочинений, хотя уже при жизни многие знакомые с их мыслью люди, в том числе самые выдающиеся, признавали в них явление *несравнимое и сверхценное* в истории человечества, которому еще только предстоит полное, широкое и практическое раскрытие в будущие времена.

Мы знаем несколько важнейших вех в человеческой истории. К примеру, такие радикальные скачки, как изобретение огня или выход на рубеже IV тысячелетия до н.э. из эпохи

---

<sup>1</sup> См.: Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – М., 2004; Семёнова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. – СПб., 2009.

дикости к первым древним цивилизациям... А из истории идей, религиозной, натурфилософской, этической рефлексии вспомним поразительный этап VII–III вв. до н.э., когда некий мощный порыв пробуждения человеческого самосознания, духовного и художественного самовыражения пронесся по земле – одновременно в различных ее областях. Тогда кристаллизуется богатейшая античная мысль, возникают восточные философско-этические и религиозные системы: индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм... Новая сейсмическая духовная волна пробегает в первые несколько веков новой эры в связи с возникновением христианства, его распространением, богословием учителей Церкви...

И тут я хочу сразу же, минуя более мелкие, хотя и важнейшие периоды развития философской и художественной культуры, обратиться к принципиально новому слову в самоопределении человека, которое возникает в России второй половины XIX в. в учении всеобщего дела Фёдорова (и затем в отдельных своих гранях продумывается в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX в.). Недаром Владимир Соловьёв, сам из заглавных фигур этой плеяды мыслителей лично знавший Фёдорова и читавший еще в 1882 г. рукопись его первого пространного изложения своего учения, определил его как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»<sup>2</sup>. А прот. Сергей Булгаков услышал в глаголах русского вестника «первую молитву к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших» и так выразил особое чувство светлой надежды перед лицом его явления: «И радостно думать, что в мире уже был Фёдоров со своим “проектом”»<sup>3</sup>.

За этим чувством стоит ощущение нового, решительного рывка человеческого духа в целом по пути, открытому Христом, по пути *усыновления* человека Богу, а сын в глубинно-библейском смысле – это тот, кто творит волю Отца, кто Его помощник и соратник. Никто так чутко и точно, как Фёдоров, не услышал Христову проповедь о Благой Вести всеобщего воскресения, выхода в новый зон преображенного бытия, в Царствие Небесное – при этом с важнейшим акцентом на активность самого человека в этом переходе. Краеугольным камнем, на котором Фёдоров возвел здание своего учения, было капитальное высказывание Иисуса о сути Его земной миссии до Воскресения (наряду с проповедью Царствия Божьего) – Его *делах*. А они, как мы знаем, касались преодоления болезнетворных, разрушительных, смертоносных начал бытия: исцеление больных, покорение природных стихий, воскрешение умерших. И указание на эти дела как на пример для уподобляющейся Ему деятельности человека было дано с полной ясностью: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Главное откровение мыслителя *всеобщего дела*: человек должен стать орудием осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной, встать в позицию сознательно-любимой взаимности к Творцу. А Тот смерти не создавал, с равной благожелательностью относится ко всем людям (по известному сравнению из Нагорной проповеди, как солнце светит без выбора: и добрым, и злым), желает спасения всем, и Сам *доселе делает*, продолжает творить и поддерживать творение, ведя его ко всё большему совершенству... И тогда, по четкой мысли Фёдорова, исполнение Христова повеления: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) означает прежде всего уподобление творческой природе Бога.

Учение Фёдорова – многогранно, побуждает род людской на грандиозное онтологическое дело преобразования естества мира, которое обещается христианством. Для его реализации должен быть задействован как весь род людской, осознающий свое единство и общую бытийственную судьбу, так и все его сущностные силы, развитые за протекшее время его трудного, устроительно-творческого бытия на земле – в религии, науке, искусстве...

---

<sup>2</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: В 4 тт. – СПб., 1909. – Т. 2. – С. 345.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 316.

Основной вклад Тейяра де Шардена во всеобъемлюще-синкретическое фёдоровское видение выхода человечества на новую ступень, к обожению, к достижению преображенного бессмертного статуса, включающего полный личностный состав всех поколений земных, – в научном и религиозно-христианском обосновании этапа *управляемой* эволюции. Французский ученый и мыслитель утверждал плодотворность взаимного обогащения науки и христианства. Самому религиозному откровению для обнаружения его животрепещущего смысла и задания людям необходимо подключать наиболее точные и глубокие результаты научного исследования Земли и Космоса, феномена жизни и сознания... Так, сам Тейяр в свете новой научной картины мира раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные, синергические горизонты. Христианство не только морализует человеческую личность, но главное – имморталистическим и воскресительным ядром своего центрального обетования может дать столь необходимый «максимум возбуждения» сердцу, уму и воле, *активировать* эволюционно-восходящую работу каждого и рода людского в целом.

И Фёдоров и Тейяр основывали свое видение задач человека в мире на христианстве, первый – на его восточном, православном изводе, о. Тейяр – на западном, католическом, и оба выявляли мощный творчески-преобразовательный потенциал религии Христа. Путь человечеству уже был указан, но воистину завален массой неточных и неполных толкований, предрассудков, а то и извращений... Свое учение русский пророк утверждал на основополагающих евангельских положениях, на глубинном проникновении в основные христианские догматы, прежде всего – догматов о Троичности Бога, о двух природах во Христе, которые он раскрывал как заповеди, как образцы для человеческого устройства и действия. На тип Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой бесконечной любовью, а не на нынешнюю матрицу иерархического организма предлагал он ориентировать общество, взявшееся за богочеловеческое дело. А в гармоничном сочетании во Христе в период Его земного служения божественной и человеческой природ видел воодушевляющую перспективу для самой возможности сотрудничества этих двух естеств и бытийственных инстанций в едином великом онтологическом Предприятии.

Для о. Тейяра христианство – религия восходящей ко все большему сознанию и совершенству эволюции. Христос – душа и мотор этой эволюции, Его действенное, направляющее *присутствие* обнаруживает идеальная, «радиальная» составляющая развития мира.

В своей устремленности к взаимопониманию разделенных сейчас – религиозно и культурно – фракций единого рода людского, оба умели восценить колоссальное богатство прозрений, индивидуальных склонений и даров различных религий. Как подчеркивал Фёдоров – во всех религиях более-менее проясненно запечатлен порыв к превозможению человеком своей нынешней природы: «Всякое религиозное учение, даже самое грубое языческое, есть *представление сверхчеловеческого*» (III, 291). И это представление у самого русского мыслителя уже обретает высшую свою ступень, как *теоантропическое*, как *теоантропоургия* (именно в такой *греческой* огласовке ввел Фёдоров центральное понятие русской религиозной философии: богочеловечество, синергическое взаимодействие Бога и человека, *богочеловекодействие*). Близкие мысли высказывал и Тейяр, добавляя к ценным чертам различных религий и гуманистический активизм, воодушевленный идеей возвышения природы человека, правда, подчеркивая каждый раз их ограниченность и дефекты.

В своем учении всеобщего дела русский философ явил наиболее содержательно точный синтез мировых традиций, начиная с древнейших, которые он в себя вместил, осмыслил и перспективно раскрыл в свете высшего активно-христианского идеала: тут и погребальный дух древнеегипетской цивилизации с ее вещей интуицией необходимости сохранять тело, физический носитель личности, и первичный импульс к воскрешению и поискам бессмертия, запечатленный в шумерском «Эпосе о Гильгамеше», и китайский культ предков, первооснова всякой религии и будущего разворота активного христианства, встающего во

главе планетарного Дела, и йогическая практическая устремленность к созданию бессмертного «алмазного тела» через управление духом материей...

Вместе с тем оба остро чувствовали религиозный и мировоззренческий кризис современного мира. «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред началом дела за самое дело. <...> Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» (II, 378); «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т.е. спасением только личным, спасением врознь вместо общего спасения» (I, 379) «“Истинная” религия <...> должна узнаваться <...> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии» (П. Тейяр де Шарден. «Введение в христианскую жизнь»)<sup>4</sup>.

Для Фёдорова и Тейяра человек – это существо, еще находящееся в пути, оно обременено природными слабостями, и самые вопиющие из них связаны с его болезненностью и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики и глубинным трагизмом. И вместе как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности он среди других форм живого – потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами, «осью» эволюции (Тейяр), к *регуляции природы*, внешней и внутренней (Фёдоров).

При этом логику природного процесса, восходящего ко все более сложным и психически углубленным формам, наиболее убедительно проследил и раскрыл именно французский ученый и мыслитель. В закономерности, открытой еще в 1851 г. американским геологом и биологом Джеймсом Дана и названной им цефализацией (все большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали), он усмотрел замечательную «нить Ариадны», которая дает человеку схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему.

Ибо основной познавательный принцип Тейяра таков: то, что обнаруживается в явном виде в такой развитой эволюционной форме, как человек, не может не содержаться изначально в предыдущих материальных формах бытия, вплоть до первичных и простейших, включая «беспредельно простирающуюся преджизнь» («Феномен человека») со своего рода *до-психизмом*. Существует внутренняя сторона вещей, движущая их развитием (ее Тейяр называет радиальной энергией). Глубинная эволюционная интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи – это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума. Именно она указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена это, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции.

«С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»<sup>5</sup>. Тейяр де Шарден имеет здесь в виду направленную эволюцию – ко все более нервно изоощренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. Это тот «эволюционирующий персонализм», который соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, «нового неба и новой земли», преображения человека до обоженного ранга... Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внося в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, по-настоящему способную ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа

---

<sup>4</sup> Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992. – С. 200.

<sup>5</sup> Там же.

сознательного и чувствующего. А активно-эволюционное понимание будущего сознательного, творческого разворачивания развития мира самим родом людским выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести, того, что Фёдоров называл активным христианством.

Фёдоров (как позднее Тейяр) видит три *субъекта* и «предмета знания и дела: (Бога, человека и природу, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной)» (I, 388). Он не раз повторяет, что в человеке природа приходит «в сознание, в понимание самой себя» (I, 389), как бы отращивает себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, – увенчание целой большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы жизнеотворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание нужного органа и т.д.), которые сам он уже утерял в своем технически-орудийном отношении к миру.

Природа начнет управлять «самой собой чрез род людской, который есть та же природа, только пришедшая к сознанию» (I, 389). И должным, т.е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собой». Причем, это управление касается как смертоносных, разрушительных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т.д.), так и организма самого человека: «...все при взаимной содействии будут физиками, химиками, механикам своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Тринединного существа, который не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое подобие» (III, 281).

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию оба мыслителя видят широкий разворот радикальных в нем метаморфоз, того, что Фёдоров называл «психофизической регуляцией» его организма, а Тейяр де Шарден – совершенствованием и трансформацией нынешних его сил и возможностей. Каждый последовательно новый уровень «бессознательно» восходящей магистральной линии эволюции, приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением материальной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с этим связанной новой утонченностью психизма, все большей динамикой сознания и духа... Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, обоженного статуса бытия.

Наши вестники будущего, особенно радикально Фёдоров, настаивают на новом типе, не столько технического развития, каким до сих пор шло человечество, сколько, так сказать, *органического прогресса*. Техника, расширяющая возможности человека через ему, его организму не принадлежащие искусственные приставки к его органам и членам, запирает его в цивилизации *протезной*, казалось бы, мощной, но глубинно лишь усиливающей органическую немощь ее создателя. В ней человек сам по себе по мере изощрения его технических *костылей* (дающих ему возможность бегать в автомашинах по дорогам, пересекать моря на кораблях, дышать в скафандрах на дне морском, летать на самолетах, выходить в космос на ракетах кораблях, быстренько соображать и собирать информацию при помощи компьютера и интернета...), остается все столь же ограниченным и несовершенным, фатально зависимым от своих механических помощников. Более того, физически хиреет, теряет былые натуральные навыки выживания, так что если представить себе катастрофу с его техносферой, то жизнь нынешнего урбанизированного человека ждет буквально массовая гибель, и весьма зловеще-эффектная...

Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, облегчающих труд и жизнь, открывших возможность глубинного исследования мира, Фёдоров в перспективе реализации всеобщего онтологического дела видел прежде всего переход к такой форме преобразования человеческого организма, которого пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестираемых и широко реализованных результатов. Речь идет об усвоении на сознательной стадии тех способов органотворения, которыми инстинктивно обладает природа и ее твари. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело станет нашим делом»), организма, способного самому летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины, обладать высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, перейти на новое *питание* (как его описывает Фёдоров это близко к тому, что позднее Вернадский определит как будущую автотрофность, *самопитание*, человечества – по типу растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды)...

Фёдоров проецирует организмическое преобразование человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье*, совпадая, тем самым, с воззрением многих христианских богословов, видевших человеческое по-воскресное тело, «тело духовное», радикально преображенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут (как, собственно, и Фёдоров) значительное поле деятельности для биологии, физиологии, медицины... Он представляет расширение возможностей человеческих органов чувств, которым становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Видит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

Выражая надежду «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других», Тейяр буквально высказывает фёдоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» («Человеческая энергия»)⁶. Как и Тейяр, Фёдоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности» (I, 270), ликвидируя мучительный разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

*Архитекторами бессмертья* можно назвать обоих мыслителей. О том, что буквально каждая клеточка фёдоровской мысли проникнута этой целью, совершенно очевидно. Он был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а глубочайшим проективным философом цели тотальной, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического до религиозного, философского и культурного... И обнимала у него эта идея и эта цель буквально весь род людской, связанный генетическими, более-менее дальними узами одной планетарной макросемьи. Смерть для него была по-христиански первым и «последним врагом», знаком нашего недостойства, глубочайшей причиной зла в

---

⁶ Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie humaine // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – Paris, 1962. – V. 6. – P. 163.

человеческой природе, то ли открытой, то ли скрытой неврастении, нередко выходящей в демонические и нигилистические эксцессы. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой, построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, который не просто смертен, как все в природе, но и сознает свою смертность, конечность того, что внутренне он понимает как нечто по природе своей потенциальное бесконечное – своей единственной и *драгоценной* личности.

Именно Фёдоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческом» поставил задачу соделать общее всем людям земли зло – смерть – предметом самого тщательного изучения, постепенного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. При этом в это «всеобщее дело» (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить – без обычных разделений и фрагментаций, *наши-ваши, за-против* – весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит все то, что касается восстановления уже умерших. Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим предкам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных достижений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преображенного восстановления (некоторые из них сам Фёдоров промыслительно набросал как плод своей вешей интуиции).

Бессмертие без воскрешения невозможно, по Фёдорову, ни физически, ни нравственно: оно было бы «злою неправдою», ложно-гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. «*Задача сынов человеческих – восстановление жизни, а не одно устранение смерти*. В этом – задача верного слуги, задача истинных сынов Бога-отцов, Бога Триединого, требующего от своих сынов подобия Себе, братства или многоединства» (II, 239). Идеи о достижении физического бессмертия, не включавшие в себя воскрешения, возникали не раз, и в разного рода оккультизме, и в Новое время, начиная с Кондорсе, да и сейчас достаточно распространены, чаще всего принимая практическую форму научных поисков радикального продления жизни, к тому же пока с явным сегрегационным уклоном (для отдельных весьма состоятельных и влиятельных счастливицев). И все эти идеи и поиски отмечены знаком секулярного индивидуалистического сознания. Не имея сердечно-религиозной подпитки, дающей достойный человека масштаб цели, они отлучены и от глубокого видения проблемы, которая не может быть изъята из законов эволюции жизни, требующих ее всецелого решения.

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Неизымаемое условие движения вперед, готовность людей работать на новый этап эволюции – в возможности найти в этом удовлетворение своих самых заветных личностных запросов. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы, создавалась она весной 1916 г. в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. Как тут же пробегает и фёдоровское воскресительное прозрение – дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. – С. С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить»<sup>7</sup>. Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полнотой и неисчерпаемо притягательной», застынет, а то и лопнет самое ответственное,

---

<sup>7</sup> Teilhard de Charden Pierre. *Écrits du temps de la guerre* (1916–1919). – Paris, 1965. – P. 30.

внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции» («Энергия эволюции»)⁸.

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного рефлектирующего агента – человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. И это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубляется по мере обострения личностного самосознания, так и «на сверхиндивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непреходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается»⁹. Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовным рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

И Фёдорова, и Тейяра отличает *вера в человека*, и могло ли быть иначе при таком видении космической эволюции, когда он оказывается в ее авангарде, на его острие. Через человека идет разворачивание следующего этапа, в котором он, становясь сознательным орудием воли Божией, действует с помощью благодатных Божественных энергий. Да, его пока шарахает из стороны в сторону, он никак, по диагнозу Фёдорова, не выйдет из состояния *несовершеннолетия*. И показатель этого – прежде всего массовое непонимание своего предназначения и истинной цели жизни, нескончаемая взаимная борьба и соперничество, вечные интриги и козни, забавные и злые (в масштабе от межличностных до межгосударственных), растрата сил по пустякам, «страсть к мануфактурным игрушкам», вообще тяга к цивилизации игровой, утверждающей *человека играющего* как чуть ли не самый высокоизысканный, эстетически-свободный тип... Продолжать можно долго, хотя, по чувству русского мыслителя, ему, этому шальному подростку, тут и *индальгенция*, возможность «амнистии» по незрелому возрасту – *не ведает, что творит* в своих ребяческих буйствах и метаниях...

И Тейяр де Шарден, сам участник первого ожесточенного мирового кровопролития и свидетель второго, этого разверзания бездны новых ужасов и коллективного зла, не гипнотизируется ими и не испытывает отчаяния перед лицом «человеческого феномена», воспринимая его в «фёдоровских» терминах *несовершеннолетнего* возрастного его статуса, в духе *кризиса роста*. В своей вере в человека оба ведают столь неспешное в масштабах куцей человеческой жизни *большое* историческое время, в котором происходят действительно качественные сдвиги, как и вскрывают глубочайшие «смертные» корни зла в человеческой природе, знают и предлагают путь ее гармонизации.

Правда, Тейяр предупредил о гипотетической возможности своего рода онтологической забастовки (или бунта) со стороны существа, наделенного не только рефлексией, но и сознанием своей смертности, свернутой на себя самостью, и самое главное – свободой, а значит и свободой сказать не только *да*, но и *нет*: не хочу я участвовать в каком-то там преобразовании мира и себя, усиливаться, двигать эволюцию вперед, к духу. Меня вполне устраивает наезженная колея, не все время на ней ухабы и не так уж скоро полет в пропасть, по дороге немало и гладких мест, и красивых пейзажей, приятных приключений и удовольствий, азартной скачки, малых и немалых побед, почета и триумфа... «Бесконечной суетой на коротких дистанциях»¹⁰ назвал Тейяр де Шарден такую «человеческую колготню», образ которой так ярко представлен нам под микроскопом в бесцельном броуновом движении частиц.

---

⁸ Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie d'Évolution // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – Paris, 1963. – V. 7. – P. 386.

⁹ Teilhard de Charden Pierre. Barrière de la Mort et Co-Réflexion // Ibid. – P. 419.

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). – P. 124.

С рефлексивного разума, в котором эволюция получает для себя зеркало самосознания, в природе и космосе появился субъект, способный «оценивать и критиковать» мир, жизнь, эволюцию, ее способы осуществления своих целей. И суть возможного «органического кризиса эволюции» Тейяр определяет как «мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя»<sup>11</sup>. Но все же такой плачевный вариант, который, конечно, необходимо представить себе теоретически-виртуально, тем более что окружающий нас человеческий *материал*, его расхожие ценности, уклад жизни может легко ввести в уныние, по умственному и сердечному убеждению обоих мыслителей, все же невозможно. И прежде всего в силу самой онтологии эволюционного восходящего движения (а в ней «человек незаменим» и его ответственность перед всей эволюцией решающа), в силу той уже возникшей полноты идеала, что обязательно включает в себя веру *в*, надежду *на* и работу *над* радикальным преодолением смерти для всего рода людского, а значит и изъятия из его плоти мучающей, отравляющей занозы, выхода из громкого или тихого отчаяния или разве что стоического героизма, рожденных неверием в возможность радикальной смены своей бытийственной природы и судьбы...

Оба вестника, каждый со своими склонениями, находят для себя мощный ресурс оптимизма в убеждении, что гигантское богочеловеческое, онтологическое дело должно и будет твориться *всем родом людским в целом*. Пожалуй, никто так глубоко, как Фёдоров, не представил *неродственность*, в которой существует мир, не просто как констатацию характера межличностных и общественных отношений, но как качество самого природно-космического порядка бытия (в христианских понятиях послегрехопадного), предполагающего взаимное стеснение и вытеснение, гибель и смерть. Он призывает к тщательному, повсеместному и всеобщему изучению причин небратства именно в таком тотальном развороте – с тем чтобы направить преобразовательное действие на их искоренение. Идеал его устройства жизни – высший проективный синтез семейно-родовой формы с обществом по типу Троицы. Стоики говорили о «всемирном гражданстве», Фёдоров – о «всечеловеческой семье», первое для русского мыслителя – всемирно лишь по пространству, второе к этому добавляет главное: временную, диахронную вертикаль родства всех земель по единым предкам.

Задачу «выковать целое из нашего множества»<sup>12</sup> Тейяр де Шарден, мыслитель и натуралист, видел как новое качественное проявление эволюционного закона усложнения. Возрастание сознания переходит границу ассоциации, семейно-стадного объединения, как в мире животных, расширения связей с себе подобными у *животного общественного*, каким явился человек (род, племя, народ, цивилизация и мегацивилизация...), и выходит на уровень создания некоего единого коллективного организма. В основе этого грядущего сращения различных ветвей рода людского в единую филу, планетарный сверхорганизм Тейяр прослеживал органико-биологическую закономерность. В него нас вольно-невольно тащит эволюционная объективность – и мы с вами вполне уже свидетели достаточно уродливого осуществления этого процесса (та же глобализация). Тогда как развитое Тейяром ноосферное видение требовало совсем другого, разумного и целесообразного, отстраивания нового эволюционного этажа общеземной жизни и деятельности.

Неизбежный протест нашего индивидуального «я» (по крайней мере у тех слоев, где оно наиболее остро выражено) против такой устрашающей его общеземной тотализации погашается пониманием, что этот процесс по своему определению и сути включает в себя все большую персонализацию и одухотворение каждого сознательного элемента этой «суперкомбинации». Речь у Тейяра де Шардена идет о том, чтобы перейти от первой фазы «человеческой коллективизации», фазы как бы вынужденно-претерпеваемой, или точнее,

---

<sup>11</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. – М., 2002. – С. 237.

<sup>12</sup> Teilhard de Charden Pierre. La Grande Option // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – V. 5. – P. 60.

объективно пробивающей себя (единый вид гомо сапиенса овладел всей планетой, создал достаточно сходные формы научно-технической, житейско-бытовой цивилизации...), к фазе *свободной*, направленной на единое онтологическое дело. На первой стадии *планетизация* – процесс противоречивый и дисгармоничный, ибо диктуется прежде всего интересами, корыстными страстями «мира сего», включает в себя те или иные тоталитарные или скрыто тоталитарные (в демократической оболочке) опыты устройства больших масс и целых регионов, а в своем «идеальном» проекте – и всего человечества, причем на началах дефектных, так или иначе селекционных: по расе, классу, избранному цивилизационному региону, «золотому миллиарду»... Вторая стадия предполагает уже точное попадание в эволюционную энтелехию: разум возник как сознательный агент дальнейшего продвижения, и его носитель всей своей *филой* объединяется в себе, созидавая эволюционное орудие планетарного размаха, когда «труженики Земли», свободно-добровольные деятели эволюции, на полную мощность включают энергии любви, солидарности, творчества новой природы...

В завершении несколько слов об *объеме спасения*: все или не все, останутся ли отверженные Царствия Небесного... Достижение обоженной природы для Фёдорова и Тейяра – это новая реальность, где Бог «всё во всем». Уподобляющийся Творцу бессмертный человек преодолевает природный порядок *последовательности* (каждое последующее вытесняет предыдущее), выходит в вечность *существования всего со всем*, в «безущербное блаженство», и, как выражался индийский мыслитель Шри Ауробиндо, близкий по мысли Фёдорову и Тейяру, в «безграничную интенсивность» восприятия и переживания существ и вещей, когда *все в каждом и каждое во всем* (реализованное всеединство); обретает способность к безграничному *божественному* творчеству.

Основываясь на впервые четко выраженной им идее условности апокалиптических пророчеств (они лишь угроза, а не роковой приговор роду людскому), Фёдоров вскрывает в глубине нравственной логики такого понятия, как *страшный*, разделяющий земных братьев и сестер, отцов и матерей *суд*, – скрытое всеобщее наказание: «Одни будут наказаны вечными муками, а другие – созерцанием этих мук» (II, 129). «Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскресение, т.е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» (I, 180). При взаимосвязанности всего и всех в мире (о чем говорил и Тейяр, и Шри Ауробиндо), «во всяком поступке виновен весь род человеческий (не забудем и о его еще незрело-несовершенно-летнем бытийственном возрасте, этом тотально смягчающем обстоятельстве, которое даже на кресте принимал в расчет Спаситель. – С. С.) <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*» (II, 129).

Первый и во многом биографически решивший судьбу отца Тейяра его конфликт с орденом иезуитов, членом которого он был, был связан с дошедшей до римских властей его неопубликованной заметкой о первородном грехе. В этой работе и в ряде других он космозирует это понятие, имея в виду ошибки, заходы в тупик, промахи и сбои, элементы распада и разрушения, неизбежные в эволюционном развитии в процессе его пробных нащупываний и поисков – от космогенеза до антропогенеза. «Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему следствию – смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда...»<sup>13</sup>. (Аналогом так понимаемого первородного греха может быть фёдоровское понятие «неродственности», уходящее у него в корень нынешнего порядка природно-космического бытия.) А уже с появлением человека, первого сознательного «смертного», такой порядок вещей особенно

<sup>13</sup> Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда. – С. 221.

чувствительно им переживается и оценивается в христианстве, этом «последнем из религиозных течений, исторически появившемся в мыслящих слоях ноосферы», как *греховный и падший*. Но эта «теневая сторона», «действие негативных сил “контрэволюции”» («Христос Эволюции») <sup>14</sup> покрываются Христовым воплощением, сознательным вектором к обретению сущим нового, неущербного, божественного типа бытия с деятельным участием самого рода людского в творческой трансформации мира.

Как каждый человек отягощен «воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок» <sup>15</sup>, нередко вопиюще-тяжких, вовлечен во всеобщий «грех», так и Дело по преодолению этого вольного и невольного «первородного греха» пожирания, вытеснения, смерти, которое особенно глубоко и тщательно, теоретически и практически планировал Фёдоров, должно увенчаться всеобщим спасением. Облаченный в униформу ученого монаха-иезуита, Тейяр де Шарден был вынужден так или иначе считаться с жесткими аргументами оппонентов своей католической среды, стоявшей в этом вопросе на буквальной верности катехизической букве. Но все же для себя он, в конечном счете, решал его логически, эмоционально и *эволюционно* в духе объемлющем всех и каждого. Другой исход был противен и его сердцу, и самой сути его христианского эволюционизма, ценности «любой ничтожной частицы для конечного единства», необходимости «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил» <sup>16</sup>, трансформировать падшее, озлобленное, нечистое.

«Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Фёдоров), они часто концентрируют в себе энергетически особенно мощный психический потенциал – изолировать и уничтожать злые силы, существа, людей значит терять его, вместо того чтобы перенаправить на дело благое. В евангельском сокровенном духе любви, прощения и искупления оба мыслителя звали преобразовать качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству.

Единая душевная и интеллектуальная логика всеобщего спасения и рождает родство ее приверженцев. Прежде всего и Фёдорову, и Тейяру не могла быть близка догма воскресения, преобразования и затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь все большее разверзание карающих природных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых расправах... В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намек на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Фёдорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правлящим разумом» Земли и соработником Богу.

Созидательный и благой вариант, отвечающий и эволюционным законам, и замыслу Божию о Своей твари, приоткрытому нам Христом, предполагает *постепенное* движение рода людского к высшему эону бытия, *органическое* вызревание и рост его начал в земном существовании (символически представленное в евангельских притчах о посеве и всходах, о горчичном зерне, о закваске...). Притом что в ходе всеобщего дела, через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнетворными и смертоносными началами оздоравливается природа человека, потесняется и преобразуется область органической недоразвитости и тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от ига «имущего *ее*

---

<sup>14</sup> Тейяр де Шарден П. Христос Эволюции // Там же. – С. 193.

<sup>15</sup> Там же. – С. 228.

<sup>16</sup> Тейяр де Шарден П. Божественная среда // Там же. – С. 104.

державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого вековечного ига. И тогда эсхатология обретает активно-творческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъ-единство* по образцу Троицы, а в сознании и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд: образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом...

## НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ – ОСНОВА НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*В.В. Варава*

### Аннотация

Характерный для отечественной культуры этико-философский подход дает глубокое осмысление феномена смерти. Он фиксирует нравственно негативную сущность смерти для человека любой эпохи и культуры и предлагает различные способы ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического).

*Varava V.V. The moral negative of death in the Russian philosophy*

Typical to Russian culture approach to the phenomenon of death captures the essence of the moral negative of death for people of any age and culture and suggests the moral, cultural, and physical ways of overcoming it.

*Ключевые слова:* русская философия, нравственная философия, трагизм существования, нравственное ядро человека, преодоление смерти.

Постановка и разрешение *определенных* философских вопросов требует *особого* склада мышления и духовного настроения всего народа. Есть такие вопросы в философии, чья глубина и трагичность столь велика, что никакой философ-одиночка, даже определенная школа и направление в философии, не способны их разрешить. Только совокупный опыт народа своим трагическим бытием в истории рождает те философские воззрения и умозрения, которые остаются в вечности.

Несмотря на духовный универсализм философии, стремящейся проникнуть в те пласты бытия, в которых «несть ни эллина, ни иудея», философия всегда имеет национальные приоритеты, коренящиеся в особом складе «народной метафизики». И подобно тому как национальный язык раскрашивает мироздание лингвистическим узором, лишь одному ему присущим, создавая тем самым «языковую картину мира» народа, так и философский логос нации создает свою «философскую картину мира» со своими особенностями, предпочтениями, своеобразием.

По сравнению с философией английской, французской, немецкой, даже древнегреческой и древнеримской русская философия имеет существенные отличия, которые не всегда очевидны и понять которые рационально часто не представляется возможным. Есть в самом сочетании «русская философия» особая притягательность, я бы даже сказал загадочное очарование, которое выбивает ее из академического русла научной философии и делает интереснейшим и своеобразнейшим явлением духа. Постигание смысла русской философии является одним из способов национального самопознания.

«Анафемские мысли» (по очень меткому выражению Чехова) есть нечто существенное для русского философского умозрения. Духовный вектор отечественного любомудрия направлен изначально на вопросы, реально мучащие человека, существо сознающее и страдающее. «Россия не есть страна беспечного оптимизма; тяготение к скорбным глубинам присуще ей по природе», – говорит философ Владимир Ильин в статье с характерным названием «Иночество как основа русской культуры»<sup>1</sup>. В этих словах сконцентрирован целост-

---

<sup>1</sup> Ильин В.Н. Иночество как основа русской культуры // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 41.

ный духовный опыт русской философии, всегда вполне определенно отдававшей приоритеты именно «скорбным глубинам».

Особенностью отечественного любомудрия является то, что в основании различных интеллектуалистических построений лежит нравственный опыт. Нравственность оказывается первичной при конструировании бытийной картины мира. Эту особенность вполне можно назвать типологической чертой русской философии. Так, многие авторитетные исследователи отечественной мысли называли именно эту черту в качестве основополагающей (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Н.П. Полторацкий, Н.М. Зернов, В.Н. Ильин, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, А. Мацейна, А.В. Гулыга и др.).

Исследование нравственной философии XIX–XX вв. в России показывает, что наиболее существенные характеристики нравственности раскрываются в ее взаимосвязи с человеческой смертностью. Эта связь является основанием наиболее важных (бытийных) характеристик человека, ибо универсальной человеческой реакцией на смерть и смертность является *неприятие смерти*. Это неприятие вызывается не столько страхом смерти, страхом исчезновения, страхом перед Ничто, сколько является показателем фундаментальных нравственных свойств сознания, определяющих его подлинно человеческую основу.

Страх смерти и выросший на его основе гедонистический культ современной цивилизации – то, что лежит вне поля зрения русской нравственной философии. Страх смерти и способы его преодоления – забота современной психологии, не обремененной нравственными вопрошаниями, стремящейся обеспечить человеку комфортное и беспроблемное существование в мире, лишенном боли, страданий и тоски, как раз всего того, что и способствует нравственному росту человека.

Изучение способов восприятия смерти в русской философии, думается, будет способствовать более адекватному постижению своеобразия отечественной мыслительной традиции, равно как и раскрытию универсальных основ нравственного сознания личности.

\* \* \*

Трагическое осознание своей смертности подвигает человека к нравственному напряжению ума и воли, к поиску смысла и оправдания жизни, а в итоге – к преодолению ее смертного несовершенства. Бытие смертного трагично по определению. Как пишет С. Франк, «трагизм, лежащий в самом факте смерти – смерти наших близких и нашей собственной, является вечно присущим человеческой жизни как таковой»<sup>2</sup>. Этот трагизм не зависит ни от социальных, ни от исторических условий жизни; он в сердцевине самого бытия, в центре его антиномического истока. Игнорирование смертности всегда приводит к безнравственному способу существования, в котором *радикальный гедонизм* становится единственной высшей целью.

Смерть накладывает свой отпечаток на всю жизнь. Трагичен не только конец, но и течение жизни. «Дух есть жизнь, – подчеркивает Владимир Ильин, – когда отнимается дух – тогда отлетает и жизнь (душа). Наступает великое скорбное таинство смерти. Но и в жизни заключена отравка великой скорби». Вот эта «отравка великой скорби» ставит под сомнение биологическую целесообразность существования и низвергает гедонистическую беспечность. «Утоляя жажду жизни, мы выпиваем питье, отравленное смертной тоской. После грехопадения смерть и жизнь – обе изливаются из одного и того же великого, неизреченного, таинственного источника»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М., 1998. – С. 58.

<sup>3</sup> Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 77.

Кирилло-мефодиевская традиция задавала философскую матрицу древней Руси на основе текстов преимущественно нравственно-дидактического характера. Отечественное любомудрие вступило в совершенно новую парадигму Бытия, в которой многие вопросы, волновавшие эллинических мудрецов, просто теряли смысл. В центре философствования оказывался сам человек, так, как он никогда да этого не являлся – в сотериологическом аспекте.

Определяющим в этом смысле стал текст византийского богослова Иоанна Дамаскина «Диалектика» (XIII в.), где даны такие принципиальные определения философии, которые существенным образом повлияли на характер отечественного любомудрия. Помимо того что философия понималась как «искусство из искусств и наука из наук» и делался аспект на «мирской» компонент гносеологического характера, главным в понимании философии было следующее: «Философия есть помышление о смерти...»<sup>4</sup>

Иоанн Дамаскин возвращает философии ее исконное назначение, через помышление о смерти – любовь к мудрости, а значит бытийные размышления о смысле и назначении человеческой жизни. Нравственность резко антропологизирует философскую проблематику, переводя ее из внешне-гносеологического ряда во внутренний строй человеческой совести, где ему приходится сталкиваться с «вечными» и «проклятыми» вопросами. Именно такая тональность и стала преобладающей в отечественном любомудрии.

«Христианский панэтизм» (М.Н. Громов) в реальной жизни проявлялся таким образом, что проблема смерти трансформировалась в проблему благой смерти и праведной жизни. В древнерусской культуре отсутствовал тот страх смерти, который инициировал гиперрефлексию по поводу человеческой конечности, свойственной позднейшим эпохам. Достойная и правильная жизнь имела высшее аксиологическое значение. Это наглядно отражает Киево-Печерский патерик. Яркая картина нравственного понимания смерти дана в «Чтении о житии и погублении блаженных страсотерпцев Бориса и Глеба». Такую смерть можно назвать нравственной, ибо она демонстрирует подвиг смирения и отрешения от земного, выражение абсолютной преданности человека Богу.

Неприятие смерти на уровне народного православного сознания выразилось в «мистике смерти», которая покоится на учении святых отцов о Вечной Жизни. Мистика смерти определяет собой нравственное поведение людей в повседневной жизни. Важность смерти означала христианскую готовность умереть в любую минуту. Причем, это не бездумная и бессмысленная потеря жизни, в основе которой, как полагали римские язычники, видя христианскую жертвенность, лежит непонимание ценности жизни, а как раз наоборот, очень глубокое понимание истинной ценности жизни. Для человека бездуховного смерть – конец и соответственно эсхатологический ужас, переходящий в психологический невроз, для человека духовного смерть – хотя и глубоко трагическое, но исполненное великого смысла событие. Для христианина смерть как раз не отбирает смысл у жизни, а придает ей вечный и бесконечный смысл, ценность и значимость, так как духовное неприятие и преодоление смерти и соответствует вечному замыслу о человеке.

Необходимо чувствовать и понимать глубокое отличие между христианской жертвенностью и стоическим равнодушием перед лицом смерти. Часто, очень часто путают христианство и стоицизм именно в этических вопросах. Действительно, стоики выработали уникальную, исполненную глубокого достоинства и благородства этику, которая позволяет остаться человеку самим собой и не потерять своего нравственного образа в самых драматических изломах судьбы. Однако стоицизм – это последний крик отчаяния, крик высокий и благородный, но именно крик отчаяния, так как впереди бездна, черная дыра ужаса и тлена, ожидающая человека. И смирение стоика – это последнее смирение перед ужасом, в то время как смирение христианина – это смирение-прозрение, смирение принятие на себя тяжкого

---

<sup>4</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. – М., 1999. – С. 41.

креста страданий и тоски, которые имеют Смысл, так как вера свидетельствует, что все в мире исполнено Божией Благодатью.

В XIX – начале XX в. проблема смерти занимала большое место в интеллектуально-духовном пространстве отечественной культуры. Она находила разностороннее осмысление в текстах различных жанров: это и художественная литература, и поэзия, и академическая философия, и богословские труды, и вольное философствование. Причем, если в западноевропейской философии и культуре тема смерти в это время стала носить патологический (некрофильский) оттенок, связанный с эстетизацией смерти, любованием уродливым образом тлена, то в русской традиции смерть воспринимается как духовно-нравственная проблема.

Создается отечественный контекст самобытной рефлексии на тему смерти: смерть как утрата нравственного сознания у Петра Чаадаева; представление о смерти как о нравственном беззаконии Владимира Соловьёва; философия общего дела Николая Фёдорова; метафизика пола Василия Розанова; нравственный антиномизм смерти у Николая Бердяева; софиология смерти о. Сергия Булгакова; аритмологическая трагедийность мироздания о. Павла Флоренского и Семена Франка; недолжность хищнического миропорядка у Евгения Трубецкого; нравственная абсолютность идеи бессмертия души Сергея Трубецкого; абсолютная неестественность и непостижимость смерти у Льва Шестова, трагическая эстетика смерти Льва Карсавина и т.д.

Этот ряд, естественно, можно продолжать, практически все наивысшие достижения национального духа в России связаны с особым отношением к смерти, отношением, в котором чувствуется высокий нравственный накал и глубокое философское раздумье. Стремление выяснить природу смерти (ее происхождение, бытийный характер, смысл) с целью ее преодоления вызывают к жизни «метафизику всеединства», которая является не столько логической конструкцией, сколько нравственным заданием для личности по воссозданию распадающегося сущего.

Отличительной чертой отечественной философии является рассмотрение смерти не в естественно-научном аспекте, а как бытийной драмы, свидетельства об онтологических и антропологических деформациях. Смерть здесь по преимуществу воспринимается в нравственном ключе.

Неприятие смерти как высшего вселенского зла достигает особой силы в учении Николая Фёдорова. Нравственный абсолютизм его учения в том, что преодоление смерти и воскрешение умерших должны затронуть всех без исключения людей. Это и составляет реальную нравственно-онтологическую основу «общего дела», которое является соборной, социальной и космологической, реализацией высшего смысла земного бытия человека. В первом выпуске сборника «Вселенское дело» (1914), посвященного памяти Фёдорова, во вступлении выражено кредо всеобщего дела: «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений – соединяйтесь!»<sup>5</sup>.

Владимир Соловьёв, во многом вдохновленный идеями Фёдорова, смог тонко почувствовать бездну нравственной неправды смерти. «Оправдание добра» как фундаментальная задача жизни сводится по сути к одному – к ниспровержению «последнего врага» с пьедестала «законности» и «нормальности». Смертный, смирившийся со своей смертностью как с «естественным законом природы» – знак невысокого нравственного уровня. Смертный, ужаснувшийся своей смертности как «нравственному беззаконию», способен на духовный рост, который тем выше, чем сильнее воля к неприятию и преодолению смерти.

---

<sup>5</sup> Вселенское дело. Памяти Николая Николаевича Фёдорова. Вып. 1. – Одесса, 1914. – С. VIII.

Известное высказывание В. Соловьёва из работы «Смысл любви», исполненное огромной уверенности, – о *небезусловности смерти*<sup>6</sup> открывает широкие перспективы для нравственной рефлексии над смертью. Его антидетерминизм равным образом выражает сущность и русского, и христианского мироощущения.

Нравственный протест против смерти, идущий из самых корневых основ человека, может считаться показателем подлинно *человеческого в человеке*. В статье «Идея сверхчеловека» Соловьёв характеризует смерть как *«нестерпимое противоречие»*<sup>7</sup>, с которым человек не может примириться вообще ни применительно к себе, ни применительно к другим.

Соловьёв тонко подмечает, что чувствуется в выражении «смертный» «какой-то тоскливый упрек себе». «Смертный», очевидно, не полная и окончательная характеристика человека, но лишь *падшее состояние*, которое требует преодоления и доведения самого себя до идеального образа.

Русская литература наиболее чутко отозвалась на трагическую ситуацию человека как смертного существа. В книге «На весах Иова» в главе «Откровения смерти» Шестов показывает, *что значит смерть* для Достоевского, Гоголя и Толстого. То, что им *открылось* в смерти, и есть ключ к тайне их творчества. Все нравственные вопросы жизни Гоголя, Достоевского, Толстого были ими поставлены только в свете особого осознания смерти. Шестов как бы усиливает смертоносную оптику наших писателей, тем самым раскрывает вполне определенный национальный тип философской культуры, который отличает пристальнейший нравственный интерес к смерти, глубочайшая личная вовлеченность в проблематику.

Вневременная суть трагичности человеческого бытия, которая бесконечно вынесена за рамки социальных и культурных измерений, – то, что показал миру Андрей Платонов. Платонов улавливает трагедийную интонацию отечественного любомудрия, которое ввиду глубочайшей вовлеченности в тоску человеческого сердца давно и по праву именуется «духовной философией». Духовная философия, в отличие от рациональной, занята не изучением смертного бытия, а спасением от него. Избавление от «ига смерти» – кардинальная тема русской мысли, и поэтому Платонов – прежде всего русский философ, в духе традиции прибегнувший не к схоластике, а к художественному воплощению своих духовных переживаний.

После Платонова становится понятным, что нравственная основа человеческого духа вызывает не столько к познанию, сколько к преобразению наличного бытия. «Мертвые прожили зря и хотят воскреснуть» – слова из «Чевенгура», подтверждающие единство духовно-метафизических установок Фёдорова и Платонова, которое можно выразить так: *Бытие требует не столько познания, сколько спасения*. Смерть задевает писателя столь глубоко и больно, что у него, как, по слову Валентина Распутина, «изначального зрителя русской души», рождается голос общей боли, именно общей, соборной, вселенской, а не частной, индивидуальной, присущей западному страху перед смертью.

И Платонов, и Фёдоров, и Достоевский, и многие другие великие творцы дают понять, что восприятие смерти как *недолжного состояния*, как состояния высшего зла не случайно и не основано на мелком страхе эгоизма собственного уничтожения. Оно подтверждается нравственным неприятием этого состояния и его неокончателности. Что-то ведь кроется за универсальным нежеланием умирать и универсальным (поистине всечеловеческим) не смирением со смертью. Не может быть мотивом только лишь животный страх за свое наличное состояние. Человек, способный на невероятную жертвенность и героизм, на высочайшее бескорыстие и нравственное совершенство, проявляет единокровие, идущее сквозь эпохи и культуры, единокровие стойкого отрицания смерти. Никакого естественного закона, только

---

<sup>6</sup> Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 тт. – М., 1988. – Т. 2. – С. 527.

<sup>7</sup> Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Там же. – С. 632.

ужас и абсурд – вот «инварианты духа», характеризующие человека как существо абсолютно надприродное.

Говоря о нравственной структуре сознания, необходимо прежде всего учитывать те фундаментальные особенности, которыми обусловлен и познавательный, и моральный взгляд человека на мир. С точки зрения нравственной философии, вопреки Канту, сфера практическая не автономна, а сущностно сопряжена со сферой теоретической. Нравственное сознание содержит возможные ответы на вопрос – *почему человек именно таков, какой он есть?*

Согласно Владимиру Эрну – смертный не может быть свободным: «Свобода и смерть несоединимы абсолютно, потому что смерть есть величайшее из всех возможных видов рабства»<sup>8</sup>. Неприятие смерти, таким образом, обусловлено необходимостью освобождения человека от рабства смерти, от ее всеобесмысливающего ига.

Сергей Трубецкой в работе «Вера в бессмертие» спрашивает: «Нет ли высшего разумного основания за тем внутренним протестом всего существа нашего, какой поднимает в нас смерть?»<sup>9</sup>. Неприятие смерти проявляется в вере в бессмертие, а вера в бессмертие – духовная жизнь личности. Для откровения о личностном бессмертии человека, для откровения о его духовности и идеальной ценности необходим «нравственный опыт. В конечном счете Трубецкой приходит к формулировке тесной связи *нравственности и неприятия смерти*. «Тот, кто увидел “образ Божий” в человеческой личности, не верит ее уничтожению, не верит смерти и самую физическую смертью человека приводится к признанию бессмертия его духовной личности. Когда умирает открывшаяся нам, понятая, любимая, чтимая нами личность, смерть ее ощущается нами как невыносимое противоречие и неправда, и перед нами ставится вопрос, чему верить больше – материальному факту тления, видимого уничтожения, исчезновения, или же свидетельству нашего нравственного сознания, для которого личность остается нетленной в своей воспринятой, испытанной, пережитой нами духовности»<sup>10</sup>.

В качестве яркого образца динамичной, глубокой рефлексии над смертью в традициях святоотеческой патристики и отечественного любомудрия можно привести философско-богословскую мысль о. Георгия Флоровского, показывающую всю глубину христианского неприятия смерти: «В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма, как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная неудача человеческой судьбы... Человеческая смерть не есть только некий “естественный” предел или удел всего преходящего и временного. Напротив, смерть человека вполне противна естеству»<sup>11</sup>. Абсолютная онтологическая неестественность смерти является достаточным нравственным основанием неприятия смерти.

В трудах Флоровского «Тварь и тварность», «О смерти крестной», «Воскресение жизни», «О Воскрешении мертвых» содержатся мысли, предваряющие фундаментальные идеи М. Хайдеггера и Вл. Янкелевича. «Почему смерть «вершина этой жизни» и одновременно «космическая катастрофа», в чем загадочность и таинственность смерти, каковы корни страха смерти, почему умирает только человек, в чем различие вечности и бесконечности, в чем действительный трагизм смерти – эти и другие вопросы промышляются в столь интенсивном ритме, что формируют полноценную эвристическую базу для современных исследований нравственного значения смерти.

---

<sup>8</sup> Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Новая жизнь. – 1907. – № 2. – С. 85–86.

<sup>9</sup> Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого. – М., 1908. – Т. II. – С. 350.

<sup>10</sup> Там же. – С. 416.

<sup>11</sup> Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. – М., 1998. – С. 417.

«Софиология смерти» о. Сергия Булгакова со всей убедительностью подтверждает эту основную духовно-нравственную установку русской мысли на неприятие смерти. «Смерти противоположно бессмертие, – говорит Булгаков с первых страниц текста, – оно ей предшествует и ею предполагается как предусловие. Если смерти Бог не сотворил, то это значит, что в человеке по сотворении заложена, по крайней мере, *возможность* бессмертия и отсутствует необходимость смерти»<sup>12</sup>.

Тихой скорбью объята душа о. Павла Флоренского, когда он пишет в «Столпе и утверждении истины» о невозвратимом действии смерти, отбирающем дорогих людей. «Неизменно падают осенние листья; один за другим описывают круги над землей. Тихо теплится неугасимая лампада, и один за другим умирает близкий. «Знаю, что воскреснет в воскресенье, в последний день». И все-таки, с какою-то умиротворенной мукой, повторяю перед нашим крестом... «Господи! Если бы ты был здесь, не умер бы брат мой». Все кружится, все скользит в мертвенную бездну»<sup>13</sup>.

Тяжесть утраты перемежается со светлой верой и надеждой, однако полностью не снимается. С одной стороны – надежда, а с другой – недоумение. Смерть бьет в щель богооставленности, и душевная рана, нанесенная смертью, оставляет след и в истинно верующей православной душе. Смерть остается злом и неправдой и человеку предстоит перенести весь ужас «встречи», который возможно вынести, лишь нравственно заглянув в бездну ледяного мрака.

Эти слова Флоренского можно считать неким духовным прологом ко всему «Столпу...», смысл которого и состоит в преодолении смерти, чей изначальный импульс недолжности был осознан философом и с такой проникновенной силой описан на первых страницах этого замечательного памятника отечественной философско-богословской мысли.

Лев Шестов постоянно говорит о вмешательстве загадочного *fiat*, которое насильственно переводит человека из небытия в бытие и обратно. Это человек не в силах ни понять, ни принять.

Современные философы, основываясь на духовных интуициях отечественной мысли, продолжают традицию восприятия смерти как нравственно недолжного. Конечно, современный «философский процесс» буквально поражен «постмодернистским дискурсом», как в свое время советский был поражен марксистским. Однако всегда есть радостные исключения. Н.Н. Трубников, который жил в тяжелой и гнетущей атмосфере истмата и диамата, формулирует предельно четко нравственную задачу человека в отношении своей жизни. Философ ставит радикальный вопрос о смысле человеческой деятельности как таковой: «Но для чего я все это делаю?.. Ведь не ради дела как такового. <...> Дело ради дела? Давайте попробуем проследить, на что же в конечном счете направлены все наши помыслы и дела, начиная от заготовки дров на зиму до Рафаэлевой Мадонны. Ведь только на преодоление смерти»<sup>14</sup>.

Преодоление смерти обозначается Трубниковым как «*либидо этерналис*» – мощная энергия преодоления времени и созидания жизни. Трубников полагает, что это «этернальное чувство» более глубоко, чем «примитивное либидо сексуалис». В основе человеческого сознания и бытия лежит этот глубинный позитивный импульс, который и определяет сущность человека. Такой ход мысли совершенно чужд и марксистской философии, основанной на вульгарной социологии классовых приоритетов, и западной психологии, которая основывается на непретворенных сексуальных импульсах. Здесь чувствуется глубинная духов-

---

<sup>12</sup> Булгаков С.Н. Софиология смерти // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М., 1996. – С. 274.

<sup>13</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Соч.: В 2-х тт. – М., 1990. – Т. 1. – С. 11.

<sup>14</sup> Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. – М., 1996. – С. 84.

ная связь с корневой традицией отечественной философии, для которой смерть есть главная духовно-нравственная проблема.

Итак, совершенно определено, что основой нравственного сознания человека является *идея смертности*, которая только в человеческом мышлении приобретает форму *радикального неприятия смерти*. Этим и определяется специфика человеческого бытия во всех возможных аспектах, начиная от «антропологической тайны» до «антиэнтропийной сущности культуры».

Периферийные слои создаются за счет интенсивности работы ядра. Они будут иметь положительную и отрицательную модальность. *Положительные нравственные качества личности* (хотя правильнее говорить не о качествах, так как это субстанция, а о состояниях нравственного сознания) имеют положительный модус в зависимости от степени неприятия смерти. Отрицательный модус соответственно формируется по мере оправдания смерти, принятия ее в качестве закона и естественности.

Положительные состояния нравственного сознания, таким образом, могут быть описаны в терминах существующих «положительных моральных качеств личности», которые жестко не иерархизированы и составляют богатство нравственного мира личности. Эти состояния суть: жертвенность, смирение, покаяние, вера, надежда, любовь, добротолубие, праведный гнев, стремление к правде, печаль (печалование о зле), страдание, сострадание, радость, страх Божий, любезность, бескорыстие. Отрицательные состояния суть: эгоизм, самодостаточность (гордыня), ропот, неправильное смирение, лицемерие, лукавство, цинизм, мизантропия, жестокость, уныние, страх смерти, злонамеренность.

Понятно, что этот ряд не полон и легко может быть дополнен различными состояниями и свойствами, которые будут расширять духовный мир человека, показывая тонкие грани и нюансы его души. Но самое главное, что уровень нравственности в человеке определяется его отношением к неприятию смерти.

Современный ученый и известный философ С.С. Хоружий пишет, что изначальный импульс человеческой природы есть *«Первоимпульс неприятия смерти»*. Он настолько глубоко укоренен в человеке, что всецело определяет его сознание и бытие. «Ядро всей обширной, многообразной икономии отношений человека со смертью – первичная негативная реакция сознания и организма, всего существа человека на собственное уничтожение: органический и произвольный импульс отталкивания, неприятия смерти как собственного абсолютного небытия, конца-уничтожения, тотальной аннигиляции субъектного мира»<sup>15</sup>. Природу этого неприятия нельзя объяснить только ссылкой на страх личного уничтожения, или на невозможность понять, представить, вообразить процесс умирания, точку перехода, посмертное состояние. В силу фундаментальной укорененности неприятия в человеческом духе, которое составляет специфику именно человеческого бытия, речь может идти только о *трансцендентном послании-задании*.

Действительно, если повсеместно окружающая человека смерть является неким фундаментальным принципом существования природы, вообще принципом живого как такового, то откуда у человека это неистребимое качество, это всецелое стремление его природы, это исконное чаяние и надежда всей человеческой культуры? Детерминизм смертного порядка бытия самоочевиден и неумолим. И все же именно в человеке порастает это коренное свойство его духа, вызываемое из темных глубин его бессознательной животности светоносным призывом не природного свойства.

Неприятие смерти, составляющее, согласно С.С. Хоружему, главное антропологическое свойство, можно воспринимать как *ядро нравственного сознания человека*. Все остальные нравственные качества определяются степенью и уровнем погружения духа в идею

---

<sup>15</sup> Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 495.

неприятия смерти. Именно смертность является одним из наиболее мощных мотивационных механизмов человеческого поведения и существования вообще. Но мотивация смертного – это естественная, т.е. до- и вненравственная мотивация. Как только вступает нравственная мотивация, то человек становится не только смертным, но, прежде всего, не приемлющим смерть. И только в силу неприятия смерти он мыслит и действует, но уже как нравственное существо.

Поведение, основанное на неприятии смерти, это поведение, исходящее из более глубоких мотивов существования, чем поведение, основанное на иных мотивах. Первоимпульс неприятия смерти и есть самый базовый импульс-мотив, который не лежит на поверхности, где доминируют естественные (эгоистические) желания и стремления.

Итак, этико-философский подход, характерный для отечественной культуры, дает весьма глубокое осмысление феномена смерти. Он фиксирует нравственно негативную сущность смерти для человека любой эпохи и культуры и предлагает способы различного ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического).

Исходя из традиций отечественной философии, можно дать такое двоякое определение нравственности. С одной стороны нравственность задает человеку вопрос о нем самом, *кто он есть* в онтологическом смысле; с другой – ставит перед ним практическую задачу, как правильно, подлинно, сообразно своей человеческой природе *прожить эту жизнь*. Иными словами, нравственность задает человеку два кардинальных вопроса – вопрос о *смысле жизни* и вопрос о *смысле смерти*. Тайна жизни и ее высшего смысла неразрывно связана с тайной смерти, преодолевая которую, человек стяжает себе единственно достойный, т.е. нравственный смысл жизни.

Онтологическому преодолению «большой смерти» как финалу предшествует многократное преодоление смерти в течение самой жизни. Смерть вовлечена в бытийную глубину жизни в качестве экзистенциального кризиса личности, преодолевая который, она духовно возрастает. А процесс непрерывного духовного возрастания личности и есть смысл *образования* человека в его исконном значении. Человек в буквальном смысле *образуется в человека* посредством бесконечного самопревосхождения своей смертной наличности. Таким образом, преодоление смерти, обозначенное в русской философии, являясь нравственным заданием личности, является способом образования человека в культуре и в бытии.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА

*В. Меденица*

### Аннотация

Опираясь на эстетические взгляды Фёдорова, его концепцию теoантропоургического искусства, автор размышляет о сущности и путях религиозного искусства, о соотношении этического и художественного, о судьбах русского искусства XIX–XX вв.

*Medenitsa V. The religious sense of art*

The author concerns with the essence of religious art, with the correlation between ethics and art, with the fate of Russian art in the XIX–XX centuries. His ideas are based on the esthetic views of Fyodorov and his conception of teoantropurgiya.

*Ключевые слова:* теoантропоургия, оцерковление культуры, русское искусство XIX–XX вв.

В статье «Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть?», Николай Фёдоров определяет первобытное искусство как теoантропоургическую деятельность, присваивая ему тем самым религиозный смысл. «Молитва и молитвенное (вертикальное) положение были первым актом искусства; это *теoантропоургическое* искусство, которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека. Человек – не произведение только природы, но и дело или создание искусства. Последний акт Божественного творчества был первым актом человеческого искусства, ибо назначение человека – быть существом свободным, а следовательно и самосозданным, так как только самосозданное существо может быть свободным. <...> Когда же вертикальное положение превратилось в сторожевое, тогда родилось искусство антропоургическое, т.е. уже светское. <...> В акте востания (в вертикальном положении) живущего и в акте создания подобия в виде памятника умершему (в теoантропоургическом искусстве) человек возвышался, поднимался над природою; производя же из себя устрашающее или чувственно-привлекающее (антропоургическое искусство), человек падал» (II, 228–229). Как видим, по Фёдорову, если искусство не является теoантропоургическим, религиозным, то оно не является и истинным искусством, не проявляет своей внутренней сути, а следовательно – не выполняет своего назначения. Утрата искусством теoантропоургического (богочеловеческого) смысла означает его смерть, его существенную ненужность. Поэтому любое эстетическое обособление искусства, даже если оно, на первый взгляд, кажется восславлением искусства, как то происходит в некоторых течениях эстетического сепаратизма, на самом деле означает лишь снижение его достоинства, поворот на путь, ведущий к его исчезновению.

Фёдоровская идея ставит перед нами несколько существенных вопросов: 1) соответствовало ли само религиозное искусство этому смыслу, было ли оно теoантропоургическим; 2) оказывается ли так называемое светское искусство, тем более современное, вне этого религиозного смысла, как это на первый взгляд кажется очевидным; 3) может ли искусство вообще иметь какой-либо смысл, если оно не религиозно, а если имеет, то какой и 4) можно ли природу рассматривать как произведение искусства, т.е. может ли и должно ли бессознательное природное «творчество» войти в теoантропоургическую деятельность, есть ли красота в природе и если есть, существует ли она вообще объективно, вне человеческого воображения, можно ли на красоту природы смотреть как на что-то, что пронизано религиозным смыслом? То есть, возможна ли теокосмоургия как часть теoантропоургии? Этот четвертый вопрос ставил Владимир Соловьёв, утверждавший, что человек продолжает «то

художественное дело, которое начато природой»<sup>1</sup> (здесь мыслитель предвосхищал идею о софийных основах искусства). В работе «Красота в природе» он говорит о природе как о проводнике, правда бессознательном, божественной воли: в процессе эволюции естество движется к своим высшим формам, стремясь вырваться из падшего состояния, вместить, так сказать, богоприродный смысл. В этом движении, как и в «Книге Бытия», человек появляется в конце, как венец и *хозяйин* природы. Ибо природа может «создавать» прекрасные формы (хотя и несовершенные), но только через человека она может эти прекрасные формы довести до совершенства. Сознательная эволюция, регуляция слепых сил природы – вот та деятельность, которая от нас ожидается.

Итак, без человека не может существовать никакая теокосмоургия, но в то же самое время без теокосмоургии не может быть никакой теоантропоургии. Человек, как проводник воли Божией, и природа, что «стенает и мучится донныне» (Рим. 8:22), природа в своем падшем состоянии (в котором она оказалась благодаря человеку), приносящая болезни и смерть, должны в дальнейшем стать активными сотрудниками, единым субъектом-объектом задачи преобразования мира, или активного христианства, т.е. деятельности в целях спасения всего творения. И природа, и человек могут вступить на новый этап своего развития, основывающийся на взаимной поддержке, поддержании и сохранении, на своеобразной синергии, взамен суровой эксплуатации и уничтожения природных ресурсов ради удовлетворения переходящих и эгоистических интересов, взамен вытеснения и пожирания, характерных для мира природы и людей в фактическом их состоянии. Эти два мира могут вступить на этот этап только потому, что оба этих мира суть творения Божии, Богом созданные живые реальности, только потому, что они софийны, только потому, что «свет во тьме светит» и в человеческой душе, и в природе, потому что в перспективе времен вся природа, все творения соберутся соборно во славу воплощенного Богочеловеческого универсума.

В такой системе искусству дается исключительное задание, требующее абсолютной ответственности всех и всего: быть теокосмоантропоургическим делом. Троичность: Бог, природа и человек, теокосмоантропоургия – это глубочайшая суть искусства, в понимании Фёдорова и Соловьёва, это его смысл и его задание, это его сущность и его требование, вне которых оно может быть лишь декором, как в религиях трансцендентного воскресения (орнаментика), или пустой забавой, как в атеистическом, мещанском материализме.

В православии, как религии имманентного воскресения, искусству принадлежит самое большое задание. Оно должно выйти из своего фактического, ограниченного состояния, стать живым образцом общего синергического, троичного действия – Бога, человека и природы в жизни самой. И тогда красота в природе будет уже не оболочкой, под которой трепещет уродливый хаос, или же тенью Мировой души, тварной Софии, не каким-то человеческим своевольным рукоделием, а полным «воплощением духовной полноты в нашей действительности, осуществлением в ней абсолютной красоты или созданием вселенского духовного организма», что и является «высшей задачей искусства»<sup>2</sup>, как определяет ее Соловьёв в статье «Общий смысл искусства».

Соловьёв, как и Фёдоров, ставит искусство максимально близко к религии, и вне религиозного смысла искусство почти не имеет серьезного смысла, вне его оно не более чем обычная забава или товар, назначение которого # доставлять потребителю одно лишь удовольствие и ничего, кроме этого. Но при этом на нынешнее отчуждение между искусством и религией мыслитель смотрит глазами оптимиста, видя в этом отчуждении лишь временное явление, рассматривая его как переходную стадию между древним синкретическим (бессо-

---

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 тт. Т. 2. – М., 1988. – С. 390.

<sup>2</sup> Там же. – С. 398.

знательным!) единством религии и искусства и их будущим свободным и сознательным синтезом.

Да, мирское искусство – это не литургия верных, однако, когда оно подлинно, его с уверенностью можно назвать литургией оглашенных. Шолоховский «Тихий Дон» не церковное искусство, но нельзя сказать, что этот роман не несет в себе религиозного смысла. Заумные стихи Хлебникова и его проза в состоянии скандализировать церковное сознание, однако нерелигиозны ли они? Задам на первый взгляд шокирующий вопрос: возможна ли истинная молитва при участии хлебниковских стихов, могут ли звучать в нашем сознании, когда мы присутствуем на литургии верных, или там им нет места? То же и со стихами Заболоцкого, Хармса, Введенского... Их поэзия создавалась вне храма, а все-таки ее ни в коем случае нельзя считать нерелигиозной. Предвещание абсолютной красоты, искомого единства истины, добра и красоты # вот что находим мы в произведениях Платонова и Горького, Белого и Андреева. Двухминутный этюд Скрябина (оп. 8, № 12) предвещает и утверждает царство преображенного бытия, этот этюд вдохновлен религиозным, более того # христианским, православным содержанием. Он восславляет всю тварь, он не страдает спиритуализмом, нашедшем себе оплот в восточных религиях. Он бьет прямо в сердце как средоточие человеческого существа, источник всех его жизненных сил и энергий, и таким образом возвышает, поднимает всего человека, стремится возродить его не только духовно, но и телесно. Скрябинский экстаз – не выход души из оболочки тела, предоставленного тлению на земле, в нем нет ни спиритуализма, ни платонической мистики. Это освобождение и тела, и души от кандалов греха, от ига падшего мира, от грязи и болота быта, это – восхождение, именно восхождение и тела, и души человека, хотя и невидимое, хотя и неизмеримое меркой чувств, и все же в каком-то странном восторге реально пережитое. А что сказать о героях Платонова, на самом деле безустанно славящих жизнь и ее неуклюжее стремление выкарабкаться к свету и совершенству? Или о знаменитом «Где. Когда» Александра Введенского, в котором торжествует чистое божественное слово в своем первозданном единстве, как чистый свет, чистая поэтическая субстанция, как то вещество, из которого сотворены ангелы. Или о великом символе жизни # шолоховском Доне, этой огромной артерии, по которой струится кровь, качаемая невидимым сердцем матушки России.

То же и в искусстве изобразительном. Образы Казимира Малевича, казалось бы, ставят художника в число адептов богоборства и иконоборства, но одновременно они подтверждают... *истину* иконофильства против не знающих меру претензий разнузданного воображения, захотевшего человеческой, мнимой глубиной занять и узурпировать даже пространство за верховным образом Бога Спасителя, пространство, о котором можно только догадываться, прозревая его сквозь золото и лазурь, пространство, в котором не может быть умаления, а наоборот, лишь бесконечное возрастание. А что говорить о полотнах Павла Филонова, на которых тварь представлена красками ее воскрешения, на которых вертикали танцуют поверх всех горизонталей, причем в совершенно сдвинутой оптике, благодаря новому пониманию пространства и времени, зарожденному в свете иконической обратной перспективы. Все эти произведения я вижу как фёдоровско-соловьёвское предварение великого искусства будущего, как скрябинское предварительное действие, вижу их как искусство оглашенных, искусство не церковное, но религиозное и искательное. Это искусство я вижу как гимн, как апофеоз и торжественный марш, как празднование новой и непреходящей, смертью не ограниченной жизни.

При осуществлении бердяевского оцерковления культуры двери храма откроются для всех еретиков и мечтателей, для всех богоборцев, которым, быть может, не удалось до конца узнать и понять жизнь Христа, Спасителя мира, но зато они очень хорошо знакомы со всеми его осквернителями, лжезаступниками, с новыми книжниками и фарисеями, провозвестниками ложного церковного сознания. Тогда будет положено начало преодолению всех

разделений, всякого вытеснения и пожирания. Тогда искусство стряхнет с себя кору индивидуализма, создающего ложные «художественные» подобию самого искусства<sup>3</sup>, и станет соборным, сознательным, богочеловеческим.

Однако до полного оцерковления культуры и существенного участия культуры в строительстве Церкви как соборного всеприсутствия всех живых и мертвых, необходим свободный вход в храм. Поэтому Фёдоров и видел храм (обыденный, т.е. однодневный храм), а не, скажем, музыкальную пьесу (оперу Вагнера) как место синтеза всех видов искусства. Православный храм # модель внехрамовой литургии, образ «нового неба и новой земли», преображенной вселенной, космоса, это пространство и время жизни всех воскресших поколений. Жизнь, входящая в храм и подражающая храму как синтезу всех искусств, может быть только бессмертная, *другая* жизнь; жизнь же, подражающая опере, может быть только ниже самой этой жизни, она гораздо ниже и самой музыкальной трагедии, ниже оперы, она # лишь комическая оперетта. Вопрос о религиозном смысле искусства – это вопрос о смысле жизни. Самая высокая цель искусства – превращение всех миров в миры, управляемые разумом воскресших поколений, т.е. опять подчеркнем, его цель – теокосмоантропоургическая.

В храмовом синтезе искусств религиозно осмысляются, получают свое целостное значение все отдельные виды искусства (живопись, пение, чтение, одеяния, церемонии, обряды). Храм, как единое художественное произведение, собирает всех участников в своем сущностном действе, литургии, апофеозом которой является причащение хлебом и вином, телом и кровью Христа Спасителя, Богочеловека. Поэтому данный синтез не только человеческий, он и Богочеловеческий, он живой. Церковный смысл искусства – сама жизнь, жизнь в полноте ее реализации, т.е. богочеловеческая, вечная жизнь, жизнь по ту сторону преходящего, вытеснения, пожирания, болезни и смерти.

Подлинное искусство не подражает жизни, какова она есть, в ее фактическом, падшем состоянии, но раскрывает жизнь в ее идеальной потенции, в перспективе ее преображения, обнаруживает ее софийность. А это значит, что реалистическая картина абсолютно не подобает храму как синтезу искусств, храму совсем не подобает и *кажущаяся* трехмерность и перспективизм, храму подобает только двухмерный образ с золотом и лазурью, сияющими вокруг изображенного лица, потому, что глубиной здесь является *некажущееся* пространство и *некажущееся* время между сердцем верующего и иконными ликами, образами ктиторов, святых воинов, подвижников, ангелов и архангелов, Богородицы и Христа Спасителя. Жизнь в церкви реальна, концентрирована и интенсивна, в ней нет места для ирреального, для разнузданной фантазии и несдерживаемой мечты, для богословской и философской рефлексии или бурного излияния чувств. Искусство здесь не может быть чувственным *призраком, обманом*, оно не просто форма выражения высшей истины или высшего добра, а сама эта истина, само это добро.

А для такого искусства невозможен никакой сепаратизм, даже эстетический. Сведение искусства к чистой красоте, отделенной от истины и добра, обманный триумф якобы чистой, прекрасной формы, искусства для искусства, дифференциальной эстетики, подчинение суду вкуса, рассматривающего красоту в отрыве от блага, распад троичности и полноты идеи, той троичности, благодаря которой идея только и может обрести полноту воплощения, – глубоко *оскорбляет* искусство, делает его ненужным, непонятным, мертвым.

Если искусство является выражением идеи в ее высшей полноте, то художник обретает эту идею только в богочеловеческой сфере, где сам он пребывает на правах гения. Гений раскрывает божественную основу искусства, которая есть изначальное слово Божие, слово

---

<sup>3</sup> Ложно и мертво, является лишь подобием искусства и чистое рукоделие, сведшее себя к потребительскому товару, задача которого – сбыт и еще раз сбыт; в таком «искусстве» все только человеческое, слишком человеческое, а не богочеловеческое.

Божие в том его виде, в каком оно было в момент своего воплощения, исполненное совершенства, гармонии, полноты. Гений – выражение общей соборности, сквозь него говорит коллектив, нация, народ, человечество, бытие в целом. Гений – квинтэссенция человечности, божественное средоточие мира, полнота которого может проявиться, благодаря сердцу гения, в воплощенном, осязаемом виде.

То же относится и к тому, кто воспринимает творенье художника, к получателю: он тоже должен быть гением, он тоже соучастник богочеловеческого творчества и он тоже соборен. Все в храме как синтезе искусств – одно, «все мы тут гении», сказал бы Бенедетто Кроче, потому что иначе дела (этого синтеза) вообще не могло бы быть.

И в акте творчества и акте восприятия художественного произведения участвует весь человек, все его сущностные силы и дарования. Искусство создается только целостным человеком, живущим в гармонии всех своих душевных, телесных и духовных сил, воздвигнутых до высшей потенции и направленных к достижению единой идеи добра, истины и красоты, в ее живой, личностной действительности, в соборности с другими. В свою очередь и произведения подлинного искусства # как предвестия будущего искусства как жизнотворчества, нового неба и новой земли, храма вселенского и неразрушимого # не могут восприниматься одним разумом или одними чувствами, или одной лишь свободной игрой разума и воображения. Их можно воспринимать только сердцем, в котором гармонируют разум и чувство, в котором воля является не похотью, а любовью, в котором мертвые схемы разума становятся живыми идеями, образами, видениями мира желанного, мира благого, правдивого и прекрасного.

Нет другого органа для эстетического созерцания, кроме сердца, средоточия человеческого существа, нет другого типа познания истинной художественной ценности, кроме так называемого сердечного созерцания, или созерцания сердцем, о котором говорил Ильин. Сердце – мост между мирами, оно средоточие того эроса, который жаждет совершенства и стремится восходить к чистым образам, в сферу абсолютного. Сердце – центр того соборного субъекта-объекта, в котором заключается суть искусства (и его создания, и его восприятия), сердце – средоточие личности и личностного собора. Поэтому произведения подлинного искусства представляют собой плод любви, и их единственная реляция к другим есть дарение, так же как истинное отношение творящего есть служение. А высшее служение # это служение Богу в его Троичности, в его ипостасном, неслиянно-нераздельном единстве, и высшее дарение есть дарение людям того, что из служения такому Богу рождается. Великие идеи и великое искусство не могут возникнуть вне связи Бога с человеком и всей тварью, они не могут быть плодом одной лишь человеческой деятельности; они рождаются в отношении, пронизанном взаимной любовью двух бесконечно неравных, но равноправных сил, и потому великие произведения искусства всегда богочеловечны, всегда являются выражением подчеркнутого человеколюбия и природолюбия. Таковы произведения русских писателей, идет ли речь о Достоевском, Платонове, Чехове или Булгакове, # в них обретаем мы то живое сияние духа, в лучах которого преображаются все предметы и все существа, причащаясь будущей, не обманной, бессмертной жизни.

## ЛЕГКОМЫСЛИЕ КАК НРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР (в контексте русской философии XIX–XX вв.)

*Иерей Стефан (Домусчи)*

### Аннотация

Исследуется феномен легкомыслия, ухода от глубины и сложности жизни в обыденность. Основываясь на произведениях таких русских философов, как И. Ильин, Л. Шестов, Н. Бердяев, Н. Фёдоров, а также ряда современных авторов, показывается, что подобные явления не должны рассматриваться в качестве врожденных черт характера и в основе своей обусловлены не социальными условиями, а сознательным нравственным выбором личности. Легкомыслие как поведенческий выбор оценивается как явление социально опасное, так как оно становится фундаментом для нравственного релятивизма и безответственного отношения к жизни.

*Stephan (Domuschi). The light-mindedness as a moral choice (in the context of Russian philosophy of the XIX–XX cent.)*

The author investigates the phenomenon of light-mindedness as an escape from profundity and complexity of life. Basing on works by such Russian philosophers as I. Ilyin, L. Shestov, N. Berdyaev, N. Fyodorov and a number of contemporary authors, that phenomenon must not be considered as an innate feature of human character and is basically caused not by social conditions but by conscious moral choice of a person. Light-mindedness as behavioural choice is estimated as a socially dangerous phenomenon because it becomes the basement of moral relativism and irresponsible attitude to life.

*Ключевые слова:* грех, нравственный выбор, легкомыслие, нравственный релятивизм, безответственность.

Столкнувшись со злом и, по честном рассуждении, придя к тому, что ответственность за это зло лежит на нем, человек желает от ответственности уйти, не видеть ее, не думать о ней. Путь ухода может быть два – обвинить другого (Бога, мир, человека) или сказать, что зло мира несущественно, и тем самым согласиться с ним. Первый подход выражается при оправдании Бога (теодицея) и мира (космодицея), второй – через сознательный отказ признавать смысл существования человека (философски осмысленный или не осмысленный). Оба пути показывает нам Ф.М. Достоевский: первый, интеллектуально и философски нагруженный, мы видим в Иване Карамазове, который, отказываясь от идеи Бога, соглашается с тем, что «все позволено»; слова о втором, не раскрытом как реальность пути, но показанном как возможность его, мы слышим от черта, который является Ивану и, говоря с ним о страдании, произносит такие слова: «Я отдал бы всю эту надзвездную жизнь, все чины и почести за то только, чтобы воплотиться в душу семипудовой купчихи и Богу свечки ставить»<sup>1</sup>, что можно понять как сознательную готовность отказаться от всей сложности и трагичности ради того, чтобы вся жизнь стала простой для понимания, чтобы из нее ушла трагическая сложность.

Н.А. Бердяев полагал, что современная культура загоняет трагические вопросы в подполье, стремится освободиться от их сложности, от вины и ответа.

Русская литература прошла путь от проблемы маленького человека (его сначала оправдывал автор, обвиняя жестокую и бездушную систему, потом стал оправдываться сам герой,

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 тт. – Л., 1976. – Т. 15. – С. 77.

говоря не только о вине государства, но и том, что он мал по самой своей природе и что малость сия сродни доблести) до проблемы человека, который хочет быть маленьким, которому «сердечно» маленьким быть удобно.

Как отмечал И.А. Ильин в работе «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», бывает оптимизм духовно верный, ибо без уверенности в грядущем невозможно идти вперед, но бывает и оптимизм духовно ложный, он, по словам Ильина, «физиологически объясним и душевно мотивирован, но предметно и метафизически не обоснован; и ответственности за него он [такой оптимист] не принимает». Ильин замечает, что верный оптимизм «приобретается в духовном созревании» и, следовательно, не является уходом от «проклятых вопросов»<sup>2</sup>.

В работе «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий» И. Ильин пишет главу о легкомыслии, в котором прямо определяет «Легкомыслие – род свободы, получаемой путем душевного стряхивания приобретенного бремени; свободы, достигнутой не силой, покорением и властью, а скорее – отсутствием проблем. Задачи не решаются, делается вид, что их вообще не существует»<sup>3</sup>. Философ говорит о том, что легкомысленный человек сознательно отказывается видеть сложность и неоправданность всего происходящего в жизни, он даже уточняет, что «легкомыслие свободно и от высочайшего смысла жизни», ибо оно «живет без раздумий и, пытаясь быть счастливым, не считается ни с чем»<sup>4</sup>.

Ильин указывает на несколько важных вещей: легкомыслие есть сознательный уход от смысложизненных вопросов, это есть некое сознательное забвение, в котором человеку легче жить. К тому же важно увидеть и обозначить характер связи легкомысленного и обывательского, показать: всегда ли легкомыслие является безнравственным отказом от глубины или нет, насколько обывательство связано с нравственным легкомыслием.

О сознательности такого ухода от правды писали многие русские философы. Так, Л. Шестов в работе «Достоевский и Ницше» сурово высказывался о Л.Н. Толстом: «В его лице мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью»<sup>5</sup>. По его мысли, Толстой, «охваченный ужасом <...> проклял все высшие запросы своей души, стал учиться у посредственности, у середины, у пошлости, верно почувствовав, что только из этих элементов возможно воздвигнуть ту стену, которая если не навсегда, то хоть надолго скроет страшную “истину”»<sup>6</sup>.

Л. Шестов указывает на сознательное создание некоей собственной системы координат, своих «добра и зла», которые должны стать буфером между трагическими вопросами жизни и миром успокоенной совести. О создании такой системы координат в статье «Трагедия и обыденность» пишет Н.А. Бердяев: «Пристроится на “большой дороге”, прилепится к чему-нибудь признанному на ней за ценность – и значит найти себе место в жизни и поместить себя в пределах обыденного и универсального “добра” и “зла”»<sup>7</sup>.

По его мысли, трагедия начинается с переживания человеком своей отдельности от мира и свидетельствует, что такое переживание бывает «у самых обыденных людей, не понимающих трагедии», когда жизнь отрывается от всеобщей жизни смертью. «Объективно всякая человеческая жизнь трагична, но субъективно ощущают трагедию лишь те, перед кото-

<sup>2</sup> Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. – М., 1994. – Т. 3. – С. 367.

<sup>3</sup> Там же. – С. 154.

<sup>4</sup> Там же. – С. 155.

<sup>5</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше // Избранные сочинения. – М.: Ренессанс. 1993. – С. 208.

<sup>6</sup> Там же. – С. 211.

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 219.

рыми сознательно и остро предстал вопрос об их индивидуальной судьбе и которые бросили вызов всем признанным универсальным ценностям»<sup>8</sup>.

В теме трагичности человеческой жизни и ухода от нее в легкомыслие и обыденность русская философия во многом идет по пути русской литературы, особенно по пути Гоголя и Достоевского. Тема маленького человека, не желающего ни за что отвечать, желающего оправдать себя своей малостью и спрятаться за большинством, продолжается у Константина Леонтьева. Уже из самого названия его работы «Средний Европейец как идеал и орудие всемирного разрушения» явствует, что для философа проблема обывательского, посредственного восприятия мира не является проблемой только теоретической, но напрямую связана с существованием самого мира. Леонтьев начинает с размышления о том, что вся наша цивилизация рассчитана на среднего человека, и все отличное, своеобразное исчезает с лица земли. Более того, он утверждает, что все идет «к скорой выработке некоего общего среднего типа...»<sup>9</sup> Говоря о том, что Прудон, который, подобно Базарову, желал, чтобы все люди «стали друг на друга похожи, как березы в роще», он вспоминает Герцена, которого ужаснула «прозаическая перспектива сведения всех людей к типу европейского буржуа» и он вновь поверил в оригинальность России и ее пути.

Леонтьев констатирует, что Европе все слои населения сливаются в нечто среднее, в то, у чего нет отличий, в то, что не терпит отличий. Философ приводит слова Прудона: «Без умственного полного равенства работа всегда будет для одних привилегией, а для других наказанием», и указывает на то, что само общественное мнение – это мнение среднего класса, мнение большинства. Большинство же есть «не что иное, как собирательная бездарность», при этом прогресс, на который в то время все так уповали, он прямо называет «неизлечимой, предсмертной болезнью вторичного смесительного упрощения». О наивной вере в то, что промышленный прогресс и удобства постепенно изменяют мир, Леонтьев писал: «... идеал “постепенного” прогресса, т.е. легального шествия к невозможному царству блага и всеобщей правды на земле... Зло так же присуще нравственной природе человека, как боль и страдания его телу. Но вера либералов и мирных прогрессистов слепа»<sup>10</sup>.

Цитируя многих европейских философов, автор приводит слова Дж. Милля: «Когда же человечество сведется к одному типу, все, что будет уклоняться от этого типа, будет ему казаться безнравственным и чудовищным».

Оценивая духовно-политическую ситуацию в мире, Леонтьев видит, что Россия стоит между цивилизациями Востока и Запада, и задает вопрос, ответ на который не был очевиден в его время, но очевиден сейчас: «Спасемся ли мы государственно и культурно?»<sup>11</sup> Сегодняшний мир смешан, и в общественной жизни Востока и Запада почти не осталось политического и духовного своеобразия. Предугадывая возможность такого выхода, Леонтьев говорил, что на здании всемирного государства будет написано «последнее «мани-фе-кель-фарес!» и этим мы окончим историю и погубим человечество»<sup>12</sup>. Мыслитель подчеркивал: совершенно «непозволительно мечтать о всеобщей правде на земле, о какой-то всеобщей мистической любви... <ибо> эти всеобщие блага не имеют даже и нравственного, морального правдоподобия: ибо высшая нравственность познается только в лишениях, в борьбе и опасностях...»<sup>13</sup> В современности, где благоденствие и успешная жизнь поставлены как цель для большинства людей, когда человек, не исповедуя толстовство, живет единствен-

---

<sup>8</sup> Там же. – С. 228.

<sup>9</sup> Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философия и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). – М., 1996. – С. 407.

<sup>10</sup> Там же. – С. 220.

<sup>11</sup> Там же. – С. 418.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. – С. 427.

ным стремлением победить страдание, неустроенность и трудности во всех сферах – это в первую очередь касается сферы духовно-нравственной, и Леонтьев это понимал, поэтому и писал, что, «лишая человека возможности высокой личной нравственной борьбы, вы лишаете все человечество морали, лишаете его нравственного элемента жизни». Материальное благоденствие и политическая справедливость, т.е. то, к чему общество стремилось веками, проходя испытания различных политических и социальных форм, названо им высшей степенью безнравственности. При этом Леонтьев уточняет, что слово безнравственность необходимо толковать не как простое отсутствие этических норм, но как такое устройство общественного сознания, при котором «не будет ни разврата, ни добродетелей; первый не будет допущен, а вторая будет не нужна... Так как все равны, и потому все одинаковы»<sup>14</sup>.

Увлечения сиюминутным, погоня за изменчивой модой, готовность жертвовать своей свободой и своей личностью не так уж безопасны, как думают гедонисты, проповедники беспечной жизни и нескончаемого веселья. Еще раз процитируем К. Леонтьева: «Шапка-мурмолка, кепи и тому подобные вещи гораздо важнее, чем вы думаете; внешние формы быта, одежды, обряды, обычаи моды, все эти разности и оттенки общественной эстетики живой, не той, т.е. эстетики отражения или кладбища, которой вы привыкли поклоняться, часто ничего не смысля, в музеях и на выставках, все эти внешние формы <...> не причуда и не вздор, не чисто “внешние вещи”, <...> они суть неизбежные последствия, органически вытекающие из перемен в нашем внутреннем мире; это неизбежные пластические символы идеалов, внутри нас созревших или готовых созреть»<sup>15</sup>.

В том же ключе, но с другими акцентами рассуждает о вопросах обыденного сознания и ухода от правды в собственную «удобную правду» Николай Фёдоров в статье «Выставка 1889 года». Автор вскрывает механизмы того, как человечество (для Фёдорова это буржуа, обыватель) через веру в прогресс и успехи промышленности «отрекается от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми своими отцами ради земного благополучия, ради материального и нравственного (!) благосостояния большинства...» (IV, 443). Здесь нравственное благосостояние есть, конечно, нравственная успокоенность души, успокоенность совести – здесь благосостояние не есть благосостояние как стояние в благе. Все, что наполняет выставку «Экипажи, мебель и вообще все ассамблейное суть игрушки, но не для взрослых... а именно для несовершеннолетних, как бы стары они ни были; это несовершеннолетие (по-видимому, сознательное. – Д. С.) и служит владельцам или рабам этих вещей-игрушек оправданием» (I, 445). Для чего же необходимо оправдание всей этой жизни, чему в этом случае суждено быть, а чему не быть? Фёдоров отвечает так, что мы сразу вспоминаем Свидригайлова<sup>16</sup>: «Боясь смерти, ассамблея старается убедить себя, что смерти нет» (I, 445). Для выхода из боязни смерти такое сознательное легкомыслие предлагает либо считать болезни и смерть «явлением естественным, неизбежным, нормальным», либо «скрыть прискорбную истину... [ведь] погребальное искусство есть величайшая фальсификация, стремящаяся самой смерти придать вид жизни...» (I, 446). То, как выставка прививает людям инфантильность, Фёдоров показывает через описание выставленной одежды: «Это одежды для женихов и невест, а не для отцов и матерей, не для сынов и дочерей; но в городе и есть только женихи и невесты от детства до старости» (I, 448). Всю выставку он сводит к тому, что она говорит: «Пий, яждь и веселись»; других благ, другого добра, кроме того, которое выставлено на этом позорище, нет и быть не может. Вещь есть бог, и нет иных богов, кроме этих фетишей» (I, 449). Эпоха выставки – это не просто эпоха сознательного удержания себя в несовершеннолетии, это погоня за вещью, погоня за тем, что своим существованием дает

---

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 431.

<sup>16</sup> Известная фраза Свидригайлова «...боюсь смерти и не люблю, когда говорят о ней...»

человеку на мгновение ощущение стабильности, достаточности, удовлетворенности жизни. Эпоха выставки – это эпоха потребления.

Наблюдаемое философом размежевание знания от красоты, красоты от нравственного приводит к мертвому знанию и чувственному переживанию живущему только настоящим мгновением. Добро без знания либо даже не мыслит об уничтожении зла, либо становится «гражданской добродетелью, которая состоит в том, чтобы делать действительное зло одним, в видах доставления блага другим» (I, 448).

Указывая на стремление легкомыслия уйти от проблем в прогресс, в достижения цивилизации, в некое мнимое бессмертие, Фёдоров предлагает закончить выставку экспозицией погребального искусства, напоминающего о бренности и заставляющего отказаться от ложных основ жизни<sup>17</sup>. Трудно человеку одному побороть в себе трагическое, и для этого люди собираются в города, притом что значение города заключается в «отрицании цели и смысла жизни». Этот, довольно неожиданный вывод Фёдоров делает из того, что выставка как указание смысла цивилизации и города как ее выразителя есть «изображение измены отцам сынами, увлекшимися красотой женщин; это дефратернизация через депатриацию <...> Сыны, оставившие прах отцов, построили город, изменили наименование сынов на человек, чтобы ничто не напоминало о смерти, об умерших отцах. Город должен быть вечным брачным пиром...» (I, 453).

Однако выход, который показан Ильиным, Леонтьевым, Фёдоровым, путь легкомыслия, которое отказывается от размышления о проклятых вопросах мироздания, выход возможный, но не единственный. Можно, конечно, усилием воли заставлять себя не отвечать на эти вопросы, к тому же довольно скоро это усилие воли станет простой привычкой не задумываться, ибо, как писал Н.Ф. Фёдоров, «выставка <...> гигантская суэта сует, поглощающая все силы души, не дает ни места, ни времени даже мысли о Боге, не говоря уже о деле, об исполнении заповеди управления слепыми силами, которое только и освободит нас от ига этой силы и всяческой суеты» (I, 454). Несомненно, сегодняшняя устремленность человека занять все свое время делами или развлечениями свидетельствует именно об этой боязни остаться один на один с вопросами смысла мира и человека, добра и зла.

Иной выход – это нахождение готовых ответов, которые будут освящены чем-либо, авторитетом ли общественного мнения либо науки, а в некоторых случаях и религией.

Против такой культуры обыденности, культуры человека, который готов придумывать разные оправдания злу мира и несовершенству жизни, находить слишком простые ответы, только бы совесть успокоилась, выступают Лев Шестов в работе «Достоевский и Ницше». Любой подход к проблеме добра и зла, который дает совести успокоение, для него неприемлем, он заостряет проблему обыденного посредственного решения в этой области до предела и утверждает, что если добро существует, то он призывает его к ответственности перед своей судьбой. Он не принимает «грядущей радости», «если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство»<sup>18</sup>.

Со всей жесткостью «Шестов произносит нравственный суд над добром, призывает к ответу за жертвы, которыми это «добро» усеяло историю»<sup>19</sup>. Бердяев в статье-комментарии показывает ход мысли Шестова, который «требует замены морали обыденности моралью трагедии». Важно правильно понять бунт Шестова, ибо это бунт против обыденного добра, добра в кавычках, «во имя другого добра, без кавычек, высшего, настоящего, добра траге-

---

<sup>17</sup> Возможно, здесь уместно вспомнить, что слово гламур, которым мы сегодня обозначаем модное, роскошное, привлекательное, происходит от англ. *glamour* и переводится как «волшебство, чары, очарование». Можно сказать, что в каком-то смысле мир гламура – это мир иллюзии, сознательно созданной, как по волшебству, мир блестящей, но ненастоящей жизни.

<sup>18</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше // Избранные сочинения. – М., 1993. – С. 308.

<sup>19</sup> Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – Т. 2. – С. 229.

дии». Комментируя труд Шестова, Н.А. Бердяев эксплицирует лживость философии обыденности, и безнравственность обыденного добра. И здесь он говорит, что если позитивизм открыто «хочет... изгнать из жизни все проблематическое», то идеализм, «особенно кантовский идеализм, стремится закрепить обыденность, создает систему идей и норм, с помощью которых организуется познание, нравственность, вообще жизнь человеческая»<sup>20</sup>.

Там, где останавливается обыденный человек, у черты, за которой начинается «трагическое» мира, философ трагедии начинает путь. Одной из заслуг Л. Шестова Бердяев видит в «обнаружении бессилия добра», в очень важном ощущении невозможности соглашаться со злом. Философски путь Шестова Бердяев выражает как переход от «морали» к «метафизике» и утверждает, что «жизнь нуждается не в моральной, обыденной санкции, а в метафизической, трансцендентной...». Вспоминая проблему об оправданности слезинки замученного ребенка, поставленную Иваном Карамазовым, он говорит о нравственной невозможности для чуткого человека «говорить об «этических нормах» человеческому существу, обезумевшему от трагического ужаса жизни». В желании утешить терзающуюся совесть человек обыденности уходит в простые ответы, он «дорожит “закономерностью”, крепостью, устойчивостью опыта...». Обыденность победила бы трагедию, если последняя не подтверждалась ежедневным опытом. Настоящее разрешение моральных проблем, по мысли Бердяева, начинается там, где начинается трагедия, и лишь тот, кто опытно познал ее, вправе говорить о добре и зле.

Какой же выход может быть предложен человеку? Проходя через нравственные муки, не уклоняясь от них ни в обыденные простые ответы, ни в легкомысленное невмешательство, ни, тем более, в интеллектуально обоснованный абсурд мира, человек ищет самого себя, поэтому «нравственная проблема может быть решена только индивидуально». В попытках найти такое решение всякое уклонение есть попытка оправдать нравственно удобный, легкий путь. И Бердяев выступает против простого, обыденного добра, добра, которое соглашается со злом, которое согласно на равновесие. Честный и нравственно чуткий человек понимает, что добро, вбирающее в себя зло, есть «чертово добро». Борьба между трагедией и обыденностью есть борьба между противоположными началами жизни, в ней сталкиваются две морали – мораль обыденности и мораль трагедии, и первая, «надевшая маску вечности», должна быть самым страшным врагом.

Проблему трагичного, как того, что мы постоянно встречаем в повседневной жизни, поднимает И.А. Ильин в одной из глав своей книги «Аксиомы религиозного опыта». По мысли Ильина, «Трагедия есть <...> трагедия живого бытия»<sup>21</sup>, ибо неживое ее не знает. Саму возможность возникновения чувства трагичного Ильин связывает с категориями свободы и ответственности. Суть духовной трагедии в том, что человек в земной жизни обнаруживает неразрешимое и непреодолимое затруднение, зависящее не от него, а от объективной природы вещей. Удивительным образом, очень подробно Ильин передает возможные ситуации, в которых человек, с его совестью, чувством ответственности, необходимостью оправдать, сталкивается с непреодолимой объективностью. Трагедия заложена в сами «основы бытия, в законы природы... в несоответствие целей и средств; в несогласуемости должного и неизбежного; в неустранимости неприемлемого; <...> в препятствии, возлагающем вину на безвинного героя, в неисцелимом мучении от неизменных условий человеческой жизни; в страданиях невинного за вину виновных...»<sup>22</sup>. Сам мир наполнен трагедией, и человек ответственен за то, чувствует он трагичность мира или нет. Ильин пишет: «Там, где недуховный человек – бессердечный и бессовестный обыватель – видит задачу личного или семей-

---

<sup>20</sup> Там же. – С. 233.

<sup>21</sup> Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 тт. – М., 1993. – С. 427.

<sup>22</sup> Там же. – С. 428.

ного жизнеустроения, там чуткий дух несет бремя жизненной трагедии»<sup>23</sup>. В трагедии чувствуется особое нравственное напряжение, в котором человек, духовно развитый, желает найти правду о действительности, желает найти ее истинный смысл, но не желает при этом ложно оправдывать несправедливость жизни и мира.

О том, что подобное «видение» или «невидение» трагедии в мире зачастую не просто легкомыслие, глупость или духовная инфантильность, свидетельствует интересная оценка, которую приводит в одной из публичных лекций О. Седакова: «Д. Бонхеффер, анализируя германское общество времен нацизма, обнаружил, что глупость – свойство или недостаток, который принято считать врожденным, – в действительности является результатом личного выбора, причем выбора политически мотивированного. В определенных условиях общество поголовно “глупеет”, оно всей душой начинает “не понимать”, “верить” совершенно невероятному...». В данном случае легкомыслие или посредственность рассматривается не как черта характера или ума, но как нравственный акт.

О. Седакова называет свою открытую лекцию «Посредственность как социальная опасность», в которой предлагает рассматривать слово посредственность не столько как «нечто посередине между плохим и хорошим, «ни то ни сё», но как то, что противостоит слову «непосредственность». В соотношении с непосредственным посредственное выглядит «опосредованным», не прямым... не совсем «настоящим».

Людей посредственности отличает потребность в наличии готовых путей, на которых все уже решено, они не способны на свободный поступок, не открыты миру морали или искусства. Для жизни человеку легкомысленному достаточно стать посредственностью, жить по схеме, все упорядочить и решить. Как Н.Ф. Фёдоров мог сказать, что можно быть женихом или невестой в любом возрасте, так «маленьким человеком» может быть человек, находящийся на любой ступени социальной лестницы. Как говорит О. Седакова: «Маленьким человеком я называю человека паники, панического человека, у которого господствующим отношением к реальности является страх, недоверие и желание построить защитные крепости “от жизни” на каждом месте»<sup>24</sup>, кто-то таковой крепостью делает легкомыслие, кто-то готовые ответы, кто-то атеизм в стиле Ивана Карамазова.

Человек обыденности живет тихо и незаметно, он не геройствует, не выделяется, ему удобно жить как все, удобно быть посредственностью. Возникает вопрос: возможна ли оценка посредственности, этическая, социологическая, религиозная?

Оправдание, как явление правды, как санкция к бытию, которую дает человек и реальности, существующей независимо от него, и той, что создаваема им самим, в легкомыслии выражается как сознательный уход от этой реальности либо как попытка конструировать свою реальность, что, конечно, с этической точки зрения не может восприниматься как истинный путь. Указанный путь можно назвать ложным оправданием, ибо оправдывается лживая, не существующая реальность, конструируемая лукавой совестью.

С социальной точки зрения это явление опасное, потому что человек легкомысленный – это «человек бесконечно манипулируемый, т.е. такой, которого легко принудить к чему угодно, легко употребить на что угодно»<sup>25</sup>, ибо он не привык принимать ответственных решений, он готов подчиняться, только бы не решать самому.

О связи легкомыслия с грехом верно написал православный богослов Оливье Клеман в своей книге «Отблески света»: «В действиях художника, в действиях всякого человека, отрывающегося от сомнамбулизма повседневности, присутствует поиск, прорыв, вопрошание или, говоря проще и одним, резюмирующим все словом, пробуждение. Древние аскеты

---

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> <http://www.polit.ru/lectures/2004/12/20/sedakova.html>

<sup>25</sup> Там же.

говорили, что самым великим грехом является забвение – состояние непрозрачности, нечувствительности, обремененности делами, оскудения сердца»<sup>26</sup>. Из анализа явления легкомыслия мы видим, что такое «забвение» есть акт сознательный, состояние, в котором человек лжет себе о себе и своей жизни, то, что в христианстве называется прелестью. С таким потребительским, отказавшимся от глубины подходом Симона Вейль связывает безнравственность, так в книге «Тяжесть и благодать» она пишет: «Низость и поверхностность находятся на одном и том же уровне»<sup>27</sup>. Поверхностность не может быть нравственно чистой, потому что основа ее, сознательный отказ от адекватного восприятия реальности, прелесть, нежелание знать правду.

Однако, несмотря на то, что таковое оправдание во многом есть забвение жизни настоящей, к этому явлению нельзя подходить односторонне, нельзя человека сводить к его неправде. И об этом очень верно сказал прот. Александр Шмеман в одной из дневниковых записей: «Всякий раз, что я вижу мужчину или женщину, идущих с покупками – значит, домой, я думаю, – вот он или она идет домой, в свою настоящую жизнь. И мне делается хорошо, и они делают мне какими-то близкими <...> “Мещанское счастье”: это выдумали, в это вложили презрение и осуждение активисты всех оттенков, то есть все те, кто, в сущности, думающие, что она всецело распадается на дела»<sup>28</sup>. Действительно, необходимо понимать тот факт, что легкомыслие, посредственность, безнравственный уход от ответственности совершенно не связан ни с образованием, ни с социальным положением или видом деятельности. Все дело в том, что человек, кем бы он ни был, должен быть открыт миру, открыт правде о нем, честно и ответственно относиться к своей жизни, живя вне иллюзий, создаваемых лукавой совестью.

---

<sup>26</sup> Клеман О. Отблески света. – М., 2004. – С. 53.

<sup>27</sup> Вейль С. Тяжесть и благодать. – М., 2008. – С. 30.

<sup>28</sup> Шмеман А., прот. Дневники. – М., 2005. – С. 56.

## ТЕМА БЕССМЕРТИЯ ДО ФЁДОРОВА (И.М. ЯСТРЕБЦОВ В 1830-х ГОДАХ) И ПОСЛЕ НЕГО (Ю.М. ЛОТМАН В 1990-х ГОДАХ)

*Б.Ф. Егоров*

### Аннотация

И.М. Ястребцов (1797–1869), врач и литератор, в брошюре «Любовь к ближнему» (1834) и в книге «Исповедь» (1841) призывал бороться с опасностью смерти с помощью двух «нравственных стражей»: совести (она оберегает человека от плохих дел) и скуки (от ничтожных дел), а также физиологического стража – телесной боли. Смерть существует лишь для индивидуума, а человеческий род бессмертен.

Ю.М. Лотман (1922–1993), филолог и культуролог, в свои последние годы изучал триаду: жизнь – смерть (присущую человеку; природа же бессмертна) – бессмертие (творческие люди своими трудами преодолевают смерть, возводя творчество в высшее бытие, в бессмертие).

*Egorov B.F. The theme of immortality before and after Fyodorov (I.M. Yastrebtsov [1830's] – Yu.M. Lotman [1990's])*

Physician and writer I.M. Yastrebtsov (1796–1869) in his brochure «Love for Neighbor» (1834) and in the book «Confession» (1841) proposed to contend with the threat of mortality with the help of two «moral aids»: conscience (it preserves a man from doing evil) and tedium (preserves from trivial matters), and also adds a physiological aid, bodily infirmity. Death exists only for the individual, but the human race is immortal.

Philologist and culturologist Yu.M. Lotman (1922–1993), in his final years studied the triad: life / death (inherent to humanity; only nature is immortal) / immortality (creative people overcome death by their works, reading creativity as the highest entity in immortality).

*Ключевые слова:* русская культура, смерть и бессмертие, природа, человек, нравственность, творчество.

Н.Ф. Фёдоров почти всю жизнь занимался темой бессмертия и довел ее до грандиозных космологических обобщений. Однако были и мало известные, и более скромные попытки отечественных ученых заниматься этой проблематикой, что свидетельствует о ее большом значении для культуры и науки.

Недавно мне удалось распутать многолетнее смешивание двух разных Ястребцовых, Ивана Ивановича и Ивана Максимовича (их смешивали даже серьезные энциклопедии), опубликовать статью о первом<sup>1</sup> и подготовить для «Вестника истории, литературы и искусства» статью о втором.

Иван Максимович Ястребцов (1797–1869/70), выпускник медицинского факультета Московского университета, доктор наук, ученик П.Я. Чаадаева (для краткости будем называть его далее инициально: И. М.), начинал свою научную (а еще больше – научно-популярную) деятельность как естествоиспытатель.

В журнальных статьях «Московского телеграфа» (Н.А. Полевого) и «Библиотеки для чтения» (О.И. Сенковского) в 1831–1834 гг. И. М. пребывает еще в естественно-научном русле, в мире ископаемых животных и растений, т.е. говоря современным языком, – в обла-

---

<sup>1</sup> Вестник истории, литературы, искусства. Т. 5. – М., 2008. – С. 315–323.

сти палеозоологии и палеоботаники. Впрочем, косвенно и здесь как бы пунктирно намечается путь И. М. к Библии: часть ископаемых он трактует как последствие библейского всемирного потопа.

А уже в следующей работе – «Любовь к ближнему», – опубликованной в альманахе «Новоселье» (ч. 2, 1834) и тут же вышедшей отдельным изданием (СПб., 1834), а потом перепечатанной в главной его книге «Исповедь, или Собрание рассуждений» (СПб., 1841), И. М. находится, условно говоря, на магистральном пути от радио к вере, как он будет характеризовать свою эволюцию в «Исповеди...». Неожиданно большое место в статье-брошюре о любви заняла тема смерти. Смерти не как полного уничтожения, а как «перехода в другую жизнь» – т. е. прямо декларируется религиозное понимание смерти. Однако И. М. призывает противиться смерти и оригинально предлагает два «нравственных стража», оберегающих человеческую душу от смерти, *совесть* и *скуку*: «...от худых дел бережет ее (душу. – Б. Е.) совесть, от ничтожных дел – скука»<sup>2</sup>. Очевидно, предполагается, что ничтожные дела нормальному человеку скучно совершать. Интересно, что не менее неожиданно всплывает медицинское образование И. М.: помимо нравственных стражей против смерти он упоминает страж физиологический, телесную боль, «спасительный голос природы» (там же).

Смерть, по теории И. М., существует лишь для индивидуальностей («неделимых», как по-русски изъясняется автор). Но личности объединяются в род человеческий. Общую душу человечества стоит назвать духом, и он бессмертен (любопытна более поздняя, совершенно противоположная точка зрения: личность бессмертна, а род человеческий включен в исторический ход времени, – ее И. М. прозрачно разовьет в статье «Что такое роман», 1839. – см. ниже). И подлинная жизнь происходит в человечестве, а не в индивидуальностях: «Неделимые имеют только признак жизни; живет истинно только *род* <...> Настоящее время есть переход из одного небытия в другое, из бездны прошедшего в бездну будущего. Но <...> род человеческий <...> сохраняет жизнь свою»<sup>3</sup>.

В этом свете под ближними, считал И. М., христианство подразумевает все человечество: «В чувстве любви мы возвращаемся до сознания не неделимости нашей, но нашего рода, который есть самая мысль Божия»<sup>4</sup>.

Заканчивается статья-брошюра «Любовь к ближнему» крупномасштабным итогом в духе чаадаевских концепций: «Философия истории провозгласила истину единства рода человеческого: все люди земного шара представляют один великий организм, действующий огромными своими членами, которые называются народами, к общей цели, развитию человечества»<sup>5</sup>.

И. М. все время переходит на историософские концепции. В следующей после «Любви к ближнему» статье «Взгляд на направление истории (Письмо к М.Ф. О<рлову>»», опубликованной в «Московском наблюдателе» 1835 г. (апрель, кн. 2) и перепечатанной в «Исповеди...» под заглавием «Взгляд на историю и на факты исторические», он особенно много философствует, требуя от историка осмысления и обобщения разрозненных фактов, раскрытия двойственности исторического развития (сочетание Божественной необходимости и человеческого произвола), а главное – перехода от изучения «истории людей» к «истории рода человеческого»<sup>6</sup>. Н.И. Мордовченко в работе «Н.В. Гоголь и журналистика 1835–

<sup>2</sup> Ястребов И.М. Исповедь, или Собрание рассуждений. – СПб., 1841. – С. 175.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 193.

<sup>5</sup> Там же. – С. 195.

<sup>6</sup> Там же. – С. 207.

1836 гг.» справедливо отметил данную статью И. М. как «близкую философско-историческим концепциям Чаадаева»<sup>7</sup>.

Мыслителя издавна тянуло в эстетическую сферу. Еще под занавес своего участия в журнале Полевого «Московский телеграф» И. М. опубликовал в нем рецензию «Замечание на мнение г-на Шевырева о признаке совершенства в изящных искусствах...» (1833, № 19), потом перепечатав ее в «Исповеди...» (гл. 7). Замечание заключалось в решительном неприятии идей С.П. Шевырева о сущности и ценности искусства, проявляемых в дифференциации и индивидуализации; развитие искусства, считал университетский профессор, ведет к усилению личностного начала, а для И. М. «не усиление личной индивидуальности, а единообразие, истребление личности должно быть следствием совершенства для человека, ибо дух человеческий один <...>. Всякое разнообразие есть признак несовершенства, недостатков»<sup>8</sup>. Не надо путать, говорит И. М., случайности с необходимостью, которую доказывает разум. По мере просвещения всюду обнаруживается «дух человеческий», «род человеческий». И. М. даже привлекает в споре свои биологические познания. Если, по мнению Шевырева, младенцы все сходны, юноши уже проявляют различие, мужи особенно различны, то И. М. приводит противоположный пример из области совершенствования животного мира: «...хотя насекомые гораздо меньше развиты, чем млекопитающие, однако гораздо их разнообразнее, ибо натуралисты насчитывают 50 000 видов насекомых, а млекопитающих только до 1500 видов. И какое различие между гусеницею и бабочкою!»<sup>9</sup>.

Перепечатывая «Замечание...» в «Исповеди...», И. М. в кратком предисловии отметил, что здесь отражен шеллингианский метод «всего во всем», т.е. по-гречески, – *ἐν καὶ ἅπασιν*, соединение единичного и всеобщего<sup>10</sup>. Но, отказавшись в конце 1830-х годов от германской философии, И. М. вернулся к культу «неделимых» и в статье «О чувстве» снова стал ратовать за индивидуальные начала: «Подводить однородные произведения искусства под один идеал может только тот, кто не постиг коренного закона природы, всеобщего различия», и у каждого поэта имеется свой собственный идеал<sup>11</sup>.

Роль природы в этих концепциях вырастает неимоверно: под природой И. М. понимает «все, что ни заключено во вселенной, телесное и душевное, но отнюдь не духовное, потому что духовное не заключено в здешней вселенной; оно не от мира сего»<sup>12</sup>. С одной стороны, И. М. пришел к вере, к Богу, а с другой – Бог у него не только присваивает себе духовное как всеобщее и вечное, но и «разрешает», как уже говорил наш автор, дальнему миру пребывать в своеобразии «неделимых». Действительная природа, по И. М., неуловима из-за постоянного обновления, но человек, художник улавливает в ней «возможное»; эстетическая возможность отличается «бессомненностью», она не случайна<sup>13</sup>. А эстетическое чувство И. М. определяет как «свободное очувствование природы»<sup>14</sup>. Преимущество чувства в том, что разум истолковывает природу, создает разные комбинации и проволочки, а чувство без раздумий «бросается на природу, чтобы схватить ее и насытиться; оно не любопытно, оно голодно»<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Н.В. Гоголь. Материалы и исследования. – М.; Л., 1936. – Т. 2. – С. 112.

<sup>8</sup> Ястребов И.М. Исповедь, или Собрание рассуждений. – С. 158–159.

<sup>9</sup> Там же. – С. 166.

<sup>10</sup> Там же. – С. 152–153.

<sup>11</sup> Там же. – С. 249–250.

<sup>12</sup> Там же. – С. 245.

<sup>13</sup> Там же. – С. 249.

<sup>14</sup> Там же. – С. 243.

<sup>15</sup> Там же.

И. М. – противник смешения эстетического чувства с нравственным («Между Музами нет Музы добродетели»<sup>16</sup>). Но важно, когда поэт имеет «опору в нравственных силах», ибо эстетическое чувство легко влечет человека к чувственности и к разврату<sup>17</sup>. От древности до современности в искусстве процветает культ чувственности, «утонченного материализма». Мадонны художников, даже Рафаэля, – отражение земной красоты, а не небесной<sup>18</sup>. В конце статьи-главы И. М. обещает рассмотреть «отношение эстетического чувства к бессмертному духу» после анализа третьей силы души, воли, – увы, И. М. не успел написать этой работы. А цикл статей-глав «Исповеди...» он завершил статьей 1839 г. «Что такое роман».

По сравнению со вскоре имеющими быть опубликованными трудами В. Белинского и Вал. Майкова, не говоря уже о фундаментальной «Эстетике» Гегеля (которую, только что в 1830-х годах изданную в Германии, И. М. вряд ли штудировал), статья И. М. о романе – слабая. Сказывается полное отсутствие филологической подготовки автора. Он, например, может без всякого разъяснения бросить такие фразы: «Роман и драма один род, и разнятся только видами. Общий род их ожидает себе названия»<sup>19</sup>. Легковесно и такое разделение: «Как существо вообще, человек принадлежит лирике, как индивидуальное явление – роману»<sup>20</sup>. Сомнительно общее определение романа, выделенное курсивом: «...он есть эстетическое, увлекательное изображение жизни человека между людьми»<sup>21</sup> – ведь эту формулировку можно приложить почти ко всем литературным родам и видам.

Статья-глава о романе интересна не литературоведческими анализами, а итоговыми рассуждениями, подводящими черту под существенной эволюцией взглядов автора. Может быть, наиболее ценны историософские итоги. Приход И. М. к вере, к Богу не ослабил, а, наоборот, усилил, как мы уже видели, внимание к индивидуальности: ведь переход в мир иной совершается и будет совершаться персонально, а не группами, классами, нациями. Поэтому возможна такая, на первый взгляд парадоксальная концепция: «Историческое человечество меньше одного человека: человек, переступив через здешний мир, шагает в вечность; историческое человечество не может переступить здешнего мира»<sup>22</sup>. Потому же логичен и такой вывод: «Предрассудок думать, что история есть наука нравственная. Нравственность есть принадлежность человека в особенности. Души человеческой не касается история, – это дело философии. Мир истории между людьми, а не в человеке. Она наука государственная»<sup>23</sup>.

Таким образом, И. М. заметно отошел от крупномасштабных историософских идей Чаадаева, сделал центром внимания не человечество, не Россию, а отдельную личность.

Вряд ли Н.Ф. Фёдоров в последней трети XIX столетия специально изучал труды И.М. Ястребцова, хотя его уникальная память, возможно, отложила сведения о самобытном ученом первой половины века.

Ю.М. Лотман (чтобы не путать с инициальным И. М., в дальнейшем будем его кратко именовать «Лотман»), в свою очередь, нигде не упомянул И.М. Ястребцова; видно, труды последнего не попались на заметку универсального ученого XX в., но творчество Н.Ф. Фёдорова Лотману было хорошо известно при его занятиях русским Серебряным веком, в статьях тартуанца есть прямые отсылки к наследию Фёдорова. И кто знает, может быть,

---

<sup>16</sup> Там же. – С. 255.

<sup>17</sup> Там же. – С. 256.

<sup>18</sup> Там же. – С. 257–258.

<sup>19</sup> Там же. – С. 264.

<sup>20</sup> Там же. – С. 277.

<sup>21</sup> Там же. – С. 268.

<sup>22</sup> Там же. – С. 267.

<sup>23</sup> Там же.

именно фёдоровское наследие явилось одной из причин постепенного углубления Лотмана в последние годы жизни в проблематику смерти и бессмертия<sup>24</sup>. Интересно, что проблематика смерти и бессмертия, в совокупности с жизнью дающая мощную триаду, способствовала вообще усилению в творчестве Лотмана триадических структур на фоне ослабления бинарных оппозиций. Разнообразные дихотомии его ранних структуралистских штудий стали в 1980-х годах «разбавляться» тройными структурами. Дело ведь в том, что более сложные, чем бинарные структуры, «триплеты», «тройчатки» оказываются более существенными для бытия вообще. Например, наша генетическая ДНК (дезоксирибонуклеиновая кислота) состоит из четырех азотистых соединений, из которых для постройки всего живого на Земле требуется составить 20 различных аминокислот, а одних бинарностей для 20 вариантов маловато, надо использовать тройчатки тех самых четырех азотистых соединений. Триплеты возникают и в социальной, и политической, и экономической сферах.

Лотмана очень привлекла триада, потому и была исследована им в разных аспектах. Ведь еще в статье: «Образы природных стихий в русской литературе (Пушкин – Достоевский – Блок)» (в соавт. с З.Г. Минц)<sup>25</sup> речь идет главным образом о стихиях, бинарно противопоставленных норме. А статья «Замысел стихотворения о последнем дне Помпеи»<sup>26</sup>, включающая и анализ «Медного всадника», уже целиком построена на тройчатке. Триада здесь представлена так: власть (ожившая статуя) – народ (или личность из низов) – восставшая природа. Позднее в книге «Культура и взрыв» (М.: «Гнозис», 1992) Лотман рассмотрит еще одну важную социально-психологическую триаду: дурак (юридивый) – сумасшедший – умный.

А для нашей, «фёдоровской» проблематики чрезвычайный интерес представляет анализ, проведенный секретарем позднего Лотмана Т.Д. Кузовкиной в упомянутой выше статье. Последние три года жизни ученого и особенно последние месяцы и недели она под его диктовку записывала отрывки и иногда целые статьи, многие из которых до сих пор еще не подготовлены к печати. Основная тема этих «диктовок» была как бы бинарная, противопоставляющая Жизнь и Смерть, но уже исподволь возникал третий элемент, превращающий пару в тройчатку, – Бессмертие. Изложу вкратце основные положения статьи Т.Д. Кузовкиной, делая отсылки при цитатах к соответствующим страницам моей книги, где напечатана статья.

В размышлениях Лотмана 1991–1993 гг. большое место стала занимать тема смерти, отсюда на метатеоретическом уровне чрезмерно расширяется интерес ученого к пустоте (в пространстве и во времени). «Пустота – то, что существовало до творческого акта и что сохранится после его гибели» (с. 263). И якобы понятие пустоты дает возможность описать начала разнообразных философских систем.

Однако непрерывность процесса размножения с опорой на генетический код, находящийся вне индивидуальностей, противостоит смерти. «В природе смерти нет» (там же). Несколько другой уклон этой же темы наблюдается в статье Лотмана «Баратынский. Два лица смерти», где подчеркиваются циклические процессы в природе, позволяющие преодолеть смерть весенним возрождением, в то время как для человека с его не циклическим, а линейным развитием неминуем конец. Любопытно перенесение Лотманом линейности индивидуального процесса на культуру в целом: «Линейное построение культуры делает

<sup>24</sup> См. статью Т.Д. Кузовкиной «Тема смерти в последних статьях Ю.М. Лотмана», опубликованную как приложение к моей книге «Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана» (М.: НЛО, 1999. – С. 259–270).

<sup>25</sup> Лотман Ю.М. Образы природных стихий в русской литературе (Пушкин – Достоевский – Блок) // Ученые записки Тартуского ун-та. – Тарту, 1983. Вып. 620. – С. 35–41.

<sup>26</sup> Лотман Ю.М. Замысел стихотворения о последнем дне Помпеи // Пушкин и русская литература. – Рига, 1986. – С. 24–33.

проблему смерти одной из доминантных в системе культуры» (с. 268). И тут же выстраиваются способы понимания и преодоления смерти.

1. «“В сфере культуры первым этапом борьбы с ‘концами’ является циклическая модель, господствующая в мифологическом и фольклорном сознании”. Идею цикличности породила “необходимость примирить недискретность бытия с дискретностью сознания (и бессмертность природы со смертностью человека)”» (там же).

(К слову сказать, структуралисты преувеличивают недискретность бытия: ведь отделение земного шара от воздуха, суши от воды, гор от равнин – вполне дискретны, точно так же как годовой и суточный циклы дают четкую дискретность во времени).

2. Преодоление смерти в религиозном сознании.

3. Примирение со смертью как с естественностью.

4. Апология героизма. И т. д.

Но эти способы не снимают самой оппозиции жизнь/смерть. Более важно включение третьего элемента, бессмертия, которое рассматривается в виде продолжения жизни творческих личностей и преодоления ими смерти. Творческая деятельность – это как бы высшее бытие. В статье «Две “Осени”» Лотман анализирует известный отрывок Пушкина «Осень»: «...для Пушкина смерть – не последняя точка в движении жизни. Продолжение его – в поэзии. Именно она открывает дорогу в будущее. Поэтому смерть – не конечная точка стихотворения. Оно заканчивается образом открытого и свободного движения...» (с. 269–270). И бессмертье становится такой же реальностью, как и жизнь, и смерть: «Только в момент обретения искусства человек становится реальностью» (с. 270).

Н.Ф. Фёдоров мечтал о воскрешении и бессмертии людей с помощью целого комплекса грандиозных мер, в том числе и физико-физиологических. Ю.М. Лотман оставался на верхних слоях, на метафилософском уровне, лишь осторожно касаясь генетического кода. Поэтому он такое большое значение для темы бессмертия придавал духовной, творческой деятельности человека.

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ СЛАВЯНОФИЛОВ И «ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» ФЁДОРОВА

С.И. Скороходова

### Аннотация

Русские мыслители противопоставляли подлинное бытие, которое они определяли как «живую жизнь», и «мнимое» существование, при котором «человека-то не существует». Зарождалось представление о «пограничной ситуации», хотя самого понятия философы не вводили. И. Киреевский предвосхитил размышления Хайдеггера о «жизни». Фёдоров подверг философской рефлексии понятие «тоска», а Ю. Самарин считал, что «подлинное бытие», «живая жизнь» – свободная жизнь – долг человека. Славянофилы через веру, надежду, любовь, мотивы воскресения смогли преодолеть экзистенциальную безнадежность, индивидуализм и абсурд.

*Skorochodova S.I. . The existential motives in the works of Russian thinkers and Fyodorov*

Russian thinkers contrast the objective reality which they define as a «true life» with the «virtual» existence when «the man himself does not exist». An idea of the «borderline condition» comes into being, though the philosophers do not introduce such a notion. I. Kireyevsky anticipates the Heidegger's thoughts on the «life». Fyodorov exposes the «heart-sinking» notion to the philosophic reflection, while Yu. Samarin considers the «objective reality» and «true life» to be a life of freedom that the man ought to live. Russian thinkers by resorting to Faith, Hope, Love, and resurrection tunes have managed to overrun the existential hopelessness, individualism, and absurdity.

*Ключевые слова:* жизнь, смерть, подлинное бытие, мнимое существование, тоска, соборность, церковь, воскресение, мессианизм, самодержавие, абсолютизм, свобода, равенство, братство.

Тема жизни и смерти стала ключевой и в русской литературе XIX в.<sup>1</sup>, и в отечественной философско-богословской мысли XVIII–XIX вв. среди «ученого монашества»<sup>2</sup>. Эта тема важна и для понимания отечественной философии рубежа XIX – XX вв., в которой она стала стержневой. В последней трети XIX – XX в. «жизнь» становится одной из центральных категорий и в мировой философии. Таким образом, рассмотрение антитезы «жизни и смерти» необходимо для более полного раскрытия философского процесса в целом. Общим для всех течений «философии жизни» было понимание жизни как процесса, как непрерывного потока, который может быть постигнут изнутри, из непосредственного внутреннего переживания, интуитивно, а не с помощью рассудочного конструирования понятий и даже не с помощью разума.

Особый, принципиально новый подход к решению проблемы жизни и смерти намечается в русской философской мысли уже в первой половине XIX в. Он заключается в призыве к творческому подвигу и активному преодолению зла, которое в конечном счете понимается и как смерть, причем взятая в широком смысловом контексте этого слова: и как физическое умирание, и как духовная гибель. В творчестве Н.В. Гоголя («Мертвые души»), Л.Н. Тол-

---

<sup>1</sup> Семёнова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 тт. – М., 2004.

<sup>2</sup> Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – М., 2006. – С. 49.

стого («Живой труп») и других выдающихся классиков показано, что «мертвыми» могут быть и живые, бессмысленно прожигающие свое существование.

В первой половине XIX в. творчество отечественных мыслителей, принадлежащих к разным «лагерям» – любомудры, западники, славянофилы, русские католики, революционеры-атеисты, – вдохновлялось пафосом преображения жизни. Хотя «подлинная жизнь» понималась подчас совершенно по-разному, общим было жертвенное служение избранному идеалу, жажда высшей правды, равнодушие и горячность, с которыми стороны отстаивали свои мечты о лучшей доле. Каждая партия особенно страстно и жертвенно стремилась оживить собственные идеалы, чтобы спасти действительность, обостренно ощущая несоответствие мечты и реальности.

Русские религиозные мыслители не раз утверждали, что русский человек не может существовать без «живого» идеала, который освятил бы его пути, придал бы смысл трудам и дням, оправдал все лишения. С мечтами о справедливой жизни связан вопрос о смысле истории, одушевлявший философскую мысль, выразившийся в русском странничестве, вечных поисках града Китежа как рая на земле, в котором сливаются земное и небесное. Это не «нелепый» идеал русских, который нужно постоянно искать, но прообраз совершенной полноты, воплощения которой в действительности так страстно желал народ, «ясновидец невыразимого». Первый христианский храм на Руси был посвящен Софии, Премудрости Божьей, которая была олицетворением невидимого града, Нового Иерусалима<sup>3</sup>. Фольклорный материал дал основание С.Н. Дурылину утверждать, что невещественный град Церкви – верховный символ русского народного религиозного сознания<sup>4</sup>. Следует добавить, что в соответствии с «широтой» русской души идеалу чаще всего придавался общечеловеческий смысл и космическое значение.

Н.Ф. Фёдоров сформулировал идею космического зодчества в «пограничный» период обостренного спора об идеале, накануне исторических катаклизмов. О своей эпохе как об эпохе крайнего разобщения общества писал И.С. Аксаков в статье «Отчуждение интеллигенции от народной стихии»: «Поверх нашей исторической народной почвы, при полном безучастии народной духовной силы, также совершается борьба, но не двух, а многих враждующих сил. Разные партии, направления, школы, доктрины ссорятся и воюют друг с другом... много шуму и блеску, много и действительных битв...»<sup>5</sup> Понятен с этой точки зрения призыв Н.Ф. Фёдорова к объединению всех людей не на основе какой-то определенной религиозной конфессии или нивелирования каждой нации, а на основе общего дела. Этим призывом смысле проект Н.Ф. Фёдорова, остававшегося православным мыслителем, отличался от славянофильского проекта объединения всего человечества на основе синтеза православия и западноевропейской образованности.

Н.Ф. Фёдоров считал, что уязвимы все великие идеалы, даже идеал сверхчеловека, пока существуют болезни и смерть. Автор «Философии общего дела» явился провозвестником творчества особого рода – «братотворения» *для победы над смертью*. В его призыве к борьбе с «последним врагом» выражен предельный универсализм, ибо единственное, что является общим для всех, – это принадлежность к родовой цепи и осознание собственной смертности. Мыслитель по-своему лаконично и точно сформулировал русскую идею: «...не для себя и не для других, а со всеми и для всех» (II, 177). С точки зрения Н. Фёдорова, в этой формуле заключается и смысл человеческой жизни.

---

<sup>3</sup> См.: Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. – М., 1922.

<sup>4</sup> См.: Дурылин С.Н. Русь прикованная. – М., 2000.

<sup>5</sup> Аксаков И.С. Отчуждение интеллигенции от народной стихии // Аксаков И.С. Отчего так не легко живется в России? – М., 2002. – С. 117.

Философия Н.Ф. Фёдорова вырастает из творчества ранних славянофилов, которых при этом он особенно критиковал. Иногда кажется, что он относился к ним так же, как Сократ к софистам. Однако нельзя забывать, что фёдоровская идея «братотворения» – органичное развитие славянофильской идеи соборности. «Соборность» – это тоже «мечта-символ», рожденная вопреки вражде и розни, которые существовали и существуют в русском обществе. И.В. Киреевский признавался, что писал тогда, когда нельзя было не писать, не защищать всего того, что было дорого ему, так же, как и А.С. Хомякову, Ю.Ф. Самарину и пр. Можно сказать, что они осознавали себя в «пограничной ситуации» своей эпохи, которая привела их к колоссальному духовному подъему. «Национализм» ранних славянофилов проявился, прежде всего, в естественном инстинкте самосохранения, в вере в инстинктивную и духовную силу своего народа, в его духовное призвание. Вместе с тем отстаивание народной жизни как драгоценной духовной «жемчужины» поразительно сочеталось в их творчестве с чувством полноты. Например, в «Речи Шеллинга» эта интуиция проявилась у И.В. Киреевского в религиозно-мистическом обосновании единства всего человечества: будущее единство «не может опять быть народом, но только самим человечеством в его первобытной цельности и нераздельности»<sup>6</sup>. Между тем «первобытная нераздельность уже не может быть внешнею, она возможна только как внутреннее единство сознания»<sup>7</sup>. (Интересно, что идея автотрофности у В.И. Вернадского также возникла в «пограничной ситуации», во время гражданской войны, всеобщего озверения и голода, а идея ноосферы П. Тейяра де Шардена – в годы Первой мировой войны.)

«Соборность» славянофилов не отождествлялась ими с православной церковью, которую они также критиковали. Это религиозно-мистическое понятие вырастает из национальной идеи – из образа «Китежа», взыскуемого совершенного града. В этой соборности люди связаны между собой незримыми нитями. «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная <...> привлекает к себе все сродное в душах человеческих»<sup>8</sup>.

Соборность есть такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы.

Соборность – задание, а не данность; она никогда еще не осуществлялась на земле всецело и прочно, и ее также нельзя найти здесь или там, как Бога. Но как Дух она дышит, где хочет, и все в добрых человеческих соединениях ежечасно животворит.

Вяч. Иванов противопоставлял «соборность» и «множество». Он писал о «соборности» славянофилов как об их умении идти от человеческого, несовершенного, к божескому, об их особой вере в Церковь Небесную, которая «банею водною» очищает несовершенную Церковь земную: «Множество, не связанное соборностью<sup>9</sup>, носит, согласно евангельскому повествованию, имя: “Легион, ибо нас много”».

Некое обетование чудится мне в том, что имя “соборность” почти непередаваемо на иноземных наречиях, меж тем как для нас звучит в нем что-то искони и непосредственно понятное, родное и заветное»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 244.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: в 2 тт. – М., 1911. – Т. 1. – С. 277.

<sup>9</sup> Соборность хорошо определяет Н.А. Бердяев: «духовное общение и собранный дух».

<sup>10</sup> Иванов В. Легион и соборность // Иванов В. Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 100, 101.

Сквозь призму идеи «соборности» переосмысливают славянофилы знаменитую триаду «свобода» – «равенство» – «братство». Так, И.С. Аксаков в статье «Христианство и социальный прогресс» показал, что корни каждого из входящего в эту триаду понятий лежат в учении Христа. В атеистическом же прочтении они приобретают античеловеческий характер. Свобода без Бога, без любви к ближнему вырождается в разнузданность, так что происходит «возвышение в достоинство совершенно свободного скотства», как говорил В.А. Жуковский.

Примечательно замечание К.Н. Леонтьева, подчеркивавшего, что государь Николай прозревал в старом славянофильстве по некоторым, едва заметным признакам весьма существенный знак европеизма: идею равноправности. Леонтьев считал, что в этом отношении государь был прозорлив и прав: гражданское равенство, о котором мечтали славянофилы, неминуемо привело бы к равенству политическому<sup>11</sup>. Следует заметить, однако, что И.В. Киреевский отстаивал иерархическую структуру общества и подчеркивал личностное начало в соборности. Кроме того, славянофилы считали, что равенство противно природе, которая не производит ничего одинакового, оно может нивелировать личность, растворяя ее в коллективе. Что касается категории «братства», то для славянофилов и Н.Ф. Фёдорова *братство немыслимо без сыновства* (люди – братья потому, что они дети одного Отца Небесного) и невозможно при отрицании семьи. «Прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода, деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет – уже совлекает с себя и образ человеческий, и возревнует об образе зверином»<sup>12</sup> – делает вывод И.С. Аксаков. В контексте размышлений славянофила становится понятным, к какому «всебратству» призывал он и Н.Ф. Фёдоров.

«Жизнь» в творчестве ранних славянофилов и Фёдорова – особая онтологическая и эстетическая категория. Для Фёдорова подлинная жизнь – это общее дело, которое всех объединит. «Живая жизнь» направлена, по мысли философа, на обращение слепой, смертоносной силы в живоносную. Понимание жизни как дела было и у ранних славянофилов, которые ставили жизнь выше науки, искусства, но они понимали это дело, прежде всего, как «внутреннее творчество», как победу над грехом<sup>13</sup>.

Н.Ф. Фёдоров настаивал на необходимости соединить «внутреннее творчество» с творчеством внешним, с преображающей активностью человека в мире: «Только открытие поприща для спасения жизни может освободить человечество от пороков» (II, 57). Любовное воскрешение умерших, освоение Вселенной и «одушевление» миров должны изменить человека изнутри. Философ старался избегать абстрактного морализаторства, считая, что зло – в слепоте и бессознательности, а благо – в обращении бессознательного и смертоносного в управляемое разумом и нравственным чувством.

Славянофилы – дуалисты и универсалы. Они признавали реальное существование духовной сферы, которая сама – источник подлинной жизни. Все, что не сопричастно ей, – мертво. Еще Плотин писал: «У созданной души человека два глаза: один может созерцать вечное, другой только временное и сотворенное. <...> Поэтому кто хочет смотреть одним глазом только, должен освободиться от другого, ибо никто не может служить двум господам»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – М., 1996. – С. 547.

<sup>12</sup> Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. – М., 2008. – С. 145.

<sup>13</sup> Любопытно, что в опубликованной в 1844 г. работе «Понятие страха» автор, С. Кьеркегор, был близок славянофилам. Он утверждал, что для того, чтобы преодолеть смерть, надо избавиться не от чувственности, а от греховности. Кстати, Н.Ф. Фёдоров подверг философской рефлексии чувство «тоски», которое понимал как чувство «смертности» (II, 528).

<sup>14</sup> Цит. по: Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа и тело // О человеке. – М., 2004. – С. 77.

Ключевая идея славянофилов – идея преобразования мира, которое должно начаться с возрождения Святой Руси, а именно – с ее воплощения как малого «Царства Божьего» на земле. От России отгалкивается в своих историсофских построениях и Н.Ф. Фёдоров, добавляющий, что для полного и окончательного примирения всех необходима победа над смертью.

«Святая Русь», «соборность», церковь как «живой организм, организм истины и любви, или, точнее, истина и любовь как организм» для ранних славянофилов – это прежде всего прообраз подлинного бытия, главный признак которого – мир под эгидой истинной православной веры, вмещающий в себя и рай, где не нарушаются границы между божеским и человеческим. Если вся Россия, вся церковь только в видимом, то они – в болезни и в смерти. Если критерием истинности Церкви поставить праведность и нравственность ее членов, то окажется, что и при жизни Христа не было такой церкви. Но «глава и сердце Церкви находятся в вечном Божественном мире и поражены быть не могут»<sup>15</sup>, как писал вслед за славянофилами В. Соловьёв.

Ранние славянофилы не были наивными романтиками, они анализировали жизнь в своем отечестве лучше любого скептика, видя все зло, «все невежество, предрассудки и надменное рабство. Но, трагически воспринимая реальность, они не утратили веры в возможность ее спасения, не прекратили своего служения и ни на минуту не покинули поле брани именно потому, что верили: несмотря на все видимые язвы, невозможно истребить святыню умопостигаемого лика. «Уничтожится ли Церковь грехами и несовершенством? Если да, то не только врата адавы, а мужицкое пьянство, архиерейское чревоугодие, оберпрокурорское вольтерьянство уничтожили уже давным-давно Церковь. Церковь земная сильна не процветанием внешних форм, но ее внутренним сокровенным устремлением к Церкви Невидимой, ее таинственным общением с Нею, касанием “мирам иным”»<sup>16</sup>, – писал уже в XX в. неославянофил С.Н. Дурьлин.

«Славянофильство – прежде всего метафизика национального самоопределения, и притом метафизика религиозная: Русь умопостигаемая есть Русь святая. Что сокровенный лик Руси – святой, это есть вера славянофилов, и в самой этой вере нет национального надмения. Вера <...> предрешает жертвенную готовность отвергнуться ради него от всех земных, изменчивых и тленных обличий и личин; ибо только святая Русь, – подлинная Русь, Русь же не святая – и не Русь истинная»<sup>17</sup>. «Не поймет и не заметит / Гордый взор иноплеменный, / Что сквозит и тайно светит / В нагоде твоей смиренной» (Ф. Тютчев).

Ранние славянофилы считали, что внешнее – только зеркало внутреннего. Очень развито было чувство трансцендентного у Ю.Ф. Самарина, который доказывал, что между чувственными переживаниями и психическими нет никакого качественного различия. Философ считал, что нужно «лепить и обжигать людей как кирпичи» изнутри. Подлинная жизнь – духовное искусство, трезвение, избавляющее человека, по словам Паисия Величковского, от «страстных помыслов, и слов, и лукавых дел»<sup>18</sup>.

С точки зрения славянофилов, необходимо восстанавливать «живое внутреннее единство». Их чаяние восстановления внутренней целостности есть надежда на возможность преодоления падшей природы, торжество того «всеобщего восстановления», которое возможно лишь в Царстве Божьем. «Живое единство» – это «малое воскрешение», потому что «расщепленная» личность мертва при жизни, она не знает, к чему стремиться, и ветер скво-

---

<sup>15</sup> Дурьлин С.Н. Русь прикровенная. – С. 114, 115.

<sup>16</sup> Там же. – С. 115, 118.

<sup>17</sup> Иванов В. Живое предание // Иванов В. Родное и вселенское. – С. 346–348.

<sup>18</sup> Паисий Величковский. Об умной или внутренней молитве. – М., 1912. – С. 36.

зит сквозь струны ее души. А мертвые при жизни не могут умирать с надеждой на воскресение.

Основной порок современного общества славянофилы видели в погоне за вещественными благами. Для восстановления «живого единства» необходимо духовное просвещение, «живое» знание, которое приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну лишь наружность формы. Люди довольствуются младенческими понятиями о мире духовном, оставаясь в этой сфере «детьми до седых волос»<sup>19</sup>, потому что для постижения глубин этого мира надо начать жить духовной жизнью и быть подвижником. Душа, не живущая на «глубине», оказывается пораженной слепотой и смертью. Люди чаще всего не видят разницы между бытом и духом, они предпочитают «смерть как способ бытия», «жизнь мертвенную, или смерть жизненную», «умирание» – за ежедневные и ежечасные «прилепления» этого греховного «я» к однозначным удовольствиям, которые все равно причиняют человеку несчастья и бедствия. Вслед за учеными монахами начала XVIII в. ранние славянофилы считали, что человеку не дано однозначно положительного существования, он обречен на многие жизненные смерти, он «есть и не есть зараз». Вместе с тем славянофилы, опираясь на исихазм, стремились к преодолению «ветхости», тварности, тленности, «проистекающей из <...> первородно-греховной оригинальности любого естественно-необожженного “я”»<sup>20</sup> через духовно-телесное преображение. Это их стремление шло, по мнению П. Калитина, вразрез с убеждениями ученых монахов платоновской школы, которые не спешили гармонизировать и смягчать невыносимый синтез греховного «я», предпочитая оставаться «распятыми» в вечной антиномии «жизни-смерти».

Ранние славянофилы критиковали рассудочное познание как игрушечное и по существу пустое, созданное для того, чтобы человек отделался от самого себя. Эта бессердечная, утомительная игра убивает жизнь, сводя ее к мышлению, превращая в формулу, схему, парализуя сердце и волю. Кроме того, разум остается на прежней ступени и видит не далее, «только горизонт ясней обозначился». Только сердце как метафизический центр личности способствует восстановлению внутреннего «нераздельного единства».

Подлинная жизнь, по мысли славянофилов, – это православная церковность, особая, новая жизнь, данная человеку. «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»<sup>21</sup>. Философы считали, что необходимо духовное общение каждого Христианина с полнотою всей Церкви. Только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею человек может спастись, потому что добрые силы в одиночестве не растут. «Многие спаслись, не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже Крещения), но никто не спасется, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде, любви»<sup>22</sup>. И «чтобы стать православным, надо окунуться разом в стихию православия, зажечь православно, и нет иного пути»<sup>23</sup>. Нельзя научиться плавать по схемам.

«В противоположность западничеству, славянофилы глубоко сознавали все безмерное значение православия для русского народа. <...> Учение славянофилов о России было неприемлемо для большинства русского общества не потому, что оно хотело быть учением национальным, но потому, что было учением религиозным»<sup>24</sup>. Эта мысль С.Н. Дурьлина

---

<sup>19</sup> Самарин Ю. Письма о материализме // Самарин Ю. Сочинения. – М., 1887. – Т. 6. – С. 533.

<sup>20</sup> Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – С. 90.

<sup>21</sup> Хомяков А.С. Сочинения: В 2 тт. – М., 1994. – Т. 2. – С. 5.

<sup>22</sup> Там же. – С. 16.

<sup>23</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т.1(1). – С. 8.

<sup>24</sup> Дурьлин С.Н. Русь прикровенная. – С. 76.

подтверждается письмом И.С. Аксакова Ф.М. Достоевскому (1864), в котором определяется самое основное в славянофильстве: «Вот почему <...> тот тайно славянофил, кто признает умом или сердцем (последнее – святыня, не допускающая грубой подделки) Христа основой <...> А таких псевдославянофилов развилось теперь куда как много. Выдернуть из всего мирозерцания Христа <...> Таков и Градовский. <...> Он даже лекции читал славянофильству, по-видимому, очень сочувственные, в некоторых довольно ладно обходит вопрос религиозный. Но я однажды имел с ним беседу, в которой он мне прямо объявил, что <...> совсем ему эта сторона не доступна. Я подивился, чему же собственно он сочувствует...»<sup>25</sup>

Бытие русского народа понималось только как религиозное бытие, но, и с этим можно согласиться, «мысля русский народ православным, почитая православие самым существенным, что отличает русскую народность от всякой другой, славянофилы немногим больше западников изучили самое существо русского народного православия»<sup>26</sup>. Согласно С.Н. Дурьлину, славянофилы игнорировали его софийное начало. На наш взгляд, русские философы, хотя и критически относились к вере народа, не видели особенности именно «русского» православия, которое впоследствии изучал Г.П. Федотов, а также недооценивали глубокие языческие корни народной веры. По Н.Ф. Фёдорову, особенность православия не только в соборности, но прежде всего в том, что оно налагает на всех общий долг воскресения.

Личное житнетворчество, согласно славянофилам, сопричастно промыслу, и все живое, творческое не приобретается, а «падает» с неба. Они приняли органично – антиномичный философско-богословский метод русских «ученых монахов» XVIII–XIX вв., считая, что православный человек не в рабстве и не в свободе, он – «свободник», т.е. «свободный колодник»<sup>27</sup>. Судьба разумна, а жизнь – статуя Пигмалиона, которая понимает человека, «окликается» ему, но одновременно является его творчеством (И.В. Киреевский). У ранних славянофилов намечается не только учение о «малом воскресении», но и учение о соратничестве Бога и человека как о подлинном бытии. Например, Ю.Ф. Самарин писал: «Жизнь есть полная художественная драма, слагающаяся из взаимодействия правящей силы и личной свободы»<sup>28</sup>. Учение о Церкви только и возможно как учение о *свободном* спасении. Но именно эта идея стала центральной в философии Н.Ф. Фёдорова, который ввел понятие «теоантропоургии». Человек, согласно Фёдорову, – орудие воли Божией, а не предмет действия.

В творчестве И.В. Киреевского особенно ярко проводится антитеза подлинного бытия и мнимого существования. Последнее является призрачным, это мираж, «калейдоскоп» разнородных масок. Философ создал модели «истинной» и «мнимой» жизни, точнее жизни и смерти, условно проецируя их на Восток и Запад.

Прежде всего, это органичный мир с естественными родственными отношениями «согласия», с одной стороны, и искусственный мир закона, «внешней формальности» – с другой. Воплощением этого органичного мира служит семья. Семья относится к сфере подлинного бытия, и у Фёдорова много страниц, посвященных священной роли семьи. При этом, не отрицая значение семьи, считал, что те, кто достигнут воскресения, в брак телесный вступать не будут, ибо рождение детей заменится воскрешением родителей. В патриархальном контексте следует понимать и славянофильское учение о самодержавии, которое они противопоставляли «мертвому» абсолютизму.

<sup>25</sup> Аксаков И.С. Письма к Достоевскому // НИОР РГБ. Ф. 93/II. Ед. хр. 20. Письмо от 1864 г.

<sup>26</sup> Дурьлин С.Н. Русь прикровенная. – С. 76, 77.

<sup>27</sup> Калитин П.В. Уравнение русской идеи. – С. 19.

<sup>28</sup> Самарин Ю. Письма о материализме. – С. 345.

«Самодержавие всегда считало себя ограниченным, а безграничным только условно. Оно жило в народе и церкви. «Абсолютизм» стал выше их обоих. Пока власть лишь направляла *живое* тело органически сложившегося, *органически живущего* государства, она связывалась с ним законом *живого* взаимодействия»<sup>29</sup>, – писал Д. Хомяков. Славянофилы считали, что реформы Петра I раскололи общество, и видели, что в настоящее время к их идеалу жизни ближе простые, «неученые» люди, далекие от рациональных искусств, превращающих жизнь в схему, которые дают успокоение в однозначных и идолопоклоннических «истинах». Ранние славянофилы показали, что древнерусская философия синкретична, она опирается на метод художественно-образного философствования, который ничуть не уступает, а порой и превосходит аристотелевскую традицию понятийно-аналитического мышления. В то же время славянофилы подчеркивали, что русские сильны не своей логикой, а своей интуицией, что недостаток логического стержня проявляется и в русской жизни.

Среди противоположных бытийных моделей Киреевского выделяется пара: аскетический мир – и наружный блеск, мишура, «искусственный комфорт», «художественная изнеженность», которые порождают своекорыстные стремления. В будущем, по И.В. Киреевскому, деньги и другие материальные ценности не будут иметь значения («Остров»). Мыслитель отказывался заниматься политэкономическими вопросами без сопряжения их с вопросами нравственными<sup>30</sup>.

Н.Ф. Фёдоров, однако, иронизировал по этому поводу: «Киреевский, очевидно, слова “не о хлебе едином жив будет человек” перевел бы: “И без хлеба будет жив человек”, так же, как и Толстой думает, что человеку не нужно жилище, ибо только животные имеют дома» (II, 196). Но и Н.Ф. Фёдоров считал, что прежде, чем думать о богатстве и бедности, надо решать вопрос о жизни и смерти.

Продолжим перечисление антиномий. По мысли Киреевского, русским людям свойственно живое ощущение своих недостатков, с одной стороны, и самодовольство – с другой. Чем выше восходит по лестнице нравственного развития человек, тем более требует от себя, и потому тем менее бывает доволен собою.

Национальный характер строится как сочетание эмоциональной сдержанности, «стыдливости», с одной стороны, и экзальтации, демонстрации страстей – с другой.

И наконец, в-пятых: русский человек жил как бы в особом измерении, соотнося свои поступки «с высшим понятием ума и глубочайшим средоточием сердца». Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, которые связывает искусственно-рассудочным путем, и в каждую минуту является как бы иным человеком, он говорит одно, а делает другое.

Ранние славянофилы верили в Россию как в третий Рим, и Н.Ф. Фёдоров всецело разделял эту веру. Они отрицали неизбежность апокалиптического конца, поэтому можно согласиться с Н.А. Бердяевым, считавшим, что у славянофилов отсутствовал дух апокалиптический: для них, действительно, болезнь России не к смерти, а к жизни. Объяснить их «оптимизм» можно не столько особенностями «спокойной» эпохи, благополучием их семей, но прежде всего верой в несокрушимость Святой Руси как трансцендентного надисторического идеала. Н.Ф. Фёдоров также признавал, что можно и нужно избежать космической катастрофы путем свободного теургического творчества, путем перехода от бессознательного состояния Вселенной в управляемое разумом, путем всеобщего «оживления» через космическое зодчество будущего.

Экзистенциальные мотивы в творчестве мыслителей органично проявляются и в историко-философской проблематике. Идеи ранних славянофилов о подлинной жизни как деле изжива-

<sup>29</sup> Хомяков Д.А. Самодержавие. – Харьков, 1907. – С. 15.

<sup>30</sup> См. Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. – М., 2008.

ния греховности, преобразования мира в «малое Царствие Божие» вместо бесконечного прогресса «греховной» и «смертной» культуры, дали импульс для «космического» проекта Н.Ф. Фёдорова по искоренению смерти как корня греховности.

Славянофильские воззрения, по мнению адептов течения, коренятся в самой природе русского человека, они – естественное явление, а не призрак, не мания кучки националистов, желающих «оригинальничать мурмолками». «Должно оценить по достоинству характерную черту нашего славянофильства, что никогда не переступало оно едва приметной границы, отделяющей веру (в Россию. – С. С.) от так называемого мессианизма, никогда не отождествляло богоносного призвания Руси с притязаниями боговоплощения. Русский народ мыслится богоносцем так, как богоносец, по православному учению, и всякий человек, имеющий воскреснуть во Христе и неким таинственным образом обожествиться»<sup>31</sup>, – писал Вяч. Иванов. Славянофилы понимали национальное призвание как религиозное, как покорность Божественному замыслу, а не собственному произволу. Они считали, что народ не самовластен в выборе своего призвания: если он самообождествит себя, то погибнет. И.С. Аксаков отметил, что чувство «всебратства» присуще русским, для которых «родство, физиология мало значат»<sup>32</sup>. Однако «сверхнародное не есть безнародное»<sup>33</sup>.

С.Н. Дурылин противопоставил учению славянофилов о народном призвании (как о Божьем замысле о нем, о назначенной ему доле участия в общечеловеческой работе для роста добра в мире) «языческий национализм», который, как он считал, проявился со страшной силой в современной ему Германии<sup>34</sup>. Его признаки – национальная самонадеянность, покоящаяся на уверенности в собственной несокрушимой силе, вера в своекорыстную исключительность, огромное накопление грубой силы, ориентация на «земное», материальное благополучие. Понятно, что в экзистенциальном контексте славянофильского творчества – это признаки смерти.

Творчество славянофилов имеет экзистенциальную основу. Некоторые идеи философов предвосхищают мысли Хайдеггера. А в слова Ю.Ф. Самарина о том, что «жить всю полноту жизни есть не только потребность, но необходимый долг, наложенный на него свыше»<sup>35</sup>, напоминают слова Сартра о том, что свобода – это бремя, от которого человек стремится избавиться, утрачивая при этом что-то человеческое в себе.

Русские мыслители впервые указали на синкретизм национального мышления, на тонко развитую интуицию русских. Они видели свой идеал как «подлинное бытие», а все, что не относится к таковому, оценивали как смерть при жизни.

Идеал ранних славянофилов конкретно-исторический, они не выходили в своих историко-философских проектах за «грань» допустимого. Исключением был В.Ф. Одоевский, которого некоторые исследователи относят к славянофилам<sup>36</sup>. Безусловно, философ был близок славянофилам, и в романе-утопии «4332 год» он воплотил идеи, которые будут потом близки Н.Ф. Фёдорову. Что же касается самого Н.Ф. Фёдорова, то он, хотя и критиковал славянофилов за то, что они не пришли к необходимости победы над смертью, однако развивал собственные взгляды на основе их философии. Идеал Н.Ф. Фёдорова – выход из «школы» в живую сознательную жизнь, путем синтеза науки-искусства-религии. Философ решил неразрешимую для традиционного экзистенциализма проблему смерти, призывая всех людей к объединению для борьбы со смертью как с общим врагом. А.С. Хомяков, опираясь на учение

<sup>31</sup> Иванов В. Живое предание. – С. 348.

<sup>32</sup> Аксаков И.С. Письма к Достоевскому // НИОР РГБ. Ф. 93/II. Ед. хр. 20. Письмо от 1864 г.

<sup>33</sup> Дурылин С.Н. Русь прикровенная. – С. 237.

<sup>34</sup> Дурылин С.Н. Лик России // Там же. – С. 239.

<sup>35</sup> См.: Самарин Ю. Два письма об основных истинах религии, по поводу основных сочинений Макса Мюллера. – М., 1878.

<sup>36</sup> Самарин Ю. Письма 1840–1853 // Сочинения Ю.Ф. Самарина. – М., 1911. – Т. 12. – С. 16.

Г. Паламы, тоже отрицал спиритуализм: «Жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному, ибо один Бог есть совершенно бестелесный»<sup>37</sup>. Но, на мой взгляд, и у ранних славянофилов, и у Н.Ф. Фёдорова общим было то, что они, хотя и каждый по-своему, смогли преодолеть экзистенциальную безнадежность, индивидуализм и абсурд через призыв к активному воплощению идеала в жизнь.

---

<sup>37</sup> См. Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. – М., 2008.

## ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ФЁДОРОВ: СПОР О СМЫСЛЕ И НАЗНАЧЕНИИ ХРИСТИАНСТВА

*А.Г. Гачева*

### Аннотация

Статья посвящена религиозно-философским аспектам духовно-творческого диалога Льва Толстого и Фёдорова. Сопоставлены взгляды писателя и философа на задачи христианства в мире, на сущность религиозного делания, их оценки догматической и обрядовой стороны религии.

*Gacheva A.G. Leo Tolstoy and Fyodorov: dispute about sense and appointment Christianity*

The author compares the views of Leo Tolstoy and Fyodorov on the problems of Christianity in the world, on the essence of religious activity, on their estimation of the dogmatic and ceremonial sides of religion.

*Ключевые слова:* религиозно-философский диалог, этическое и онтологическое понимание христианства, догматика и обряд.

Три последние десятилетия XIX в. для русской культуры, и прежде всего для литературы и философской мысли, двигавшихся на протяжении всего этого века как бы рука об руку, взаимно поддерживавших и питавших друг друга, были особым временем. Именно тогда по-настоящему стали ясны и явны тенденции, вызревавшие в предыдущие периоды – начала и середины века. Понять эти тенденции сейчас, спустя более чем столетие, означает увидеть процессы золотого века русской культуры в историософском ракурсе (а подлинная историософия всегда метафизична), поднять их, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу».

Поэт и философ Ф.И. Тютчев называл XIX век «веком отчаянных сомнений». «Наш век отчаянных сомнений, наш век, неверием больной...» Утрачивалось сознание того, что человеческая жизнь и история движутся и охраняются промыслом Божиим. Порой в отчаянные, злые минуты казалось, что связь земли и неба разорвана окончательно, что железной матери-природе нет никакого дела до человека, что «мы, в борьбе, природой целой покинуты на нас самих»<sup>1</sup>, что, как говорит логический самоубийца у Достоевского, «человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет»<sup>2</sup>. И вот, в этот «век познания и сомнения», когда утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровержимая аксиома, в русской культуре начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в послепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» – но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна. И тем настойчивее выдвигался вопрос: «Возможно ли серьезно и вправду верить?»<sup>3</sup>. Этот вопрос ставят участники фантастических диалогов в подготовительных материалах к роману «Бесы». Ставят буквально как «или – или»: «Можно ли верить во все

---

<sup>1</sup> Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Бессонница» (1829).

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 тт. – Л., 1972–1990. – Т. 23. – С. 147.

<sup>3</sup> Там же. – Т. 11. – С. 179.

то, во что православие велит веровать? Если же нет, то гораздо лучше, гуманнее все сжечь и примкнуть к Нечаеву»<sup>4</sup>. Достоевский, вправду, был очень чуток. Именно так, как «или – или», ставился тогда и только так по-настоящему может ставиться этот вопрос.

В 1870-е годы два писателя помещают вопрос о вере и сопряженное с ним «или – или» в центр своего художественного и публицистического творчества: Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. Не менее остро этот вопрос стоит для двух их современников уже из философского лагеря: Н.Ф. Фёдорова, искавшего в христианстве путей восстановления всемирного родства, и В.С. Соловьёва, предпринявшего грандиозную попытку синтеза западной философской мысли с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока»<sup>5</sup>. Четверо современников – в реальных встречах и беседах друг с другом (как Соловьёв – с Достоевским, а позднее Фёдоровым и Толстым) или в духовно-творческом диалоге (подобно так и не встретившимся при жизни Достоевскому и Толстому и Достоевскому и Фёдорову) – закладывали почву, на которой спустя два-три десятилетия появятся быстро крепнущие ростки религиозно-философских исканий начала XX в. и расцветет самобытная религиозно-философская мысль, в лоне которой будут протекать не менее взволнованные и напряженные споры о смысле и назначении христианства, о Церкви и мире, о путях истории, о месте человека в божественном замысле, о высшем смысле творчества.

Главное понимание, которое выносят они из собственного духовного опыта, – понимание того, что без веры, без «высшей идеи существования»<sup>6</sup> жить человеку невыносимо и невозможно, – иначе тупик и антропофагия. Только вера хранит и поддерживает человека в бытии, дает ему импульс к самопревозможению, просветляет ум и сердце, вдохновляет на труд и творчество. Только вера прозревает за страдальческой, смертной реальностью, бытием, каково оно есть, лик преображенного мира, избавленного от проклятия греха и смерти. Вспомним тютчевское: «Другую видим мы природу, / И без заката, без восходу / Другое солнце светит там...». Вспомним, как Алеше Карамазову у гроба почившего старца Зосимы является видение пира в Кане Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков»<sup>7</sup>, символическое видение Царствия Божия, в котором все воскреснут и все обрящут друг друга.

Первый шаг к вере – покаяние, метанойя. Нравственный поворот Толстого рождается из острого ощущения греха и недостойности своей прежней жизни. Вспомним строки его «Исповеди»: «Когда-нибудь я расскажу историю моей жизни – и трогательную, и поучительную – в эти десять лет моей молодости. <...> Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтобы убить; проигрывал в карты, проедал труды мужиков; казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любоддеяние всех родов, пьянство, насилие, убийство...»<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Соловьёв В.С. Собрание сочинений: В 10 тт. Т. 1. – СПб., 1911. – С. 150.

<sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 24. – С. 50.

<sup>7</sup> Там же. – Т. 14. – С. 327.

<sup>8</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 тт. – М.; Л. 1928–1964. – Т. 23. – С. 4–5.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.